

GHEORGHE BUTUC

DE-AR FI SĂ FIM
PERSOANE

DEFININD FILOSOFIC ȘI BIBLIC FIINȚA



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

GHEORGHE BUTUC

DE-AR FI SĂ FIM PERSOANE

Definind filosofic și biblic ființa

GHEORGHE BUTUC

DE-AR FI SĂ FIM PERSOANE

Definind filosofic și biblic ființa

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2026

Referenți științifici:

Prof. dr. Lucian Turcescu,

*Profesor de Teologie și Director al Departamentului de Teologie
de la Concordia University, Montreal, Canada*

Pr. Conf. univ. dr. Gheorghe Holbea,

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”,
Universitatea București*

ISBN 978-606-37-2956-0

© 2026 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

*Părinților și fraților mei,
pentru ambientul firesc
al relațiilor interpersonale*

Cuprins

Prof. dr. Lucian Turcescu, <i>Lucrarea „De-ar fi să fim persoane” de Gheorghe Butuc – o contribuție actuală la antropologia teologică și filosofică</i> ...	11
Pr. Conf. dr. Gheorghe Holbea, <i>„Taina Persoanei umane: structura și matricea de rezistență, de reconfigurare, de înnoire și de transfigurare a întregului Univers”</i>	17
Cuvânt înainte.....	21
Introducere	25
Două paradigme filosofice despre ființă: paradigma antică și paradigma modernă, cu teme de antropologie pre- și post-creștine.....	31
1. De la simbolismul mitic la logosul ființei.....	31
1.1. <i>Logositatea</i> ființei sau convertirea mitului în logos la/și începuturile filosofiei.....	33
1.2. Problematizarea ființei în/și apogeul filosofiei.....	37
1.3. Panteismul sau impasul ființei în filosofie din perspectivă teologică	46
1.4. Teodicee și antropologie în Grecia antică și/sau scopul filosofiei.....	56
2. Încercări de teoretizare a ființei	71
2.1. Numeronologia ființei și/sau ipostasele Unului în sublimul filosofiei	71
2.2. Monoteismul creștin și împlinirea filosofiei	84
3. Proiecțiile filosofice ale ființei	97
3.1. Ființa și ființarea (fiindul).....	99
3.2. Existențialism și personalism.....	103
3.3. Rânduiala firească a firii la români, un model de sinteză antică și modernă a ființei	115

Adam sau omul în general.

Încercare de antropologie biblico-patristică	131
1. Elemente de antropologie.....	131
1.1. Știința antropologiei	132
1.2. Antropologia teologică.....	136
2. Omul între făpturile lumii	140
2.1. Lumea – mediu rațional în întrepătrundere cu conștiința omului	142
2.2. Caracterul Referatului biblic	154
2.2.1. Facerea sau începutul fără sfârșit.....	158
2.3. Cosmosul întreg cu ochii ațintiți la Om: sinteza, sensul și împlinirea lui	163
3. Între primul și al doilea Adam.....	175
3.1. <i>Referatul Facerii</i> în dublă antropologie	177
3.2. O singură fire compusă a omului: trup și suflet.....	182
3.3. Omul – bărbat și femeie. O unică ființă în dublă evidență ipostatică.....	194
3.4. Chipurile lumii unificate în chipul omului, după Chipul lui Dumnezeu, într-o asemănare nesfârșită cu El ..	201
3.5. Lucrarea preoțească a omului în creație. Întărirea vocației sale de stăpân al creației în permanentă conlucrare cu Dumnezeu pe drumul de la chip la asemănare ..	212
3.6. Zădărnicierea lucrării teandrice a primilor oameni prin sfătuire vicleană în afara lui Dumnezeu, neascultare de El și neasumarea consecințelor	222
3.7. Hristos – Noul Adam, Cel ce unește sfârșitul cu începutul, Restauratorul chipului căzut și desăvârșitorul tuturor, cu bunăvoința Tatălui, în Duhul Sfânt	228
Persoană și intersubiectivitate umană în condițiile căderii	235
1. Dimensiunea personală a existenței și individualismul ei necongruent.....	236
1.1. Persoană și/în comuniune	238
1.1.1. Comuniune și co-uniune sau antagonismul persoană/individ	241

1.1.2. Dialog și/sau monolog: cum și de ce nu ne mai mișcă cuvintele.....	247
1.1.3. <i>Omousie</i> și <i>omiusie</i> sau comunitate și societate	253
1.2. Persoană și/în relație sau relația activul comuniunii ontologice al persoanei	258
1.3. Persoană și/în revelație sau revelația – circuitul neîntrerupt de/în duh interpersonal.....	264
1.4. Persoană și/în experiență sau despre cercetarea și certitudinea Adevărului în viață.....	269
2. Omul creator și opera lui sau cultură și culturi	274
2.1. Creație și normă sau pulsul dinamicii creatoare a omului prins între istoria căderii și a mântuirii.....	280
2.2. Artă și tehnică sau antagonismul dintre „omul firesc” și „omul duhovnicesc” înlăuntrul nostru, între noi și între noi și cosmos	290
2.3. Discurs și mărturie sau cuvântul-vehicul și cuvântul cu putere al persoanei umane cuvântătoare.....	301
3. Persoana în Biserică – în nesfârșită lucrare creatoare.....	309
3.1. Persoana umană, creatoare în Trupul eclezial, hristic, pnevmatizat prin Duhul lui Hristos, Cel Jertfit, Înviat și Înălțat ..	317
3.2. Cultul Bisericii și/în cultura lumii, cu un proiect de angajament teologic	322
3.3. Teologie și știință între antagonism și complementaritate.....	333
Concluzii	351
Bibliografie	369
1. Surse editate	369
2. Instrumente de lucru: enciclopedii, lexicoane, dicționare, manuale universitare, cărți de cult	370
3. Lucrări patristice și filosofice de referință.....	373
4. Monografii, conferințe, lucrări generale și speciale.....	383
5. Studii și articole	408

Lucrarea „De-ar fi să fim persoane” de Gheorghe Butuc – o contribuție actuală la antropologia teologică și filosofică

Cartea d-lui profesor Gheorghe Butuc, *De-ar fi să fim persoane. Definind filosofic și biblic ființa*, se constituie într-un demers de anvergură, care combină rigoarea cercetării filosofice cu profunzimea gândirii teologice ortodoxe, într-o încercare curajoasă de a reînoda, în cheie personalistă, reflecția despre om cu sursele sale originare: ființa, comuniunea și lucrarea. Textul, derivat în parte dintr-o teză de doctorat, are o miză clară: oferirea unei fondări ontologice pentru persoana umană în lumina Revelației biblice, filtrată prin tradiția patristică și gândirea filosofică occidentală, de la pre-socratici până la gânditori contemporani.

Unul dintre punctele forte ale lucrării este complexitatea și amploarea documentării. Autorul face apel la o vastă paletă de surse, de la filosofii greci (Thales, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin), trecând prin teologia patristică (în special în capitolul biblico-antropologic) și ajungând până la reflecții contemporane asupra ființei și persoanei (Heidegger, Mounier, Ricoeur). Acest lucru transformă cartea într-un veritabil tratat interdisciplinar de antropologie filosofico-teologică. Structura clară, cu un aparat critic bine conturat și o succesiune coerentă a temelor, permite cititorului să urmeze firul logic al argumentației, de la mit la logos, de la cosmos la persoană, de la cădere la restaurare.

Un alt punct puternic este viziunea personalistă coerent articulată, fundamentată teologic pe Chipul și asemănarea cu Dumnezeu, și filosofic pe ideea de relaționalitate și intersubiectivitate. Domnul Butuc nu doar descrie omul ca persoană, ci îl vede într-un dinamism ontologic permanent – „în lucrare”, în drumul de la chip spre asemănare. Această viziune nu este una teoretică sau abstractă, ci este însoțită de aplicații concrete în plan social, eclezial și cultural, mai ales în ultimele capitole.

Cartea are și o relevanță contemporană remarcabilă. Într-o lume fragmentată de individualism, în care relațiile interumane sunt din ce în ce mai superficializate, iar persoana este adesea redusă la statutul de individ funcțional, lucrarea lui Gheorghe Butuc vine ca un manifest pentru redescoperirea demnității ontologice a ființei umane. El arată cum conceptele de persoană și comuniune nu sunt doar noțiuni teoretice, ci au implicații directe asupra modului în care ne raportăm unii la alții, la creație și la Dumnezeu. Constatările privind antagonismul dintre „persoană” și „individ” în modernitate sunt nu doar juste, ci și esențiale pentru orice tentativă actuală de reconstrucție comunitară și spirituală.

Unul dintre cele mai pregnante puncte tari ale lucrării este capacitatea autorului de a crea o punte reală și fertilă între filosofia antică și gândirea teologică patristică, fără a compromite integritatea vreunui dintre cele două domenii. Gheorghe Butuc reușește să aducă în dialog figuri precum Platon, Aristotel sau Plotin cu Părinții Bisericii, într-un demers care nu este nici sincretic, nici pur comparativ, ci integrator și axiologic. De exemplu, el arată cum ideea platoniciană a participării la realitatea inteligibilă poate fi preluată și transfigurată în gândirea creștină ca participare la Logosul divin. Acest efort de sinteză este cu atât mai valoros cu cât se produce într-un limbaj profund implicat spiritual, dar și riguros în argumentație.

În același timp, cartea strălucește prin ceea ce s-ar putea numi o „ontologie vie” – o abordare a ființei nu ca principiu abstract, ci ca realitate trăită, în relație. Ideea centrală conform căreia omul este o „persoană în lucrare”, aflată pe drumul de la chip spre asemănare cu Dumnezeu, nu rămâne un simplu slogan teologic, ci este dezvoltată în mod sistematic. Fiecare secțiune a lucrării aduce clarificări conceptuale, exemple culturale și reflecții etice care fundamentează această idee. Autorul reușește astfel să construiască o antropologie personalistă coerentă, care oferă un cadru solid de înțelegere a omului într-o epocă dominată de fragmentare, alienare și reducționism.

Un alt atu este sensibilitatea autorului pentru dimensiunea spirituală a existenței și pentru dramele contemporane ale omului modern. În special în partea a treia a lucrării, unde este tratată tema căderii, a individualismului și a pierderii comuniunii, Gheorghe Butuc demonstrează o capacitate remarcabilă de analiză a problemelor existențiale ale prezentului. Diagnosticul său este lucid și profund, iar soluțiile propuse – reactivarea

potențialităților ipostatice prin modelul hristic – sunt formulate într-o manieră realistă, fără moralism, dar cu un angajament profund pentru restaurarea omului. Prin această abordare, lucrarea depășește granițele unei simple cercetări teoretice și devine o invitație la convertire interioară.

În fine, trebuie apreciat și aportul pedagogic al lucrării. Chiar dacă stilul este dens și adesea liric, autorul are grijă să structureze materialul în mod clar, cu un cuprins detaliat și o desfășurare logică a capitolelor. Fiecare capitol pornește de la o problematizare fundamentală (ființă, chip, persoană, lucrare, relație) și duce treptat cititorul spre soluții formulate teologic. Prezența subcapitolelor, notelor și explicațiilor contribuie la orientarea cititorului într-un text complex, dar nu inaccesibil. Astfel, cartea se pretează nu doar lecturii individuale, ci și utilizării ca material didactic în cursuri de antropologie teologică, filosofie religioasă sau teologie fundamentală.

Pe de altă parte, este de apreciat onestitatea intelectuală a autorului, care recunoaște influențele formatoare (în special pe părintele Ioan I. Ică jr.), precum și procesul laborios al redactării și revizuirii, elemente care dau lucrării o notă de autenticitate și umanitate.

Un element de originalitate distinctivă în cartea *De-ar fi să fim persoane* este integrarea unei perspective cultural-românești în discursul antropologic și teologic. Gheorghe Butuc nu împrumută pur și simplu conceptele din tradiția occidentală sau din cea patristică greacă, ci le traduce și le interpretează printr-un filtru propriu contextului românesc. Astfel, autorul valorifică expresii precum „rânduiala firii” sau „taina lucrului bine făcut” – noțiuni familiare spiritului popular ortodox românesc –, pe care le asociază cu conceptele de fire, ipostas și lucrare. El nu ezită să evoce ethosul comunităților tradiționale, în care persoana nu era o abstracție, ci un membru integrat organic în viața familială, eclezială și naturală. În acest sens, Gheorghe Butuc propune un model de sinteză între vechile înțelepciuni ale satului românesc și personalismul teologic, sugerând că în ethosul rural ortodox se păstrează în mod latent o antropologie coerentă, chiar dacă nenumită explicit. Această valorizare a specificului românesc oferă lucrării o notă identitară nu adesea întâlnită în lucrările academice de teologie, și totodată o relevanță aparte pentru teologia contextuală din spațiul est-european.

În paralel, lucrarea nu se limitează la analiza teoretică a conceptului de persoană, ci propune și aplicații sociale concrete, ceea ce reprezintă un alt

punct puternic al demersului autorului. În capitolele finale, Gheorghe Butuc face o radiografie atentă a societății contemporane, marcate de individualism, instrumentalizare a relațiilor și secularizare accelerată. El arată că pierderea conștiinței ipostatice a dus la o dezintegrare a relațiilor sociale, la înlocuirea comuniunii cu contractul, a dialogului cu monologul și a iubirii cu funcționalismul. În acest context, autorul propune o reactivare a potențialului ipostatic al omului prin asumarea responsabilității personale în raport cu aproapele, cu Biserica și cu cosmosul. Teologia persoanei, așa cum o înțelege Gheorghe Butuc, devine astfel un cadru de reumanizare a vieții sociale, un antidot la criza relațională profundă a lumii postmoderne. Cu alte cuvinte, cartea oferă nu doar o antropologie, ci și o propunere de regenerare a spațiului public prin redescoperirea vocației dialogale și sacramentale a omului.

În concluzie, lucrarea *De-ar fi să fim persoane* de Gheorghe Butuc reprezintă una dintre cele mai ambițioase și articulate contribuții recente din spațiul teologic românesc în domeniul antropologiei personaliste. Prin amplitudinea tematicii abordate, profunzimea reflecției și intersecția fertilă dintre filosofie, teologie biblică și realitățile culturale autohtone, autorul reușește să creeze un text care este în același timp erudit, confesiv, provocator și aplicabil. Într-o epocă în care ființa umană este adesea redusă la simplă funcție biologică sau economică, apelul autorului la redescoperirea persoanei ca ipostas în lucrare, ca ființă deschisă spre comuniune și transfigurare, este nu doar binevenit, ci absolut necesar.

Unul dintre cele mai mari merite ale acestei lucrări este că nu se închide într-o gândire teologică autoreferențială, ci caută în permanență contactul viu cu realitatea culturală, spirituală și socială. Cititorul este invitat nu doar să înțeleagă, ci să devină ceea ce citește: o persoană în devenire, conștientă de rădăcinile sale, de chemarea sa și de potențialul ei ipostatic. Lucrarea este, astfel, nu doar un text de citit, ci un exercițiu de viață. În acest sens, ea se apropie de vocația patristică a scrisului teologic – aceea de a lumina mintea și a mișca inima spre metanoia.

Desigur, cartea nu este lipsită de provocări – stilul dens, uneori ermetic, și presupuziția unui cititor deja familiarizat cu terminologia filosofico-teologică pot constitui obstacole pentru publicul larg. Însă aceste limite sunt compensate din plin de profunzimea conținutului, de coerența

argumentării și de autenticitatea angajamentului autorului. Lucrarea nu oferă rețete facile, ci deschide orizonturi de înțelegere și cheamă la o participare activă, la o „creștere în asemănare” care implică efort intelectual, exercițiu moral și deschidere spirituală.

În consecință, *De-ar fi să fim persoane* este o carte necesară pentru toți cei care, într-o societate din ce în ce mai divizată și dezorientată, caută un sens al umanului mai profund decât utilitarismul sau psihologia de consum. Este o lucrare ce poate îmbogăți curricula academică, poate hrăni reflecția pastorală și poate sprijini regenerarea morală a comunității. Cititorul atent va găsi în paginile sale nu doar o antropologie teologică bine argumentată, ci și o busolă existențială pentru o viață trăită în adevăr, relație și lucrare.

Prof. dr. Lucian Turcescu
Profesor de Teologie
și Director al Departamentului de Teologie
Concordia University, Montreal, Canada

„Taina Persoanei umane: structura și matricea de rezistență, de reconfigurare, de înnoire și de transfigurare a întregului Univers”

Volumul de față reprezintă a doua parte a trudei de cercetare academică legată de tematica Persoanei în antropologia ortodoxă. Așa cum dintru început ne anunță autorul, primul volum al acestei cercetări a constituit o amplă lucrare de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, iar partea din cercetare necuprinsă în teză face obiectul lucrării de față.

Titlul acestei lucrări surprinde și provoacă în același timp, dar și punctează foarte limpede rezumatul teologiei ortodoxe cu privire la „persoană”. Cu adevărat, nimeni dintre noi, deși zidiți ontologic în poziția de persoane, după chipul Ziditorului nostru, nu poate spune că trăiește deplin și total dimensiunile personalismului uman, așa cum ne-a fost el dăruit prin facere. De asemenea, nimeni dintre noi și nici toți laolaltă nu avem pretenția că raportându-ne la Dumnezeu, Treime de Persoane, epuizăm în descrierile sau trăirile noastre conținutul Persoanelor dumnezeiești. Așadar, fie că ne referim la Dumnezeu, fie că ne referim la om, ceea ce numim teologic și convențional cu termenul de „persoană” rămâne un termen inefabil al cărui conținut transcende experiența umană deschizându-o spre nebănuite noi explorări, fapt ce conturează cel mai potrivit demnitatea ființei umane în creație. De aceea, sugestia titlului acestei lucrări *De-ar fi să fim persoane* socotesc că, dincolo de nota provocatoare, este o frumoasă invitație la a ne trăi responsabil propria existență, fără a ne limita în vreun fel nebănuitele ei potențialități ontologice.

Lucrarea are la bază două coordonate clare: filosofică și biblică, care, puse necesar în oglindă dau perspectivele esențiale ale gândirii umane cu privire la om, perspective care, niciodată nu sunt în conflict, ci în dialog și chiar în complementaritate, atunci când sunt depășite de ambele părți viziunile fundamentaliste. Atât filosofia, cât și Referatul biblic sunt sursele principale ale gândirii umane, care conturează statutul omului în creație. În acest sens, putem spune că meditația filosofică a împiedicat istoria să-l transforme pe om în animal, intuind că omul este sinteza de aur a creației întregi, iar Revelația biblică l-a legat pe om de cer, subliniindu-i valențele sale dumnezeiești: fiind fața văzută a lui Dumnezeu cel nevăzut. Pe scurt, lucrarea de față ne arată cum filosofia a dat teologiei cele mai potrivite concepte pentru a putea exprima în limbaj accesibil Revelația Celui negrăit, cu privire la Sine, la om și la întreaga creație. În special, autorul subliniază traseul terminologic filosofic cu referire la personalismul ființei, din antichitate și cu proiecții contemporane, precum și direcțiile biblice legate de persoana umană privită în raport cu Dumnezeu, cu sine și cu creația întreagă.

Poate ar părea superfluu un astfel de demers și irelevant pentru o societate individualistă prin excelență – opusul vizibil al persoanei – și tehnicizată până la refuz. Dar tocmai aici este punctul forte al acestei lucrări: sublinierea fără dubii a faptului că soluția salvatoare a societății contemporane AI-tizate este tocmai *întoarcerea la Persoană*, singura capabilă să reziste oricărei forme de alienare sau reduplicare a umanității. În acest sens, regăsim de-a lungul întregii lucrări dezvoltări teologice magistrale, prezentate diacronic și sincron, care subliniază *Taina Persoanei umane, structura și matricea de rezistență, de reconfigurare, de înnoire și de transfigurare a întregului Univers*.

De asemenea, aplicațiile teologice din ultima parte a lucrării se înscriu pe aceeași linie a aplicabilității și a relevanței temei analizate pentru societatea contemporană. Titluri precum: „Persoană și relație”; „Persoană și revelație”; „Persoană și experiență”; „Persoană și comuniune”; „Comuniune și co-uniune”; „Dialog și monolog”; „Omousie și omiusie sau comunitate și societate”; „Creație și normă sau pulsul dinamicii creatoare a omului prins între istoria căderii și a mântuirii”; „Artă și tehnică sau antagonismul dintre

omul firesc și omul duhovnicesc înlăuntrul nostru, între noi și între noi și cosmos”; „Discurs și mărturie sau cuvântul vehicul și cuvântul cu putere al persoanei umane cuvântătoare” etc sunt elocvente pentru a pune în evidență implicațiile majore și perpetue ale Tainei Persoanei umane pentru orice timp și pentru orice spațiu al istoriei contemporane și al istoriei întregi.

În definitiv, doar Persoana umană este capabilă să raționeze și să relaționeze dincolo de datul biologic, fiind conștiința trează și „ora exactă” a întregii creații. Cine s-a născut om nu are de ales decât între a fi Persoană sau a nu fi deloc. A treia opțiune nu există! De aceea, putem spune că ratarea conștiinței ipostatice personale în dreptul omului este mai grea decât neființa. Dimpotrivă, creșterea în nelimitele Tainei Persoanei este pentru om regăsirea continuă a Raiului pierdut.

Pr. Conf. dr. Gheorghe Holbea
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea București

Cuvânt înainte

În urma redactării inițiale a Tezei de doctorat în teologie, la sugestia profesorului îndrumător, domnul Martin Hauser, am redus lucrarea, de la aproximativ o mie de pagini, la puțin peste jumătate. Primul capitol al proiectului de atunci era o dezvoltare a conceptului de „persoană” în gândirea filosofiei antice și în datul Revelației din Cartea Facerii. Am comprimat acest capitol de la aproape 200 de pagini la doar 40 de pagini, restul materialului rămânând în afara tezei propriu-zise. De asemenea, ultimul capitol al lucrării de doctorat, gândit inițial ca o transpunere teologică practică, prin câteva eseuri cu aplicabilitate socială, a fost modificat aproape în totalitate, doar ultimul subpunct regăsindu-se în structura finală a tezei. Așa se face că, din aceste două capitole majore, inițiale, doar o mică parte a mai fost păstrată, iar materialul rămas face obiectul lucrării de față, așa cum aminteam și în *Cuvântul înainte* din lucrarea de doctorat, recent publicată sub titlul „Omul, Persoană devenindă” (Editura Doxologia, 2023).

Bineînțeles că lucrarea de față are multe similitudini cu cea susținută în varianta de Teză de doctorat și publicată recent, cele două fiind gândite inițial ca un corpus comun. În același timp, ele se și disting, întrucât dezbaterea filosofică despre ființă și prosopopia antropologiei biblice sunt mult mai amplu dezvoltate aici, iar aplicarea practică a personalismului are în lucrarea de față o tratare cu totul separată. De altfel, acest aspect se poate limpede observa din indicațiile pe care le-am creat la nivelul textului, bifând cu un asterisc părțile comune. O lectură a ambelor părți e recomandată pentru a avea o înțelegere cât mai cuprinzătoare a temelor și conceptelor abordate.

Așadar, lucrarea *De-ar fi să fim persoane. Definind filosofic și biblic ființa* reprezintă un act împlinit față de truda de documentare doctorală,

restituind mie și publicului întregul text reieșit în urma cercetării. Efortul depus pentru a tipări acest text nu este unul major, dar nici nesemnificativ. Pe lângă munca de revizuire a textului, am refăcut întreaga bibliografie, păstrând, pe lângă lucrările citate în subsol, și o serie de alte lucrări, cu caracter consultativ, în directă legătură cu subiectul dezbătut. Și pe acestea le-am indicat cu asterisc. De asemenea, întrucât este o distanță considerabilă de la redactarea inițială a textului până la data publicării lui, am actualizat, pe cât mi-a stat în putință, bibliografia anumitor teme. Toată această revizuire am realizat-o în cadrul *Centrului de Cercetare Teologică Ortodoxă și Interdisciplinară „Sfinții Tei Ierarhi”*, din cadrul Departamentului de Teologie, al Facultății de Istorie, Filosofie și Teologie, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați, spațiu academic de care mă simt legat nu doar instituțional, ci și printr-o reală comuniune de preocupări, exigențe și responsabilități intelectuale.

Mulțumirile se cuvin aceluiași persoane pe care le-am menționat la *Cuvântul înainte* al primului volum publicat. Însă resimt datoria de a relua mulțumirile față de părintele Ioan I. Ică jr., față de părinții și de frații mei.

Părintelui îi datorez toată părinția teologică, precum și toată vigoarea și noutatea de gânduri pe care le exprim în ceea ce cuget, dezvolt, vorbesc sau public. Uneori mă identific atât de mult în fondul de idei și în expresiile exprimate, încât stau în cumpănă adesea dacă cele pe care le zic sunt de la mine sau de la dânsul. Am lămurit personal cu părintele acest aspect și nu mică mi-a fost uimirea când mi-a răspuns delicat și prietenește: „toți primim toate de la același Dumnezeu!”, astfel consfințindu-l în inima mea ca părinte tainic al gândului teologal din mine, fără de care aș fi rătăcit amarnic, și ca „teologul de veghe al teologiei românești”, fără de care ortodoxia românească contemporană (și nu numai) nu doar că ar fi mai săracă, dar ar intra în derute serioase.

Părinților mei, ajunși în pragul trecerii grăbite spre cele veșnice, le mulțumesc pentru truda de a-și fi făcut datoria cu mine cât și cum s-au priceput. Am intuiția certă că și-au împlinit educația față de noi cu gândul și ochiul întors către Bunul Dumnezeu, Căruia l-au încredințat clipele lor de neputințe, de amar și bucurie, de neliniști și împliniri, pe care din plin

le-or fi avut cu noi, cei zece. Acum, când bătrânețile le scurtează zilele, mă uit la împăcarea lor față de viață și la liniștea cu care așteaptă trecerea hotarului de Taină și înțeleg, fără cuvinte, cât de dragi îmi sunt și cât de altfel va fi viața fără de ei în lume.

Fraților mei le mulțumesc pentru grija deosebită pe care mi-au arătat-o în timpul studiilor, pentru cinstea tacită și delicată de care mă bucur în rândul lor și, fără să-i dezamăgesc, le spun că realitatea trăirilor mele este mult sub încrederea pe care se bazează ei. Totuși, le port în suflet un viu prinos de recunoștință pentru modul în care au știut să-mi dea o neclintită și constantă dovadă de iubire necondiționată, dincolo de șicanele inerente care s-au strecurat printre noi. Micile discordii s-au dovedit a fi necesare încercări fără de care nu se poate limpezi dragostea. Mult timp n-am înțeles de ce sunt atât de încrezător în viață și de ce am încontinuu sentimentul că voi reuși. Dar, pas cu pas, am înțeles că iubirea de frate pusă în fapt e o putere aparte, o legătură de nezdruccinat și o siguranță de nepierdut, de care mă bucur din plin. Mă înclin cu drag zestrei de daruri deosebite cu care Dumnezeu v-a dăruit și din care mă îmbogățesc real, prin toate exercițiile tainice ale relației interpersonale dintre noi.

În definitiv, nu putem nutri a deveni persoane fără a ne asuma mai întâi onest propria identitate ipostatică, familială, educațională: marca și zestrea în care ne-a fost dat să fim.

Introducere

Gândul la Persoană nu poate fi niciodată îndeajuns. Întotdeauna dimensiunile persoanei sunt apofatice, surprinzând din noi înșine firave crâmpie ale manifestării ei, fără pretenția de a le însuma în memoria de lungă durată a biologiei noastre. La nivel de Persoană, doar Dumnezeu este identic cu Sine însuși; omul are o devenire personală continuă în propria ființă, în așa fel încât putem spune cu toată certitudinea că mai mult suntem trăiți decât trăim în dimensiunea ipostatică a existenței.

Într-o primă fază a pregătirii materialului de față pentru publicare am avut în intenție să-l intitulez „Persoană și lucrare”, deplin conștient de faptul că „lucrarea sau energia” este ceea ce caracterizează persoana ca atare. Persoana prin excelență este cea care actualizează neîntrerupt potențialitățile ființei, fiind mișcarea ei de sine și rotunjirea ei concretă, fără de care nu putem vorbi de ființă rațională, conștientă de sine și de toate ale sale. Așadar, lucrarea Persoanei arată deodată atât bogăția unei ființe din care provine, cât și specificitatea unică a celui care o manifestă. Invers, Persoana se vedește din modul în care activează potențialitățile firii, ceea ce se recunoaște în nuanțele specifice ale lucrărilor care-i poartă amprenta inconfundabilă. Ființă, Persoană, Lucrare sunt trei aspecte distincte ale unicei ființări de sine a unei existențe create sau necreate.

Însă pe parcursul corecturii textului am hotărât ca acest volum să-l intitulez: *De-ar fi să fim persoane*. Motivul acestui titlu pleacă de la inefabila definire a persoanei, nu doar în dreptul lui Dumnezeu, cât și în dreptul omului. Oricât am surprinde din caracteristicile persoanei, Taina îi învăluie ontologia, astfel încât ceea ce putem spune în cuvinte este întotdeauna infinit mai puțin decât ceea ce rămâne nespus despre ea. În același timp, titlul vrea să surprindă cât mai realist starea omului ca persoană în condițiile căderii. Adică, a fi persoană în dreptul omului este un deziderat, care va avea întotdeauna alăturat un dor lăuntric după ceea ce ne-a fost dat să fim și nu suntem încă.

Omul este o persoană în nesfârșită lucrare, de la chip la asemănare. De altfel, structura internă a lucrării, care are ca epicentru antropologia revelată a Referatului biblic, o antropologie eminamente personalistă, la care se adaugă lucrarea concretă a omului ca persoană (exemplificate în câteva aplicații contemporane), sunt dezvoltări de teme, care, pornind de la Facere până în prezent, de la sine, conturează un traseu al acestei nesfârșite lucrări a omului. Mai concret, omul zidit de Dumnezeu a fost zidit după chipul Triipostatic al Ființei dumnezeiești, capabil și el de manifestări cu caracter personal și interpersonal. Una din caracteristicile prosopopiei sale este creșterea nesfârșită întru asemănare cu Creatorul său. Această creștere, chiar și în condițiile căderii, își păstrează neștirbit caracterul și, dacă omul și-o asumă, ea constituie baza arhistructurării sale în identitatea propriei asemănări cu Dumnezeu, iar dacă nu și-o asumă, omul află reversul, adică o nesfârșită depărtare de chipul autentic al identității sale.

Pe drumul peregrinării omului prin istoria următoare căderii în păcatul original, între derutele resimțite ontologic se înscrie și scăderea conștiinței personale de sine, generație după generație accentuându-se individualismul păgubos, care fărâmițează atât comuniunea dintre subiecți, cât și propria valoare a omului între ființele create de Dumnezeu. Totuși, căderea nu a anulat iremediabil însemnele de persoană ale ființei umane, oricât de estompate au fost ele, și, din când în când, ele au izbucnit uimitor în afară în toți aceia care, în ciuda unei ontologii avariate, au fost și rămân stâlpii luminoși nu doar pentru generația lor, ci pentru întreaga istorie. Nu doar marile figuri biblice, precum Noe, Avraam, Moise, David etc., se înscriu în această salbă de persoane luminoase, ci și alți truditori onești asupra vieții, începând de la marii filosofi și gânditori ai Antichității, precum Socrate, Aristotel, Platon, Plotin etc., până la cei din contemporaneitate, cum ar fi Heidegger, Sartre, Mounier, Ricoeur etc.

Acesta este motivul pentru care ne-am aplecat în prima parte a lucrării asupra acestor mari gânditori ai culturii și istoriei universale, în punctele lor de conexiune indirectă cu teologia, pregătindu-i celei din urmă un fond de idei și de gândire cu ajutorul cărora părinții patristici au putut da expresie echilibrată Revelației. Aspectele principale ale filosofiei antice, ale căror rezultate au creat puncte de contact cu teologia, le-am detaliat

subliniind atât înțietatea gândului cu privire la ființă, care-i aparține filosofiei coborătoare până în vremurile mitice ale existenței umane, cât și diferența dintre perspectiva filosofică și cea biblico-teologică cu privire la aceeași temă, cea a ființei, în atitudinea lor față de Dumnezeu, om și lume. Urmărind contactul direct dintre teologie și filosofie, am insistat pe confluința și convergența celor două domenii – datorată măiestriei „gândului frumos” al filosofiei și smereniei Sfinților Părinți, reflectată pozitiv în fixarea ontologiei personaliste a teologiei – mai ales în ultimul capitol al lucrării, unde am subliniat proiecția contemporană a acestora, detaliată în aspectele referitoare la conflictul sau dialogul dintre Biserică și cultură răsfrânt apoi în cel dintre teologie și filosofie-știință, cu impact pe măsură în dezvoltarea multor domenii ale gândirii umane (dacă nu chiar tuturor).

După cum aminteam, antropologia Referatului biblic am încercat să o detaliez în capitolul II al lucrării, în oglindă cu primul capitol, punând accent pe principalele însemne ale chipului de persoană umană zidită de Dumnezeu ca încununare a creației Sale. Mai întâi însă am vorbit despre două antropologii principale, cea științifică și cea teologică, care s-au dezvoltat uneori prin convergență, alteori prin antagonism, cu evidente consecințe în traseul istoric al tipologiei de societăți care s-au succedat în lume.

Referatul biblic ni-l prezintă pe om zidit în *chipul* Preasfintei Treimi, din *trup* și *suflet*, *bărbat* și *femeie*, fiecare dintre ei fiind un centru subiectiv, pus să *lucreze* în creație spre a „crește și a se înmulți” (Fac. 1, 28) de la *chip* spre *asemănare* cu Dumnezeu. Adică, omul zidit cu chipul Creatorului său în pruncia și *feciorelnitatea* nevinovată a harului avea chemarea să „crească” în maturitate subiectivă și să „înmulțească” binele prin comuniune interpersonală, covârșită de prezența Duhului Sfânt, în care și din care și alți subiecți – născuți din maturitatea lor duhovnicească, vizibilă printr-un trup lipsit de patimi – să se poată bucura.

Astfel, prin lucrare proprie, susținută de har, omul putea „înmulți” rațiunile bune ale creației, modelând elementele ei în diferite și infinite chipuri, care să reveleze conștiința raționalității sale subiective și compatibilitatea dintre rațiunea sa și rațiunile cosmosului. Altfel spus, Adam „creștea” printre fapte întru maturitate subiectivă prin aceea că înțelegea, cu fiecare numire distinctă a elementelor create, rolul *preoțesc* și poziția sa deosebită

între celelalte creaturi. Dar comuniunea interpersonală el nu o cunoștea decât cu Dumnezeu și, pe măsură ce se adâncea în ea, simțea dorința de a împărtăși cu cineva pe potriva lui cât de minunată este iubirea Ziditorului său. De aceea, prin Duhul Sfânt și atunci când Adam a crescut îndeajuns în dorirea comuniunii la nivelul naturii sale, Dumnezeu i-a zidit lui *femeia* – din coasta sa și în somnul treaz al covârșirii firii de prezența Duhului – un subiect distinct al aceleiași firii umane, cu care să „crească” și în comuniune interpersonală, la nivelul firii sale.

Dar, pe această linie, Adam și Eva nu au mai crescut. Ei au căzut din înaintarea potrivită firii lor, motiv pentru care și condiția „înmulțirii” binelui și a perpetuării lor naturale a devenit „un blestem” (Fac. 3, 16), consecință firească a rănirii omului la nivelul comuniunii interpersonale umane, lipsite de prezența subiectivității divine, care să desăvârșească în treimea divino-umană – Dumnezeu-bărbat-femeie – dualitatea limitată a ipostaselor firii umane (bărbat-femeie).

Numai venirea lui Hristos la om îi va putea schimba acestuia, prin „nașterea din apă și din duh” (In. 3, 5), drumul înmulțirii biologice în dureri, prefăcându-l în drum al „înmulțirii” darurilor dumnezeiești în lume. În acest sens, spiritualitatea creștină pune în valoare antropologia numai în dependență organică cu hristologia și arată că pe treptele înălțării omului spre Dumnezeu se urcă coborând pe scara chenozei hristice.

Al treilea capitol al lucrării vine să actualizeze cele două viziuni asupra omului, cea științifică și cea teologică, care au creat două feluri de a fi, două concepții despre viață, două societăți care s-au dezvoltat și se dezvoltă uneori paralel și în conflict, alteori complementar și roditor. De fapt, ne referim la traseul persoanei umane în condițiile căderii, condiții în care, prin slăbirea chipului, s-au estompat și însemnele persoanei. Astfel, în loc să trăiască și să lucreze după modul ipostatic al ființei sale, omul a început să trăiască individualist, restrâns la nevoile sale, slăbind puterea comuniunii, a dialogului, a relației, înscriindu-se tot mai accentuat pe linia eșuărilor succesive de la proiectul prosopopiei inițiale și lăsând tot mai în urmă nevoia de asemănare cu Dumnezeu. Societățile sunt și ele după „chipul și asemănarea omului”, tot mai secularizate, elaborând teorii, dezvoltând pârgii și legi pentru satisfacerea individului, și nu a persoanei. De aceea,

în această ultimă parte a lucrării am făcut câteva exerciții teoretice de punere în oglindă a persoanei și a individului uman, cu o propunere concretă și, în același timp, o aplicație practică a teoriilor, evidențiind șansele reale pe care orice om le are în descoperirea velențelor ipostatice și activarea lor nestingherită. Aceasta întrucât cred cu tărie că nu există condiții improprii pentru manifestarea caracteristicilor ipostatice ale ființei umane chiar și după cădere. Câtă vreme Hristos S-a întrupat exact în aceste condiții ale căderii și a activat ireproșabil – din partea omului, ca unul/fiecare dintre noi – toate valențele persoanei, făcând posibil drumul de la chip la asemănare, atunci orice om, urmând modelul lui Hristos, are, categoric, această posibilitate. Toate câte a făcut Hristos le poate face și omul întocmai.

În consecință, omul este persoană intrinsecă ontologiei sale și, indiferent de rămirile care intervin pe traseul creșterii sale de la chip la asemănare, nimeni și nimic din exterior nu vor putea anula această marcă sau deturna iremediabil potențialitățile sale ipostatice. Singur omul, în libertatea lui, alege dacă se înscrie pe linia de creștere și de devenire întru ființă prin persoană așa cum îi este dat să fie sau, dimpotrivă, alege să se împotrivească propriei ființialități, în detrimentul lui și tristețea Creatorului care l-a zidit.

Două paradigme filosofice despre ființă: paradigma antică și paradigma modernă, cu teme de antropologie pre- și post-creștine

1. De la simbolismul mitic la logusul ființei

Din cele mai îndepărtate timpuri, din vremuri imemoriabile ce țin de zonele arhaice, omul a simțit nevoia să se raporteze și să înțeleagă tot ceea ce face. Așa a început el să-i dea lumii în care trăia o anumită semnificație. Această capacitate a omului îl arată ca pe o ființă care are un statut aparte față de celelalte ființe, statut care îl așază într-un raport de reciprocitate cu realitatea în care trăiește. El interpretează lumea înconjurătoare, dar, implicit, în această acțiune, el este influențat de ea. Dumnezeu îl creează pe om în mijlocul lumii ca măsură deplină a ei, dar, în același timp, și cu o responsabilitate față de ea. Lumea este mediul cel mai propice în care omul își poate dezvolta capacitățile ființiale și se poate împlini urcând prin fapte la Creator, însă tot ea poate fi și cea mai periculoasă capcană, prin care poate rata întreaga viață. Raportarea omului la creație, observată chiar din starea primordială, se răsfrânge direct asupra relația lui cu Dumnezeu, iar aceasta din urmă dă, în același timp, măsura raportării omului la lume și pătrunderea în cele mai adânci înțelegeri ale ei.

Omul comunităților arhaice trăia, în relație cu creația, într-o atmosferă în care dăinuia taina. Pentru el lumea era plină de simboluri, iar evenimentele din viața sa erau asumate în atmosfera negrăitului. Întreaga realitate stătea sub semnul interferenței permanente dintre nevăzut și văzut, lumea materială fiind plină de spirit, ba, chiar era considerată a fi exprimarea vizibilă a spiritualului. În afara manifestărilor sacre, lucrurile erau fără de valoare: nu aveau nici certitudine, nici consistență. Pentru omul religios al

societăților tradiționale lumea există doar în măsura în care se întemeiază ca o manifestare a sacrului. Numai în acest fel omul își descopere vocația și sensul lui în lume și, chiar mai mult decât atât, prin el, întregul univers se orientează spre Creator, omul fiind cauza lui direcțională. Istoria religiilor¹ demonstrează elocvent acest efort al omului de a-și ordona și semnifica lumea și lucrurile din jurul său, și, în ultimă instanță, cosmosul întreg, după gânduri și gesturi sacre încercând prin aceasta să rememoreze originile paradisiace, cu ajutorul cărora să poată structura întreaga realitate.*

Tot acest efort de sacralizare a cosmosului nu este la întâmplare. Omul timpurilor dintâi are convingerea că participă prin fiecare gest al său la lumea bună a zeilor. Fiecare acțiune a sa este o nouă treaptă, ce-l ajută să urce tot mai aproape de divinitate. El simte cum, prin aceste gesturi, își redescoperă vocația originală, dată lui încă din zorii creației, de a fi împreună-lucrător cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în gândirea mitică, omul se simțea părtaș la o anumită cosmogonie², care, de-a lungul timpului, a produs o sumedenie de tradiții simbolice cultice, pline de însemnătate spirituală. Am putea zice că, în concepția mitică, ființa era percepută simbolic, hieratic, în strânsă legătură cu tot ceea ce ține de viața reală, atât materială, cât și spirituală, cu puternice influențe asupra omului și a cosmosului.

¹ Pentru detalii vezi: MIRCEA ELIADE, *Sacrul și profanul*, trad. din limba franceză, Rodica Chira, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 20-30; ID., *Mitul eternei reînțoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999, pp. 70-110. Pentru fenomenul religios înainte de venirea lui Hristos, ERNES RENAN, *The life of Jesus*, introduction by John Hajnes Holnes, Modern library, New York., 1927, pp. 50-70*.

* Pentru o minimă transparență necesară, amintesc din capul locului că, începând de la această pagină și până la pagina 183 (și câteva paragrafe la concluzii) a acestei lucrări, unele paragrafe din text sau de la note, precum și unele indicii bibliografice se regăsesc, pe alocuri identic, în lucrarea de doctorat recent publicată: Gheorghe Butuc, *Omul, Persoană devenindă*, Ed. Doxologia, Iași, 2023, pp. 41-82. Mai concret, cele aproape 200 de pagini din începutul acestei lucrări au fost sintetizate în 40 de pagini ale Tezei de doctorat amintite. Voi semnaliza acele paragrafe/note cu un asterix pus la finalul lor, așa cum se vede că am procedat mai sus.

² Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. ASAB, București, 2004, p. 18 și pp. 13-38*.

1.1. Logositatea* ființei sau convertirea mitului în logos la/și începuturile filosofiei

* Termenul este un compus al grecescului *logos*, care vrea să desemneze însușirea sau calitatea unei ființe de a fi înzestrată cu, de a fi lipsită de sau de a fi contrarie „logos”-ului. Părintele Iustin Popovici utilizează o serie întreagă de termeni compuși ai *logos*-ului, special creați de el, pentru a exprima gândirea sa teologică. O inventariere a acestora ne oferă în „nota asupra ediției”, alături de alți compuși descoperiți în scrierea autorului, părintele Ioan Ică sn., împreună cu fiul dânsului, diaconul Ioan I. Ică jr, traducătorii lucrării. Astfel, ne sunt redată adjectivele: *logosno*, *alogosno*, *protivlogosno*; substantivele: *logonost*, *beslogonost*, *protivlogonost*, care exprimă sensul mai sus amintit și din care au derivat caracterul *logosic*, *alogosic*, *contralogosic*, stare de *logositate*, *alogositate*, *contralogositate*; apoi avem compușii *alogosena* = a logosifica, a face ceva să fie înzestrat cu *logos*, și *delogosiraju* = a lipsi ceva de *logos*. Ceea ce trebuie specificat este faptul că, la părintele Iustin, *logosul* are sens metafizic și teologic, distinct de simpla *logika* sau *logicnost* = raționalitate. Cf. pr. prof. IOAN ICĂ și diac. IOAN I. ICĂ JR, „Notă asupra ediției”, în: Sfântul IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, st. intr. și trad. de pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr, prefață: prof. Ioannis N. Karmiris, postfață, Panayotis Nellas, Ed. Sofia, București, pp. 276-277.

Potrivit notei traducătorului aceleași lucrări, în limba greacă, „logositatea” (*Logonost*) e un termen introdus pentru prima dată de părintele Iustin și care (cuprinzând înțelesurile de: rațiune, logică, rațional, raționabil, just, raționabilitate, nu se epuizează totuși în acestea) exprimă un adevăr fundamental al teologiei patristice ortodoxe. Conținutul și sensul acestui cuvânt este hristologic. „Logositatea” înseamnă puterea și energia (sau, mai degrabă, efectul) lui Dumnezeu-Logosul în făpturile făcute de El și înțelepciunea dumnezeiască pe care a pus-o mâna Sa creatoare în toată zidirea, care, prin El, Logosul, s-a făcut (In. 1, 3; Col. 1, 16). „Logositatea” în creație trebuie înțeleasă în legătură cu „dumnezeirea” de care se vorbește la Apostolul Pavel (Rom. 1, 20): *Căci cele nevăzute ale Lui, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, se văd lămurit de la crearea lumii*, desigur, nu ca „Dumnezeire” a Cuvântului (Col. 2, 9), ci ca energie a Dumnezeirii Logosului divin Creator. Este vorba despre puterea și înțelepciunea Logosului și înțelepciunii ipostatice a lui Dumnezeu, sădite, după marele Atanasie, în toată creația și în toate creaturile în parte (*Contra Arienilor*, II, 70-80). „Logositatea” leagă Creația cu Întruparea, pentru că amândouă sunt „iconomia” Logosului, a lui Hristos. În ce privește omul, „logositatea” înseamnă caracterul „logosic” (hristologic) și divin al chipului lui Dumnezeu-Logosul în om (*Despre Întruparea Cuvântului* 3 și 11), dar și ființa însăși a omului, adică ceea ce îl face să fie om. Aici, „logositatea” (*logonost*) înseamnă lucrarea acțiunii de viață-făcătoare și îndumnezeitoare a luminii dumnezeiești a Logosului, Care luminează pe tot omul care vine în lume (cf. In. 1, 9). În semnificația lui hristologică, „logositatea” (*logonost*) la om desemnează „binecuvântarea” lui Dumnezeu, cu care Dumnezeu, *întru Hristos*, ne-a binecuvântat pe noi, în ceruri, cu toată binecuvântarea duhovnicească (Efes. 1, 3). El ne creează, ne mântuiește și ne îndumnezeiește în Logosul Său, în Hristos (cf. nota 15 în Studiul introductiv al părintelui. prof. IOAN ICĂ și diac. IOAN I. ICĂ JR., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, pp. 53-54). Bineînțeles că în filosofie nu vom găsi aceste sensuri ale „logosității”, dar faptul că filosofia a dat un înțeles de rațiune și raționalitate ființei a înlesnit cu mult dezvoltările de mai târziu ale gândirii Părinților și teologilor Bisericii.

Trecerea de la simbol la întrebare, de la mit la rațiune, de la viziunea mitică la filosofie sporește atât reprezentarea cosmosului, cât și semnificațiile lui. Cu toții știm că începuturile filosofiei coincid cu cele ale teoretizării asupra ființei. Majoritatea istoricilor sunt de părere că filosofia a apărut în Grecia, cam în sec. al VI-lea (a.H.), iar apariția ei a fost atât de neașteptată și de surprinzătoare, încât, neștiind cum să o denumească, i-au zis „miracolul grec”.³ Problema ființei este tema grecească a filosofiei⁴, iar filosofia se naște tocmai căutând răspuns la întrebarea: „ce este ființa? (τί τό όν)”*. Dar nu de dragul întrebării se naște ea și nici pentru siguranța răspunsului (chiar dacă mai toată istoria ei tocmai aceasta arată, că întrebarea a devenit prioritară, iar răspunsul la ea e, de fapt, o nouă întrebare, ceea ce i-a adus faima, dar și multă precaritate), ci pentru calitatea vieții.⁵ De aceea, începutul filosofiei coincide cu prima întrebuintare a conceptului categorial de „substanță”.

Thales este „primul filosof”⁶ care, abandonând formulările mitice, a dat conceptului o funcție teoretică⁷, o explicație de ordin rațional. Acest concept a fost întrebuintat și înainte, și după Thales, însă el a fost privit doar ca o

³ Cf. LUC FERRY, *Învață să trăiești, Tratat de filosofie pentru tânăra generație*, trad. Cristina Bîzu, Ed. Curtea Veche, București, 2007, p. 30. Înainte de acest secol, zice autorul, în toate civilizațiile vechi, religiile țineau loc de filosofie. Ele dețineau monopolul răspunsurilor legate de problema mântuirii*.

⁴ „Filosofia este știința științei și cunoașterea adevărului, iar încoronarea unei astfel de științe și de înțelepciuni este fericirea” (SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialog cu iudeul Trifon III*, PSB. 2, p. 95).

⁵ „Filosofia se ocupă cu răspunsul la întrebarea: ce este viața, ce este materia, ce este spiritul? adică, ca răspuns la problema ontologică. Există ele cu adevărat?” (Prof. P. P. NEGULESCU, *Problema ontologică*, Ed. Seminarului de Enciclopedie și Istoria Filosofiei, 1933-1934, pp. 26-27. Aceeași idee la: ILIE PÂRVU, *Arhitectura Existenței. Paradigma structural-generativă în ontologie*, vol. 1, Ed. Humanitas, București, 1990, pp. 204-205*).

⁶ Cf. ILIE PÂRVU, *Infinitul și infinitatea lumii, studiul epistemologic*, Ed. Politică, București, 1985*.

⁷ Pentru Thales din Milet, această „substanță-principiu” era apa (Prof. P. P. NEGULESCU, *Problema ontologică*, pp. 39-43). În evoluția următoare a cugetării filosofice grecești, elementul primordial a fost înlocuit cu aerul, focul, pământul sau cu toate la un loc, ceea ce arată că filosofia primară s-a îndreptat către o dezlegare monistă a problemei ontologice. Totuși, această materie de la originea universului nu era moartă (așa cum vor considera mai târziu ideologii materialişti), ci era înzestrată cu viață, din ea producându-se ființele vii. Însă ideea unei existențe spirituale alături de cea materială a apărut clar conturată la Anaxagora. El vorbește de spirit ca de o inteligență ordonatoare a universului. Aceasta este cea mai subtilă dintre toate lucrurile, deci poate pătrunde pretutindeni. Ideea este continuată de Aristotel, însă el vede sufletul ca forma unui corp organic. Deci, accentul cade pe formă (Cf. *Ibid.*, pp. 41-43*).

funcție categorială în sens restrâns sau de simplă putere organizatoare (adică folosită doar în generalitatea ei, ca permanentă sau concept dat).⁸ Thales însă caută o „substanță” pentru toate lucrurile⁹, un principiu al lor, o substanță primă, comună tuturor lucrurilor, considerată ca început (*arhé*) al întregii existențe.¹⁰ Atât de mult era preocupat Thales de acest principiu universal, încât tot ceea ce făcea stătea sub semnul căutării unui indiciu potrivit și cât mai sigur. Ni se spune, în relatarea vieții lui, la Diogene Laertios, că, odată, însoțit de o bătrână, iese afară să observe stelele (cu gândul de a găsi vre-un indiciu care să-i astâmpere căutările). Tot privind înspre stele, el cade într-o groapă și strigă după ajutor, la care bătrâna care-l însoțea îi răspunde: „Cum vrei să știi ce-i în cer, Thales, când nu ești în stare să vezi ce-i la picioarele tale”.¹¹

Încercarea lui Thales a fost continuată, în aceeași școală din Milet, de Anaximandru și Anaximene, care sunt primii trei filosofi ce au abordat problematica diversă a realității dintr-o altă perspectivă decât cea mitologică.¹² Lor li se adaugă, în aceeași manieră de cercetare, Heraclit. Dacă pentru primii trei principiul era identificat cu apa (Thales), aerul (Anaximene) sau pământul (Anaximandru), la Heraclit focul este principiul lumii, toate lucrurile fiind, în accepțiunea sa, alcătuite din foc și dezvoltându-se tot în foc. După el, totul curge, plecând de la constatarea empirică a curgerii tuturor lucrurilor. Heraclit introduce ideea devenirii naturii, o devenire ce nu este haotică, ci ordonată în funcție de legea contrariilor, pentru care

⁸ Adică „lemnul” e substanța mobilei; „fierul” e substanța uneltelor etc.

⁹ Între substanța ca diversitate infinită a lucrurilor sau ca multiplicitate (care aparține în mare măsură concepțiilor pre-filosofice) și ideea de substanță unică este o „diferență sau o incompatibilitate de conținut” (Cf. LUCIAN BLAGA, *Cunoașterea luciferică, Trilogia Cunoașterii II*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 64-65*).

¹⁰ Cf. ION TUDOSESCU, *Ființă, Existență, Esență, Tratat de ontologie*, Ed. România de Măine, București, 2002, p. 60*.

¹¹ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuş, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 72. Până la urmă, căutările lui Thales s-au oprit la apă, pe care a numit-o principiu fundamental natural al lumii și pe baza căruia a elaborat o cosmologie raționalistă, însă prin aceasta nu trebuie să credem că el a renunțat cu totul la divinitate în explicarea lumii (Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 39*).

¹² Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 47. O abordare a ființei de la viziunea simbolico-poetică a mitologiei antice la o viziune rațională, expusă în proză, a fizicienilor din Milet, a fost posibilă datorită caracterului pozitiv al gândirii filosofice, care va atrage după sine un nou model de interpretare al lumii și al polisului grecesc*.

fiecare realitate trece de la un contrariu la altul. Acest „război” aparent, la un nivel superior, se compune într-o sinteză armonioasă, ca împăcare a opozițiilor, și are ca rezultat nașterea frumuseții lucrurilor. Armonia contrariilor și sinteza opușilor se concretizează în foc, care, aflându-se mereu în mișcare, se manifestă într-o formă unitară și trăiește prin moartea combustibilului, realizând pe deplin principiile devenirii.¹³

O nouă cale de abordare a temeiului apare la pitagorei și eleați.¹⁴ Dacă Thales este considerat primul filosof, Pitagora, un iubitor profund de înțelepciune și despre care se crede „că a adus elinilor o altă filosofie”¹⁵, a fost cel dintâi care a întrebuițat termenul de „filosofie” și s-a numit pe sine însuși filosof, într-o convorbire cu Sicyona.¹⁶ Pentru Pitagora, principiul tuturor lucrurilor este unitatea. Altfel zis, principiul înseamnă cantitate și este pur, este număr.¹⁷ Din unitate se naște dualitatea sau doimea nedefinită, care servește ca substrat material unității, care este, de fapt, cauza. Din unitate și din doimea nedefinită se nasc toate numerele.¹⁸ În aceeași direcție se înscrie și Parmenide, pentru care principiul este considerat a fi esența imuabilă.¹⁹ Considerat inițiator al metafizicii²⁰, Parmenide dezvoltă așa-

¹³ Cf. *L'Enciclopedia della Filosofia e della Scinze Umane*, Istituto Geografico de Agostini, S.P.A., Novara, 1996: în românește: *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, Luminița Cosma, Anca Dumitru etc., Ed. All, București, 2004, p. 437 (folosim varianta românească) și DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 287. Formula lui Heraclit este: Foc = logos = principiul lumii cu caracter divin. Hegel va arăta că prin Heraclit se trece de la ființă la determinarea devenirii și avem astfel prima concretizare a ființei, absolutul, fiindcă în el se realizează unitatea contrariilor. Heraclit a influențat pe Nietzsche și i-a dat idei lui Heidegger (Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 437 și GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 269*).

¹⁴ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, pp. 291-292.

¹⁵ CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2004, p. 64. Este vorba despre ideile sale cu privire la nemurirea sufletului, preexistență, emanaționism și transmigrarea sufletelor*.

¹⁶ Pitagora ar fi zis că el nu posedă știința, dar este filosof, în sensul că iubește înțelepciunea, iar filosofia se numea înțelepciune și cel ce o folosea se numea înțeleptul (Cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 258*).

¹⁷ ION TUDOSCU, *Ființă, Existență, Esență, Tratat de ontologie*, p. 62.

¹⁸ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 270.

¹⁹ ION TUDOSCU, *Ființă, Existență, Esență, Tratat de ontologie*, p. 63.

²⁰ Parmenide trăiește în a doua jumătate a secolului al VI-lea și prima jumătate al secolului al V-lea (contemporan cu Heraclit). a scris o singură opera, „Despre natură”, și are o mare influență asupra gândirii grecești, pentru că a introdus și a dezvoltat pentru prima dată „problema ființei”. Platon îl venerază și îl consideră „tatăl său” spiritual, în sensul de inițiator al metafizicii-ființei (Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, pp. 793-795*).

numita dublă tautologie, ce pare să rezume întreaga lui filosofie: „Numai ființa este, iar ne-ființa nu este”.²¹ El este cel dintâi care a zis că pământul este sferic și așezat în mijlocul universului, iar elementele care-l compun sunt două: focul și pământul, primul fiind creatorul, iar al doilea fiind materie.²² La Parmenide, ființa este imuabilă, imobilă și indivizibilă²³, iar singurele căi de cercetare ale ei sunt: „cea care afirmă că este și că nu-i chip să nu fie – calea convingerii (ce însoțește Adevărul); și cea care afirmă că nu e și că trebuie să nu fie; aceasta nu poate fi cercetată, căci n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil) [...] căci e tot una a gândi și a fi”.²⁴

Trecerea de la viziunea mitică la filosofie a favorizat mult înțelegerea ființei, caracterul dialectic diferențiind cosmologia greacă și rațională de reprezentările mitologice ale lumii specifice perioadelor pre-filosofice. Apariția filosofiei va facilita, pe de o parte, gândirea pozitivă (sau pozitivistă) ce exclude ideea de transcendent, precum și legătura dintre lucrurile materiale și fenomenele spirituale, iar pe de altă parte, se renunță la imaginea fiziunii contrariilor, specifică mitologiei, în favoarea formulărilor cât mai precise ale principiului identității.²⁵ Consecințele acestei schimbări de optică pot fi pozitive – în sensul pregătirii preliminare a terminologiei ce va sta la baza formulărilor părinților Bisericii –, dar pot fi și negative, dacă opțiunea exclusivă pentru discursul explicativ, părăsind cu totul influențele spirituale, se va orienta doar spre dezbaterile publice ale unui subiect teoretizat, după formula: „*Vox populi, vox Dei*”.

1.2. Problematizarea ființei în/și apogeul filosofiei

Prin Socrate, filosofia intră în perioada clasică.²⁶ Pentru Socrate, filosofia nu-i deloc tragică, ci e o permanentă uimire a omului în fața universului. Numai că această uimire, dincolo de bucuriile adânci ce le poate oferi frumusețea conștientizată a armoniei din univers, a deschis calea unui șir

²¹ *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, Elisabeth Clément, Chantal Domonque, Lavrena Hansen-Love, Pierre Kahn, trad., Magdalena și Aurelian Cojocă, Ed. All, București, 2000, pp. 382-383*.

²² DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, pp. 291-292.

²³ *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 382.

²⁴ PARMENIDE, Poemul „Despre natură”, trad. D.M. Pipidi, în: *Filosofia greacă până la Platon*, partea a II-a, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 231-232*.

²⁵ Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 46-48.

²⁶ ION TUDOSescu, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de antropologie*, p. 64*.

nesfârșit de întrebări despre lume, în locul adorării tainice a divinității, instaurându-se predilecția pentru zona problematizărilor, demers care a dus la posibilitatea explicării teoretice a lumii din jurul omului. Orice nouă temă de gândire nu va mai fi considerată de la sine acceptată, cu atât mai puțin impusă, ci va face obiectul unor dezbateri publice, în care oricine își poate exprima părerea. Puterea raționamentelor reieșită din structura lor logică va fi o preocupare din ce în ce mai căutată în viața *polis*-ului grecesc. Aducerea tainei și a realității nevăzute în piața publică spre dezbateri dovedește că preocuparea filosofiei, chiar dacă avea ca scop depășirea efemerului și legătura cu realitatea inefabilă, va ține mai mult la logică decât la adevăr, va încerca să dobândească certitudini din mister. Față de înaintașii săi, Socrate este preocupat de situația omului în cosmos, pentru a-l arăta superior animalelor. Cu Socrate începe perioada antropologiei filosofiei, el fiind doar deschizător de drumuri.²⁷ Tocmai de aceea, filosofia intră, odată cu Socrate, într-o nouă perioadă, pentru că rațiunea omului, în baza căreia se deosebește de animale, este cea care trebuie pusă în valoare, întrucât doar prin ea omul își poate justifica locul în univers.

În sec. al IV-lea (a. H.), secolul de glorie al Atenei, s-au creat două școli rivale: cea a lui Isocrate și cea a lui Platon. Aceste două școli sunt cele care creează două forme superioare de gândire: pe de o parte, cultura literară, ce pleacă de la Isocrate, și pe de altă parte, cultura filosofică, ce-l are ca promotor pe Platon, cu ele sfârșindu-se, de fapt, Antichitatea.²⁸

Platon²⁹ este considerat ca fiind întemeietorul primului sistem de gândire filosofică în Grecia antică³⁰ și filosoful prin excelență al elinilor. El începe ca socratic, însă evoluează distinct. În acest sens, el înțelege să combine într-o sinteză admirabilă dragostea sa de frumusețile poeziei cu exactitatea științifică a maestrului Socrate. Dacă Socrate a întrupat trebuința vremii de a porni pe drumul cugetării obiective, care avea la bază cunoașterea propriului suflet, neglijând însă trebuința de frumos și de

²⁷ *Ibid.*, pp. 65-66.

²⁸ HENRI-IRÉNEÉ MARROU, *Patristică și umanism, culegere de studii*, trad. Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridiane, 1996, p. 32.

²⁹ Se cunosc puține date despre viața lui. După moartea lui Socrate, Platon se refugiază cu alți socratici la Megara. Întemeiază la Atena Academia Platonică, la care vor veni cele mai luminate minți ale epocii (cf. *Enciclopedia De Filosofie și Științele Umane*, p. 825*).

³⁰ ION TUDOSescu, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, pp. 67-76*.

poezie, latură fundamentală a sufletului, nu la fel va face Platon, el îmbinându-le maiestuos pe amândouă, fapt ce i-a atras faima de cel mai reprezentativ filosof al grecilor.³¹

Platon a fost mereu preocupat de ceea ce este dincolo de lumea sensibilă. Fiind o fire mereu inspirată, dorea să afle de unde-i vin atâtea idei. Descoperirea lumii Ideilor³² este, de fapt, descoperirea dinamismului ființei inteligibile suprasensibile. Pentru Platon, „ideea” este o formă calitativă interioară și structura metafizică sau esența lucrurilor. Ideea reprezintă ființa în inteligibilitatea, deplinătatea, imuabilul, autonomia și unitatea ei.³³ În acest fel, ființa ne apare ca fiind ceva gândit, pus față în față cu ceva existent. Din perspectiva ființei ca idee, fenomenele fizice nu mai apar ca adevărata cauză a lucrurilor, ci numai instrumentul prin care se poate dezvolta adevărata cauză, care se află deci dincolo de registrul fizic.³⁴ Aceasta însă nu înseamnă că lumea fizică nu are natură, ci că există două principii ale tuturor lucrurilor: divinitatea și materia. Prima este cauza, iar a doua este forma sau limita din care se formează lucrurile compuse. Materia, la început, era într-o permanentă mișcare dezordonată, dar divinitatea, cauza tuturor, a transformat prin ordine substanța în patru elemente: focul, apa, aerul și pământul, din care s-a născut lumea și tot ceea ce este în ea.³⁵ De aceea, atunci când vrem să ne explicăm motivul pentru care un lucru e frumos (sau nu), nu ne putem mărgini la componentele lui fizice, ci trebuie să ne ridicăm la frumusețea pe care acel lucru o exprimă și o actualizează

³¹ Dr. V. GHERASIM, *Etnicul în filosofie (Spre o filosofie românească)*, Ed. „Glasul Bucovinei”, Cernăuți, 1928, p. 8*.

³² De fapt, filosofia, ca să existe, are nevoie de o „idee”. „Care vă este ideea?” era întrebarea permanentă a lui Noica. „Ca să devii filosof, trebuie să ai o idee, o idee care să te poarte cu ea toată viața, pe care să o modulezi și care, ca răsplată, te scoate din mlaștina vieții și te depune nou-născut și imaculat pe tărâmurile spiritului[...] Totul e să ai o idee, singurul, adevăratul pașaport de intrare în lumea filosofiei (GABRIEL LIICEANU, *Ușa interzisă*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 21 și *Idem, Jurnalul de la Păltiniș*, ediția a III-a, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 137.

³³ *Enciclopedia De Filosofie și Științele Umane*, p. 468. Mai dezvoltat la: V. BROCHARD, *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophi Moderne*, Introduction par V. Delbos, Paris, 1912, pp. 151-168*.

³⁴ Cf. *Enciclopedia De Filosofie și Științele Umane*, p. 826.

³⁵ Cf. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 141. Practic, materia primește ideile, și astfel dă naștere substanțelor (cf. *Ibid*, p. 143).

într-un mod specific, prin proporție, măsură justă, armonie, ordine,³⁶ iar toate acestea sunt caracteristici ce corespund Binelui însuși.

Observăm că Platon gândește o cosmologie finalistă. Binele, principiul suprem, exercită o atracție irezistibilă către întreaga natură, iar lucrurile particulare, la rândul lor, se mișcă spre același principiu: Binele. Așa apare la Platon ideea devenirii. Acest principiu suprem: Binele, cauza tuturor lucrurilor, este ființa identică cu ea însăși și veșnică, ce nu poate avea devenire, pentru că devenirea ține de ordinea sensibilă, care nu e decât o copie a lumii ontice: „Tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei cauze, căci în lipsa unei cauze nimic nu poate avea devenire”.³⁷ Lumea și lucrurile sensibile din ea sunt supuse devenirii, pentru că sunt cuprinse în lanțul veșnic al cauzalității, de care nu poate nicidecum scăpa. Însă dincolo de tragedia unui astfel de destin este salutăată la Platon ideea participării³⁸ lumii sensibile la lumea inteligibilă, temă ce va fi larg dezvoltată în gândirea creștină, chiar dacă în alte nuanțe și în alt scop.

Prin gândirea lui simbolic discursivă, Platon nu se diferențiază net de viziunea mitologică. Dimpotrivă, el valorifică filosofic modurile de existență și comportament ale unității arhaice, justificându-le teoretic și integrându-le, practic, în mentalitatea epocii sale. În acest sens, a fost el numit de Mircea Eliade: „filosoful mentalităților primitive”.³⁹ Platon gândește ființa în sprijinul omului⁴⁰, iar prin aceasta picură multă speranță în chiar inima absurdului destin implacabil, făcându-l, prin aceasta, mult mai suportabil, nu însă și mântuielnic.

Aristotel continuă supozițiile lui Socrate și Platon. Specificul gândirii sale poate fi rezumat la Ontologie ca Știință a principiilor și cauzelor prime,

³⁶ Cf. *Enciclopedia De Filosofie și Științele Umane*, p. 826.

³⁷ PLATON, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Ed. Științifică, București, 1993, p. 142. Tocmai de aceea vom găsi la Platon o distincție clară între „ființă veșnică, ce nu are devenire, și devenirea veșnică, ce nu are ființă” (*Ibid.*)*.

³⁸ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 56. Lumea sensibilă participă la lumea inteligibilă tocmai în baza faptului că este o copie a ei (cf. *Ibid.*, p. 57).

³⁹ *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 38.

⁴⁰ Filosofia lui Platon nu-i atât o teorie, cât mai ales un mod de viață. Plecând de la această temă și în această accepție, filosofia sa devine o paradigmă pentru „omul recent”, postmodern, care filosofează fără conținut și fără scop. Vezi: H-R PATAPIEVICI, *Om recent, O critică a Modernității din perspectiva întrebării „ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*, ed. a III-a, Ed. Humanitas, București, 2004.

dezvoltată în doctrina Substanței, Ideea ca Formă, Ființa ca Materie și Formă, Potență și act: principiul tranzitiv al devenirii, Entelehie și finalis.⁴¹ Aceste idei de bază ale concepției lui Aristotel îl diferențiază de Platon prin aceea că înțelege altfel raportul între individual și general. Astfel, dacă pentru Platon lucrurile particulare sunt reale numai în măsura în care participă la Idee sau Formă, ca principiu și cauză a lor, la Aristotel, dimpotrivă, Forma (formele) însăși este relație doar în măsura în care aparține individualului ca substanță concretă.⁴² Cu alte cuvinte, Aristotel distinge acolo unde Platon privește unitar. La Aristotel, *Ideea* transcendentă este altceva decât forma immanentă. Lucrurile nu mai sunt copii ale divinității, ale lumii inteligibile. În aceste condiții – și deci în ordinea naturii –, la Aristotel, „reale și certe sunt numai lucrurile universale”.⁴³ Lucrurile particulare, pentru că ele sunt schimbătoare, dau nesiguranță. Schimbarea, caracteristica fundamentală a naturii, după Aristotel, are trei elemente: „substrat” – ceva care se schimbă sau trece de la o stare la alta, „formă” – ceva în care se schimbă substratul, și „privațiune” – ceva pornind de la care el se schimbă, care înseamnă ideea, potența.⁴⁴ Aceasta înseamnă că orice schimbare naturală nu e altceva decât trecerea de la potență la acțiune. Aristotel susține deci că schimbarea este realizarea potențialităților inerente substanțelor neschimbătoare în esența lor.⁴⁵ Prin aceasta se acordă o importanță deosebită cunoașterii sensibile și, deci, în consecință, lumii văzute, chiar dacă, paradoxal, simțurile omului, care operează în lumea sensibilă, nu pot decât să conducă în preajma lucrurilor particulare și, implicit, nu pot oferi niciun fel de știință.⁴⁶ Acest paradox arată neputința încopcierii celor două viziuni ale ființei la Aristotel, transcendentă și immanentă, precum și imposibilitatea acordării în aceeași realitate a lucrului particular și a devenirii lui.

⁴¹ Cf. ION TUDOSDESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, pp. 77-85*.

⁴² Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 62*.

⁴³ H-R PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 48.

⁴⁴ Cf. *Enciclopedia De Filosofie și Științele Umane*, p. 65.

⁴⁵ Această teorie aristotelică, a substanțelor definite ca subiect al schimbării, devine dominantă în istorie, dar s-a dovedit a fi sterilă (KARL R. POPPER, *Conjecturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, trad., Constantin Stoescu, Drăgan Stoianovici, Florin Lobonț, Ed. Trei, București, 2001 p. 108 nota 26, și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 63-64*).

⁴⁶ Același paradox, de data aceasta, ce ține de interpretarea operei lui Aristotel, îl găsim între: H-R PATAPIEVICI, *Omul recent...*, p. 48, și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 64.

Față de Platon, Aristotel vrea să dea un aspect individual substanței. Materia este înțeleasă ca existând ca substanță a lucrului particular. Aceasta înseamnă că toate lucrurile sensibile, particulare sunt sau constituie materie; ele nu pot fi fără materie, și invers. Ele nu pot exista în lume ca un individ, ca o singură ființă completă, ci numai ca act pur.⁴⁷ Ne putem ușor da seama că, atunci când suntem mai siguri pe înțelesurile dobândite din adâncimea ființei lui Aristotel, tocmai atunci ne trezim că suntem pătrunși de neînțelesul sensului ei. Aceasta l-a făcut pe Franz Brentano să scrie o lucrare cu privire la „ființa” lui Aristotel, ale cărei semnificații sunt multiple.⁴⁸

Dacă ar fi să-i comparăm pe Platon și Aristotel, am observa că există oarece diferențe între ei, însă acestea nu-i separă ca două elemente într-o serie, ci ele reprezintă două feluri de a gândi sau două „logici”, fiecareuia potrivindu-i-se una dintre ele. Astfel, avem un stil al „posibilului”, altul al „imposibilului”, o logică „proiectivă”, alta „constructivă”.⁴⁹ La Platon găsim o distincție de natură între fizică și metafizică, ceea ce face ca și cunoașterea universului prin perspectiva metafizică să dea posibilitatea unirii dintre subiectul cercetător și obiectul cercetat. La Aristotel nu găsim o astfel de distincție între natura metafizică și fizică, deci și filosofia metafizică nu e altceva decât limita superioară a cunoașterii fizicii.⁵⁰

⁴⁷ GEORGES RODIER, *Études de Philosophie Greque*, Preface d'Étienne Gilson, Deuxieme edition, Librairie Philosophique J. Vrin, Sorbonne, 1957 pp. 165-176*.

⁴⁸ FRANZ BRENTANO, *Despre multiplele semnificații ale ființei la Aristotel*, trad. și prefață de Ion Tănăsescu. Ed. Humanitas, București, 2003, pp. 51, 54 *șu*. Autorul nu se referă decât strict la formulările lui Aristotel despre ființă, cu multe semnificații, pentru a nu se înțelege că vizează ființa ca atare*. În cele din urmă, autorul rezumă această pleiadă de înțelesuri la două. După Brentano, în opera aristotelică pot fi distinse două mari niveluri de funcționare a lui „este” în accepțiunea de „este adevărat”: primul nivel ar fi acela că un întreg e adevărat sau fals în funcție de adecvarea la realitate, iar al doilea nivel ar fi că „ființa” și „este” înseamnă adevărat, neființa că nu este adevărat, ci fals (cf. ION TĂNĂSESCU, „Ființa Categoriilor și Ființa ca adevăr la Brentano”, *Prefață*, în: *Ibid.*, pp. 20-21). Tot el zice că această operă a lui Brentano a jucat un rol important în formația intelectuală a lui Heidegger, ea contribuind la cristalizarea interogației heideggeriene asupra sensului ființei (cf. *Idib.*, p. 27) chiar dacă cei doi se deosebesc cu privire la problema adevărului (*Ibid.*, p. 29).

⁴⁹ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O istorie a ideilor filosofice*, Ed. Științifică, București, 1990, pp. 18-29, și LUCIAN BLAGA, *Știință și creație*, în: *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, pp. 64-74*.

⁵⁰ Aristotel consideră cunoașterea rațională sau obținută prin date științifice ca fiind certă și fără dubii: „Cu toții gândim că ceea ce cunoaștem prin știință nu poate fi altfel decât este [...] prin urmare, obiectul științei există în mod necesar și este deci etern” (ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, VI, 3, col.1139b, 20-25, trad. intr. și nt., Stela Petecel, ed. a II-a, Ed. IRI, București, 1998, p. 127).

Aristotel, totuși, vede în fizică o perspectivă unificatoare, ce integrează relația parte-întreg. La Platon se poate vorbi de un model de transcendență, în sensul că lucrurile nu pot fi înțelese în ele însele, în timp ce la Aristotel inteligibilitatea este transferată la nivelul imanentului.⁵¹ La Platon, Ființa, numai în măsura în care era în toate ea însăși, și invers, ea era însăși fiind în toate. Una în mod absolut, prin aceasta, Ființa își recunoaște identitatea și instituie paradigmatic identitatea, dar face posibil și termenul ei corelativ, alteritatea. Aristotel vede forma și materia ca principii sau naturi. Ele sunt doar nume pentru părțile întregului, ale unui întreg care, dintr-un punct de vedere, este ființa în sine, ființa ca ființă, iar din altul, substanța.⁵²

De la Platon și Aristotel pleacă două mari metode de a observa lumea și de a o explica. Platonicienii pleacă de la universal, din care deduce parțialul, iar aristotelicii pornesc de la particular spre general.⁵³ Primii pe calea deductivă, cei de-al doilea pe calea inductivă.

Viziunea despre lumea fizică și metafizică sau cosmologiile celor doi mari filosofi, deși s-au distanțat de gândirea mitică, nu s-au rupt radical de o concepție simbolică asupra lumii. Nu se poate vorbi, în cazul lor, de existența unei gândiri pur științifice asupra lumii, fără a cuprinde și realitatea divină. Pentru ei, totdeauna lumea sensibilă nu este disociată de cea inteligibilă, iar reprezentarea lor este dată în termeni simbolici, ce stă sub binomul tip-arhetip, ceea ce arată că cele două realități, fizică și metafizică, sau văzută și nevăzută, se întrepătrund.

Plotin este ultimul mare filosof al Antichității.⁵⁴ Perioada în care a trăit Plotin este una din cele mai agitate, iar construirea filosofiei plotiniene coincide cu ruina civilizației antice.⁵⁵ Sunt distruse acum elitele politice, culturale, iar artele slăbesc. Scade nivelul culturii în toate laturile ei: filosofie, literatură, drept. La fel se întâmplă în plan religios: baza întregii vieți politice, sociale, intelectuale se surpă prin descompunerea politeismului păgân, în locul lui apărând pretutindeni cultele orientale. Această perioadă a fost martora ruinării definitive și iremediabile a filosofilor

⁵¹ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 65-66.

⁵² GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O istorie a ideilor filosofice*, pp. 38-51.

⁵³ JOHN WILLIAM DRAPER, M.D., L.L.D., *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton and Company, N.Y.1896, p. 26.

⁵⁴ ION IANOȘI, *Sublimul în artă (un drum în cultura lumii)*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 134*.

⁵⁵ Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, trad., Dan Ungureanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 18-20.

dogmatice, care, de cinci veacuri, ghidase pe oamenii cultivați.⁵⁶ Cu toate acestea, Plotin reușește să realizeze finala legătură între Orient, Atena, Alexandria, Roma⁵⁷ și ceea ce avea să urmeze în gândirea creștină și islamică, medievală și renescentistă.⁵⁸

Toți interpreții recunosc la Plotin existența a două tipuri de întrebări care l-au condus la elaborarea celor două direcții ale gândirii sale: problema religioasă și problema filosofiei. Prima se ocupă de destinul sufletului și modalitatea aducerii lui în starea originii⁵⁹, iar a doua problemă vizează structura și raționalitatea realității.⁶⁰ Deși tratate distinct, aceste două direcții ale gândirii lui Plotin se găsesc într-o legătură intimă până acolo încât nu se poate ști exact care-i raportul lor de subordonare.⁶¹ De aceea, la Plotin, Universul are o reprezentare religioasă și una filosofică – mai exact, orice simbol religios se poate exprima filosofic, iar explicația teoretică are un temei religios.

În dezvoltarea ideilor sale, Plotin concepe un sistem ontologic care, pe de o parte, păstrează fundamentele idealiste platoniciene, iar pe de altă parte, coboară transcendentul în imanent, prin metoda emanației, împrumutată de la Filon din Alexandria.⁶² La Plotin, „Idea” este substanța

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁵⁷ Pentru situația filosofico-religioasă a Romei: L. ADKINS și R. A. ADKINS, *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; W.T. ARNOLD, *The roman System of Provincial Administration*, Oxford, Blackwell, 1906; J.P.V.D. BALSOON, *Rome: The Story of Empire London*, Weidenfeld & Nicolson, 1970; R.B. BANDINELLI, *Rome, the Center of Power*, London, Thames & Hudson, 1970; J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire Ithaca*, New York, Conrell University Press, 1970; R. MACMULLEN, *Paganis in the Roman Empire*, New Haven, CT, Yale University, Press, 1981; *Dicționarul Noului Testament*, Editor: Daniel G. Reid, Casa Cărții, Oradea, 2008; MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997.

⁵⁸ Cf. ION IANOȘI, *Sublimul în artă*, p. 134. Autorul îl prezintă pe Plotin ca pe o figură providențială a epocii sale și, totodată, enciclopedică: „(Plotin) se ocupă de animal, om, virtuți, fericire, frumos, sinucidere, pământ, cer, astre, calitate, formă, lume și demiurg, destin și providență, dragoste și eternitate, spațiu și timp, univers și Unu”. De la regiunile joase ale vieții ajunge până la straturile înalte ale inteligibilului cu specifica lui încărcătură de Bine și Frumos...” (*Ibid.*, p. 135).

⁵⁹ Vezi: PLOTIN, *Enneade III-V* (aici. III, 5, 1; 8, 4; IV, 3, 9; 3, 15), ed. bilingvă, trad., colectivă, Ed. IRI, București, 2005, pp. 101-130.

⁶⁰ Vezi. *Ibid.*, III, 3, 1, p. 37.

⁶¹ Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, pp. 33-35.

⁶² Cf. ION TUDOȘESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, pp. 86-95 și *Enciclopedia de filosofie și Științele umane*, p. 470.

gânditoare, în care inteligibilul și inteligența coincid. Ideile constituie pluralitatea ființelor inteligibile și pluralitatea spiritelor⁶³, și tocmai de aceea „lumea este eternă și nu a existat nici un moment în care să nu fi existat [...] inteligența îi este anterioară, dar nu anterioară în timp, ci în sensul că universul provine de la inteligență, iar aceasta îi este cauza”.⁶⁴ Altfel zis, pentru Plotin, lumea este o simplă imagine a inteligibilului, fără început și sfârșit. Ea există mereu tot atât cât și inteligibilul, într-o incoruptibilitate permanentă. Dacă totuși există forme noi, multiplicitate și diversitate, e din cauză că materia sensibilă s-a născut, iar frumusețile există pentru că ele participă la idei și la formele eterne. Cât privește însă realitatea inteligibilă, aceasta este veșnic identică cu ea însăși, fără mișcare și stabilă.⁶⁵ Este binecunoscută temă plotiniană a Unului transcendent, infinit, și cauză a tuturor existențelor particulare.⁶⁶

Problema fundamentală a lui Plotin rămâne efortul său de a găsi modalitatea prin care raționabilul poate avea valoare religioasă.⁶⁷ El vrea să depășească nu conflictul dintre rațiune și credință, ci unul mult mai general, ce trimite la ideea reprezentării religioase a universului și exprimarea lui rațională. Plotin rămâne în această direcție un îndrăzneț atât în sensul asumării tradiției filosofice de până la el, cât și în sensul reevaluării ei dintr-o perspectivă personală.

Așadar, convingerile filosofilor antici erau acelea că lumea nu poate fi o realitate închisă în sine și autonomă, iar transcendența nu-i atât de „absolută”, încât să nu poată atinge sensibilul. Atât gânditorii din perioada mitică prefilosofică, cât și filosofii înșiși vor să interpreteze viața și să o consolideze, însă mereu cu atenția la cele „de dincolo”, despre care vor a ști la fel de multe. Eforturile lor, deopotrivă, ar putea fi rezumate la trei moduri de viață și de gândire. Primul ar fi realitatea ierarhizată a lumii și a vieții: zei, semizeii, eroi, oameni, femei, sclavi etc. Al doilea mod ar fi

⁶³ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele umane*, p. 472.

⁶⁴ PLOTIN, *Enneade* III, 2, 1, p. 38.

⁶⁵ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, compoziție și realizare, Marian Berlew, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 123.

⁶⁶ Cf. GEORGES RODIER, *Études de Philosophie Greque*, p. 317; detaliat, pp. 310-337.

⁶⁷ Întrebările fundamentale care-l preocupă pe Plotin ar fi: „Cum poate sufletul să fie oarecum acasă (în trup)? și „Cum poate conserva un sens problema destinului într-un univers ale cărui forme se individualizează după o lege necesară a rațiunii?” (cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 40).

imaginea unei realități unice: monismul, o ființă nemișcată sau o neîncetată devenire ciclică. Al treilea mod ne indică existența unei lupte între două elemente opuse și diferite: dualismul.⁶⁸ Vedem din aceasta cum că toată filosofia antică era dominată de un dualism ce se făcea simțit atât la nivel epistemologic, cât și la nivel ontologic. Acest dualism a dat naștere la două concepții cosmologice: una nominalistă și alta monistă.⁶⁹ Cea nominalistă considera că lumea și lucrurile din ea sunt într-o permanentă devenire, cu diferențieri calitative, cea de-a doua arată că substanța lumii este veșnică, nemișcată și fără schimbări calitative. Concluzia lor ne duce la ideea că filosofia greacă nu a reușit să împace mișcarea cu nemișcarea, stabilitatea cu mobilitatea. Orice încercare în acest sens a dus la amestecul celor două, adică la panteism.

1.3. Panteismul sau impasul ființei în filosofie din perspectivă teologică

Lumea antică nu a folosit termenul de „creație propriu-zisă”. Divinitatea, concepută ca Absolut, se manifestă față de materie – văzută ca preexistentă –, și astfel natura se organiza fie direct, fie prin mijlocirea unor zei intermediari, ce purtau numele de demiurgi. Un alt mod de a fi al lumii era acela al provenienței ei, prin emanație, direct din ființă divină. În ambele cazuri avem de-a face cu o divinitate neputincioasă, care ori e prea „mare” (și, atunci, nu se poate coborî până la „micimea” lumii), ori e prea „impersonală”, și, atunci, nu e conștientă de tot ceea ce emană din sine sau se vede supusă necesității de a crea, dată de propriile legi implacabile. Acest absolut impersonal, principiu și cauză a toate (căruia, se pare, că-i lipsește puterea de a fi cum voiește fără ca prin aceasta să se denigreze pe sine), ne apare ca fiind o substanță ce, dincolo de superlativul absolut al ființei, pare să nu-l aibă și pe cel al cunoașterii și controlului de sine, pe cel al voinței și al libertății. Este doar o Energie-Idee, care, atunci când se

⁶⁸ Cf. NIKOS MATSOUKAS, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, pp. 77-88. Dualismul a fost introdus ca termen în istoria filosofiei de Christian Wolff, în anul 1734 (SIMONE PÉTREMENT, *Le Dieu Séparée – les origines du gnosticisme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, p. 245), iar în Istoria religiilor de Thomas Hyde, la 1770 (GIOVANI MAGNANI, *Religione e religioni dalla monolatria al monoteismo profetico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 215)*.

⁶⁹ Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 49.

manifestă, lasă urme, dar nu are conștiință sau libertate,⁷⁰ ci este bună sau rea, iar atunci când este bună, nimic nu-i mai bun, iar când este rea, nimic nu-i mai rău. De partea cealaltă, o materie care are conștiința propriei existențe veșnice, consubstanțială și identică cu Dumnezeu, nu ar mai avea nevoie de altceva, fiindu-i îndeajuns (și autosuficientă) propria perfecțiune. Date fiind aceste coordonate, specifice lumii antice, termenul de „creație” nu numai că nu își poate găsi locul, dar nu își mai are rost, fapt pentru care anticii nici nu l-au mai inventat.

Existența în lumea antică a două principii care stau la baza realității – unul transcendent și absolut, celălalt ne-transcendent, immanent, ne-absolut, dar/însă la fel de veșnic – nu a dat posibilitatea unei clare viziuni asupra termenului de început: „*arché*”.⁷¹ Problema era ori ignorată ori amânată, pentru că nimeni nu putea înțelege cum poți pune început ne-începutului, iar fără început sau veșnice erau și divinitatea, și lumea. De aceea, cei care au îndrăznit să exprime ceva cu privire la „început(-uri)” erau condiționați să-l denumească foarte elastic, în termeni care să arate deopotrivă atât punctul de pornire, cât și întoarcerea la el. Acest *ἀρχή* era „locul de unde se pleca, dar se și revenea, era punctul de plecare pentru orice întoarcere”.⁷² Se presupune că cel care a introdus pentru prima dată termenul de *arché*⁷³ ca echivalent al lui *ápeiron* a fost Anaximandros, având înțelesul de infinit indefinit, din care provin toate lucrurile, printr-o separare a contrariilor, din pricina unei „nedreptăți”, adică o viață egoistă, de auto-determinare,

⁷⁰ Cf. DIAC. ANDREI KURAEV, *Daruri și anateme. Ce a adus creștinismului lumii*, trad. Nina Nicolaevna, Ed. Sofia, București, 2004, p. 105. Vezi și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 69-78.

⁷¹ În filosofia Antichității, conceptul de ființă viza ființa realității, ființa prezentă în orice existent. Conceptul Ființei de sine devine astfel principiu sau început: *ἀρχή*. Întreaga mișcare a ființării se va întoarce spre acest început, spre ceea ce a fost mai înainte de a fi cele ce „sunt” acum, spre ceea ce a fost dintotdeauna. Vezi: CORNELIU MIRCEA, *Facerea, tratat despre Ființă* (Introducere), Ed. Cartea Românească, București, 2001, pp. 19, 21.

⁷² Cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 450.

⁷³ Datorită ambiguității termenului, în filosofia antică nu sunt clare nici părerile privitoare la apartenența filosofică a lui *arché*. Începuturile lui merg până în perioada mitologică, dar istoria lui concretă începe abia cu Aristotel, până la el având doar o funcție explicativă. Există însă o istorie a termenului *arché* nu atât ca reprezentare, cât mai ales ca sens sau înțeles, ce-l are în frunte pe Thales. La el, termenul apare cu înțelesul de „înființare”, apoi Anaximandros îl vede ca iluminare-indeterminare, și Anaximene drept *faptul de a fi ca unul* etc. (GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, pp. 450).

căreia îi urmează moartea ca intrare spre condiția primordială.⁷⁴ A considera „începutul” un gest egoist e totuna cu a considera răul ca fiind existențial, pentru că în acest gest răul își găsește începutul. Dualismului ontologic (spirit-materie) i se adaugă și unul moral (bine-rău), cauză a tuturor formelor dualiste pe care le va întruchipa, de acum încolo, materia.

Termenii conceperii „începutului” în filosofia greacă antică atrag după sine alte formule de gândire, care vin să explice raportul ce există între început sau absolut și cele începute, schimbătoare și finite. Teoria emanaționistă este una din cele două posibilități fundamentale prin care absolutul dă naștere multiplicității lucrurilor finite. Procesul acesta de emanație exclude orice discontinuitate sau „cezură” ontologică între divinitate și lume⁷⁵, astfel încât lumea se împărtășește într-un fel de natura lui Dumnezeu sau chiar este una cu natura Lui. Este vorba de un fel de proces necesar, care-L arată pe Dumnezeu ca neputând să existe fără lume, ceea ce, în mod automat, implică și o formă de panteism (cea de-a doua teorie antică a procesualității divine în lume). Panteismul⁷⁶ este o doctrină care afirmă includerea lumii, înțeleasă ca totalitate a ceea ce există, în Dumnezeu, Care Se menține transcendent față de lume. Dacă deismul accentuează transcendența divină, panteismul insistă pe imanența Lui în lume. Forma absolută a panteismului este atinsă, în lumea antică, prin Parmenide⁷⁷, care a identificat în univers existența unei singure ființe, restul universului fiind neființă.⁷⁸ El continuă apoi cu emanaționismul lui Plotin,

⁷⁴ Anaximandros consideră termenul *apeiron* un eveniment divin, o forță nemuritoare și indestructibilă, care cârmuiește Universul (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 46, și GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O Enciclopedia a Filosofiei grecești*, p. 451).

⁷⁵ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 273.

⁷⁶ Termenul în sine aparține perioadei moderne, fiind formulat inițial de către deistul englez J. Toland, care, în 1705, se autointitulează panteist și care a lăsat postum o lucrare cu titlul „*Pantheistikon*” (cf. GIOVANNI MAGNANI, *Religione e religioni*, pp. 79-80). Alții sunt de părere că termenul a fost introdus de C. KRAUSE în *Prelegeri despre sistemul filosofiei*, 1828, pentru a formula o sinteză a panteismului (existența lumii în Dumnezeu) și a teismului (alteritatea transcendentă a lui Dumnezeu) (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 788).

⁷⁷ Parmenide este cel care înțelege termenul *árche* în pură ontologie, adică „în sine” (cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 451 sq).

⁷⁸ Parmenide afirmă: „Ființa este și nu poate decât să fie; neființa nu este și nu poate să fie de fel” în: *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 795, și *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, pp. 382-383 și *supra*, notele 17,18.

care a crezut că totul „curge” din Dumnezeu.⁷⁹ Hegel are un exemplu de panteism evolutiv, care crede că Dumnezeu se desfășoară istoric.⁸⁰ Lor li se poate adăuga și o altă formă de panteism, manifestat pe nivele, ca în hinduism.⁸¹ În definitiv, panteismul este o formă de interpretare a realității care nu transferă cauza întregului cosmic în afara cosmosului, ci deifică elementele naturale.⁸²

Panteismul nu poate admite nici posibilitatea creației divine, nici a creației umane. Pentru el, o stare divină nu face decât să se scurgă în alta. El nu admite autonomia și libertatea nici a lui Dumnezeu, nici a omului, iar orice act creator tocmai aceasta presupune: originalitate, autonomie și

⁷⁹ Vezi: ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, pp. 33-41, și GEORGES RODIER, *Études de Philosophie Grece*, pp. 310-337.

⁸⁰ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 426. „Darul filosofiei este să găsească legile care să reglementeze comportamentele umane în realitatea efectivă (istorică)”. Vasile Conta ne oferă o întreagă listă a continuității panteismului în epoca modernă, plecând de la convingerea că „cel mai înalt panteism filosofic se preface în materialism”. Punctul de plecare se află în scolastica Evului Mediu, când filosofia, unită cu teologia la început, s-a despărțit treptat de aceasta. Cei care au continuat această filosofie – afirmă același V. Conta – au purificat din ce în ce mai mult monoteismul, până la Descartes și Leibnitz, care sunt reprezentanții cei mai iluștri ai monoteismului, în ultima lui fază. După ei, figuri precum Giordano Bruno și Spinoza au trecut de la monoteism la panteism. De aici încolo, toate inteligențele mari și independente n-au făcut decât să dezvolte caracterul panteist al metafizicii. Așa au fost sistemele lui Locke, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann etc. (cf. VASILE CONTA, *Încercări de metafizică materialistă*, Ed. Șarga, Iași, 1956, pp. 90-99; 104-107). N-am găsit în scrierile românești pe cineva care să-i contrazică teoria. Însă, pornind de la faptul că, printr-o licență de hermeneutică personală, el vede chiar în apariția creștinismului o formă de panteism: „Creștinii au luat de la iudei monoteismul, iar treimea din trinitatea brahmanică. Tatăl, Fiul și Duhul nu sunt decât Brahma, Vișnu și Șiva [...] într-un cuvânt, creștinismul este panteismul indian hultuit pe monoteismul iudaic și alimentat cu reminescente politeiste” (*Ibid.*, pp. 101-104). Personal, îmi exprim rezerva pentru valabilitatea și consistența cercetării teoriilor sus amintite, considerând că nu sunt decât elucubrații mentale.

⁸¹ Cf. NORMAN GEISLER, *Apologetică creștină*, Societatea Misionar Română, USA, 1993, p. 187.

⁸² Cf. CHRISTOS YANNARAS, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, apărută cu binecuvântarea I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, Cuvânt Introductiv de Mihai Șora, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 92*. Sinonimiei dintre creat-necreat a panteismului, viziunea creștină îi așează alături relația cauzatului cu cauza sau a celui părtăș de ceea ce se dă spre împărtășire, sau existenței cu cauza ei, care este în afara ei (cf. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistole* 6, PSB. 81, p. 99). Aceasta arată că cele ce sunt distincte prin ființă pot fi asemenea, dar nu identice, asemenea prin relație, dar distincte prin cauză.

libertate⁸³ (nu fără dragoste). Creația din nimic este actul divin care produce ceva în afară de Dumnezeu, este actul ce se opune atât „începutului” circular, cât și identității panteiste, proprie filosofiei antice. Creația *ex nihilo*, proprie creștinismului, oferă șansa înțelegerii apariției unui subiect nou, absolut nou. Dumnezeu dă naștere la ceva în afară de El însuși, creează un subiect îndepărtat de El în mod infinit, dar nu după loc, ci după fire.⁸⁴ Anticii, spune părintele Ghelasie Gheorghe, nu puteau înțelege cum ne-creatul Divin să poate trece în ne-divinul creat.⁸⁵ De aceea, ei au conceput un „intermediar” de așa-zisă „proiecție spirituală” divină, care, apoi, parcurge un lung proces, evolutiv, de devenire în „formule create”. „În sens creștin, „forma creată” o face direct actul creator, iar conținutul îl face creația, ca răspuns al său propriu. Divinul creează „forme”, adică individualități directe, fără procesul de „evoluție” la forme (cum văd anticii), iar manifestarea multiplă este „creșterea” proprie de creație sau umplerea de conținut. Mulți confundă „forma de origine divină” cu propriul conținut de origine de creație. Altfel spus, forma de creație este o „copie” după „chipul Divin”, ca asemănare creativă, iar „conținutul” este răspunsul propriu de

⁸³ N. BERDIAEV, *Sensul Creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, prefată, cronologie și bibliografie de A. Pleșa, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 132-133*. Termenul de *κτίσις, κτίσμα, ποίημα* = creatură arată lucrarea lui Dumnezeu sau a omului, deopotrivă materială și spirituală, după: pr. dr. IOAN MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament de la A-Z*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 153.

⁸⁴ VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 82*.

⁸⁵ *Minidogmatica*, în: *Scrieri Isihastre*, Ed. îngrijită de Florin Caragiu și Gabriel Memelis, Ed. Platytera, București, 2006, pp. 31-32. Până va fi mai bine asimilat în teologia românească părintele Ghelasie, renunțăm, cel puțin în această lucrare (ca și în prima ei parte), la „grafica specială” a scrisului din operele sale, care se bazează pe o alternanță de majuscule, ce vrea să dea expresie, „viață” cuvântului scris, tot așa cum vorbirea (prin tonalitate, accent, inflexiune etc.) dă expresie cuvântului rostit. Pentru mai multe detalii despre caracterul scrisului, dar și al fondului operei părintelui Ghelasie, formulate chiar de autor, Vezi: Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Scrieri Isihaste*, (Concluzii), ed. îngrijită de Gabriel Memelis și Florin Caragiu, Ed. Platytera, București, 2006, pp. 313-315. Tot în acest sens, dar și o încercare de comparație între fondul scrierilor părintelui Ghelasie și fondul tradiției Bisericii Creștin Ortodoxe, în exprimarea Sfinților Părinți, Vezi: FLORIN CARAGIU, „Mistica iconică, o viziune unificatoare”, *Postfață*, în: Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Scrieri Isihaste*, pp. 315-415; Lect. ION PĂTRULESCU, „Iată israelit fără vicleșug”, *Cuvânt final*, în Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Scrieri Isihaste*, pp. 421-423.

creație întru asemănarea Asemănării Divine”.⁸⁶ Deci, toată creația este după chipul lui Dumnezeu și poartă în ea potențialități creative, iar activarea acestora, în mod voit și liber, este răspunsul acesteia față de El și, totodată, întemeierea ei în chipul dat întru început ca dinamică a propriei rațiuni de a fi.

Prezența lui Dumnezeu în creație într-un mod în care să nu Se amestece cu ea e de neconceput nu numai pentru gândirea antică, dar și pentru orice alt tip de conceptualizare, dacă nu se apelează la antinomie. Cum să se poată înțelege, pe calea raționamentelor, prezența lui Dumnezeu deopotrivă în toate (în fiecare în parte) și deopotrivă în toată creația? Ceva ce iese din ființă ar fi normal și logic să nu mai rămână în ființă, dar natura divină atrage în egală măsură, cuprinzând în sine totul prin forța ei de cuprindere.⁸⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog precizează doxologic aceasta, zicând: „Slavă Ție, că, rămânând neschimbat, nemodificat și fiind întreg nemișcat, ești pururea în mișcare, întreg în afara zidirii, dar întreg și în toată zidirea, umpli întreg toate, fiind întreg în afara tuturor. Ești deasupra tuturor, Stăpâne, dincolo de tot începutul, mai presus de toată substanța, mai presus de firea firii”.⁸⁸ Aceasta însă este cu neputință să o facă ființa de la sine fără ca, prin aceasta, să se dizolve; dar nu același rezultat obținem

⁸⁶ Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, p. 30. Aceeași idee o exprimă și Pierre Teilhard de Chardin, când zice: „Hristos, principiu de vitalitate universală, ca om între oameni, S-a pus în situația, și așa se află dintotdeauna, de a curba sub El, de a epura, de a dirija și de a supraînsufleți ascensiunea generală a conștiințelor în care S-a înserat. Printr-o acțiune perenă de comunicare și de sublimare, El Își agregă psihicul total al Pământului și, când va reuși să adune în Sine și să transforme astfel totul, întâlnind într-un gest final centrul divin din care n-a ieșit niciodată, El Se va închide în Sine și în cucerirea Lui. Și, atunci, va fi „Dumnezeu toate în toți”, după spusa Sf. Pavel (I Cor. 15, 28). Aceasta este o formă superioară de „panteism”, fără nici o urmă otrăvită de amestec și de anihilare” (PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Fenomenul uman, Epilog, Fenomenul creștin*, trad. Marian Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997, pp. 265-270).

⁸⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie VIII*, PG. 45, 797 CD. „Cel ce este pretutindeni prin puterea Sa Se află în toate fără să fie absent din cineva” (*Id.*, *Explicare corectă la Cartea Ecclesiastului*, Omilia a VII-a, PG. 44, 725 A). Aceeași idee dezvoltată de: MIRCEA ITU, „Îndumnezeirea omului în viziunea lui Dumitru Stăniloae”, *Lumină Lină*, Revistă de Spiritualitate și cultură românească, Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality, an XI (2006), nr. 4, octombrie-decembrie, N.Y., p. 20.

⁸⁸ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele Iubirii Dumnezeiești* 15, trad. și nt. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, cu binecuvântarea Î.P.S. Nestor, Mitropolitul Olteniei, Craiova, 1990, p. 380.

dacă înțelegem ființa ca fiind personalizată. Persoana poate să fie, deopotrivă, în relație fără să se amestece, dar și în distincție, fără ca prin aceasta să se separe. Ea se dăruiește tuturor fără amestecare, rămânând în unitate cu cele distincte.

Panteismul este un impas al filosofiei, care, „neputând să simtă iubirea lui Dumnezeu, nu-L poate gândi nici ca persoană”.⁸⁹ Ei s-au temut că, văzându-L ca Persoană pe Dumnezeu, înseamnă a-L face prea antropomorfic și, în consecință, a-L minimaliza.⁹⁰ De aceea, Dumnezeu, după panteiști, poate fi orice, numai om nu (nu cu calitățile omului, deci nu persoană): poate fi piatră, floare, orice, dar nu om.⁹¹ Cei ce susțin panteismul sunt de părere că nimic din experiența noastră nu-L poate descrie pe Dumnezeu (și, aici, ei au dreptate mai ales când e vorba de gândirea catafatică). El este Cel mai înalt și depășește cunoașterea rațională. Unitatea și transcendența Lui sunt afirmate absolut. Creația este *ex Deo*, din Dumnezeu, ea rezultă din ființa Lui. Și răul și creația, spun panteiștii, sunt cu necesitate din ființa lui Dumnezeu. El nu este Dumnezeu personal (însă aici nu mai pot avea de partea lor adevărul, ci poate doar raționamentul). Universul, după panteiști, este Cel Unic și nu mulți. Cel unic e în cei mulți.⁹² Universul și divinitatea sunt una, sunt două „noțiuni care se suprapun”, în care divinitatea este tocmai „sinteza totală”.⁹³ Legile divinității panteiste Îl obligă pe Dumnezeu să fie în toate, pentru că trebuie să fie „o singură existență generală în toate”⁹⁴, altfel cum ar mai fi El Dumnezeu Absolut al tuturor. De aici provine „absurdul panteismului”: din incoerența pe care o propagă

⁸⁹ Diac. ANDREI KURAEV, *Daruri și Anateme...*, p. 79.

⁹⁰ Pr. dr. ȘTEFAN BUCHIU, *Ortodoxie și Secularizare*, Ed. Libra, București, 1999, p. 77*.

⁹¹ O tipologie de panteism „rafinat” găsim dezvoltată în gândirea românească mai ales în secolul al XX-lea din cauza doctrinei materialist-atee ce s-a instaurat la noi în a doua jumătate a veacului trecut. Între cei care au vrut să transpună ideologia panteist-comunistă în termeni filosofici, cu pretinsă valoare creștină, se numără și Simion Doru Ogodescu. Acesta, în teoria trioncității, dezvoltă un model triontic al persoanei, care, în raporturile sale tridimensionale: om-natură, om-societate, om-om, s-ar putea justifica ca faptură socială, ca „ens socialis” (SIMEON DORU OGODESCU, *Persoană și lume, Ordinea Triadică în gândirea contemporană*, Ed. Albatros, București, 1981, p. 87. Sq).

⁹² Cf. NORMAN GEISLER, *Apologetică creștină*, p. 99.

⁹³ NAE IONESCU, *Prelegeri de filosofia religiei*, ed. îngrijită de Marina Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993, pp. 58-59*.

⁹⁴ Preot. acad. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, p. 20*.

la nivel logic. Pe de o parte, Dumnezeu e absolut, însă, pe de altă parte, lumea mărginită e din esența Lui (deci și ea e absolută). Omul este prezentat ca o ființa rațională, demnă și „liberă”, deși este proiectat ca mod al substanței infinite, care-l absoarbe, ca și pe Dumnezeu.⁹⁵

Spiritul panteismului vrea să economisească orice drum, să apropie orice interval⁹⁶ ce ar exista între două rivale și care sunt afirmate ca existând separat sau dual. Pentru că dualismul nu e pentru ei decât o stare ce ține de timp, e un interval al imperfecțiunii, al realității malefice că spiritele s-au desprins de Binele Veșnic. În toate, scopul este depășirea acestei trepte printr-un efort susținut, care să ducă până la uitarea de sine, până la starea în care sufletul, eliberat de tot ce ține de istorie, să poată rămâne doar cu partea veșnică a ființei lui, cu impersonala fericire a anulării în absolutul Bine. Însă, după gândul tainic al Dumnezeului-Iubire, Care, ca Treime iubitoare, așază la temelia oricărui început iubire – „Sfânta Treime sau la început a fost Iubirea” – acest Dumnezeu nu vrea altceva decât ca „viața sau binele care este El prin fire și în grad nemărginit să se întindă și la o existență mărginită prin ființa ei, dar capabilă veșnic și ea de iubire”.⁹⁷

Într-o evaluare fără părtinire, panteismul, mai ales în începutul său istoric, are și aspecte pozitive. Acesta încercând să fie cuprinzător, accentuează dimensiunea ultimă a realității, adică unitatea. Vrând să aducă pe Dumnezeu în lume și considerând că numai Dumnezeu e absolut și necesar, pune accent pe cunoașterea directă, intuitivă, deschizând cunoașterea negativă sau apofatismul prin aceea că Dumnezeu nu poate fi descris în termeni pozitivi.⁹⁸ Însă, cu aceeași lipsă de părtinire și fără a avea gând tendențios, trebuie să vedem și consecințele negative pe care le produce panteismul în istorie. După cum am spus deja, Dumnezeu, pentru panteiști, nu poate fi persoană și, prin urmare, nici omul nu este persoană. Acest impersonalism favorizează în istorie două tendințe cu urmări nefaste. Pe de o parte, avem formele de sclavagism și aservire ideologică fie în manifestări

⁹⁵ Cf. PETRE ȚUȚEA, *Omul, Tratat de antropologie creștină (Problema)*, ed. îngrijită și prefațată de Cassian Maria Spiridon, Ed. Timpul, Iași, 2003, p. 153*. Autorul este de acord cu afirmația lui Herbart, care numește panteismul pan-satanism, prin faptul că implică răul în Dumnezeu.

⁹⁶ ANDRÉ SCRIMA, *Antropologie Apofatică, Noțiuni Antropologice*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 250.

⁹⁷ Pr. acad. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 20.

⁹⁸ Vezi: NORMAN GEISLER, *Apologetică creștină*, pp. 200-201.

religioase (misticiste), fie sociale (sclavagismul, comunismul, consumerismul etc.), pe de altă parte, avem antropocentrismul sau vedetismul, tot în dublă manifestare, ca „guru” religios (până la nebunia declarației: „eu sunt Dumnezeu”) și V.I.P.-urile societății (ca „modele” secularizate, produse ale „gloatei”, cu vădite manifestări antireligioase, până la afirmații de genul: „nu este Dumnezeu”). Din impersonalism decurge o altă consecință, pe care am putea-o denumi ca lipsă de energie creativă.

Doar în cadrele ființei, cu necesitățile ei, Dumnezeu și omul nu pot decât să-și conserve energia, ea fiind consistența și conținutul ființei, iar neatenția la această conservare de energie atrage după sine pierderea de putere energetică ființială, ce se transformă automat în creație, dar, bineînțeles, o creație impersonală, automată și nedorită. În aceste condiții nu va exista niciodată un progres în creație (este vorba de un progres calitativ), iar dacă totuși va exista, va fi doar unul cantitativ, ca o permanentă acumulare de materie. Impersonalismului îi lipsește cu totul „cheful” de viață, deci și de creație (care e bucuria ființei în expresia ei „în afară” și „înăuntrul ei”).

Întotdeauna omenirea a avut produse de consum, a avut kitch-urile ei, care sunt tocmai dovada lipsei de prospețime și noutate în actul creator, calități ce țin doar de persoană. Persoana e bucuria ființei, pentru că ea este expresia acesteia *ad intra* și *ad extra* sau dinspre înăuntru spre în-afară, spre ceilalți și spre celelalte, „în-spre” toți și spre toate. Impersonalist fiind, panteismul nu prețuiește nici libertatea, iar urmarea ei directă nu este alta decât necesitatea și fatalitatea. Este cunoscută teoria destinului implacabil ce domina lumea antică, dar la fel ne este binecunoscută letargia și toate formele patologic-psihiice ce guvernează conștiințele contemporane, ambele fiind consecințe ale căderii din statutul personal al existenței. Una dintre formele acestei grave boli a noului mileniu este tendința spre ocult și religii de mistere, spre practici nonconformiste, care să trezească prin șoc conștiințele amorțite. Mai mult decât atât, asistăm stupefiați, din modernitatea timpurie și până în clipa de față, la surogatele de libertate, instituite prin *drepturi* (vezi drepturile omului) și în numele cărora se pot satisface cele mai subumane instincte, nu „la întuneric”, ci pe față, deși ele, afirmăm cu părere de rău, sunt fapte ale întunericului. Însă vai de cei ce zic întunericului lumină și luminii întuneric, parafrazându-l pe proorocul Isaia (5, 20).

Această supunere necondiționată față de condiționările naturale, față de destin, se numără și ea printre consecințele nefaste ale panteismului, cu proiecții până în postmodernism, iar ca soră geamănă a ei avem prizonieratul omului în imanența lumii, consecință a identificării lui Dumnezeu cu lumea sau a confuziei dintre Dumnezeu și materie.⁹⁹ Și e atât de prezentă această regretabilă situație, încât contemporanii noștri, ca să (-și) dovedească că au dreptate, au trecut chiar la experimente (dintre cele mai uluitoare) pentru a demonstra lumii întregi supremația lor, în fapt, a sublinia dezideratul malefic că omul e singurul „dumnezeu” al lumii și are dreptul să intervină în ea când și cum voiește.

În consecință, panteismul, ca experiment ontologic și exercițiu filosofic al anticilor, s-a dovedit a fi (și nu din cauza lor) un real impas al progresului ființei în filosofie. Acesta deși, pornit în intenția de a depăși dualismul, a sfârșit în monism sau, mai exact, în „acosmism și

⁹⁹ Această formă de panteism a atins și o parte a teologiei, care, în formulările ei, nu a putut face distincție între Dumnezeu și materie, promovând o teologie substanțialistă. Consecința ei a fost o altă viziune teologică, care, voindu-se o reacție la prima, și-a formulat o concepție determinist-fatalistă, în care relația între Dumnezeu și creație este abandonată, preferându-se dictatura în expresie predestinaționistă. Astfel, substanțialiștii au exagerat relația, ignorând cauza, iar predestinaționiștii ratează relația, accentuând cauza (ca dictatură). Paradoxal, ambele forme teologice, de nuanță filosofică, se întemeiază pe *Epistola către Romani* nu pentru a o înțelege, ci pentru a-și găsi argumente potrivite: unii legalist-juridice, alții liberalist-evazioniste. Origen, între mulți alții, cu mult înainte, prevăzând pericolul raționalizării excesive a raportului om-Dumnezeu și cunoscând eroarea panteistă a filosofilor, lămurește: „Atunci când Dumnezeu a început să zidească lumea, n-a făcut nimic fără cauză, și El străbate cu mintea Lui fiecare eveniment viitor, văzând că, dacă ar acționa într-un anumit fel, atunci și consecințele vor fi de același fel, iar dacă le-ar săvârși în alt fel, atunci și răsplata ar fi alta, după cum e temeiul. Și așa se vor desfășura lucrurile până la sfârșitul lumii, prevăzând cu veacuri înainte toate câte vor avea loc, dar fără să fie nicidecum cauză a fenomenelor pe care le cunoaște [...] Căci un fapt se întemeiază nu fiindcă Dumnezeu îl știe, ci tocmai fiindcă urma să îl știe Dumnezeu că așa va fi [...] așa El a cunoscut dinainte că Iuda avea să Îl vândă. Dar faptul despre care Dumnezeu avea cunoștința ar fi putut să fie altul” (ORIGEN, *Filocalia*, PSB. 7, pp. 456-459). Prezenta lucrare conține o culegere de întrebări și de răspunsuri strânse din diferite cărți ale lui Origen, așa cum a fost ea alcătuită de înțelepții în cele sfinte Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. Pentru a nu se crede că Origen a scris el însuși o astfel de lucrare, desi sunt si unii care înclină spre această ipoteză (cf. *Ibid.*, *Studiu introductiv*, pp. 293-298; *Prefață*, pp. 299-302). O altă dovadă în acest sens este însuși faptul ca Mântuitorul insistă la Iuda în nenumărate chipuri să renunțe la gândul lui viclean de a-L vinde pe Mântuitorul lumii: „[...] iar Iuda cel fără de lege n-a vrut să înțeleagă” (cf. *Triod*, Săptămâna Patimilor, Denia de miercuri).

pancosmism”¹⁰⁰, și astfel ceea ce a vrut să lămurească mai mult s-a nelămurit, și ceea ce a vrut să demonstreze rămâne în continuare ne-demonstrat. În fond, ceea ce rămâne nerezolvat de panteiști este relația între Dumnezeu și om, cei doi poli vulnerabili ai preocupării filosofice – și nu numai.

1.4. Teodicee și antropologie în Grecia antică și/sau scopul filosofiei

Credem că nu greșim dacă afirmăm că scopul întregii filosofii antice cu privire la ființă (preocuparea ei de bază) se concretizează în viziunea despre om și divinitate. Filosofia, ocupându-se de realitate sau de „ce este ceva”¹⁰¹, a reprezentat întotdeauna lupta omului cu neputința minții sale, de la care, plecând, a trecut, practic, la lupta cu imposibilul.¹⁰² Grecii aveau simțul realității și trăiau într-o lume a realului și gândeau spontan, dialectic. De aceea, neutralitatea le era străină, iar în orice opoziție de termeni exista o preferință pentru unul dintre ei. Teamă lor cea mare era nedeterminatul (infinitul), și de aceea au preferat incoruptibilul (ființa)¹⁰³ ca reacție la coruptibil (distrugere, moarte). Deci, filosofia face din realitate, fără înconjur și fără restricții, „o lume în vederea omului”¹⁰⁴, iar omul, cel puțin la antici, nu era disociat de divinitate.

¹⁰⁰ Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, diac. DORU COSTACHE, Facultatea de Teologie Ortodoxă București, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă, Teme Teologice din perspectivă comparată*, Ed. Libra, București, 1997, pp. 92-93*. Autorii sunt de părere că panteismul cunoaște două tipuri sau accente, ca prelungiri în istorie: acosmismul (toate sunt Dumnezeu) și pancosmismul (Dumnezeu este toate). Primul neagă lumea, iar al doilea pe Dumnezeu. Pentru o viziune teologică a panteismului, vezi și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 69-78, idee de care m-am folosit aici. Pentru alte implicații ale ființei și substanței în filosofia antică: TIBERIU TURCULEȚ, *Persoana umană, cunoașterea supranaturală și poezia mistică*, Arvin Press, București, 2003, pp. 6-26.

¹⁰¹ RÜDIGER SAFRANSKI, *Un maestru d. G. H. și epoca lui*, introducere I.S.S., Ed. Humanitas, București, 2004, p. 34*.

¹⁰² Cf. VASILE BĂNCILĂ, *Religia iubirii și Pestalozzi*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 1998, p. 110. Autorul vrea să demonstreze că lupta perenă a filosofiei a fost aceea de a face „neinteligibilul inteligibil; imposibilul posibil, obscurul limpede, misterul rațiune; iar în aceasta se află tot panteismul, dar și profetismul ei”.

¹⁰³ „Totul, la greci, se reduce la ființă și neființă, iar neființa este neființare, nu golul absolut, neantul, vidul modernilor...” (FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici a lui Constantin Noica. Introducere prin concepte*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 376*).

¹⁰⁴ GABRIEL LIICEANU, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Ed. Cartea Românească, București, 1981, p. 13.

Prima încercare a omului de a se raporta la divinitate este legată de viziunea lui asupra cosmosului.¹⁰⁵ Toate povestirile cosmogonice situează omul într-un univers asupra căruia el nu are, efectiv, influență, dar în care își găsește locul atribuit lui de zei.¹⁰⁶ Vechii greci¹⁰⁷ își închipuiau începutul universului ca o succesiune de generații divine sau *Teogonie*. În timp, se dezvoltă elementele primordiale (apa, focul, aerul, pământul etc.), apoi apare ideea demiurgului care organizează cosmosul, apoi se părăsește registrul genezei cosmosului pentru a se trece la acela al generării sale în

¹⁰⁵ Omul antic percepea deodată universul într-o perspectivă teleologică. El se raporta la univers ca la un cosmos bine ierarhizat, structurat și articulat, inclusiv la realitățile spirituale (cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 79).

¹⁰⁶ În *Atharva-Veda* (10, 7) omul, chiar de la începuturi, poartă, asemenea lui Atlas, lumea și este considerat „stâlpul cosmic”, având (de la zei) misiunea esențială de a sprijini Pământul și Cerul, mereu amenințate să se desprindă și să se dezintegreze. Deci, omul se vede principiu al Unității și centru al lumii (cf. JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANT, *Dicționar de Simboluri, Mituri, Vise, Obiceiuri, Gesturi, Forme, Figuri, Culori, Numere*, vol.2, E-O, Ed. Artemis, București, 1994, p. 374). De asemenea, într-un mit babilonian, Marduc, zeu-rege, învinge pe Timat-monstru, dezordine, și cu resturile trupului ei formează lumea. La egipteni, pământul are forma unui disc plat, iar zeul-soare parcurge bolta cerească într-o zi (cf. FRÉDÉRIC LAUPIES (Sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, p. 172). Medicina chineză pune mult în valoare corespondența între om și cosmos atunci când descoperă analogii în natură pentru orice element component al corpului uman: cap rotund = cerul; părul = stelele și constelațiile; ochii și urechile = soarele și luna; răsuflarea = vântul; sângele = ploaia; vasele capului = râurile și apele; orificiile și venele = văile și râurile; patru mări corporale = cele patru mări cosmice: stomacul = marea apei, aorta = marea sângelui, vëndiatistul = marea plămânilor, creierul = marea măduvei; corpul omenesc = pământul; scheletul = munții; inima = Ursa Mare; cele cinci viscere = cele cinci elemente; cele opt părți ale corpului = cele opt tignome; cele nouă deschideri = cele nouă porți ale cerului; cele patru membre = cele patru anotimpuri; cele 12 articulații = cele 12 luni; cele 360 de articulații mici = 360 de zile (JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANT, *Dicționar de Simboluri, Mituri, Vise,...*, p. 374, după *La Veda*, Paris, 1967).

¹⁰⁷ Ideea cosmosului rămâne una din contribuțiile remarcabile ale filosofiei eline. Au existat și la alte culturi vechi ideea de lume drept creație a divinității, dar nu ideea de cosmos în înțelesul grecesc. Evreii, de exemplu, credeau că lumea este zidirea lui Dumnezeu – Iahve, cel Atotputernic. Ei însă n-au folosit ideea de cosmos, pentru că aceasta trimitea la o totalitate completă în sine, era conceptul unei norme imanente a naturii, al unei ordini care-și are baza în natură. Grecul însă, influențat de ordinea naturii, a privit-o ca o formă în sine, pe când, pentru evreu, ordinea lumii nu a reprezentat un răspuns, ci o problemă; pe el îi interesează de ce avem ordine. (Mai detaliat la: ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dumnezeu în căutarea omului, O filosofie a iudaismului*, trad. Ștefan Iureș, Ed. Hasefer, București, 2001, pp. 139-147, șu.).

sens matematic (mai exact, metafizic).¹⁰⁸ Altfel zis, apare ideea de raportare a omului la divinitate ca trecere de la ființa fizică la cea metafizică. Totuși, oricât de armonios și-a imaginat elinul cosmosul, n-a putut depăși o situație care-l apăsa zilnic și care constituia tragicul vieții sale: dezintegrarea, neputința, răutatea și, în fond, moartea. De aceea, *teodiceea*¹⁰⁹ va fi, pentru elinul antic, atât proiecție, cât și nevoia lui de „altcineva”, de „altceva” care să-i rezolve această neputință acută.

De la început trebuie eliminată ideea unui personalism divin, prezent în gândirea antică veche. Divinitatea este o ființă vie, nemuritoare, desăvârșită, care n-are nimic rău în ea¹¹⁰ însă, lângă toate aceste calități nu stă implicit ideea de persoană.¹¹¹ Zeii greci sunt ființe, iar nu persoane. Grecul nu face o distincție netă când este vorba de zeu, între folosirea singularului sau a pluralului. Puterea divină poate fi surprinsă pe rand, sau în unitatea sau în diversitatea sa.¹¹² Zeul este făuritorul universului ca și cum ar fi tatăl tuturor, atât în comun cât și în particular. El străbate prin toate și poartă diferite nume, după diferitele lui puteri. El se află la baza lumii pe care o vizitează neîncetat. Potrivit concepției antice, zeitatea este implicată în materie în sens activ, prin aceea că zeul este făuritorul tuturor, al oricărui lucru din cuprinsul materiei. El este rațiunea immanentă a materiei care este în stare pasivă. Zeul e același lucru cu rațiunea.¹¹³ La început zeul a existat în el însuși, apoi el a transformat întreaga substanță și a organizat-o în așa

¹⁰⁸ Cf. FRÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 172.

¹⁰⁹ Teodicée, din francezul *théodicee* = doctrină filosofică-religioasă care încearcă să demonstreze că existența răului, a nedreptății în lume nu infirmă bunătatea divină (*Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, DEX, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, ed. a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 1084). Este și ideea după care am ales acest termen în subcapitolul tratat aici.

¹¹⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 249.

¹¹¹ Pentru Plutarh, ca pentru orice grec, divinitatea nu este o persoană având unitatea unei ființe singulare, foarte individualizată. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 129: „Tu ești”, adresat zeului din Delfi, privește ființa divină.

¹¹² Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 129. Nu dezvoltăm în acest subcapitol tema divinității sub aspectul ei de individualitate, monadă sau Unul, care ar trimite la ideea de persoană (mai ales că implică ideea de număr). Această tematică face obiectul unui subcapitol viitor. Aici ne interesează ideea de divinitate din perspectiva antropologiei; mai concret, divinitatea ca refugiu al omului din chingile materiei.

¹¹³ Cf. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, pp. 247-249. Este o idee dezvoltată de filosofia stoică.

fel încât să se poată insera în ea ca principiu dinamic al ei.¹¹⁴ Zeul este rațiunea, cauza primă, numită „gândire a gândirii”¹¹⁵, iar celelalte potențe raționale nu sunt altceva decât efecte ale ei. Avem astfel, dezvoltat aici, cunoscutul panteism, idee de bază în filosofia antică, care se găsește infiltrată în toate sistemele lor de gândire.

Pentru vechii greci, problema fundamentală era aceea de a găsi un principiu unitar și neschimbabil al lumii, care să fie în afară de ea și căreia să-i fie cauză. Până la Platon, tema divinității fusese mult discutată. Platon însă, prin tema *Ideilor*, ne pune înaintea două lumi: una a ideilor veșnice și neschimbătoare și alta sensibilă și schimbătoare.¹¹⁶ Deci, la Platon vom găsi divinitatea diferențiată în trei planuri: Viețuitorul în Sine sau Zeul inteligibil (cu Ideile Sale); Demiurgul sau zeul meșteșugar al lumii, și lumea însăși, în care zeul e vizibil. Deci, Zeul Suprem nu se amestecă cu lumea. El își realizează voința prin intermediarii săi, ceea ce a dus la viziunea lui Platon că lumea sensibilă este copie sau imaginea a celei inteligibile.¹¹⁷ Din perspectiva omului terorizat de pericolul dezintegrării prin materie, această idee, pe care am mai subliniat-o, are o dublă semnificație: mai întâi, ea poate să provoace amintirea omului pentru o lume superioară, și, apoi, această lume să fie izvor de energie care să-l anime la înaintarea în cunoaștere. Prin acest demers, omul antic și-a identificat (chiar dacă nu și-a explicat) realitatea divină¹¹⁸, pe „Celălalt”¹¹⁹, care a devenit temă a întregii

¹¹⁴ Acest imanentism divin l-a făcut pe Sfântul Pavel să-i combată în *Epistola către Romani*, când îi acuză pe cei „necredincioși” că au „schimbat slava lui Dumnezeu celui nestricăcios cu a lucrurilor celor stricăcioase și s-au închinat făpturii în locul Făcătorului” (Rm. 1, 23-25). Pe același temei îi acuză și Origen, zicându-le că și-au pierdut bunul simț în urma cugetărilor lor deșarte, pentru că au idei frumoase, dar nu-L slăvesc pe Dumnezeul cel adevărat (Cf. ORIGEN, *Filocalia*, p. 362).

¹¹⁵ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 66.

¹¹⁶ GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu sau Îndumnezeirea persoanei umane. Succinte opinii patristice și filosofice*, Ed. Pro Axe Mundi, București, 2003, pp. 22-23*.

¹¹⁷ MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 116. Nu înseamnă că divinitatea închipuită de Platon, mai ales Demiurgul, ar putea fi identificată cu Dumnezeul creștin. Deși Platon poate fi recunoscut ca fiind cel ce ia atitudine fermă față de mitologia lui Homer și Hesiod, poziționându-se împotriva poveștilor populare transmise din generație în generație, prin viu grai, el dezvoltă totuși o filosofie marcată de un simbolism viu (ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 58).

¹¹⁸ Nu numai Platon a vorbit despre divinitate, însă cu el se deschide, în filosofia antică, această temă, pe care ceilalți o vor nuanța diferit (mai ales Aristotel și Plotin).

filosofii și sursă ineputabilă a definițiilor antropologice.¹²⁰ Principiul divin absolut devine punctul de sprijin forte al antropologiei antice și, de multe ori, un pretext de întemeiere al exagerărilor filosofale.¹²¹

Spre deosebire de zei, care erau nemuritori, omul apare, la vechii greci, ca muritor, marele mister și singurul lucru cert pe care îl cunoaște orice tip de istorie. Conștiința greacă socotea pe om și Dumnezeu ca fiind diferiți

¹¹⁹ Acest impersonal „celălalt” constituie punctul discordiei în inima întregii filosofii. Este vorba de „Dumnezeu «celălalt», care nu intră în niciun sistem uman, dar care le tulbură pe toate cu prezența Sa”; tulburare care constituie pentru filosofie un „veșnic scandal” (ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, p. 265). Aceeași „tulburare” o resimt și teologiile care nu l-au personificat pe acest „celălalt” divin. Un exemplu în acest sens este Karl Barth (1886-1968), pentru care Dumnezeu este „Alteritate absolută”, care irupe vertical pe scena istoriei, astfel încât nu există continuitate sau proximitate între realitatea divină și cea lumească. Barth afirmă „incapacitatea structurală a creaturii de a descifra «de jos» misterul etern și de nerostit a lui Dumnezeu [...]” (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 90).

¹²⁰ Găsim o astfel de listă de definiții filosofice date omului la Petre Țuțea: „Omul este o ființă bipedă, fără pene” (Platon); „Omul este *zoon politicon*” (Aristotel); „Omul e cea mai jalnică și cea mai plâpândă ființă dintre toate creaturile” (Montaigne); „Omul e o trestie slabă...dar trestie gânditoare” (Pascal); „Animal producător de unelte” (B. Franklin); „Un animal depravat” (J.J. Rousseau); „Animal cu mers drept” (Herder); „Animal care se poate desăvârși” (Kant); „Ființă care vrea (în timp ce toate celelalte lucruri trebuie)” (Schiller); „Omul – primul dialog pe care natura îl ține cu Dumnezeu” (Goethe); „Animal bătuș” (Schopenhauer); „Făptura care are experiență” (Th. Waitz); „Animalul care promite” (Nietzsche); „Făptura care poate spune nu sau ascet al vieții” (Yoss Nack); „Cel care poate nega” (Scheller); „Cel ce-și refulează instinctele” (Freud); „Animal gânditor” (L. Klages); „Animal care se minte pe sine” (Paul Ernst); „Cel ce-și face sieși rău” (N. Hartman); „O creatură care se plictisește” (Sombart); „Ființă creată de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa” (Revelația-Facerea) (vezi PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 633). Cu excepția ultimei definiții, autorul le numește pe celelalte „definiții ale omului nerevelat”. Tuturor acestora, Petre Țuțea le opune părerea sa cu privire la om, care, fără Dumnezeu, nu valorează nimic. El zice: „Fără Dumnezeu, omul rămâne un biet animal rațional și vorbitor, care vine de nicăieri și merge spre nicăieri [...]. În acest sens, Moise e mai valabil decât ultima (orice *nm*) descoperire a științei evoluționiste” (PETRE ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu. Dialoguri*, ed. îngr. de Gabriel Klimowitz, Ed. Anastasia, București, 1992, pp. 116, 276).

¹²¹ În acest sens, Heidegger afirmă că „problematica ontologiei grecești, asemenea oricărei ontologii, este determinată de ființa omului ca viețuitor rațional. De aceea, Aristotel nu mai avea niciun fel de înțelegere, ridicându-l la un alt nivel, pentru că doar ca simplă prezență are structura temporală a purei «prezentări» a ceva [...] Explicarea grecească a ființei nu ia în calcul funcția ontologică fundamentală a timpului [...]” (MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și Timp II*, 6, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, pp. 34-35).

atât în închegarea lor intimă, cât și spațial¹²², chiar dacă se vorbește de existența unei perioade „de aur”¹²³ antică, în care oamenii și zeii locuiau împreună. Omul societăților mitice trăiește într-o lume „deschisă”, deși „cifrată” și misterioasă.¹²⁴ El pare a fi mai aproape și mai solidar cu cosmosul decât cu divinitatea, fără însă a deschide o prăpastie între lumea naturală și cea spirituală.¹²⁵ Cert este că toate formele antropogonice din miturile lumii se caracterizează, în special, pe două criterii: „caracterul artizanal al antropogoniei și tendința oricărei făpturi umane de a se emancipa de sub controlul Creatorului”.¹²⁶ Acest destin al omului, „de emancipare” de sub protecția zeilor, pleacă din Teogonia lui Prometeu¹²⁷, și ea constă, între altele, în dezvoltarea autonomă a omului „ca măsură a tuturor

¹²² Cf. NAE IONESCU, *Teologia. Integrala publicistică religioasă*, ed. îngr. și nt. de Dora Mezdrea, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 79.

¹²³ Hesiod vorbește despre această perioadă „de aur”, în care oamenii proveneau din același început, Gaia (Pământul), și viețuiau cam asemenea celorlalți. Pierzând acea stare, a urmat o alta (aceasta s-ar numi „de argint”), și apoi o alta, „de aramă” (cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 405. Originea omului este privită în diferite chipuri. Unele mituri zic că primele ființe umane au ieșit din pământ ca ierburile. O altă versiune zice că omul a fost făurit din lut de anumiți lucrători divini. Alte texte o văd pe zeița Arura creatoare de ființe umane. O a patra versiune e că omul a fost făcut din sângele a doi zei Lagna, jertfiți în acest scop, ca să-i amintim doar pe mesopotamieni. Istoria pe larg a originilor omului la diferite religii din preistorie în contemporanitate la: MIRCEA ELIADE, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, trad. și postfață, Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic și Editura Științifică, București, 1999, p. 17 *șu*.

¹²⁴ MIRCEA ELIADE, *Aspecte ale mitului*, trad. Paul G. Dinopol, prefață de V. Nicolescu, Ed. Univers, București, 1978, p. 133.

¹²⁵ De exemplu, în lumea indiană, prezența omului în cosmos este o întâmplare nefericită, care duce la ideea de materie rea și temniță a sufletului: „«Netil, netil!» striga înțeleptul din Upanișade; «tu nu ești asta!, adică tu nu aparții Cosmosului, tu nu ești necesar implicat în creație prin legea proprie a ființei tale» (MIRCEA ELIADE, *Lucrurile de taină*, ed. îngr. nt. pref. de Emil Manu, Ed. Eminescu, București, 1995, p. 139), ceea ce arată originea spirituală a omului, dar și caracterul malefic al materiei. De aici, teoria metempsihozei, ca dinamică circulară spirituală.

¹²⁶ De aici, în societățile mitologice, scopul creării are cinci motive: 1. Glorificarea divinității; 2. Utilizarea roadelor pământului; 3. Înclinația spre păcat; 4. Perfectibilitatea umană; 5. Fie omul e o părticică divină, fie zeul îi dă viață din suflarea sa (cf. VICTOR KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 438-440”).

¹²⁷ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 406.

lucrurilor”¹²⁸, în care cea mai importantă misiune este asumarea unui rol politic și contribuția la progresul societății.¹²⁹

Din începuturile filosofiei, gânditorii liberi și-au închipuit scenarii antropogonice și un fel de „antropologii care să-l instituie pe om ca făptură ce are un statut aparte între celelalte viețuitoare și lucruri ale lumii. Încercări au fost nenumărate, însă niciodată epuizate, pentru că „orice definiție în dreptul omului (fie și aceea că suntem dumnezei), nu este ultima”¹³⁰, ceea ce arată că omul nu se epuizează „prin niciun «el»”¹³¹ și, ca atare, orice definire a lui este la „limită”.¹³²

Păstrând elementele de nedefinire ale omului și parcurgând un scurt itinerar în istoria începutului filosofiei antice, descoperim că tot filosofi din Milet au făcut debutul. Anaximandros¹³³ ar fi cel care a crezut că omul provine din alte viețuitoare, poate din pește.¹³⁴ Anaximene, Philipon și

¹²⁸ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 299.

¹²⁹ FLORENCE BRAUNSTEIN, JEAN-FRANÇOIS PÉPIN, *Rădăcinile Culturii Occidentale*, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Lider, 2004, pp. 7, 20-58. Din păcate, acest sens, de ființă socială (numai), îl păstrează până astăzi la noi cel mai important dicționar: „Ființă superioară, socială, care se caracterizează prin gândire, inteligență și limbaj articulat” (*Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, DEX, p. 718).

¹³⁰ Pr. prof. ION BUGA, *Plinirea potirului credinței*, Ed. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 2007, p. 132.

¹³¹ SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, trad. Elena Drăgușin, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 386*.

¹³² Î.P.S. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, „A plecat și Constantin Noica”, *Rost*, cultural, politic, religios, an II (2004), nr. 19, septembrie, p. 50, din cuvântarea rostită de Mitropolitul Ardealului la înmormântarea lui Constantin Noica, citându-l pe Noica. Deci, din perspectivă filosofică, și, de altfel, din orice altă perspectivă care poate fi denumită în concepte, definiția omului se caută încă. Vezi și la: ERNEST BERNEA, *Trilogia Filosofică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 49, care, de altfel, ne dă cea mai lungă definiție a omului, probabil spre a arăta că tot ne-definit rămâne: „Omul este o mare întrebare, o taină greu de pătruns, o existență stranie, cu o poziție plină de sine în lume, mizerabil și sublim, o ființă de răscruce [...] aparține naturii și dincolo de ea [...] o existență complexă, plină de contradicții și tragică, poate depăși starea naturală (zoologia) prin spirit [...] este o existență de creastă, înălțime și cumpănă, are o rațiune superioară și o conștiință proprie, liber și creator, face cultură, se mișcă între real și posibil [...], libertatea e sublimul și căderea sa [...] nu poate depăși impasul fără absolut [...] etc.” (p. 63)*.

¹³³ Lars Thunberg e de părere că Anaximene face debutul. Vezi: LARS THUNBERG, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Microcosmos și Mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, p. 152*.

¹³⁴ Găsim aici un darwinism *in lettere* (cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 406*).

Diogene văd omul ca „aer, în întregime”.¹³⁵ Pitagora, care se consideră o excepție între oameni, provenind din făpturi superioare, vede natura omului inferioară zeilor¹³⁶, iar Heraclit, care pune în diferență divinitatea și umanul, precizează menirea omului ca fiind făptura ce trebuie să fie trează în permanență, pentru a putea răspunde chemării divine, și care are posibilitatea „reînnoirii în orice clipă”.¹³⁷ Înaintând în timp, aflăm despre Parmenide¹³⁸, ca fiind cel care „vorbește despre distanța ontologică dintre zei și oameni”¹³⁹ și că oamenii s-au născut mai întâi din soare”.¹⁴⁰ Anaxagoras, cu o mai rafinată atenție, deosebește *nous*-ul lumii de *nous*-ul omului, la acesta din urmă *nous*-ul fiind „spiritul lui”.¹⁴¹ Sofiștii lui Socrate disting ontologic oamenii¹⁴², iar interesul lui Socrate se îndreaptă către om și comportamentul lui, dar față de sofiști, care căutau utilitatea și idealul, el vrea să le găsească eticii și politicii un fundament antropologic. Acest fundament l-a descoperit în noțiunea de suflet înțelegător, ca *eu conștient*, ca personalitate morală și intelectuală.¹⁴³

Începând cu Platon și Aristotel putem vorbi de apariția primei antropologii.¹⁴⁴ Viziunea simbolistică a lui Platon asupra lumii teoretizează modul tradițional de a fi al omului. Ontologia lui este consecvent iconică, ceea ce arată ontologia arhetipală a omenirii primitive. Omul antic se

¹³⁵ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 406.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 407.

¹³⁷ MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 104, și GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 407*.

¹³⁸ Primul care a zis că: „pământul e sferic și-i așezat în mijlocul universului” (DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 291).

¹³⁹ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 407.

¹⁴⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 292.

¹⁴¹ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 408*.

¹⁴² *Ibid.*, p. 409.

¹⁴³ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 1030. De altfel, Socrate este cel dintâi care se ocupă de așezarea omului în cosmos, filosofia lui având în centrul ei omul. Vezi supra nota 24. La Socrate, poziția și destinul omului este diferit de cel al animalelor: „restul lumii trăiește ca să mănânce, pe când omul mănâncă ca să trăiască” (cf. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 101*).

¹⁴⁴ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, pp. 409-410. De la ei, antropologia capătă valențe globale de cunoaștere a omului ca făptură cu trup și suflet. Se trece dincolo de istoria „omului elementar”, care confundă „ce este cu ce are” (cf. FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 39, și GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu*, pp. 40-48*).

instituie pe sine în măsura în care participă la „altcineva”.¹⁴⁵ Mai concret, omul lui Platon este dualist, alcătuit din trup și suflet.¹⁴⁶ Aceste elemente ale antropologiei lui vor brăzda toată gândirea filosofică până în modernitate. Trupul și sufletul sunt opuse unul altuia substanțial. Primul este schimbător și muritor, al doilea este nemuritor, asemănarea „Ideii” absolute; ba, chiar se vorbește de o identitate a sufletului omenesc cu sufletul zeilor.¹⁴⁷ Deci, omul este un zeu căzut care își amintește de patria sa cerească.¹⁴⁸ Fiind un zeu căzut, viața omului pe pământ, a sufletului în trup este asemenea deținuților la închisoare. Platon, reluând tradiția orifică, vede corpul ca închisoare a sufletului, din pricina greșelii acestuia în lumea spirituală a ideilor.¹⁴⁹ Sufletul e de esență divină. Există un suflet universal, dar și omul are un suflet al lui, care este nemuritor¹⁵⁰, dar și rațional, concupiscibil și irascibil.¹⁵¹ De aceea, pentru Platon, anumite lucruri, precum plăcerea ori durerea, sunt, prin natura lor, nelimitate atât în dimensiunea lor, cât și în capacitatea lor de a spori neconținut.¹⁵² Am putea zice că cel mai vechi chip de om, pe care l-a cunoscut filosofia grecească este „homo platonius”. În acesta se topesc și se rezumă, într-o sinteză fecundă, înțeleșurile vechi și misterioase despre om, transmise de filosofii presocratici, de la Socrate însuși, și de la obscurele mistere orifice.¹⁵³

¹⁴⁵ Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 60.

¹⁴⁶ GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțeleșuri despre apropierea omului de Dumnezeu*, p. 28. Unii găsesc în gândirea lui Platon existența și unui al treilea gen de om, afară de masculin și feminin, omul androgin. Acesta este deodată și bărbat și femeie, zice Platon în lucrarea *Banchetul*. Cf. VICTOR KERNBACH, *Miturile Esențiale*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 70*.

¹⁴⁷ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 114 și GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțeleșuri despre apropierea omului de Dumnezeu*, pp. 28, 42.

¹⁴⁸ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 114.

¹⁴⁹ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 151. Această idee stă la baza dualismului filosofic care opune net trupul și sufletul, spiritul și natura. De asemenea apare aici și teoria pre existențialismului, a existenței sufletului de sine, înainte de a lua un trup; idee de care a fost influențat pe Tertulian și pe alți gânditori creștini. Cf. TERTULIAN, *Apologeticum*, XLVIII, 2-4, PSB. 3, p. 105.

¹⁵⁰ Cf. V. BROCHARD, *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophi Moderne*, pp. 99-105.

¹⁵¹ Cf. VASILE CONTA, *Încercări de filosofie materialistă*, p. 99.

¹⁵² Cf. H-R. PATAPIEVICI, *Omul recent...*, p. 60, după, Philebos, 27e.

¹⁵³ Ceea ce rămâne veșnic valabil în antropologia platoniciană este afirmarea lucidă și strălucitoare a astronomiei și permanenței spiritului. Antropologia platoniană prezintă un tip de om foarte apropiat de adevăr care își va găsi în omul creștin împlinirea sa. Cf. ANDRÉ

Celălalt tip de om înfățișat în cultura antică este „homo aristotelicus”, și formează, împreună cu „homo platonius”, cei doi poli permanenți între care va oscila gândirea umană până în contemporanitate. Aparent, omul lui Aristotel se prezintă mai echilibrat decât cel platonician prin faptul că nu mai apare în lăuntrul omului acea scindare între trup și suflet. Se pare că omul aristotelic e mult mai împăcat cu sine și cu lumea, dar el a ajuns așa datorită unui compromis. A abandonat preeminența sa spirituală pentru o integrare a ordinii spirituale în ordinea naturală.¹⁵⁴ Primejdia mare a acestei dominații a naturalului asupra supranaturalului va face din omul lui Aristotel o ființă cu un destin ce nu poate depăși moartea, o ființă cu totul pământească. O faptură muritoare și prin trup și prin suflet¹⁵⁵, mai ales că sufletul doar însuflețește trupul.¹⁵⁶ Aristotel definește omul ca „animal rațional”, binecunoscută expresie ce a străbătut veacurile. Aceasta înseamnă, după Aristotel, că omul trebuie să trăiască cu o „activitate specifică”, diferită de a celorlalte viețuitoare. Toate viețuitoarele trăiesc și, deci, a trăi

SCRIMA, *Antropologie Apofatică...*, pp. 33-35. Un exemplu este Tertulian care dezvoltă, sublimul sufletului, ca elemente din gândirea filosofilor, la care adaugă fondul creștin: „un corp lipsit de suflet va fi lipsit și de simțire. Astfel simțirea este din suflet, părerea din simțire și sufletul este totul”. TERTULIAN, *Despre suflet*, XVII, 5, PSB. 3, p. 281.

¹⁵⁴ Cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică...*, p. 35.

¹⁵⁵ Părere destul de exagerată, dacă o așezăm alături de textul lui Aristotel: „Dacă intelectul e divin și viața omului potrivit cu intelectul este divină, nu trebuie să-i urmărim pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-și mărginească gândirea la lucruri omenești și trecătoare pentru că e muritor. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i stă în putință, să se immortalizeze pe sine” [ARISTOTEL, *Etica nicomahică* X, 7, (1177b, 28-35), intr. trad. comentarii, Stela Petecel, ed. II-a, Ed. IRI, București, 1998, p. 220]. Stela Petecel, potrivit acestui text, crede că Aristotel vorbește aici, contrar unor autori greci, de faptul că omul trebuie să-și depășească limitele prin contemplarea și participarea la cunoașterea divină. Reținerea dânzei vizează doar expresia „pe cât îi e cu putință”, dar subliniază că omul tinde spre imitarea divină de a fi „nemuritor, fără a fi sigur că vom ajunge”. Aici se arată că omul are limite (pe care cu greu le poate depăși); totuși, el este chemat mereu spre transcendent ca să îndeplinească, în condiții muritoare, ceea ce știe că nu va putea realiza deplin” (*Ibid.*, notat 146. pp. 372-373). Trecând peste ambiguitatea ultimei propoziții, mi se pare că ceea ce-i nedeșluit în text n-ar fi atât expresia „pe cât îi e cu putință”, cât altele două: „viața dusă potrivit intelectului” și în ce anume „să se immortalizeze pe sine”, expresii ce duc la ideea de conformitate viață-normă și la un statism al imortalizării.

¹⁵⁶ Cf. GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Eternitate, Timp și Eshatologie în Antropologia Patristică Greacă (sec. II-VIII)*, Teză de Doctorat, București, 1996, p. 108, și ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică...*, p. 36. Detaliat această temă în: *Enciclopedia Cattolica I* (A-ARN), Citta Del Vaticano, 1948 (Aristotelle, 6. Metafizica, cap. L' uomo), pp. 1927-1930.

este o activitate comună tuturor făpturilor, la fel cum a trăi pentru a te hrăni este o activitate comună tuturor, crede Aristotel. Însă ceea ce-i specific doar omului este „activitatea sufletului conformă cu rațiunea”.¹⁵⁷ Această definiție a omului la Aristotel are câteva consecințe. Mai întâi, că ființa umană este angrenată doar la ordinea strict naturală (din expresia „animal”), având posibilități reduse. Apoi, identificarea omului cu rațiunea („animal rațional”) pune în umbră specificitatea omului de ființă rațională, accentul căzând pe animal, care are un adaos de rațiune. Aceasta ar însemna că în ce privește raportarea omului la divinitate, în cunoașterea lui Dumnezeu, nu există decât o cale: de jos în sus, pornind de la datele ordinii naturale.¹⁵⁸ Totuși, omul întreg la Aristotel este compus din trup și suflet. Sufletul este elementul principal, iar trupul este „instrumentul” natural al sufletului. Deci, Aristotel tinde spre o unitate a omului¹⁵⁹, deși nu-i clar argumentată. Ceea ce urmărește Aristotel este o solidă afirmare a omului în societate, în viața polisului. El vrea să fie ascultat și urmat, iar pentru aceasta și-a susținut punctul de vedere cu argumente raționale. De aceea, în fond, omul lui Aristotel este „un animal rațional”¹⁶⁰, care rămâne totuși, prin ființa lui, o „făptură socială”¹⁶¹, întreaga fericire constând în a trăi în contextul cetății, nu solitar și izolat.

Socrate, Platon și Aristotel au meritul de a așeza și de a stabili un loc sigur al omului în cosmos, ba chiar îl denuște „microcosmos”, ceea ce pentru lumea antică este cea mai mare revelație. Lor li se adaugă viziunea plotiniană, care vine să întrească gândirea predecesorilor, prin cugetările lui Plotin, mai ales, cu privire la suflet. Am putea zice că, dacă înaintașii săi

¹⁵⁷ ARISTOTEL, *Etica nicomahică* I, 7 (10977b-10978a), p. 37. În același sens gândește Pascal, cel care îl denuște „trestie cugetătoare”: „Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare” (BLAISE PASCAL, *Cugetări*, trad. George Iancu Ghidu, Ed. Științifică, București, 1992, p. 132*).

¹⁵⁸ Este un fenomen cunoscut apetitul filosofiei aristotelice pentru naturalism și empirism, consecințe ce s-au transmis și în tradiția teologiei occidentale, tributară gândirii aristotelice, care pune accent pe cunoașterea catafatică, lăsând în umbră (și uneori chiar ignorând) apofatismul (cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică...*, p. 37).

¹⁵⁹ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 192.

¹⁶⁰ Origen a vorbit și el de fragilitatea omului care, dintre toate ființele cugetătoare din cer și de pe pământ, e „cea mai slabă ființă însuflețită” (ORIGEN, *Despre Principii* CII, VI, 1, PSB. 8, p. 141). Numai că Origen afirmă aceasta pentru a dovedi cât de mare nevoie are omul să se împărtășească de Dumnezeu.

¹⁶¹ Cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică* I, 7 (1079b), p. 36.

au examinat omul din exterior, Plotin intră în partea din interiorul omului, în sufletul său.

Și la Plotin omul apare ca fiind alcătuit din trup și suflet. Trupul, pentru că are o natură compusă, nu poate persista, de aceea el se distruge. Relația dintre trup și suflet este asemenea cu relația dintre formă și materie.¹⁶² Partea cea mai importantă din om nu este trupul, ci sufletul. Sufletul este omul însuși. El este superior trupului și nu se confundă cu el, pentru că altfel nu ar mai exista „sensibilitate, înțelegere, știință, virtute și nimic din cele frumoase”.¹⁶³ Sufletul este nemuritor prin sine; el nu se naște, nici nu piere. Fiecare suflet există veșnic, fiecare în rațiunea lui. În inteligență și în suflet pot exista o infinitate de rațiuni. Tocmai de aceea, pentru Plotin, adevărata esență se află în lumea inteligibilă, iar inteligența este reflex sau cea mai nobilă parte a ei.¹⁶⁴ Lumea sufletului e lumea inteligibilă. Acolo se găsesc sufletele în stare pură, fără corpuri. Depărtarea de lumea perfectă și inteligibilă se face prin divizare și prin corupere, care are drept consecință emigrarea sufletelor în trupuri.¹⁶⁵ Sufletul, odată ajuns în trup, dobândește două calități ontologice: pe de o parte, este divizibil, datorită trupului; pe de altă parte, rămâne indivizibil prin suflet, iar nedivizibilitatea lui se datorează sufletului Superior din care s-a desprins ca dintr-un centru și la care se va întoarce.

La baza naturii sufletului, în gândirea lui Plotin, stau două tradiții din care el s-a inspirat și pe care le-a îmbogățit: tradiția animistă, a filosofilor stoici, și tradiția orifico-pitagoreică. Prima vorbește de suflet ca o forță organizatoare, în timp ce a doua se ocupă de teoria venirii sufletului în trup – această idee, de altfel, se găsește și la Platon.

O temă aparte o reprezintă exprimarea lui Plotin cu privire la rațiunile seminale. Această teorie nu este eminamente plotiniană, ea având rădăcini în gândirea stoică, care o reprezintă ca fiind inter-mediere între suflet și ființa vie. Practic, această teorie dezvoltă ideea modalității prin care orice

¹⁶² PLOTIN, *Enneade* IV, 7, 1, p. 417.

¹⁶³ *Ibid.*, IV, 7, 4-6, p. 417.

¹⁶⁴ *Ibid.*, IV, 7, 3-11; IV, 1, 1, pp. 239, 417.

¹⁶⁵ Aceasta este una din posibilitățile venirii sufletului în trup. La Plotin se mai găsesc și alte teorii ale transmiterii sufletelor. De exemplu, aceea că sufletul putea să se afle deja în corp și să se transmită de la unul la altul. După ce pleacă din lumea inteligibilă, sufletele coboară în cer, unde iau un corp, de unde înaintează spre corpul terestru (cf. PLOTIN, *Enneade* IV, 3, 15, p. 101 și IV, 2, 1-2; IV, 3, 5).

făptură vie „are o forță ce ține în stare indivizibilă toate caracterele ce se dezvoltă separat și succesiv într-o ființă vie”¹⁶⁶, adică legea sau rațiunea fundamentală a oricărei făpturi se află cuprinsă în această „rațiune seminală” ca într-o sămânță divină, din care, apoi, se dezvoltă de la sine. Cu toate acestea, Plotin, în genialitatea sa, nu poate depăși dualismul, imanențismul și nici tragismul lumii antice.

Teodiceea și antropologia antică, în eforturile sale de a institui rațional pe Dumnezeu și pe om, nu au fost zadarnice, dar nici cu totul „revelate”. Ele reprezintă un uriaș tezaur și o nemăsurată forță de a ridica omul din rândul antropoidelor, și, în același timp, au destulă putere să îndrepte omul spre un alt destin, spre nesfârșitele gânduri „despre”, fără a putea intra nicidecum „întru”. Toate forțele omului antic se opresc la suprafață, la „pielea” lucrurilor, „pentru că se temeau să pătrundă dincolo de conturul «pielii», în «sufletul» lucrurilor”.¹⁶⁷ În realitate, lumea antică s-a lovit de propria ei măreție: rațiunea. Definițiile, când e vorba de om și Dumnezeu, nu pot fi decât antinomii revelate. Esențialul nu se poate coborî la nivel logic, deci nici lucrurile nu se pot defini, fiind „paralogice” sau extatice.¹⁶⁸ Acest adevăr îl concluzionează apoteotic Sfântul Grigorie Palama: „A cunoaște omul pe Dumnezeu și a se cunoaște pe sine și treapta sa întrece puterea cunoașterii firii și a astronomiei și a toată filosofia în legătură cu ele [...]”.¹⁶⁹ Ceea ce nu a putut aduce, dar nici păstra filosofia antică și nici oricare altă filosofie până astăzi este „Taina”¹⁷⁰ lui Dumnezeu și a omului. Iar în afara „Tainei” realitatea nu se poate decât inventa.

¹⁶⁶ Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, pp. 55-77.

¹⁶⁷ Abia formularea antinomică a dogmei Treimii va fi principiul inițial al filosofiei și al științei [P. A. FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului, Încercări de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori* (scrisoarea a IX-a), în românește: Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. 178-182 și Diac. ANDREI KURAEV, *Daruri și anateme...*, pp. 25-29].

¹⁶⁸ PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie*, p. 117.

¹⁶⁹ „Nu numai a cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat, pe cât e cu puțință, întrece fără asemănare filosofia elinilor, ci numai a ști ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înțelepciunea acelora” (SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală* 26-29, *Filocalia* VII, pp. 435-436).

¹⁷⁰ Filosofile sporesc explicațiile, dar împuținează tainele, înmulțesc definițiile și diminuează misterele: „Toate în jurul nostru sunt numai taine” (vezi FRANK E. WILSON, D. D., S.T.D. Faith and Practice, Morehaus-Barlow, CO., N. Y., 1969, p. 140). Iar omul este taina ce se cufundă în taină. Omul nu este nici lume, nici divinitate, ci „Taina dintre lume și Dumnezeu” (Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *O sută de versete despre Isihasm I*, 4, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, p. 193).

Taina constă în aceea că numai Dumnezeu poate fi rațiunea întemeietoare a tuturor lucrurilor, Cel care le strânge la Sine pe toate fără să le amestece și le unește în mod distinct cu Preasfânta Treime. Numai în acest sens persoana umană se va simți mereu atrasă spre comuniune și se va dărui înspre comuniune intersubiectivă, întrucât va trăi îmbogățită continuu cu noi și noi sensuri de viață și va descoperi permanent bucurii tainice și nebănuite în existență.

În mod special această misiune îi revine teologiei, mai bine zis teologului nu a celui profesionist, ci în sensul existențial al expresiei a omului cu vocație comunională¹⁷¹ care este apelat și susținut de harul Sfântului Duh, respirația de fiecare clipă a celui ce lucrează cu sârg la despățimire și se nevoiește întru desăvârșire. Teologul este cel care propune smerit și invită delicat (cu gesturi și cuvinte pline de har) la descoperirea dimensiunii subiective a existenței: temelia, centrul și mobilul dinamizării veșnice a oricărei conștiinței umane, a sa cu ceilalți și cu întreaga lume. Astfel motivată, fiecare persoană va crește în intensitate și în bucurie propria existență atât din lucrările firii activate de sine, cât mai ales din luminile strălucitoare care-i vin din interioritatea subiectivă pe care o realizează cu ceilalți subiecți. Acestea din urmă îi sporesc la nesfârșit conținutul existenței făcându-l să se adâncească în comuniunea de iubire cu toate persoanele cunoscute și necunoscute. Tocmai de aceea, prioritară în viață este intersubiectivitatea, iar nu interculturalitatea așa cum se propune în contemporaneitate prin multe voci autorizate. Interculturalitatea poate fi justificată numai dacă se realizează în descrescența intersubiectivității. Altfel nu va face decât să schimbe punctul de greutate al omului înspre lucruri care-i vor consuma inutil energia creatoare.

Așadar, putem afirma despre criza lumii actuale, o criză mediatizată exclusiv economic, că este – dealtfel ca orice altă criză cunoscută în istorie – consecința unei mari confuzii spirituale. Căderea omului din relația cu Dumnezeu are drept consecință directă o confuzie la nivelul adevărului lucrurilor. Mai exact, confuzia teologică atrage după sine decăderea morală, iar nu invers; imoralitatea fiind consecință, nu cauză așa cum arată Sfântul

¹⁷¹ Pentru diferența dintre cele două moduri de a face teologie și a fi teolog la: *Canonul Ortodoxiei* I. Canonul apostolic al primelor secole. Canonul și canoanele creștinismului apostolic: II Teologia și natura ei – reflecții și cotituri decisive (sfârșitul teologiei metafizice – situl euharistic al teologiei), p. 61.

Apostol Pavel romanilor (1, 23-28). Mai detaliat putem afirma că atunci când omul își pierde voit reperul spiritual stabil de înaintare duhovnicească (Evr. 12, 2), atunci intră de la sine în derută sau în criză spirituală, care, implicit, se răsfrânge și într-o criză comunitar-socială, consecință inevitabilă a celei dintâi. De aceea, reperul pierdut care poate aduce soluția reală pentru depășirea crizei trebuie căutat mai întâi la nivel teologic-duhovnicesc, iar nu la nivel moral-social.

Toate acestea transferate în viața omului se arată prin depărtarea voită din relația cu Dumnezeu, din comuniunea iubitoare cu El și din pronia Sa, practic o depărtare de Cel care L-a creat pe om în chip subiectiv ca acesta veșnic să se bucure de Viața Preasfintei Treimi. Or, toată rațiunea de a fi a lumii spirituale și a celei sensibile rezidă numai în baza acestui dialog al iubirii dintre Subiectele divine cu cele umane – peste hotarul infinit al diferenței ființiale. Dar atunci când omul se retrage din acest dialog, consecința se resimte acut la nivel antropologic și cosmologic. Subiectul uman axat doar pe sine apare descentrat în relația cu cosmosul. El este ca un punct instabil ce se mișcă fără noimă în mijlocul universului întreg, care așteaptă înfrigorat atitudinea sa matură. Marele pericol pe care-l produce omul desubiectivizat prin autonomizarea existenței se resimte în aceea că își ratează ținta propriei mișcări spre fericire, precum și a tuturor celor implicate să crească pe traiectoria înaintării sale.

Orice om zidit în chipul Sfintei Treimi vine în această lume cu memoria vie a unui traseu subiectiv dumnezeiesc stabilit și pe care parcurgându-l în mod liber are menirea de a uni în sine toate structurile subiectivizante ale universului sensibil și inteligibil. Punctele de intersecție ale mișcării sale subiective cu rațiunile subiectivizante ale creației sau cu conștiințele subiective spirituale (de pe acest traseu) sunt luminate cu ajutorul și prezența tainică a harului dumnezeiesc, care pecetluiește cu pecetea Treimii – cu puterea Duhului, chipul (sigiliu) Fiului și voia Tatălui – eforturile spirituale ale omului. Aceste pecetluiri ale lucrării teandrice subiective divino-umane devin tot atâtea trepte de urcare ale omului cu universul structurat în sine către Ziditorul lor: Macroantropul lumii, concomitent cu coborârea lui Dumnezeu cu Veșnicia în Sine pentru a o infuza în univers, realizându-se astfel îndumnezeirea omului, înomenirea lui Dumnezeu și transfigurarea sau spiritualizarea universului.

Prin urmare, destinul veșnic al creației stă pe umerii libertății persoanei umane. De modul în care aceasta va ști să activeze lucrările firii atârnă telosul fericit al său și al întregului univers. Dacă persoana umană va modula lucrările conform cu sensul mișcării lor naturale și pe traiectoria urmată de Hristos, Dumnezeu-Om întrupat și înviat, atunci toate „se vor umple de bucurie: și cerul și pământul și cele dedesupt”.¹⁷² Dimpotrivă, dacă omul abdicând de la memoria subiectivă și subiectivizantă va folosi voința naturală în moduri diferite, pe care le alege în baza vreunei decizii a ei, decizie care poate fi și contrară voinței firii, de a exista și de a îmbogăți existența¹⁷³, atunci se vor umbri și vor păli de strălucire, vor seca și vor fi triste toate caracteristicile personale ale omului și toate lucrurile din jurul existenței lui.

2. Încercări de teoretizare a ființei

2.1. Numeronologia* ființei și/sau ipostazele Unului în sublimul filosofiei

În preocuparea permanentă de a defini nedefinitul, filosofia a întâlnit nenumărate obstacole, care, în loc să-i schimbe direcția de înaintare către interior, i-au amplificat ambiția dezvoltărilor cât mai abstracte în exterior, imaginându-și astfel că abstractizarea ar putea înlocui taina.

Dualismul, unul din pragurile de netrecut ale gândirii antice, a provocat mult rațiunea neliniștită a gânditorilor antici, trebuind inventată, cu

¹⁷² *Penticostar*, Duminica Paștilor, cântarea a 3-a, oda 1, p. 16.

¹⁷³ Detalii la: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Tomul dogmatic*, *Scriseri* 19, PSB. 81, p. 302 și notele 640-641; *ID., Ambigua*, 11, trad. pr. prof. D. Stăniloae, p. 162; pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Omul și Dumnezeu, Studii de Teologie Dogmatică*: B, p. 260.

* Numeronologia este un termen ce vrea să trimită gândul nu atât la știința numerelor, ci la un fundament concret al ființei, așa cum l-au avut anticii. Numărul în ființă nu-i numărarea ei, ca o însumare a unor elemente din „compoziția” ei, ci este o modalitate specifică de manifestare, un mod real de a fi al ei, care să depășească „nespusul” mitic și să poată explica mai mult ce e lumea și ce e divinul. Am înlocuit termenul „numerologie”, cunoscut ca știință a numerelor, a astrelor, cu privire la destinul omului, cu numeronologie, particula „no” fiind o prescurtare a lui „nomos”, termen grecesc, ce înseamnă lege, fundament, în ultimă instanță, rațiune instituită și care vrea să arate ipostazele ce le-a luat ființa în gândirea antică*.

orice preț, o situație și găsită o modalitate sau un termen care să împace în sine cele două realități paralele, cei doi poli distincți ai dualismului. Am văzut că divinitatea a fost gândită ca principiu, ca unitate în sine, nedivizibilă, iar aceasta este sursa creatoare a diversității lucrurilor din lume. Dar marea problemă abia acum se deschide: cum poate să stea laolaltă unitatea cu diversitatea, cum să se împace pluralitatea cu simplitatea, care, prin caracterul lor, sunt antagonice? Aceasta a fost și este „suprema dilemă a filosofiei”¹⁷⁴, care a provocat tema simbolică a Unului¹⁷⁵, cu rădăcini în sentimentul de indispoziție sau nedesăvârșire în fața multiplicității lucrurilor, ființelor, valorilor, care nu că sunt rele, dar nu satisfac nici inteligența, nici inima.¹⁷⁶

Întreaga filosofie presocratică opera, sub diverse forme, cu ecuații simple, în care era luat drept bază adevărul că Unul este Multiplu și Multiplu este Unul. Acești gânditori, filosofând în maniera tragediei antice, au schițat structuri ale universului din care intențiile, iluziile și eudemonia erau absente. Ei făceau filosofie cu simțul convergenței și al includerii, care e propriu fizicienilor, și nu moraliștilor. Filosofia nu se „specializase” încă, fiind apolinică și conceptualizantă, iar logica încă nu opera în decuparea lucrurilor și a conștiințelor; dar, fără a se înțelege că gândirea lor era ilogică sau imorală, ea trimitea totuși către o viață arzătoare.¹⁷⁷

Pe acest fond apare teoria Unului în gândirea lui Pitagora.¹⁷⁸ Filosofia sa identifică numărul cu principiul tuturor lucrurilor, plecând de la consi-

¹⁷⁴ MIRCEA FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, text integral, ed. îngr. nt., postfață de N. Gogoneață, Cuvânt înainte de Anca Florian Neagu, Ed. Fundația Pro, București, 2003, p. 71. Chiar și în secolul al XVIII-lea, Leibniz (1646-1716) era preocupat de aceeași întrebare, care, pentru el, reprezintă un temei al animării întregii gândiri (cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 288).

¹⁷⁵ Etimologic, latinescul *unus* înseamnă „unu” și trimite la ideea de unitate în sens cantitativ, deci opus multiplului sau diversului, compusului (cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 536, și *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 723).

¹⁷⁶ Această simbolică a Unului poate fi surprinsă în două imagini conexe: bolta cerească, simbol al ascensiunii nesfârșite, care duce spre un „dincolo”, și caverna, al cărei adânc nu-l ating nici cele mai pure eforturi ale interiorității – ambele simboluri care să depășească multiplicitatea (cf. GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, trad. Marin Cornelia Ică jr, prezentare Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 341).

¹⁷⁷ Cf. GABRIEL LICEANU, *Om și Simbol, Interpretări ale Simbolismului în teoria artei și filosofia culturii*, Ed. Humanitas, București, 2005, pp. 243, 256.

¹⁷⁸ Pitagora (570 – cca. 490 a. H), filosof grec, nu a scris nimic; după moarte a fost divinizat și i-au fost atribuite toate descoperirile succesive ale discipolilor săi (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 824, și *supra*, nota 22).

derarea că toate fenomenele naturale (anotimpuri, nașterea animalelor, acordurile muzicale etc.) se realizează potrivit raporturilor numerice, care fac pe om să se gândească la o dependență a acestora de principii numerice înăscute.¹⁷⁹ Apare astfel o primă diferență între „înăscut” și „născut”, care, sub raport numeric, este sugerată de numerele pare și impare, ce duc la distincția dintre limitat și nelimitat. Deci, pentru pitagoricieni, orice număr este principiu cu dublă valoare: materie și element formal. Elementele și numerele sunt deci opoziții: pare și impare, primul nelimitat, al doilea limitat. Astfel, Unul apare din aceste două ansambluri, el fiind, în același timp, par și impar. Orice număr provine din Unu, iar Universul este constituit din numere. Aceasta înseamnă că „orice derivare se efectuează în transcendența în real a Unității și a Multiplicității, care sunt principiile cu desăvârșire prime”.¹⁸⁰ Deci, cu Pitagora începe să se vorbească despre unicitatea lui Dumnezeu ca Unul, principiul a toate¹⁸¹, dar și de simetrie și proporție a cosmosului¹⁸², idei ce vor fi dezvoltate în doctrina ideilor în platonism¹⁸³, apoi de stoici, apologeții creștini și gnostici etc.¹⁸⁴ După pitagoreici, întreaga realitate își are originea în raportul polar dintre Unu și Diadă (văzută ca multiplicitate sau altceva decât Unul), fapt pentru care diada se manifestă atât ca materie inteligibilă, cât și ca materie sensibilă, ceea ce arată că ea nu este Unul, dar nici nu e cu totul în afara lui. În ultima perioadă a pitagorismului, diada își pierde independența ontologică din cauza altui principiu, monada¹⁸⁵, fiind dedusă din aceasta. Ideea este

¹⁷⁹ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 824, și cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 397*.

¹⁸⁰ MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 103.

¹⁸¹ Cf. LUCIAN GROZEA, *Gnoza, jocurile Ființei în gnoza valentiniană orientală. Aspecte ale gnosticismului de tip siro-egiptean după mărturiile patristice, filosofice și copte*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 102*.

¹⁸² Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 375.

¹⁸³ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 103, și *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 229.

¹⁸⁴ Cf. LUCIAN GROZEA, *Gnoza, jocurile Ființei în gnoza valentiniană orientală. ...*, p. 102.

¹⁸⁵ Termenul grecesc *monos* (= unitate) e folosit de pitagoreici pentru a indica unitatea originară din care derivă seria numerică. Apoi o va folosi Platon, pentru indivizibilitatea Ideilor, neoplatonicii creștini, pentru unitatea supremă a lui Dumnezeu, G. Bruno, ca unitate indivizibilă, spațială și psihică, în antiteză cu atomii democritieni, iar G.W. Leibniz, ca substanță simplă, imuabilă, forță reprezentativă a întregului univers microcosmic: „monadele sunt principii dinamice și active, care, sub aparența fenomenală a multiplicității, cauzată de extensie, asigură unitatea substanței [...]”. Ideile lui le găsim reluate de I.

preluată apoi de Plotin, la care diada este rezultatul procesiunii lui Unu, care se definește chiar în contemplația Unului.¹⁸⁶

Căutarea Unului în multiplu, a diversității care se unifică sau a unității care se diversifică este nuanțată în filosofia presocratică sau de început. Xenofon, în căutarea divinității, ajunge la concluzia că aceasta nu poate fi decât una, cu toate atributele absolutului: nemișcat, neschimbător și veșnic. Între oameni și zei, există Zeul cel mai mare, care e diferit de toți; el este Unul, întregul care gândește totul.¹⁸⁷ Această idee este preluată de Parmenide, care ajunge la identificarea unității potrivit rațiunii. Acesta, pentru a apăra unitatea eternă și incoruptibilă a lui Unu, neagă existența multiplicității, interpretând-o ca neființă. El consideră că Ființa este Unu, nemișcat, veșnic, perfect, întotdeauna identic cu sine, neavând nici început și nici sfârșit.¹⁸⁸ Identificând Ființa cu Unul, iar acest Unu cu caracter primordial aplicându-l și „Totului”, avem la Parmenide cea mai fermă formulă

Kant, R-H. Lotze, A.N. Whitehead și mai ales de E. Husserl și H. Schmid. Pentru ultimul, monada este unitate simplă, creată, închisă, fără ferestre, dinamică, purtând în ea toate desfășurările fără relații directe cu monadele și universul, ci cu Creatorul, care predetermină capacitățile ogindirii lumii și dezvoltările sale (cf. PETRE ȚUȚEA, *Omul-Tratat de antropologie creștină*, p. 198, și *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, pp. 575, 577-578, 703; LUCIAN GROZEA, *Gnoza – jocurile Ființei în gnoza valentiniană orientală*, pp. 102; 105-108 și notele 33-43.

¹⁸⁶ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 229.

¹⁸⁷ Cf. GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu...*, pp. 21-22.

¹⁸⁸ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 723, și GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu...*, p. 22; ILIE PÂRVU, *Arhitectura Existenței*, vol I, p. 233. La acesta din urmă găsim și câteva modalități de abordare a temei Unului-Multiplu, începând din Antichitatea greacă, până în contemporaneitate. Astfel, în Antichitatea greco-romană și Evul Mediu avem ontologia substanței, a esenței aflate „dincolo” de fenomene. Substanța e principiul de la care se formează și la care revin ființele particulare ale universului. O schimbare categorială apare prin opera lui Galilei, Descartes și Newton: în locul ideilor de esență, formă, substanță apar categoriile de lege, cantitate și măsură. Se vorbește, odată cu ei, de un nivel fundamental al existenței, ale cărui legi regizează comportamentul unor „elemente” ale unor „entități” individuale, permanente. Odată cu știința contemporană, se optează pentru o devenire dialectică a existenței: nu se caută o lege sau nivel mediu fundamental, ci existența unor particule elementare, care, în același timp, să fie „structuri generative”, model de producere, arhetipuri de organisme și devenire. Acest ultim principiu este susținut de ultimele dezvoltări și descoperiri făcute de biologia, fizica, gramatica universală, matematica etc. în lumea contemporană (cf. *Ibidem*, pp. 235-240).

tautologică, ce va obseda lumea filosofică.¹⁸⁹ Anaxagoras și Democrit pun la baza lumii o multiplicare, guvernată, pentru Anaxagoras, de intelect, pentru Democrit, de rațiune și necesitate¹⁹⁰, iar pentru Empedocle, Dumnezeu este abordat în formele pe care natura i le împrumută. Examinându-le pe toate, acesta din urmă descoperă o manifestare multiformă a divinului, care are totuși patru elemente principale ca patru rădăcini ale tuturor lucrurilor: focul, apa, aerul și pământul.¹⁹¹

Toate acestea arată că pentru gândirea vechilor greci problema fundamentală era găsirea unui principiu unitar și neschimbător al lumii. Până la Platon, lumea grecească, „era însetată de unități care să «armonizeze» diversul și multiplicitatea, [mai degrabă] decât să sporească pe acestea prin desfășurarea în jerbă a unor unități originare. Când presocraticii au redus realul la unități originare, ei l-au conceput pe acesta ca «elemente» nediferențiate, spre deosebire de unitățile sintetice în ele însele (apă, foc, număr, intelect), sortite să pună ordine în diferențierea haotică a lumii”.¹⁹²

În filosofie, Unul și Multiplul este problema majoră a lui Platon. Cu el începe să se vorbească de participarea oricărui lucru material la ideea unității și a pluralității, fără să fie amestecate.¹⁹³ După Platon, esențele nu pot fi fundamentul ultim al lucrurilor. Și ele au, la rândul lor, un principiu, căci, dacă fiecare își este identic sieși, ele sunt totuși multe, în timp ce realitatea supremă trebuie să fie în mod absolut una, simplă și de nimic condiționată. Multitudinea lucrurilor sensibile au fundament și pot fi explicate doar dacă

¹⁸⁹ Cf. MIRCEA FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, p. 72, și *supra*, nota 18. Această idee de absolutizare a Ființei o găsim, într-o formă incipientă, la Damascinus, filosof grec (642-538 a.H). Acesta exagerează caracterul transcendent al absolutului atât de mult, încât ajunge să-l așeze deasupra Unului, deci deasupra oricărei determinări logice și cognitive. Pentru el, orice calificare a absolutului, chiar și cea de inefabil și incognoscibil, nu exprimă natura lui, ci condiția gândirii noastre în privința sa. Damascinus introduce între Unul și henade două ipostase, pe Unul-Tot și Totul-Unul (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 212).

¹⁹⁰ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 723.

¹⁹¹ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctinelor mistice*, p. 108.

¹⁹² CONSTANTIN NOICA, *Modelul cultural european*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 57-58, și GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului la Dumnezeu...*, pp. 22-23.

¹⁹³ Cf. FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 682.

sunt raportate la unitatea unei Idei superioare corespunzătoare, care le face să fie ceea ce sunt prin participare. Totuși, și aceste idei, în ele însele, deși sunt pure la un nivel complet diferit de cel al lucrurilor sensibile, sunt, și ele, multiple. De aceea, la Platon, multiplu nu se poate explica pe sine, ci are nevoie să fie explicat, trebuie pus în relație cu unitatea. Apare astfel stringent nevoia teoriei principiilor supreme, care să poată corespunde unei astfel de argumentări.¹⁹⁴ Aceste principii supreme sunt două: *Unul* și *Diada*. Unul coincide cu Binele, iar Diada nedeterminată este principiul Multiplului, din care derivă ierarhia lucrurilor și în care își găsește existență chiar și răul. Binele este identificat cu Unul, iar Unul este principiul necondiționat al unei transcendențe absolute dincolo chiar și de esență.¹⁹⁵ Unul e măsura supremă a tuturor lucrurilor. Așa apare la Platon al doilea model al ființei, Diada, care înlocuiește multiplicitatea nu prin anulare, ci printr-o transcendență a ei la un nivel superior. Unul și diada structurează toată realitatea. La toate nivelurile existenței va exista o structură bipolară, un „amestec” sau îmbinare sintetică între cele două principii, Unul și Diada, potrivit măsurii juste. Trecerea de la „Idee” la materie se realizează prin cauza eficientă a inteligenței supreme, a Demiurgului. El este cel care aplică în realitatea fizică modelul lumii ideale, în funcție de figurile geometrice și numere.¹⁹⁶

Totuși, teoria Unului absolut și a Multiplului la Platon dă naștere la cel puțin trei ipoteze de interpretare. Mai întâi, dacă spunem că „Unul este”, identificând Unul cu Ființa, atunci automat trebuie acceptat că acest Unu nu participă la pluralitate și, neparticipând, nu poate dobândi nici o însușire. Deci, Unu nu este nimic... nimic din ce putem cunoaște. A doua ipoteză pleacă tot de la afirmația „Unul este”, de unde obținem că, dacă este, participă la ființă, deci îi atribuim toate numirile rezultate din prima ipoteză, adică Unul este Totul. A treia ipoteză, dacă Unul este Unul și multiplu și nici Unu, nici Multiplu, atunci fie că participă, fie că nu participă la ființă.¹⁹⁷ Platon arată ravagiile dualismului Unu-Multiplu prin această nesiguranță: există Unu – nu există Unu, fără a da vreo concluzie.¹⁹⁸

¹⁹⁴ *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 399, și *Enciclopedia Filosofică și Științele Umane*, p. 826.

¹⁹⁵ *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 399.

¹⁹⁶ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 826.

¹⁹⁷ Cf. FRÉDÉRIC LAUPIES, *Dicționar de cultură generală*, p. 467.

¹⁹⁸ Când citești așa ceva, nu poți scăpa de impresia că acest dualism Unu-Multiplu a fost inventat pentru a întreține o plicticoasă jonglerie logică (cf. MIRCEA FLORIAN, *Recesivitatea*

Neoplatonismul va încerca să soluționeze problema Unului și a Multiplului. Teoria lor se poate rezuma la patru principale idei: a) orice multiplicitate presupune o unitate care-i dă structura; b) orice unitate transcende multiplicitatea pe care o unifică; c) orice multiplicitate e conținută într-un anume mod în unitate, care o transcende; d) orice realitate care, pentru a se realiza, trebuie să iasă din unitatea unde e cuprinsă, nu se poate realiza pe deplin decât printr-o reîntoarcere la unitatea din care emană. Avem astfel teoretizate cele patru principii neoplatonice: al unității sistematizate, al transcendenței, al imanenței și al conversiunii.¹⁹⁹

Între contribuțiile majore ale neoplatonicilor se înscrie, fără discuție, viziunea lui Plotin.²⁰⁰ El realizează o adevărată revoluție în istoria platonismului, întemeind metafizica lui Unu, care a dus până la capăt doctrinele nescrise ale lui Platon. Plotin chiar are același punct de pornire în viziunea Unului, asemenea cu dezvoltarea platoniană. Pentru ca un lucru să existe trebuie să aibă „unitate”, iar dacă e lipsit de unitate, el dispare. Diferența este că sunt inversate capetele argumentării. Dacă Platon pleacă de jos în sus, de la multiplu la Unu, Plotin coboară de sus în jos, de la Unitate la multiplicitate. Astfel, Unul se află în forme diferite în realitate, dar toate depind de Unul suprem, infinita potență producătoare, care se află „dincolo de ființă” și „dincolo de inteligență”²⁰¹, având deci, un caracter inefabil și fiind cu totul privat de multiplicitatea din care ia naștere ființa. Unul este plasat deasupra ființei pentru că ființa, fiind multiplă, poate fi înțeleasă și determinată²⁰², ceea ce nu se potrivește Unului Absolut. De aceea, afirmă

ca structura a lumii, p. 72). După Noica, Platon a greșit atunci când a luat ca subiect doar pe Unul, nu și pe multiplu, pentru că unitatea singură nu duce la ceva. El zice că, la Platon, nu Unu și Multiplu reprezentau problema, ci Unu și diversul. Noica propune, în filosofia românească, o altă tipologie de Unu-multiplu, în care Unu se diferențiază în elementele modelului ființei fără să piardă însă ființa. Așa, ființa nu este unică, ci este una multiplă, în procesualitate permanentă. Nu mai apare fixă și imobilă. Noica arată că toate lucrurile vor să devină „Unu”, nu „Una”, ca în formalisme logice, matematice. Unu se obține prin devenirea firească a lumii, o devenire orientată către ființă, întru ea (cf. FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui C. Noica*, p. 630).

¹⁹⁹ Cf. FRÉDÉRIC LAUPIES, *Dicționar de cultură generală*, pp. 466, 470-471.

²⁰⁰ Plotin (Licapolis, Egipt, 205-Roma, 270) întemeiază, în 244, la Roma, o școală renumită. Compune 54 de tratate, pe care Porfir le sistematizează în *Enneade*. Prin gândirea sa, poate fi considerat foarte aproape de Platon și Aristotel (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 832).

²⁰¹ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 832.

²⁰² Cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 537.

Plotin: „Unul este viața primă și le parcurge pe toate și le conține în sens strict, nu în sens general și care trebuie să provină dintr-un altul, care nu se află în niciun parcurs, ci este principiul parcursului, al vieții, al inteligenței și al tuturor. Căci principiul nu este „toate lucrurile”, ci toate lucrurile provin din el, iar acesta nu este nici „toate lucrurile”, nici vreunul din toate, pentru a le putea naște pe toate și pentru a nu fi multiplu, ci principiu multiplului. De aceea, cel ce generează este mai simplu decât cel generat. Deci, dacă Unu a născut inteligența, trebuie să fie mai simplă decât ea”.²⁰³

Unul lui Plotin nu e nici lucru, nici obiect, ci e subiect pur, absolut solitar, fără niciun raport cu obiectele exterioare. În Unu, identitatea e absolută și ceea ce iubește Unul în el e un act imobil și ca un fel de inteligență.²⁰⁴ De aceea, termenul care se poate atașa lui Unu este Binele, și acesta numai dacă este înțeles ca potență și bogăție infinită ca origine a tuturor lucrurilor, ca bine absolut-transcendent, Supra-Unu.²⁰⁵ Acest Bine, desemnat la Plotin drept principiu suprem, este centrul de care orice lucru e suspendat, dar care nu e suspendat de nimic. Acest Bine rămâne imobil și orice altă existență trebuie să se răsucească spre el ca un cerc ce se învâрте spre centrul de unde emană razele. El este rădăcina care se împarte prin ramuri fără a se împărți pe sine.²⁰⁶

Pentru Plotin, problema nu este de ce și cum derivă Multiplu din Unu, ca la Platon și Aristotel, ci el pune problema „de ce există Unul-Binele, adică de ce există Absolutul? Platon și Aristotel au respins această problemă pentru că principiul e dincolo de problemă. Plotin însă încearcă răspunsul, arătând că Unul se „autoimpune”, Binele „se creează pe sine”, ceea ce arată că principiul trebuie înțeles ca activ și autoproducător.²⁰⁷ Unul-Binele este „cum a vrut și cum vrea el să fie. El este libertatea absolută, nu se divide în univers, pentru că, dacă s-ar divide universul, s-ar distruge. El însă rămâne în sine și diferit”.²⁰⁸

²⁰³ PLOTIN, *Enneade* III, 8, 9, p. 217.

²⁰⁴ Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 151.

²⁰⁵ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 832, și ION TUDOSESCU, *Ființa, Esență, Existență...*, p. 87.

²⁰⁶ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctinelor mistice*, p. 128, și ION TUDOSESCU, *Ființa, Esență, Existență...*, p. 88.

²⁰⁷ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 832.

²⁰⁸ PLOTIN, *Enneade* III, 8, 10, p. 219.

În devenirea Unului, Plotin distinge trei momente: în primul moment, Unul, fiind perfect, se revarsă, și revărsarea produce ceva diferit de el, acest lucru devenind inteligență. Al doilea moment este revărsarea înțelepciunii spre Unu, ceea ce-i fixează limitele și se cunoaște pe sine. Al treilea moment îl reprezintă faptul că inteligența, pentru a gândi, trebuie să aibă obiecte multiple și mereu diferite.²⁰⁹

Deci, Unul e principiul mereu prezent, infinit de fecund, al actelor Inteligenței; nu în Unul, ci în Inteligență se găsește activitatea creatoare, al cărei principiu el este. În Inteligență se găsește, la propriu, o viziune a Unului. Inteligența este imagine a Unului, iar ea este, într-un fel, identică cu Unul, pentru că „cel născut din Unu este, cumva, identic cu el, să îi semene”.²¹⁰ Există deci Unul, care e dincolo de ființă; după el, există ființa și inteligența, iar natura sufletului este a treia²¹¹, ca acela care se întinde între inteligență și materie.²¹² Așa apare la Plotin celebrul sistem al ierarhizării celor trei ipostasuri: Binele, Inteligența și Sufletul, cu statutul și funcțiile lor proprii.²¹³ Aceste manifestări co-extensive și co-eterne sunt toate în Unu și ca unu, precum și Unu este în toate, dar cu demnitate ontologică diferențială, în funcție de faptul de a fi în nemijlocire sau nu, în mișcare de procesiune.²¹⁴ Așadar, „tot ceea ce există după cel prim trebuie să provină

²⁰⁹ Cf. ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 124, și PLOTIN, *Enneade* V, 1, 5, p. 493. Această derivare a Unului a fost gândită mult timp ca fiind emanație panteistă. Dar studiile recente contrazic această teorie. La Plotin, lucrurile nu derivă din Principiu printr-un flux al substanței însăși, care ar presupune o slăbire graduală a acestuia. Ipostasele care derivă la Plotin nu sunt substanța însăși a lui Unu depontențializat. Ceea ce iese din Unu e „potența” lui. Deci nu substanța, ci „potența” se depersonalizează, așa încât lucrurile derivă datorită necesității potenței lui Unu, dar această necesitate este aleasă în mod deliberat de Unu, care se autopenetră în mod liber (ca libertate absolută de a fi ceea ce vrea să fie) (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 833).

²¹⁰ PLOTIN, *Enneade* V, 1, 7, p. 493, și ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 125.

²¹¹ PLOTIN, *Enneade* V, 1,10, p. 494.

²¹² ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 45.

²¹³ MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 128, și ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 45.

²¹⁴ Astfel, Binele este nemijlocit în identitatea cu Unul, deci mai asemenea acestuia, perfect; Inteligența este secundă, deci și deosebită. În prima ipostază avem Unu ca unu, iar în cea de-a doua avem dualitatea ca subiect gânditor și obiectul gândit. Inteligența se identifică cu totalitatea formelor. Sufletul, cea de-a treia ipostază, constituie individuația. Sufletul universal se distinge de sufletul individual. Deși Unul, ca divinitatea însăși și materia, sufletul nu are regimul ipostazelor, ci este o „sleire” a principiului prin depărtare de la el. El este termen ultim al mișcării în jos, care asigură conversiunea tuturor elementelor spre

din el fie direct, fie să se reducă la el prin intermediari, iar cele de rangul al doilea și al treilea să vină în ordine, reducându-se, fiecare, la cel anterior, căci înaintea tuturor trebuie să existe ceva simplu – Unu”.²¹⁵ Această desfășurare a Unului într-un „proces al cascadelor, printr-un canal de similitudini”²¹⁶ nu înseamnă coruperea ipostaselor, pentru că Unu nu este „altceva” sau în „altceva”, nu apare în el compoziția (ceea ce l-ar putea supune degradării), iar ipostaza a doua și a treia, *nous*-ul și sufletul, apar drept componente derivate.²¹⁷ Astfel, copia se poate întoarce și se unește, prin iubire, cu prototipul original Unul, condiția absolută a vieții spirituale, și principiul mulțumită căruia Inteligența își poate crea obiecte și le poate contempla. În această contemplare, cunoștința divinului apare ca o cunoaștere de noi înșine, ce are drept consecință faptul că în viața noastră interioară rezidă destinul nostru. Aceasta l-a determinat pe Plotin să zică pe patul de moarte: „mă străduiesc să aduc divinul care este în mine în divinul care este în univers”.²¹⁸

Ultimul dintre neoplatonici care are o viziune aparte despre Unul este Proclu.²¹⁹ După el, conceptul de ființă e unul derivat; nu e original în sensul

Unul ca scop (cf. GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 445. Vezi și MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctinelor mistice*, p. 128; ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 45).

²¹⁵ PLOTIN, *Enneade* V, 4, 1, p. 493. Aceasta arată că triada plotiniană, deși are trei ipostase consubstanțiale, nu corespunde treimii creștine, pentru că, la Plotin, o vedem expusă ca o ierarhie care crește și descrește succesiv, împlinirea ipostaselor costând tocmai în acest proces de scurgere fără încetare a ipostasurilor, care trec unul în altul și se oglindesc unul în altul, ceea ce e cu totul altceva decât dogma treimii creștine (cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 45).

²¹⁶ Este ideea lui Lucian Blaga, prin care explică devenirea la Plotin. După Blaga, unitatea supremă, cea mai presus de categorii, emite, la Plotin, o copie ușor inferioară a ei înșiși: rațiunea (*nous*, *logos*), iar rațiunea emite o altă copie, iarăși, ușor inferioară ei înșiși: sufletul lumii (Demiurg), care ar fi făcătorul lumii, potrivit unor idei, la rândul lor, și ele copii mai depărtate ale rațiunii divine. Salvator în această procesualitate este omul, care are ca misiune să urce din nou panta decadenței cosmice, până la reunirea cu Unitatea Supremă (cf. LUCIAN BLAGA, *Diferențierile divine*, în: *Trilogia Cosmologică*, Opere 11, ed. îngr. de Daniel Blaga, studiu introductiv Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1998, p. 71).

²¹⁷ Cf. MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctinelor mistice*, p. 128.

²¹⁸ ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, p. 151. 126, și ION TUDOSCU, *Ființă, Esență, Existență...*, p. 89.

²¹⁹ Proclus, filosof grec (Bizanț, 412 – Atena, 485), are studii de filosofie, matematică, fizică, astronomie. Face comentarii la Platon și scrie lucrări teurgice și poetice (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 862, și GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, p. 405).

absolut. Pentru Proclu există Dumnezeu-Unul și dumnezei multipli, dar, dacă ar fi să se facă o ierarhizare a lor, Proclu așează anterior pe Unul absolut, pentru că multiplul poate fi conceput numai în unitatea ansamblului său, apoi, pentru că fiecare element din multiplicitate este în sine unu, căci, dacă nu ar fi Unul, nu ar fi nimic. Deci, principiul prim este Unu. El e henada henadelor.²²⁰ Cuvântul Unu nu desemnează ceea ce este el, ci e simbolul inefabilului absolut.²²¹ Un unu nu este Unul, el nu posedă

²²⁰ HENRY CORBIN, *Paradoxul Monoteismului*, trad. Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 15.

²²¹ Atât de fascinat a fost Lucian Blaga de filosofia lui Plotin și, în special, de teoria inefabilului absolut al Unului, încât el a dezvoltat în paralel, dar și dincolo de Plotin, un absolut al absolutului divin, o transcendență supra-nenumită în teoria „Marelui Anonim”. În cosmologie, Blaga pleacă de la teoria Tot-ului divin căruia îi atribuie putința firească a unei nelimitate, repetate reproduceri totale, din sine și prin sine însuși. Reprodusele Totului divin se realizează numai în forma unei maxime reducții, în forma unor „diferențiale divine”, care, față de Tot, nu sunt decât fragmente minimalizate atât sub unghi substanțial, cât și sub unghi structural (cf. LUCIAN BLAGA, *Diferențialele divine*, p. 189). Cât privește doctrina în sine a Marelui Anonim, Blaga o vede în diverse aspecte, fie de „teologie”, fie de „demonologie”, fie de ceva „intermediar”. Marelui Anonim îi sunt atribuite cele mai diverse calități: are cunoaștere absolută și nelimitată, dar nu este exclus să fie înzestrat cu atribute prăpăstioase, care să aducă mai mult a „demoniac”. Această duplicitate își atinge apogeul antirațional atunci când autorul identifică Marele Anonim cu Dumnezeu. Această identificare, făcută cu „elasticitate” terminologică, în sensul că, dincolo de Marele Anonim, nu mai apare o existență și mai centrală, plasează filosofia gânditorului român în cea mai vulnerabilă zonă, care, dincolo de „strălucirile” logice ale argumentelor, nu-i deloc potrivită structurii memorial-sufletească a neamului nostru* (Pentru detalii: LUCIAN BLAGA, *Censura Transcendentă, Trilogia Cunoașterii*, Opere 8, ed. îngr. de Doril Blaga, studiu introductiv de Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1983, pp. 539-543 și *Idem, Diferențialele divine*, pp. 66-67). Pentru reacții împotriva acestei teorii blagiene în epocă: ALEXANDRU TĂNASE, „Cosmologie-antropogeneză-istoricitate”, pp. 9-10; GH. ALEXANDRU CAZAN, *Istoria filosofiei Românești*, p. 282; DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Ed. Paidea, București, 1993. Vezi și PETRE ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, pp. 275, 368: „Blaga filosofează personal. Diferențialele lui divine nu stau. Nu se poate el pronunța cum gândește Dumnezeu. Are un mod laic de a interpreta un mister”. (cf. *Ibid.*, p. 275; MIRCEA VULCĂNESCU, *Bunul Dumnezeu cotidian, studii despre religie*, p. 383; *Idem, Pentru o nouă spiritualitate a filosofiei. Dimensiunea românească a existenței*, pp. 257-260). „Tot ce a scris Blaga nu poate fi acceptat de omul religios și, în special, de filosofia creștină decât ca o „critică negativă” a cunoașterii misterului [...]. Transformarea misterului în problemă reprezintă un caz tipic de atenuare (luciferică) a misterului” (*Idem, Pentru o nouă spiritualitate...*, pp. 260; 258). Pentru aprecierea lui Blaga (fără referire la subiectul de față): N. STEINHARDT, *Monologul Polifonic*, p. 343 și.; (cu referire la toată opera): TRAIAN POP, *Lucian Blaga. Sistemul Cunoașterii*, pp. 16-74 și.

atributul unu. Unul este esențialmente unific, unificator, constitutiv al tuturor un-urilor, al tuturor ființelor, care nu pot fi ființare decât fiind de fiecare dată o ființare cu alte cuvinte, unificate, constituie anume prin Unul unific. Acest sens de unific al Unului este cel care se leagă la Proclu de cuvântul *henadă*.²²² Deci, principiul prim e Unul, iar Multiplu subzistă doar ca al doilea în raport cu Unul. Ca și Platon, el identifică Unul cu Binele, din care derivă toate și spre care tind toate. Binele păstrează și le salvează pe toate, la fel cum Unul le unifică pe toate.²²³

Generarea sau nașterea tuturor lucrurilor din Unul se desfășoară, la Proclu, într-un proces circular ce cuprinde trei momente semnificative: „rămânerea” (*moné*) principiului identic cu sine atunci când iese din sine; apoi „procesiunea” (*próodos*), un fel de generare a multiplului, ca manifestare a lui Unu, datorită potenței sale absolute, dar rezultatul nu-i identitate, ci asemănare; în cele din urmă, „convertirea” sau „întoarcerea”, care reprezintă raportarea de sine a cauzatului la cauză. Toate acestea se petrec în afara timpului.²²⁴

Cu toată contribuția adusă, nici neoplatonismul nu reușește să definească problema Unului-Multiplu, iar accentul pus în această perioadă pe „unul inefabil” riscă să se transforme într-o negație definitivă, tinzând să devină nihilism.

Toate încercările filosofiei de a înțelege unitatea care se desfășoară sau diversitatea care se unifică prin teorii numeronologice care însumează distincțiile sau separă unitățile nu pot oferi un rezultat care să împace „taina” cu „explicația”. Se observă cum monismul naturiștilor greci trădează o teamă de multiplu, de pluralitate, exprimată sub formă de teamă de moarte sau devenirea, în general, motiv pentru care Unul este pus pe primul plan. Această predominare a Unului față de multiplu este, în definitiv, un demers ce ține de aritmetică, după cum afirmă Mircea Florian. Această gândire pleacă de la premisa că unul (1) este altceva decât „mai mulți”. Întâi a fost unul (1) și, apoi, prin adăuiri, urmează „mai mulți” (1+1+1 etc.). De aceea, unu presupune multiplu. Orice unitate presupune o altă unitate, care este egală și care poate fi adunată. Unitatea numerică (1)

²²² HENRY CORBIN, *Paradoxul Monoteismului*, p. 15.

²²³ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 862.

²²⁴ *Ibidem*.

are un factor identic sau general și, ca atare, poate fi dat de mai multe ori. Or, eroarea care explică echivocul filosofic tocmai aici se vede, în opinia că în numere are loc o adunare de mai mulți unu (1). Dar numărul unu (1), fiind un identic, nu se multiplică el însuși, ci se multiplică cu elementul deosebitor, cu care el se află împreună, chiar dacă deosebirea e spațială (scrisă) sau temporală (vorbită).²²⁵ În filosofie, Unul nu-i posibil decât împreună cu multiplu (ca o compunere a lor) și se justifică prin multiplu, fără a face o distincție între ele. În Unu stă depozitat multiplu în formă ce așteaptă să se actualizeze.

Ființa și Unul au, fiecare, o simbolistică aparte. Dacă simbolistica Unului pune accent mai mult pe sens, indicând existența adevărului într-un „dincolo”, simbolică Ființei caută tocmai inversul, de a întâlni adevărul aici, în ceea ce gândește și ce face. Dacă unul are nevoie de mediatori, nu același lucru se întâmplă și cu ființa, pentru că ea nu poate rosti, pe baza inteligenței, divers despre lucruri și valori. Creștinismul a folosit ființa mai întâi ca un corectiv al Unului, al dorinței de unire cu Dumnezeu, care, altfel, ar fi putut deveni *acreștină*, prin fuziunea realităților finite în Unu; iar Unul (numărul) îl va folosi împotriva degenerărilor panteiste ale ființei. Cert este că influențele exterioare ale filosofiei admise de către creștini au favorizat aspectul mistic și ascetic al înțelepciunii credinței, în mod concret, dar nu în exclusivitate și nici absolutist.²²⁶ Creațiile filosofice, în special cele

²²⁵ Cf. MIRCEA FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, pp. 75-78. Cu toate acestea, nu se poate observa la autor în ce chip se mai realizează relația, dacă e doar o întâlnire a elementelor deosebitoare, unul rămânând mereu identic. Se salvează unitatea, care nu presupune implicit multiplicitatea, dar tot nu se poate gândi diversitatea. Niciodată unul nu va putea fi însumat cu altul, dar nici nu va putea interrelaționa cu el, decât până la apropierea „fizică” de acela. Astfel 1+1+1 nu sunt una, ca însumare, dar sunt unul lângă unul și unul în altul, ca maximă apropiere dintre unități. Incertă este, de asemenea, și identitatea unului (1) atât timp cât existența lui presupune implicit existența multiplului prin adăugare la același unu. Este bineștiut faptul că autorul, într-o „rivalitate nemărturisită” cu Nae Ionescu (cf. GH. AL. CAZAN (1937-2009), *Mircea Florian și Nae Ionescu. Disputa metafizică datului – metafizică lirică*, Ed. Agerpress, București, 2006), dezvoltă o filosofie dialectică, ce conține o concepție obiectualist-neutrală ce pleacă de la „dat”, iar nu de la subiect. Mai exact, după dânsul, cunoașterea este o atitudine bazată pe distincția clară între subiect și obiect și pe supunerea subiectului la exigențele datului (Vezi IOAN I. ICĂ JR, „Nichifor Crainic și redescoperirea misticii Ortodoxe în prima jumătate a secolului XX”, *Studiu Introductiv în: NICHIFOR CRAINIC: Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 90).

²²⁶ Mai dezvoltat la: GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, pp. 341-342, 354-359, 405*.

platonice și neoplatonice, au adus filosofiei apogeul și, în același timp, reprezintă sublimul ei, iar pentru creștini, simbolică Unului și ființei vor constitui categorii esențiale, de la care plecând și pe care îmbogățindu-le se va putea exprima conținutul revelat. Unul va fi temă ce vizează taina unui monoteism trinitar pur, scop al tuturor căutărilor spirituale, iar ființa va favoriza exprimarea a ceea ce se poate rosti în anumite condiții despre creație, despre om, despre Hristos și despre Dumnezeu fără ca prin acesta negăsitul, nenumitul, nedefinitul să devină epuizat și nici exprimările, numirile, rostirile să-și piardă din taină.

2.2. Monoteismul creștin și împlinirea filosofiei

Din studiul oricărei istorii a filosofiei se poate observa că progresul acesteia cu greu se poate susține. Continuitatea în filosofie se recunoaște în temele esențiale ale ei, care au fost întotdeauna aceleași, numai că, după perioade și persoane, se schimbă optica asupra lor. Au sporit tiparele logice, s-au înmulțit definițiile și, poate, s-a lărgit puțin aria de cercetare de-a lungul timpului, însă preocuparea de bază rămâne invariabilă. Sfântul Vasile cel Mare surprinde această problemă a filosofiei când zice: „Multe au grăit filosofii elini despre natură, dar nici una din ideile lor n-a rămas neclintită și nerăsturnată; totdeauna, ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi, așa că nu mai e nevoie să le vădesc cu deșertăciunea lor; e îndestulătoare combaterea unora de către alții”; arătând că impasul filosofiei constă tocmai în faptul că nu l-au cunoscut pe Dumnezeu așa cum este El: „Acești filosofi, necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universale o cauză universală, ci ideile lor despre facerea lumii sunt concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu”.²²⁷ Deci, dacă vorbim despre un blocaj al filosofiei în necunoașterea lui Dumnezeu, se poate spune că o împlinire a ei s-a realizat în procesul transpunerii ei (a formulelor) pe fond creștin²²⁸, în așa fel, încât tot ce filosofia n-a reușit, din

²²⁷ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron* I, 2, trad. și nt. de Pr. Dumitru Fecioru, cu binecuvântarea PS. Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004, pp. 14-15.

²²⁸ Întâlnirea creștinismului cu filosofia nu a fost imediată și nici ușoară. În fața filosofilor, Părinții au recunoscut atât elementele comune, cât și diferențele în raport cu Revelația. Conștiința convergențelor nu întuneca în ei recunoașterea diferențelor. Detaliat în: *Fides et ratio, Scrisoare Enciclică a Suveranului Pontif, Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice, cu privire la raportul dintre credință și rațiune*, Ed. Presa Bună, Iași, 1999, pp. 30-35, 49-59, și LUCIAN GROZEA, *Gnoza Jocurile Ființei în gnoza valentiniană orientală*, pp. 97-99.

pricina limitării conceptuale, a împlinit creștinismul prin antinomia dogmelor în atmosfera credinței și a Revelației.

Eforturile filosofiei de a gândi un monoteism rațional care să împace particularul cu generalul, văzutul cu nevăzutul, Unul cu Multiplul, au sfârșit în politeism. Analizei Unului grecii i-au alăturat pe cea a substanței, privită ca suport al lucrurilor individuale și al ipostasului (o vreme având chiar același înțeles), dar și în sensul ei de realitate opusă, aparentă, sperând la o îmbinare miraculoasă, care să împace în sine „monoteismul” cu „politeismul”. Termenii puși în discuție de către filosofi aveau să devină definitorii, însă nu pe plan filosofic, ci în abordarea creștină a relației dintre ceea ce se poate defini și ceea ce nu se poate defini. Filosofia, pentru că, în logica conceptuală, nu putea enunța în același timp nedefinitul cu definitul, le-a așezat într-o succesiune cauzală, în care Unul infinit și nedeterminabil este suportul și originea întregii realități determinate, raport ce va influența modul creștin incipient de interpretare al binomului natură-ipostas.²²⁹ Încercarea filosofilor n-a fost singulară și nici fără precedent. Monoteismul evreilor este mai vechi decât filosofia și se pare că primii filosofi au preluat multe din conceptele lor de la Moise, căci el a fost înainte de toți.²³⁰ De asemenea, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că nu este exclus ca termenul *τό ὄντως ὄν* al lui Platon să fie preluat din tradiția iudaică, motiv pentru care îi acuză adesea pe filosofi greci de lipsă de onestitate, întrucât aceștia nu recunosc că ar fi împrumutat idei existente în Biblie.²³¹ Altfel spus, influența reciprocă între filosofie și teologie este mult mai veche decât ar fi tentați unii să creadă.

Monoteismul rabinic accentuează riguros unicitatea lui Dumnezeu, pentru a se apăra împotriva a două curente de gândire: pe de o parte, idolatria politeismului grecesc imoral, pe de altă parte, de creștinii primelor

²²⁹ Cf. Pr. prof. DORIN OANCEA, „Dumitru Stăniloae – filosof al religiei. Ființarea nedefinit/definită a sacralului și a lumii”, în: I.P.S. DR. LAURENȚIU STREZA, JÜRGEN HENKEL, GH.F. ANGHELESCU (Editori), *Dumitru Stăniloae (1903-1993), Teologie românească de talie europeană*, Ed. Scheller, 2007, pp. 197-198.

²³⁰ SFÂNTUL JUSTIN, *Apologia întâia, Apologeti de limbă greacă*, PSB 2, p. 65. Sfântul Iustin merge până acolo, încât spune că și demonii se folosesc de unele învățături inspirate și, prin gura ereticilor, le pun pe seama zeilor. Deci, zice el „nu noi suntem cei care credem la fel cu alții, ci toți, imitându-ne, spun cele de la noi” (*Ibidem*, cap. LV-LVIII, LX, LXII-LXIV).

²³¹ Prof. dr. asist. VASILE RĂDUCĂ, „Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Studii teologice*, anul XLIV (1992), nr.1-2, p. 73.

secole, care căutau în Biblia ebraică sprijin pentru o teologie trinitară, cu care rabinii, apărători ai monoteismului strict, nu erau de acord.²³² Această viziune exagerată și anticreștină a monoteismului iudaic, care nu se aseamănă sub nicio formă cu monoteismul lui Avraam, Isaac, Iacob și Moise etc., cu „Dumnezeul părinților” (Fc. 50, 24; Deut. 6, 23; 26, 3, 7; F. Ap. 3, 13; 5, 30), acest Dumnezeu nu este altul decât Creatorul tuturor. El este Dumnezeul creștinilor.²³³ Unitatea supradimensionată, proprie gândirii evreiești rabinice, este combătută de I. P. Culianu, care vorbește despre existența unui doteism al evreilor existent în iudaismul pre-creștin și dezvoltat în două sensuri: în revelațiile profetice, în care „locțiitorul” lui Dumnezeu putea fi luat drept Dumnezeu însuși, și în scrierile cosmogonice, în care „crearea lumii este atribuită acestui „locțiitor””.²³⁴ Dezvoltarea monoteismului în afara creștinismului a dus la o înlocuire a „Dumnezeului celui viu” (Deut. 4, 33; Ier. 23, 36; In. 6, 69; Rm. 9, 26; I Tes. 1, 9; Evr. 9, 14) cu Legea, în numele căreia chiar și Dumnezeu trebuie să stea „drepti”. O astfel de formă o întâlnim și în islamism, unde Dumnezeu cel Unic este totul, și din acesta rezultă totul, orice formă de politeism este combătută cu vehemență²³⁵ (nu că ar fi acceptate alte forme de monoteism, dovadă fiind „veșnica” ceartă dintre musulmani și evrei). Ceea ce totuși nu înțeleg „monoteiștii” absoluți este întrebarea „pe cine și ce iubește Dumnezeu?”. Această întrebare se pare că l-a preocupat și pe Moise, care, intuind totuși ceva din trinitatea lui Dumnezeu, dar neputând comunica aceasta poporului îndărătnic, a zis doar atât: „Proroc ca mine vă va ridica Dumnezeu din frații voștri; pe El să-L ascultați” (Deut. 18, 15; F. Ap. 3, 22; 7, 37).²³⁶

²³² A. COHEN, *Talmudul*, trad. C. Litman, Ed. Haseffer, București, 1999, pp. 49-52.

²³³ SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialog cu Iudeul Trifon*, PSB. 2, pp. 154-155.

²³⁴ IOAN PETRU CULIANU, *Experiențe ale extazului*, prefată de Mircea Eliade, trad. de Dan Petrescu, postfață, Eduard Irichinschi, Ed. Nemira, 1998, pp. 69-82, aici p. 81. „Rabinii legaliști au ajuns până acolo, încât absolutului Dumnezeu nu I se poate adăuga altceva, nici o altă persoană, declarându-se împotriva creștinilor, însă ei i-au așezat alături Tora, astfel încât un evreu singur, în fața lui Dumnezeu, fără Tora, este atrofiat” (cf. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dumnezeu în căutarea omului*, p. 239). Pentru monoteismul evreiesc și cel islamic, vezi: HENRY CORBIN, *Paradoxul Monoteismului*, pp. 16-20.

²³⁵ ANNE-MARIE DELCAMBRE, *Islamul*, ed. a III-a, Ed. C.N.I. „Coreși”, București, 1999, pp. 18-19.

²³⁶ De aceea, Simeon Mehedinți se bucura că poporul nostru nu a rămas la monoteism: „Nu avem un Dumnezeu Iehova, plin de legi, ca cel din Sinai, nici unul înfricoșător, ca la scoțieni. După închipuirea poporului român, Dumnezeu este însăși personificarea blândeții, a bunătății. Ca un părinte de familie, El șade la masă cu copii săi [...]” (SIMEON

Așadar, dacă monoteismul dialectic sfârșește în politeism, iar monoteismul revelat, prin exagerarea Legii și înlocuirea lui Dumnezeu cu Legea (după cum vedem în *Epistolele către Romani, Galateni, Evrei* ale Sfantului Apostol Pavel) duce la legalismul fundamentalist, adevăratul monoteism se împlinește în Hristos (Rm. 10, 4)²³⁷, la „plinirea vremii” (Gal. 4, 4), prin revelarea Treimii Unitare și a Unimii Treimice.

Monoteismul creștin abordează tema filosofică Unul-Multiplu din altă perspectivă, fără intenția de a fi împotriva filosofiei (sau a iudeilor), ci cu conștiința Revelației, pe calea credinței. Orice formulare teologică se va încorpora tradiției doxologice a Bisericii, în care principiul experienței este anterior principiului dogmatizării, ceea ce înseamnă că mai importantă este credința în Dumnezeu decât argumentațiile despre El²³⁸, pentru că existența nu se dovedește, ci ea există pur și simplu²³⁹, la fel cum există și Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa este cel care zice că „nu există Dumnezeu înainte de Dumnezeu, nici după Dumnezeu nu există Dumnezeu”.²⁴⁰ Monoteismul creștin nu urmărește dovada „cuiva” sau a „ceva” nici dacă este vorba de Dumnezeu, pentru că evidența este mai concludentă decât orice dovadă. Pentru că „a-L exprima pe Dumnezeu este cu neputință, dar a-L înțelege e și mai imposibil”²⁴¹, ceea ce nu ar însemna o interdicție în a vorbi despre Dumnezeu, ci o atenționare în direcția „lipsei de măsură”²⁴² între a vorbi și a nu vorbi despre El.

Începând cu apologetii creștini, afirmarea unui Dumnezeu unic, Creatorul cerului și al pământului, distins în mod ontologic de lumea creată,

MEHEDINȚI, *Creștinismul românesc*, prefață de Dumitru Muster, ed. îngr. de Dora Mezdea, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 124), viziune ce se opune cu totul și monoteismului islamic, pentru care „Dumnezeu unic n-a avut copii și nici nu este părinte” (ANNE-MARIE DELCAMBRE, *Islamul*, p. 18).

²³⁷ „Pentru că legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (In 1, 17 și Evr. 1, 1; 7, 19; Rm. 3, 24; 5, 21; 6, 14; Is. 20, 1 etc.)

²³⁸ ORIGEN, *Contra lui Celsus* I, 11, PSB 9, p. 38, și RÜDIGER SAFRANSKI, *Un maestru d. G.H...*, p. 49*.

²³⁹ A dovedi existența este o imposibilitate și un nonsens. Ceea ce se poate dovedi nu e realitatea, ci o afirmare care adaugă predicatul realității, o observație oarecare. Aceasta, da, se poate dovedi. Dar dovada, pur și simplu, a realității acesteia este ceva absolut imposibil (cf. NAE IONESCU, *Prelegeri de filosofia religiei*, p. 73)*.

²⁴⁰ *Contra lui Eunomie* V, PG 45, 864 B.

²⁴¹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *A doua cuvântare teologică* 28, 4, trad. și intr. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 24.

²⁴² *Idem*, *Întâia cuvântare Teologică* 27, 14, p. 24.

devine o preocupare preponderentă a tradiției Bisericii. Afirmarea unui singur Dumnezeu, „Care să conducă lumea de dimineța până seara”²⁴³, nu era o obligație, ci o punere în evidență a unui fond ce constituia viața de zi cu zi a creștinilor. Mai întâi, monoteismul creștin vine să opereze o distincție în gândirea panteistă: Dumnezeu nu Se amestecă cu lumea, iar lumea nu e Dumnezeu. Dumnezeu nu e nimic din cele ale lumii. El nu e nici „trup, nici om, nici nu e în tot universul și nici în vreo parte a lui, nici mai presus de univers și, pe scurt, nicăieri, și în nici un mod – nimic din cele ce se văd sau încap, sau se numesc, sau se cugetă, sau pot fi cunoscute cumva”.²⁴⁴ Prin aceasta se anulează, practic, orice pretenție de cuprindere conceptuală a lui Dumnezeu, pentru că, în fața lui Dumnezeu, omul, cunoscându-și neputința, nu poate decât să „cinstească în tăcere faptul existenței negrăite și mai presus de toată înțelegerea și cunoștința Ființei dumnezeiești”.²⁴⁵ Dar, Dumnezeu nefiind nimic din cele ale lumii, nu înseamnă că între El și lume se cascadează o prăpastie de netrecut. Tradiția Bisericii, afirmând Unitatea lui Dumnezeu, afirmă, totodată, și posibilitatea participării făpturii la El. Dumnezeu-Unul tocmai de aceea este „Unicul”, pentru că El este cauza tuturor, de la El își au toate originea. Tertullian găsește un punct de încopciere între teologie și filosofie în această afirmare a unității divine: „există un zeu mai presus de toți, având în el divinitatea, prin care să poată face pe oameni zei, căci aceștia nu aveau de unde să-și însușească dumnezeirea pe care n-o aveau [...]”²⁴⁶, iar Filon din Alexandria, chiar

²⁴³ Zicea Origen, iar Atenagora va zice: „Creatorul a toate este, de la început, singurul Dumnezeu. El este Unul, precum sunt părțile într-un trup”. Sf. Atanasie va afirma că „Dumnezeu este unul, nu mai mulți”, iar Lactanțiu că „nu există decât un Domn și Creator Preaînalt”; la fel, Minucius Felix și Sfântul Ciprian (cf. Prof. dr. DIMITRIE G. BOROIANU, *Apărătorii Dreptei credințe. Studii de Teologie Patristică*, ed. îngr. și actualizarea științifică de Ionuț Alexandru Tudorie, Ed. Anastasia, București, 2007, pp. 389-397, și TACHE STEREA, „Dumnezeu, Omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenice contemporane”, *Orthodoxia*, an XLIX (1998), nr. 1-2, p. 17). Sfântul Grigorie de Nyssa va fi și mai clar: „Din punct de vedere al naturii Sale, Dumnezeu este dincolo de lumea creată, nefiind posibil nici un amestec ontologic între El și lume, chiar dacă lumea este pătrunsă de Slava Lui”, în comentariul Părintelui VASILE RĂDUCĂ, *Teodicee și Cosmologie la Sfântul Grigorie de Nyssa*, p. 66.

²⁴⁴ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 79, trad. intr. nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, p. 302, și ORIGEN, *Despre Principii* CIV, 4, PSB. 8, p. 301*.

²⁴⁵ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 79, p. 304.

²⁴⁶ TERTULIAN, *Apologeticum* XI, 2, PSB 3, p. 55, și CLEMEN ROMANUL, *Către Corinteni* LX, 1, PSB 1, p. 77*.

dacă în altele se încurca, în privința unității divine are toată deschiderea, mergând până acolo, încât afirmă că omul nu-i bine să fie singur, pentru că doar Dumnezeu singur e Unul, iar ca El nu poate fi nimeni”.²⁴⁷

Între „ceea ce este Dumnezeu” și numele de Dumnezeu nu există deosebire. „Cel ce este” și Dumnezeu sunt doi termeni ce indică numele Ființei, zice Sfântul Grigorie de Nazianz.²⁴⁸ Pentru creștini această identificare nu reprezintă niciun pericol. Există un singur Dumnezeu pentru că există o singură dumnezeire²⁴⁹, și este Unul pentru că „este toate, în mod unitar, și fiindcă prin unitatea Sa unică mai presus de toate este și cauzatorul unității fără ieșire din Sine”.²⁵⁰ Astfel, numele lui Dumnezeu este numele a ceea ce este El și se poate spune despre El, dar, în același timp, el exprimă și tot ceea ce nu se poate spune despre El. Monoteismul revelat prin părinții noștri, Avraam, Isaac, Moise, afirmă deodată negrăitul și grăitul lui Dumnezeu, iar după venirea lui Hristos am primit și desăvârșita confirmare a acestui adevăr, pe care, apoi, Biserica l-a articularat, după nevoi și sub presiune, în cultura lumii.²⁵¹

Însă dificultatea cea mai mare n-a întâmpinat-o Biserica în afirmarea unui singur Dumnezeu (cu aceasta oamenii erau exersați în diferite chipuri, fie pe cale religioasă, fie prin discuțiile din agora, la modă în acele vremuri), ci în lucrarea prin care trebuia să-i convingă pe cei neînțelegători că acest Dumnezeu-Unul nu e față de oameni ca un străin, nu e cu totul depărtat de ei, ci, dimpotrivă, este în maximă apropiere de ei (F. Ap. 17, 28). În acest fel, Biserica atingea punctul nevrotic al filosofiei, acela al manifestărilor Unului, fără ca prin aceasta să se renunțe la a mai face teologie. Creștinii vorbeau necreștinilor despre faptul că Dumnezeu este bun, înțelept, are putere etc., denumiri cu care oricine era de acord atât timp cât erau

²⁴⁷ PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte după cele șase zile*, Cartea a II a, I, 1-3, trad. intr. nt. de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Paideia, București, 2009, p. 59*.

²⁴⁸ După Sfântul Grigorie, termenul de *Theos* are rădăcina etimologică fie în *theîn* = a alerga, fie în *aitheîn* = a arde, pentru că puterea este în mișcare și pentru că mistuie deprinderile urâte, iar acestea sunt numiri comune ale dumnezeirii (SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *A patra Cuvântare Teologică* 30, 18-19, pp. 86-88).

²⁴⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 31, 14, PG. 36, 198 D.

²⁵⁰ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numirile Dumnezeiești* XIII, 2, în: „Opere complete”, trad. intr. nt. de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngr. de Constantin Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 174.

²⁵¹ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL arată că toată Scriptura Îl laudă pe Dumnezeu ca pe Cel fără de nume, dar și din tot numele (cf. *Despre numele divine* I, 6, p. 138).

exclusiv dumnezeiești, însă atunci când li se aducea la cunoștința că omul se poate împărtăși și el de cele ale lui Dumnezeu, fără ca prin aceasta să fie el însuși dumnezeu, nimeni dintre cei „înțelepți” nu mai putea fi de acord. Pentru filosofi, doar absolutul divin oferea ocazia neamestecării cu lumea, pe când, pentru creștini, Dumnezeu e Absolut nu pentru că e cu totul depărtat de lume, ci pentru că este în toate ale lumii, le cuprinde pe toate, fără ca prin aceasta să se confunde cu vreuna dintre ele sau cu toate la un loc. Teofil al Antiohiei arată că numele lui Dumnezeu vine de la cuvântul *θεειν*, iar acest cuvânt înseamnă a alergera, a mișca, a lucra, a hrăni, a purta de grijă, a conduce, a da viață tuturor²⁵², ceea ce arată că Dumnezeu nu este Cel nemișcat, Care se coboară în creație doar prin intermediari, ci El însuși este Cel care creează, lucrează, aleargă spre toate. Toată firea creată rămâne diferită și veșnic depărtată de Dumnezeu, „căci, dacă Dumnezeu este fire, celelalte nu sunt fire, precum, dacă fiecare din celelalte este fire, El nu este fire”²⁵³, dar această depărtare este prin fire, iar nu prin lucrare.

Această realitate antinomică pune la gândirea filosofică, „așezată parcă în matca ei”, în mare dificultate: cum, pe de o parte, ceva a lui Dumnezeu este necunoscut, aceasta fiind firea Lui, iar pe de altă parte, altceva a Lui poate fi cunoscut, toate cele din jurul ființei Lui (ca bunătatea, înțelepciunea, puterea etc.)²⁵⁴, de care, împărtășindu-se cineva, nu poate spune că L-a cunoscut sau că L-a văzut pe Dumnezeu?²⁵⁵ La această întrebare doar creștinismul a putut răspunde, însă niciodată în termeni definitivi, ce pot fi depozitați în trecut, ci numai în fulgerările Duhului către cei binevoitori, în exprimări poetice și, totodată, antinomice. Numele lui Dumnezeu, pentru creștini, nu este definirea ultimă a Lui, „căci dumnezeirea nu poate fi definită prin niciun nume”.²⁵⁶ Numele lui Dumnezeu este Taină, dar nu în semnul incognoscibilului sau al neexprimabilului, al aceluia ceva cu care

²⁵² TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolie I*, IV, PSB 2, p. 284*.

²⁵³ SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală* 78, *Filocalia* VII, p. 472*.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 257.

²⁵⁵ SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola „Către Gaius terapeutul”* I, în: *Opere complete*, trad. intr. și nt. de Pr. Dumitru Dțâniloae, ed. îngr. de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 257*.

²⁵⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *A patra Cuvântare Teologică* 30, 17, p. 86. Întocmai cu ceea ce spusese Sfântul Dionisie despre Dumnezeu, că nu e „nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum Îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părtime, nici altceva din ale noastre, nici ceva din cele ce sunt...” (SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Teologia Mistică* V, în: *Opere complete*, ed. cit., p. 250)*.

este imposibil să stabilem un contact²⁵⁷, ci este Taină deopotrivă a divinului și a umanului. Monoteismul creștin cheamă rațiunea fără stavilă, în cunoaștere, să se adâncească în Taină, și-și va găsi odihnă ne-odihnitoare, pentru că în aceasta constă adevărata cunoaștere, și anume în a nu afla niciodată săturare în dorința de a (-L) afla.²⁵⁸

Această antinomie a numirii și nenumirii lui Dumnezeu trimite la tema Unul-Multiplu a filosofiei, dar merge mai departe decât aceasta. Dacă nenumirea lui Dumnezeu ar avea ca temei doar simplitatea Unului, ca în filosofia lui Plotin, atunci Dumnezeu nu ar mai fi de necunoscut prin fire. Cu toții am avea acces la firea Lui Dumnezeu și tot ce am ști despre El ar fi tot ce se poate ști cu privire la El. Dar necunoașterea lui Dumnezeu nu se datorează faptului că El, Unul, e simplu, și deci opus multiplului de care este întinată orice cunoaștere referitoare la ființe (lucruri), ci, după tradiția Bisericii (după cum am amintit), Dumnezeu nu poate fi cunoscut, pentru că nu există nume care să-L numească. Așadar, echivalenței Dumnezeu-Unul i se opune Dumnezeu-Cel cu multe nume, arătând că, de fapt, El depășește simpla formulă Unu-Multiplu.²⁵⁹

De fapt, nu numai Dumnezeu, ci și toate cele din lume poartă în ele unitatea cu multiplu sau cu numărul, în diferite moduri. De exemplu, e una și multiplă planta în ea și cu celelalte plante și cu apa, aerul, pământul. La fel și animalul. Omul este, și el, o unitate, dar e și multiplu în sine și cu ceilalți oameni. În definitiv, tot universul este o unitate și o multiplicitate numărată, aceasta pentru că unitatea nu desființează numărul, iar numărul nu desființează unitatea. Așa putem înțelege că formula Unul-Multiplu a filosofiei nu este depășită în creștinism prin anulare, ci tocmai prin includere. Aici stă toată problema filosofiei, care, din cauza dualismului, nu mai poate gândi includerea, iar din cauza panteismului nu mai poate vedea distincția. Însă, din perspectivă creștină, Unitatea poate include multiplicitatea fără amestecare, iar multiplicitatea poate diversifica unitatea fără separare.

Monoteismul creștin afirmă pe Dumnezeu ca unitate absolută (asemenea filosofilor), dar și ca număr care indică cele trei Persoane (diferit de filosofi), iar în aceasta rezidă toată împlinirea (neîmplinită a) filosofiei. Din

²⁵⁷ NIKOLAI BERDIAEV, *Adevăr și Revelație, Prologomene la critica revelației*, trad. și nt. de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 64*.

²⁵⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, PSB 29, p. 94*.

²⁵⁹ Cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 27-28*.

afirmarea teologică reiese și înțelegerea iconomiei. Astfel, între Dumnezeu și lume stă, în același timp, și o legătură ce le unește, dar și o doime ce le separă. Creația iese din unitate ca un ceva distinct de ea, se diversifică, fiecare după rațiunea ei, în lume, dar raționalitatea celor multe e una în rațiunea cea Una a Logosului.²⁶⁰ Dacă e să vorbim pe limba filosofilor, atunci putem afirma cu Sfântul Grigorie de Nyssa că: „Monada este pusă în mișcare în virtutea bogăției sale; diadia este depășită, pentru că dumnezeirea este mai presus de materie și de formă, iar triada se închide în desăvârșire, deoarece ea este cea dintâi care trece dincolo de alcătuirea diadei; în acest fel, dumnezeirea nu rămâne nici limitată, nici nu se risipește la nesfârșit”.²⁶¹ În modul acesta se cinstește „Monada pentru simplitatea și unitatea cea neîmpărțită și mai presus de fire, din care, dintr-o putere unificatoare, ne unim și noi și deosebirile noastre împărțite, și Treimea pentru manifestarea întreit ipostatică a fecundității mai presus de ființă, prin care este și numește toată paternitatea în cer și pe pământ”.²⁶²

Filosofia nu a putut ajunge la această înțelegere pentru că s-a blocat în premise false, considerând materia și divinitatea ca două principii egale și veșnice. De aceea, ea a rămas la meditare asupra unei teme teoretice, pentru că a redus realitatea la ființa uniformă, care nu există concret în persoane, și aceasta numai pentru a-și satisface pretenția că ea cunoaște totul, rezumabil și definibil.²⁶³ Filosofii au rămas și rămân în ființă, pentru că aceasta se lasă împărțită în categorii și poate fi definită, pe când

²⁶⁰ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, cu binecuvântarea Î.P.S. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 51-52*.

²⁶¹ *Cuvântarea* 23, 8, PG 44, 1160 CD. A nu se crede că prin aceasta Sfântul Grigorie încearcă să apere treimea persoanelor în fața unei rațiuni omenești, ci el doar arată în mod simplu că orice alt număr în afară de trei nu este mulțumitor (cf. V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 44)*.

²⁶² SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numirile Dumnezeiești* I, 4, p. 136 și notele, 128, 31*. Părintele Sofronie zice în acest sens: „Dumnezeu este Treime, dar fiecare persoană a Treimii nu este o treime de Dumnezeu, ci Dumnezeu în întregime” (Pr. SIMEON, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Essex, Anglia, „Ortodoxia și New Age”, în: Pr. dr. CONSTANTIN COMAN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei. Interviuuri*, Ed. Bizantină, București, 1995, p. 189).

²⁶³ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Omul și Dumnezeu, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă: B*, cu binecuvântarea Î.P.S. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 233.

persoanele nu. Filosofii n-au dat răspuns la problemele vii, care frământă ființa omului, ci doar au dat răspuns la niște preocupări speculative, de lux, valabile doar pentru anumite persoane, stăpâniți de aceeași pretenție, unanimă, de a ști totul. Or, după Sfântul Grigorie de Nyssa, Dumnezeu nu este al filosofilor, mai exact al definițiilor lor, pentru că în ele nu încap iubirea, iar Dumnezeu „iubire este” (I In. 4, 8).²⁶⁴ A fi prin natură iubire depășește cu mult simplul nume de monadă: e nevoie de reciprocitate, de alteritate, de dăruire a cuiva către altcineva. În iubire cunoaștem taina Ființei celei adevărate, care e taină de iubire între persoane. Biblic, Dumnezeu se revelează de la început ca „Eu”, zicând „Eu sunt Cel ce Sunt” (Iș. 3, 4), iar aceasta nu e nici pe departe argumentul unui monoteism absolut²⁶⁵, ci revelarea lui Dumnezeu drept ceea ce este El, și El este „Eu”. Corelarea numelui lui Dumnezeu cu „Eu” trimite la o taină a numelui, care, la rândul lui, trimite la comuniune, pentru că nimeni nu poate spune „Eu”, dacă nu există cel puțin un „Tu” și un „El” de care să se bucure.

Numele de „Eu” este un fel de Supra-Unul din care se naște Unul și Multiplu. Acest Eu-Supra-Unul are în sine și Unul și Multiplu în Egalitate, încât Eul nu „se împarte” niciodată, chiar dacă din el izvorăsc Egalitățile Sale, de unde înțelegem că Taina Treimii este deodată în egalitate fără împărțire și amestecare”²⁶⁶, ceea ce zice și Sfântul Grigorie de Nyssa: „prin Unul se înțelege Acela care este cunoscut în firea neschimbată și eternă, Tatăl cel adevărat și Fiul Unul-Născut și Sfântul Duh. Căci Unul e cu adevărat Cel contemplat într-o singură fire, deosebirea după ipostasuri nepricinuind nicio despărțire sau înstrăinare”.²⁶⁷ Treimea este cugetată ca

²⁶⁴ Cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. a II-a revizuită și adăugită, cu binecuvântarea Î.P.S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Ed. Emia, Deva, 2005, pp. 98-99.

²⁶⁵ Nu-i numai monoteism, ci monoteismul trinitar, care ar putea fi rostit astfel: „Tatăl va spune mereu: Eu sunt Cel ce sunt! Fiul va spune: Eu sunt! Iar Duhul Sfânt va zice: Eu ești!” (Pr. IOAN BUGA, *Plinirea Potirului credinței*, p. 78).

²⁶⁶ „Numai Eul poate numi, și doar Numele poate Personaliza, și doar Personalizarea (Persoana) poate arăta Chipul, și Chipul se oprește-odihnește în «Eu», din care au izvorât toate și în care se unesc în Unul neîmpărțit” (Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Biserica, Liturgia Euharistiei, Trupului Înveșnicirii Lumii*, Ed. Isihasm, 2002, p. 93, și Preot. acad. dr. DUMITRU STĂNILAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, pp. 20-22, 36).

²⁶⁷ *Tâlcuiri la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, p. 229, și nota 173.

Unul din pricina unirii celor Trei Persoane în așa fel, încât Dumnezeu poate fi numit totdeauna Unul.

Filosofia face din divinitate, datorită absolutismului ei, o Unitate primă, cu totul străină de această lume și pe care nu o guvernează. Divinitatea are un regat al ei, regat al luminii, în totală opoziție cu „regatul întunericului”, în care este lumea. Dumnezeu este eroul perfect, invizibil, de neconceput, etern și imuabil, care Își contemplă imaginea în El însuși ca într-o oglindă. Împreună cu El este Gândirea, care este Tăcerea absolută. Aceste două ipostaze regale sunt în raport de subordonare una față de alta: Unitatea Primordială este Proto-Tatăl, Care Își are Gândirea Sa, ambele emanând eoni intermediari, născuți unul din altul și grupați câte doi: unul masculin și altul feminin.²⁶⁸ Astfel, Unul filosofic e Unul Solitar, transcendent, suficient sieși, însă destul de plictisitor în autobunătatea lui, încât, din când în când, se mai „joacă” puțin cu lumea, dacă e să ne luăm după poveștile cosmologice și teogonice.

Gândirea Bisericii a știut să păstreze taina în formulările ei despre Treime-Unime, dar, în același timp, să bucure și rațiunea, în măsura în care aceasta din urmă, curățindu-se la înțelegere și prin minte, va culege contemplativ sensurile lucrurilor, ajungând la Dumnezeu însuși ca la Cauza, Începutul și Scopul ultim al nașterii și devenirii tuturor și ca la sânul adânc și nedepărtat al întregului cuprins, după cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul.²⁶⁹

Atât de fascinantă a fost tema Unului și a Ființei pentru mintea omului, încât ea a provocat cele mai multe disocieri în istorie. În chiar inima filosofiei clasice, mai întâi, apoi în toată filosofia, tema a fost mereu și mereu reluată sub alte aspecte. Chiar și în teologie, simbolică Unului și a Ființei a împărțit creștinătatea între Orient și Occident, iar din filosofie și teologie s-au desprins și diversificat, pe rând, gândiri paralele ce pot fi considerate două paradigme de cultură și civilizație care se dezvoltă paralel, pornind de la aceeași temă: Unul și Ființa. Aceste două forme pot fi identificate în modelul teocratic, ierarhic și autoritar, fascinat mereu de Unu atemporal și de stabilitate ce aparține Evului Mediu, și modelul democratic,

²⁶⁸ Cf. REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic creștin al primului mileniu*, cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Lidia, București, 2003, p. 308.

²⁶⁹ *Mystagogia*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, p. 14, și: V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 58; MARIE-MADELEINE DAVY, *Enciclopedia Doctrinelor Mistice*, p. 10*.

ce aparține modernității, care este pasionată de diversitatea polimorfă a Ființei, de devenire și schimbare perpetuă.²⁷⁰

Cât privește teologia, în mod particular, și ea s-a dezvoltat paralel, în două tradiții creștine, care și-au creat propriile viziuni despre Dumnezeu și lume, plecând de la simbolismul Unului și al Ființei. Creștinismul occidental, încă de la origini, s-a dezvoltat, din perspectiva Unului, în două structuri: mai întâi, împletirea dintre religios și politic, apoi accentul pe universal și centralitate monadică.²⁷¹ Accentuarea unității în detrimentul numărului sau al particularului a creat, pe de o parte, legalismul și juridismul, iar pe de altă parte, raporturi ierarhizate, susținute doar pentru a întări unitatea, pentru că „alteritatea este posterioară unității și chiar o amenință. De acum, Unitatea este Tatăl, egalitatea este Fiul, iar conexiunea este Duhul Sfânt”²⁷², ceea ce arată raporturi inegale și impersonale între ipostasuri. Se pleacă de la Unul pentru a ajunge la Trei, ceea ce crează o viziune rigidă eclesială și o deschidere prea generoasă în societate. De partea cealaltă, tradiția Răsăriteană a privit unitatea ca întrepătrundere a persoanelor, care au ființă deodată, fără amestecare. Aceasta a creat modelul sobornicesc al comuniunii atât în Biserică, cât și în societate. Revizuirea de care are nevoie Răsăritul nu constă într-o schimbare de mentalitate tradițională sau de o acomodare pragmatică la lucrurile societății, ci de o acordare a instituțiilor ei la o formă dialogală participativă²⁷³, ca o primenire interioară și o asumare a fondului spiritual oferit de Biserică, scăpându-se astfel de „ritualisme”.

²⁷⁰ Cf. IOAN I. ICĂ JR, „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în: *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 29-30. Constantin Noica ne prezintă câteva raporturi posibile între Unul și Multiplu existente în cultură: Unu și repetiția sa (pentru culturile totemice); Unu și variația sa (pentru culturile românești); Unu în Multiplu (pentru culturile panteiste); Unu și Multiplu (pentru culturile politeiste); Unu multiplu. Fiecare dintre aceste rapoarte ar putea da schema unui tip de cultură în măsura în care, în sânul ei manifestările felurite ale vieții, ale lumii înconjurătoare, ale comunității sociale respective țin laolaltă, prin raportarea lor, ceva unitar (cf. CONSTANTIN NOICA, *Modelul cultural european*, pp. 44-55).

²⁷¹ Cf. GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, pp. 44-45, și Pr. prof. DUMITRU POPESCU, „Concepte de unitate”, *Mitropolia Banatului*, an XXIX (1978), nr. 7-9, pp. 465.

²⁷² NICHOLAUS CUSANUS, *De docta Ignorantia*, ediție bilingvă, ed. îngr., trad., nt., tabel cronologic și postfață de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 61, 74-75.

²⁷³ Cf. IOAN I. ICĂ JR, „Biserică, societate, gândire...”, pp. 45-46. O perspectivă nouă de abordare a simbolismului Unului și Ființei, prin prisma științei contemporane, ne-o oferă C. Noica. El pleacă de la sugestia unității sintetice și de la fenomenul izotopic, ambele

Dumnezeu, Cel trăit în mod firesc în viața celor ce L-au găsit, vine în întâmpinarea celor care, crezând că-L caută pe El, umblă după cu totul altceva²⁷⁴, confundând presupusa lor luminare cu adevărul lui Dumnezeu. Vine în întâmpinare nu pentru că s-ar lăsa amăgit de căutarea lor, ci pentru că ei nu L-ar putea găsi, dacă El nu i-ar căuta. Punctul de întâlnire nu poate fi fixat, ci el ține, pentru unii, de o taină providențială, iar pentru alții, de „hazard”, dar cert este că, atunci când se produce, se realizează cea mai mare minune a lumii. Se naște însuși Dumnezeu în cel ce L-a primit pe El.

În aceasta stă toată șansa și împlinirea filosofiei, și anume că, la un moment dat, Dumnezeu S-a născut în ea. Începând de la Niceea (ca să fim foarte preciși), ființa intră în spațiul Bisericii²⁷⁵, moment ce marchează deodată nașterea și împlinirea ei. Aici se realizează deplina identitate între Unul și ființă în Dumnezeu, dar, în mod proporțional, și pe toate treptele creației. Aceasta reprezintă cea mai pertinentă poziție filosofică, propice limbajului creștin, împletire fericită, care a odrăslit în istorie spic aurit și nectar felurit, ce mereu a hrănit sufletele însetate de dor dumnezeiesc și de cunoaștere înmiresmată.

3. Proiecțiile filosofice ale ființei

Tema fundamentală a filosofiei, ca fizică și metafizică, rămâne tema ființei. De la începuturile filosofiei, această temă a provocat cele mai ascuțite spirite. Meritul primilor filosofi este acela de a fi expus-o, fără pretenția însă de a o rezolva. De aceea, istoria timpurie, de la Thales la Platon și chiar până la spiritul Antichității, la Plotin, este o istorie splendidă și atât de frumoasă, încât uneori te îndoiești că poate fi adevărată. Se observă cu fiecare nouă generație filosofică cel puțin o nouă treaptă, dacă

punând în valoare coexistența în orice substanță, din originea ei, a pluralității, ceea ce schimbă paradigma clasică a unității și multiplicității din filosofie, poate chiar dezbaterea platoniană a Unului și Multiplului. Izotopia, zice autorul, amintește de Unul teologic, care este dintr-o dată întreit și în expansiune (cf. CONSTANTIN NOICA, *Modelul cultural european*, pp. 54-56). El se înscrie între oneștii filosofi ce recunosc, prin știința contemporană, ceea ce Biserica a mărturisit dintotdeauna.

²⁷⁴ MEISTER ECKHART, *Benedictus Deus. Predici*, trad. de Stela Tinney, Ed. Herald, București, 2004, p. 225.

²⁷⁵ GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, p. 46.

nu chiar o nouă filosofie, de o originalitate și de o profunzime uluitoare. Nu știm cui s-a datorat succesul, dar rezultatele sunt incontestabil în favoarea măiestriei anticilor. După perioada antică, tema ființei se instalează într-un „de la sine înțeles”, fiind avansată foarte mult gândirea filosofică, al cărei traseu particular se poate urmări în ceea ce numim „filosofia occidentală”.²⁷⁶ Nu este în interesul lucrării de față urmărirea acestui traseu, ci ne vom opri doar la modernitate, celălalt capăt al proiecțiilor filosofiei antice cu privire la ființă.²⁷⁷ Ceea ce este de reținut este tocmai această cotitură ce se produce, după perioada antică, de la problema ființei, la gândirea „despre ființă”.

Filosofiei i s-a încredințat această misiune de a se întreba, însă când doar întrebarea a devenit prioritară, evitându-se răspunsul, în același timp „fructele inspirației s-au transformat în probleme”.²⁷⁸ În acest fel, filosoful devine omul care contestă realitatea schimbând esențele din cuprinsul ei în fantome ale minții, iar filosofia devine o „știință” a omului întrebător, care problematizează gnoseologic și axiologic, încercând să depășească jocul între ontic și logic, devenind, în final, o practică deznădăjduitoare sau o „ceartă de cuvinte”.²⁷⁹ Gândul despre ființă, ca preocupare preponderentă a

²⁷⁶ Cf. KARL R. POPPER, *Conjecturi și infirmări*, p. 197, și GABRIEL TROC, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 81*.

²⁷⁷ Pentru urmărirea acestui traseu al evoluției ideilor filosofice în istorie, vezi: GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O istorie a ideilor filosofice*, Ed. Științifică, București, 1990; ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației...*, pp. 79-125 (aici o evoluție a mutațiilor ce s-au produs în cosmologie, care se interferează însă în multe aspecte cu tema ființei) și *infra*, nota 283.

²⁷⁸ Cf. PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, pp. 118-119. KARL POPPER este de părere că nu există probleme filosofice, ci toate problemele sunt probleme științifice (cf. *Conjecturi și infirmări*, p. 96).

²⁷⁹ Așa se ajunge la situația în care un filosof de profesie nu este, din nefericire, cu necesitate și un gânditor, deseori el nefiind decât un stângaci intermediar, care despoaie gândul de tot substratul lui viu, patetic, pentru a-l orândui, searbăd, în alegoria faptelor de proces-verbal sau a lucrurilor de inventar (ALEXANDRU MIRONESCU, *Certitudine și Adevăr*, Casa Școalelor, p. 10, și PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 119). Tot el ne oferă, într-o sinteză, un parcurs al filosofiei în istorie, ce va permite să se observe schimbările de accent ale tematicii principale. Astfel, filosofia îmbracă aceste forme: este disciplină autonomă. După PLATON, este cunoașterea existențialului, a eternului și nepieritorului; după ARISTOTEL, cercetarea cauzelor și a principiilor lucrurilor; STOICI o definesc ca năzuință spre virtutea teoretică și practică; EPICUREII, ca fericire ce se poate atinge prin rațiune. În Evul Mediu, filosofia este opusă teologiei. FR. BACON și DESCARTES înțeleg prin filosofie știința totală prin forme conceptuale; CHRISTIAN WOLF o numește

filosofiei, nu s-a dezvoltat întotdeauna în matca sa, din pricina complexității și a gradului inepuizabil ce-l deține ființa. Contrar celor care încearcă să cuprindă în logica conceptelor ființa²⁸⁰ (printre aceștia numărându-se toți cei care și-au părăsit gândul la ființă înlocuindu-l cu trebuința) se numără cei care, cu toată onestitatea, reieșită dintr-o muncă asiduă pe ogorul ființei, mărturisesc neputința definirii ei. Mijloacele „observației” formal-logice n-au nicio putere asupra identificării „ideii” de ființă, deoarece ele nu ne pot oferi un orizont sigur al întrebării și al răspunsului. Ce se poate face este doar hotărârea fermă de a alege o cale care să poată elucida întrebarea ontologică fundamentală, dar fără pretenția că, parcurgând-o, vei ajunge la concluzia că aceasta este calea cea mai bună.²⁸¹ Aceasta înseamnă că, în sine și despre sine, ființa n-ar putea fi gândită, nici numită. Numirea și gândirea sunt posibile dinspre noi, fiind mijloacele prin care noi instituim ființa-în-sine-pentru-noi.²⁸² Deci, ființa nu poate fi cuprinsă în definiție, indiferent

știința tuturor lucrurilor posibile, cum și de ce sunt ele astfel; KANT deosebește sistemele cunoașterii filosofice după concepții despre lume. Cu privire la filosofie, el este un cercetător al conceptelor, un legiuitor al rațiunii, un dascăl al idealurilor. FICHTE vede filosofia ca doctrină a științei generalului și premisă a tuturor științelor, HEGEL, știința autocunoașterii raționale, HERBART, prelucrarea conceptelor; după SCHOPENHAUER, este știința în concepte, având ca sarcină să repete abstract întreaga esență a lumii. LUDOVIC FEUERBACH o definește ca știință a realității în adevărul și realitatea ei, COMTE, sistem general al cunoașterii umane, SPENCER, unitate totală de cunoaștere, PAULIEN, conținut al întregii cunoașteri științifice, WUNDT, știință generală, DILTHEY, știință fundamentală a procesului gândirii, LIPPS, știință a spiritului sau experienței interioare, ZIEGLER, știință a spiritului, WINDELBAND, teorie a valorilor, KEYSERLING, împlinirea științei printr-o sinteză a înțelepciunii, HUSSERL, ca știință a esenței, REHMKE, știință fundamentală a datului, DRIESCH, doctrină despre ordine și realitatea metafizică, SCHELLING, cea care învață să se cunoască prin experiență toată întinderea gândirii (cf. *Ibidem*, p. 556).

²⁸⁰ CORNELIU MIRCEA este un adept al posibilității discursului despre Ființă văzut ca expunere logică, de bine, a Ființei. El este convins că logicul și ontologicul se confundă sau se propun reciproc. Dar el nu se referă la ceea ce se înțelege obișnuit prin termenul de logică, adică o știință demonstrativă, preocupată de stabilirea legilor gândirii corecte, ci are în vedere o logică specială, pe care o numește logica Ființei, care nu separă formele gândirii însăși, nici gândirea de conținutul ei cel mai adânc (Ființa). Echivalența dintre a gândi și a fi (Parmenide) nu duce la concluzia că gândul Ființei conține Ființa (cf. *Facerea, Tratat despre ființă*, pp. 25, 30-31). Numai că, dintotdeauna, cel mai profund gând nu și-a găsit forma prin care să se exprime și de aceea și-a amânat arătarea, preferând tăcerea.

²⁸¹ Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp* VI, 83, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 576.

²⁸² Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *O istorie a ideilor filosofice*, pp. 26-35.

cât de superioare ar fi conceptele ei, nici nu poate fi reprezentată cu ajutorul unor concepte inferioare – prin urmare, ființa (pură) nu poate fi ceva de ordinul ființării – dar ne putem întreba cu privire la sensul ei, chiar dacă n-o putem defini.²⁸³ Aceeași întrebare despre ființă o găsim proiectată și la capătul dinspre modernitatea reprezentării ființei. Esența celor două concepte ar putea fi concretizată în binomul ființa ca ființă și ființa ca diferență originară față de ființări.

3.1. Ființa și ființarea (fiindul)

Preocuparea de bază a filosofiei moderne a fost descoperirea metodei sau a „căii” prin care omul poate avea acces la ființă. Cel mai cunoscut fenomen este tocmai „fenomenologia”, ce-l are drept întemeietor pe Edmund Husserl. Acesta este de părere că fenomenologia este, înainte de toate, o metodă și, apoi, o filosofie, ce are drept scop dezvoltarea unei „culturi raționale”, a spiritului.²⁸⁴ Heidegger este cel care continuă într-o direcție nouă fenomenologia lui Husserl, conceptul de „fenomen” fiind înțeles de Heidegger în sensul de „ceea ce se arată de la sine”, după cum era cuprins în accepțiunea veche a grecilor, iar „logosul” e „instrumentul” care lasă să se vadă ceea ce vrea să se facă văzut „sau calea de acces la neascuns”.²⁸⁵ Ceea ce urmărește Heidegger este să determine în mod complet „sensul ființei” prin metoda fenomenologică²⁸⁶, adică întrebarea referitoare la ființă va fi alcătuită în mod analog: acel ceva despre care ne

²⁸³ MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp* I, 1, p. 7.

²⁸⁴ Pentru detalii, vezi: ALEXANDRU BOBOC, *Filosofia contemporană, Orientări și stiluri de gândire semnificative*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995, pp. 94-110*.

²⁸⁵ Cf. GABRIEL TROC, *Postmodernismul în antropologia culturală*, pp. 60-80*.

²⁸⁶ La români, Lucian Blaga este cel care aduce o critică fenomenologică lui Husserl și Heidegger. După Blaga, fenomenologia vrea să adauge spiritul constructiv din filosofie (așa cum încearcă și pozitivismul). Ea nu cunoaște decât o țință: a exprima și defini fenomenul, în termeni cât mai abstracti, dar, pentru că are un caracter paradoxal, ea devine atractivă. Un tratat fenomenologic (ca *Sein und Zeit* a lui Heidegger) seamănă cu un dicționar filosofic, cuprinzând mormane de pedante indicații, din cele mai precise, cu privire la semnificația cuvintelor. El vrea să ridice în abstract ceea ce e, esențialmente, dat, dar dat oarecum latent, în „fapt” ca „fapt”[...]; după ei, orice alți termeni de filosofie sunt termeni falși. Blaga propune în locul fenomenologiei constructivismul (LUCIAN BLAGA, *Cunoașterea luciferică*, pp. 94-95). Însă, dacă filosofii fenomenologiei teoretizează totul, constructiviștii, deși opuși lor, de fapt, se ocupă de același lucru, numai că nu teoretizează totul, ci numai cripticul, nu se ocupă de faptele date, ci de mister, pe care-l teoretizează.

întrebăm este ființa, iar ceea ce se cercetează, adică acel „ceva” datorită căruia ființa este înțeleasă este sensul ființei. Deci ființa și sensul ei se caută. Pentru a le descoperi, nu se poate pleca decât de la *Dasein* (a fi-în-deschis), care redă sensul existenței plecând de la „modul de a ființa” al *Dasein*-ului, adică de la om. Deci, problema ființă-ființare implică o ontologie ek-statică.²⁸⁷

De la o posibilitate, în care el este și pe care, în ființa sa, într-un fel sau altul, el o înțelege, *Dasein*-ul se determină ca ființare, pornind de fiecare dată. Ca posibilitate, *Dasein*-ul este tot ce poate fi un om, plecând de la sentiment, până la funcțiile practice pe care le exercită, pentru că, în fond, „esența” *Dasein*-ului rezidă în existența lui.²⁸⁸ Omul este singura ființă care nu este o dată pentru totdeauna „ceva anume”, este singura ființare care nu are o esență înțeleasă ca determinare absolută. Orice altă ființare poate fi epuizată în cunoaștere: putem ști ce este o casă, o pasăre, o unealtă, dar nimeni nu poate ști definitiv ce este omul, deoarece viața omului nu încapă în definiție.²⁸⁹ Ființarea umană, indiferent cât s-ar modula în fiecare ipostază, suntem tot noi înșine și, ceea ce este și mai important este că omul are posibilitatea interogării stării în care se află.

Heidegger face distincția dintre ființă și ființare prin termenul „diferență”. Această diferență ontologică se realizează între adevărul ontic (ființarea în ființa sa) și adevărul ontologic (ființa ființării).²⁹⁰ Ființa este luată drept cel mai cuprinzător concept, iar denumirea de „general”, ca însușire a ființei, depășește orice alt caracter de general. Această diferență nu este ultima descoperire a filosofiei. Încă din perioada antică există preocuparea pentru diferența dintre „generalul” transcendent al ființei (sau ființa absolută) și multiplicitatea conceptelor generice supreme, cu conținut real. Apariția acestor termeni ca preocupare filosofică „a fost determinată de încercarea filosofilor de a se distanța de imaginea substanțial-materialistă (monistă și holistă) pe care o deținea principiul lumii. Aristotel este cel dintâi care propune distincția între „ființa ca fiind” și ființele individuale. Raportul este nuanțat mai ales de Plotin, unde Unul este dincolo de ființă,

²⁸⁷ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, pp. 430-432.

²⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Ființă și timp* II, 9, pp. 58-59.

²⁸⁹ Cf. GABRIEL LIICEANU, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni (Existență, Existențial, Existențial, Existențiali, Existențialitate)”, în *Anexe la M. Heidegger, Ființă și timp*, 590-591.

²⁹⁰ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 233.

iar materia este o copie a ființei, însă obscuritatea s-a menținut. Problema este reluată în epoca medievală, prin contribuția a două școli: tomistă și scotistă, dar fără succes. Odată cu Hegel, care înțelege ființa ca „nemijlocitul nedeterminat”²⁹¹, se poate vorbi de o despărțire a ontologiei antice, dar nu și de o împlinire a ei.

Pentru Hegel, realitatea nu trebuie înțeleasă nici în sens empirist, ca fenomen observabil nemijlocit, nici în sens metafizic tradițional, ca un ceva a cărui existență se află dincolo de viață și experiență. Prin „realitate” trebuie să se înțeleagă lumea concretă în care trăim, iar, într-un sens mai înalt, „realitatea” este mai presus de toate, este „cea de-a doua natură”, pe care omul o produce din el însuși și care este formată din dorințele, nevoile și acțiunile sale. De aceea, toată misiunea filosofiei constă, după Hegel, în efortul de a aduce la lumină raționalitatea immanentă a acestei lumi, adică să se determine cauzele, să se găsească legile care reglementează comportamentele umane în realitatea efectivă, imediată.²⁹² Ceea ce este cuceritor la Hegel este faptul că „ideea” și „gândul” operează în istorie. El renunță la absolutismul gândului filosofic, la mirajul „noului” în cunoaștere (care să schimbe cursul lumii sau măcar al ideilor), și propune o confirmare a cursului lumii și al ideilor. El nu dorește cu orice preț să aibă dreptate împotriva tuturor celor care l-au precedat – ceea ce dovedea originalitatea în filosofie ci, dimpotrivă, el împarte dreptatea sa cu toți cei care l-au precedat. În fiecare dintre gânditorii de dinaintea lui el vede „un moment” al ideilor sale – de aceea e recunoscător față de toți.²⁹³ Ceea ce îi scapă lui Hegel, crede Heidegger, este problema lui Aristotel, aceea a unității ființei prin opoziție cu multiplicitatea „categoriilor” cu un conținut real²⁹⁴, adică ființa cu caracter „general” și ființările cu caracter particular. Deci, toată problema filosofică este concentrată în răspunsul la întrebarea: „De ce ființa cu caracter «general» nu poate să fie experimentată ca o ființare sau pornind de la ființare, iar reflecția trebuie să se concentreze asupra acestui «NU» dintre ființă și ființare?”.

²⁹¹ M. HEIDEGGER, *Ființă și timp* I, 1, p. 6, și ION TUDOSESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, p. 15*.

²⁹² Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 426*.

²⁹³ Cf. CONSTANTIN NOICA, *Simplă introducere la bunătatea timpului nostru*, Ed. îngr. de Marin Diaconu și G. Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 212.

²⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Ființă și timp* I, 1, p. 6.

Primul pas în această direcție constă în a nu determina ființarea ca ființare prin recurs la o altă ființare, crede Heidegger. Ființa are un mod propriu al ei de a fi, care se deosebește esențial de descoperirea ființării. Adică modul în care ființarea descoperă ființa nu e același cu descoperirea ființei față de ființare. Această descoperire a ființei este dezvăluirea ei, și nu simpla întâlnire accidentală cu ființarea.²⁹⁵ Astfel spus, „ființa ființării” nu este ea însăși o ființare”²⁹⁶, ceea ce pune în vedere realitatea că discursul despre ființă, despre „a fi”, presupune ieșirea din teritoriul ființării. Atunci când spunem ce anume e cutare sau cutare ființare (copacul, unealta, luna, pasărea etc.), acest „este” („a fi”, „faptul-de-a-fi”) pe care îl spun despre ființare nu este o ființare, ci doar semnificația ei. Pentru că, din acest moment, ce pot să spun despre orice ființare e acest „este”, prin care îi indic înțelesul și din care rezultă că orice ființare are o ființă ca ființare. Singura întrebare ce mai rămâne valabilă, și pe care anticii o foloseau, dar a fost uitată, e aceasta: „ce este «este»?” sau „Ce înseamnă «a fi»?”. Heidegger vrea să o readucă în actualitate.²⁹⁷ Răspunsul la această întrebare presupune descoperirea unei căi de aflare a raportului dintre ființă și ființare. Zic „o cale”, pentru că, în mod sigur, conceptele cu greu vor putea da răspunsul deplin. De altfel, chiar Heidegger e conștient de insuficiența limbajului rațional în determinarea „diferenței ontologice” dintre fiind (ființare) și ființă. Tocmai de aceea, concluzia lui este că ființa nu poate fi definită. După Heidegger, este foarte important de unde anume începe sau care este capătul de început al „căii” de acces către ființă. În lumea antică, ființa era gândită ca temei, iar adevărul era ca o conformitate a gândirii la ființă. Metafizica occidentală, apoi, a redus ființa la o simplă prezență, adică la o ființare între ființări. De aceea, Heidegger este de părere că nu trebuie pornit de la ființare, ci de la locul de origine al ființării, care, odată ce se dezvăluie, se ascunde în ființare, adică orice dezvăluire a ființării este o ființare.²⁹⁸

Conceptul de ființarea se traduce prin existență, iar aceasta este, potrivit sistemului lui Hegel, afirmație, negație, sinteză și reprezintă sinteza dintre afirmație (ființă absolută și veșnică) și negație (neființa totală). Între

²⁹⁵ Ibidem, p. 11.

²⁹⁶ Ibid., p. 10, și GABRIEL LIICEANU, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni”, p. 584.

²⁹⁷ Cf. GABRIEL LIICEANU, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni”, p. 585.

²⁹⁸ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 432.

cele două hotare, ființă-neființă, omul apare drept cea mai minunată sinteză: o ființare fragilă, dar totuși singura rațională.

3.2. Existențialism și personalism

Existențialismul filosofic, cu o răspândire mare în secolul al XX-lea, este un principiu obiectiv, de sondare a cercului tematic al problematicei omului și existenței umane în lume. Termenul de referință al acestui principiu nu este vreun fenomen pur, ci însăși existența esenței. Altfel spus, se vrea a se distinge între ființă și existență, existența presupunând o „anumită stare a ființei”, întrucât ființa poate să existe sau nu, doar existența este o stare nouă a ființei.²⁹⁹

Esența și existența sunt doi termeni aparent echivalenți. Însă această aparență este înșelătoare, pentru că ființa se poate explica în două feluri: mai întâi, când spunem ceva despre un lucru, îi postulăm existența, apoi, dacă spunem ce este el, înseamnă că-i definim esența, deci existența unui lucru ne trimite cu gândul la ființa acelui lucru, dar nu ca esență a lui, ci la faptul că existența lui nu este ne-existența sau ființa lui nu-i neființă/neant. Deci, esența reprezintă „caracterele ce definesc un lucru și sunt vizate de întrebarea: „ce este acest lucru?”, dar răspunsul la această întrebare, „acest lucru este...”, indică existența. Existența este obiect nu al definiției, ci al interogației „a fi sau a nu fi?” sau „de ce existăm?” pentru că omul este în permanență preocupat nu doar de simplu fapt al existenței, ci și de sensul acestuia”.³⁰⁰ Accentul acestei filosofii existențialiste vrea să indice ideea realității trăite imediat, cea experimentală, subliniind concretul personal al omului, cel care face această experiență.³⁰¹

²⁹⁹ Cf. ȘTEFAN VOINESCU, „Nae Ionescu – filosof”, *Introducere*, în: NAE IONESCU, *Curs de Istorie a Metafizicii*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 50, și ION TUDOSESCU, *Ființă, Esență, Existență...* pp. 210-213.

³⁰⁰ Cf. *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 172, și *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, pp. 294-295. Toma d'Aquino este cel care susține că esența și existența sunt separabile și ele corespund raportului dintre ființă și act, raport ce a fost criticat de William Occam.

³⁰¹ Cf. PAUL TILlich, *Theology of culture*, Edited by Robert C. Kinball, New York, Oxford University Press, 1959, p. 76. Autorul zice că această filosofie se ridică împotriva gândirii materialiste a lui Marx și Nietzsche, idee valabilă, dacă ținem cont de faptul că, începând cu perioada modernă a filosofiei, preocuparea pentru ontologia clasică pierde din interes, mergându-se spre o interpretare raționalistă a lumii, iar termenul de ființă este tot mai

Existențialismul filosofic se revendică de la Kierkegaard³⁰², avându-l pe Martin Heidegger drept întemeietor sistematic, după care va fi continuat, în formă literară, de Sartre și Camus.³⁰³ Faptul că existențialismul a reluat problematica omului în plan filosofic este un lucru pozitiv, numai că răspunsurile care s-au dat sunt subiective, chiar dacă ele cer o apreciere diferită și nuanțată de la o tematică la alta, de la gânditor la gânditor.

Existențialismul, încă de la începuturile sale, a introdus o opoziție rigidă între esență (identificată ca ființă) și existență (în special cea umană). Problematika o deschide Kierkegaard, împotriva lui Hegel. Dacă, pentru Hegel, datoria subiectului, în planul gândirii, este ca el să „uite de sine”, opus lui, Kierkegaard este de părere că lumea obiectivă este secundară față de trăirile proprii, ceea ce ar însemna o negare a sensului lumii obiective și cunoașterea ei pentru afirmarea subiectului. Kierkegaard susține că punctul de plecare și scopul oricărei cunoașteri este ca omul să devină conștient de el însuși ca existent. Adică a exista înseamnă „a ex-sista”, a ieși din sine, a sta în afara sa, ca deschidere către ființă.³⁰⁴ De aceea, existențialismul se vrea subiectivist, lupta sa fiind împotriva depersonalizării (în sensul lui Hegel), afirmându-se individualitatea ca „existență” (umană, viață, socie-

puțin utilizat, preferându-se cel de substanță, termen ce a favorizat materialismul. Revenirea s-a produs începând cu Hegel (Vezi ION TUDOSDESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, p. 19).

³⁰² Chiar dacă existențialismul nu a fost fondat de S. Kierkegaard, el a fost anticipat în gândirea lui (cf. MILLARD ERICKSON, *Teologie creștină*, vol. I, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1998, pp. 33-43). Însă expunerile critice sau apologetice asupra existențialismului încep prin a-l lega de numele gânditorului danez S. Kierkegaard (1813-1855) (vezi: C.I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, Ed. Polirom, 1973, pp. 7-11; *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 173; FRÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 255; PAUL TILICH, *Theology of culture*, pp. 76-77; ION TUDOSDESCU, *Ființă, Esență, Existență...* pp. 214-240; FLORICA ȘI MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui C. Noica*, p. 253).

³⁰³ În general, se vorbește de existența a două familii de existențialiști. O familie creștină, cu Kierkegaard, Sestov, Berdiaev, G. Marcel, Emanuel Mounier și Karl Jaspers, și o familie de existențialiști atei: uneori Heidegger și întotdeauna Sartre, apoi Simone de Beauvoir și Merleau-Ponty. În sens restrâns, existențialismul reprezintă filosofia lui Jean-Paul Sartre, elaborată din anii 1940 și prezentată pentru prima dată în 1945 (cf. FRÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 255, și FLORICA ȘI MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 253)*.

³⁰⁴ Cf. *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 173, și C.I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, pp. 10. 12.

tate etc. sunt pentru existențialiști ceva ce ține de lumea „exterioară”), ceva ce nu autentifică pe om. Omul adevărat este acel „miez” în care acesta se retrage pentru că nu mai suportă absurdul și contradicțiile vieții.³⁰⁵ De altfel, Heidegger, pornind de la convingerea că filosofia nu-i nici strategie, nici etică, a introdus o confuzie nepermisă (în *Sein und Zeit*). Sub termenul de „ontologic”, a vrut să dezlege problematica existenței plecând de la om, deci a introdus inclusiv o antropologie și o etică. Cu toate acestea, antropologia e nemărturisită, iar ontologia neacoperită, pentru că antropologia sa nu e altceva decât o caracterizare negativă a ființei umane, în niciun caz al Ființei (în sine). Categoriile precum existență-spre-moarte, înstrăinare, grijă, depersonalizare etc. o dovedesc deplin.³⁰⁶

Existențialismul pornește și se sfârșește cu subiectul și, oricât s-ar strădui interpretările să identifice vreo revelare subtilă a Ființei prin om, nu se poate ascunde faptul că, în ultimă instanță, tot la individul uman se întoarce, ontologia lăsându-se într-un con de umbră. De altfel, pentru Heidegger, „esența omului este existența”³⁰⁷, iar existența lui îl dovedește ca ființă neputincioasă, apărută de limite, caracteristici prin care el se așază în Ființă, numai că toate aceste limite, înțelese ca niște „existențiale”, constante metafizice și restrictive, arată neputința omului față de Ființă. Deci existențialismul nu este o ontologie, ci o antropologie subiectivistă. Se observă, după cum zice Petre Țuțea, o dependență a omului de natură. Omul lui Heidegger vine din natură, el nu-și aparține, fiind manifestarea ei; totuși, el este demn și liber, deși autenticitatea lui e dată de neliniștea produsă de conștiința morții și a neantului.³⁰⁸ Heidegger are, parcă, o frică de golul lumii, de existența în lume, care ne amenință orice clipă cu platitudinea, cu nimicirea³⁰⁹: „A sfârși nu înseamnă a împlini, ci, înainte de

³⁰⁵ Cf. C.I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, p. 13.

³⁰⁶ Vezi: M. HEIDEGGER, *Ființă și timp* VI, 42, pp. 268. 344-345 sq., 326 sq.

³⁰⁷ Cf. *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 173, și C.I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, pp. 27-28*.

³⁰⁸ „[...] existențialismul la Heidegger este singura formă autentică a omului absurd, redus la el și la natură, iar Heidegger e un filosof ce te îndeamnă să trăiești zilnic murind, adică să trăiești permanent neliniștea perspectivei neantului, a nimicului, că nu ești nimic” (PETRE ȚUȚEA, *Omul, Tratat de antropologie creștină*, pp. 489-491, și *Idem, Între Dumnezeu și neamul meu*, p. 279*.

³⁰⁹ Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, BUCUREȘTI, 1992, p. 101. Există o parte pozitivă, în

orice, înseamnă a opri. Ploaia se oprește. Drumul se oprește. Această sfârșire nu face ca drumul să dispară [...] această sfârșire poate să însemne că faptul-de-a-se-sfârși înțeles ca oprire ar însemna a nu mai fi ceva-simplu-prezent, sau, dimpotrivă, a deveni ceva-simplu-prezent abia din clipa în care a atins sfârșitul [...] Fructul se împlinește odată cu coacerea (sfârșitul lui *nn*), dar moartea la om nu-i același lucru”.³¹⁰ Prin urmare, existențialismul a pornit de la convingerea că sensul filosofiei este de a se îndrepta numai asupra existenței umane, de a renunța la cunoașterea realității obiective, a naturii și a societății, de a înlocui raționalismul cu introspecția și intuiția cu credința, așa cum o preferă Jaspers³¹¹ și, tocmai de aceea, s-a închis în el însuși.

De exemplu, subiectivismul german, antropologic, pare a fi depășit de existențialismul francez, care observă omul în condițiile istorice specifice, ale vieții. Sartre, prin interogație, vorbește de o revelare a omului, iar ideii de „sfârșit” sau terminismului îi opune libertatea, arătând și existența unui raport social al omului. În filosofia lui Sartre, existența precede esența, idee ce o afirmă contra lui Platon, pentru care esența are prioritate față de existență. Libertatea absolută, atribuită omului, îi oferă posibilitatea de a nu se supune esenței. Lucrurile din lume au o existență dată pur și simplu, omul însă este singura făptură care „ex-sistere”, poate sta în afara sinelui, fără ca, prin aceasta, să-și piardă ființa, pentru că „un existent nu se poate despuia de ființa lui, ființa fiind fundamentul mereu prezent al existențului”.³¹² Sartre accentuează libertatea omului în fața existenței, pentru a nu privi existența ca pură facticitate, lipsită de justificare, ci ca având un sens ce doar conștiința omului îl poate intui, deoarece această „conștiință în sine

aceea că omul are frică de a nu se îneca în lume, dar Heidegger nu a privit frica precum creștinii, „ca frică de Dumnezeu”, și tocmai de aceea n-a putut Heidegger să vadă în om reversul griii, adică nădejdea (*Ibidem*, p. 143).

³¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ființă și timp* I, 48, pp. 326-32*.

³¹¹ Văzând pericolul filosofiei existențialiste de a deveni isterică, Jaspers contestă posibilitatea unei antropologii filosofice obiective, preferând o poziție gnostică și iraționalistă (cf. C.I. GULIAN, *Problematica omului și existențialismul contemporan*, pp. 19-20. 50; *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 270; ION TUDOȘESCU, *Ființă, Esență, Existență...* pp. 240-25)*.

³¹² JEAN-PAUL SARTRE, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, ed. revizuită și index, Arlette Elkaïm-Sartre, trad., Adriana Neacșu, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004, p. 31*.

a ființei este dincolo de activ și pasiv, la fel și față de afirmație și negație”.³¹³ Încercările lui Sartre se vor o reacție pozitivă la cele germane, însă nu se poate depăși individualitatea autonomă, odată ce „omul e dat ca singura sursă de valori”, ceea ce îl face să fie „condamnat la libertate” și cu un destin a cărui responsabilitate este „o povară”.³¹⁴ Omul lui Sartre are posibilitatea de a-și depăși condiția, iar după el, Albert Camus va vorbi de posibilitatea omului de a-și depăși absurdul existenței prin revoltă și creație³¹⁵, fără însă a oferi perspectiva unui orizont al participării la ființă sau o perspectivă „ontologică consistentă”, ci rămânând tot la „ontologia slabă”³¹⁶, ca și în existențialismul german.

Pretenția filosofiei existențialiste de a înlocui ontologia cu antropologia nu poate fi justificată.³¹⁷ Filosofia existențialistă are meritul de a se fi opus exagerărilor filosofiilor idealiste și de a pune în evidență lumea spiritului contra gândirii științifice.³¹⁸ De asemenea, aceasta are meritul de a demonstra o fidelitate față de om și grijă neconținută de a spori sensibilitatea noastră pentru problemele ultime ale existenței. Cu toate acestea, nu reușește să ne ofere o antropologie de autentice sensuri și soluții. Pentru înțelegerea omului, pentru descoperirea esenței lui interioare, existențialismul nu aduce decât o viziune a adâncurilor ontologice, care ne poate oferi cel mult o antropologie descriptivă, nicidecum una realmente ontologică, din care să descoperim ce este omul. Existențialismul menține omul în limitările imanenței, rămânând o ființă sfâșiată, abandonată lumii, destinată iremediabil

³¹³ *Ibid.*, p. 36 și *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 173.

³¹⁴ Cf. FRÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *dicționar de cultură generală*, pp. 247-248.

³¹⁵ Cf. C.I. GULIAN, *Problematika omului și existențialismul contemporan*, pp. 50-77. Se observă aici o atașare a autorului de existențialismul francez, ca oponentă și în același timp soluția pentru cel german.

³¹⁶ „Ontologia slabă” sau „ontologia declinului” se bazează pe faptul că ființa trebuie gândită sub semnul morții, ea este cea care caracterizează ființa și de aceea gândirea filosofică trebuie să devină și ea slabă sau sub semnul morții și să nu încerce să înțeleagă ființa prin explicații logice sau metafizice, ci să se limiteze să ia act de caracterul finit al ființei și să reparcureze etapele declinului ei. Cf. GIANNI VATTIMO, „Dialectică, diferență, gândire slabă”, în: *Gândirea slabă*, îngr. de G. Vattimo și P.A. Rovatti, trad., Ștefania Mincu, Ed. Pontică, Constanța, 1998, p. 22 *șu*.

³¹⁷ Aceași încercare o mai făcuse și Epicur, dar fără reușită, iar existențialiștii ar fi trebuit să știe și să învețe din aceasta. Cf. C.I. GULIAN, *Problematika omului și existențialismul contemporan*, pp. 19-20.

³¹⁸ Cf. FLORICA ȘI MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 253.

morții, purtând în inima sa neantul ce îl sparge pe om în două. Dualismul antropologiei existențialiste³¹⁹ și teoretizarea acestui stadiu din neputința de a-l depăși face din efortul acestei filosofii un impas, care-i arată imposibilitatea de a rezolva taina omului, chiar dacă o reliefează puternic.³²⁰ Ca atare, existențialismul de orice tip nu oferă nici sens lumii, nu potolește nici setea de Real³²¹, ci doar ne menține în absurdul acestui veac prin neliniștea situațiilor limită și prin presupusa dinamică din agitația interogativă, fără însă a depăși platitudinea topirii în tăcerea fără răspuns, în neant.

Strâns legat de filosofia existențialistă, fără a se confunda cu ea și fără a se dezvolta paralel, dar și fără a fi în prelungire sau anterioară acesteia, stă personalismul.³²² Deși apariția termenului este variabilă³²³, totuși începuturile

³¹⁹ Dualismul existențialist s-a transmis și în unele concepții teologice, sub forma unui dihotomism între existența personală a omului și obiectele impersonale. Kierkegaard și Darth au aplicat strict această dihotomie fundamentală în teologie, făcând o diferență calitativă între Dumnezeu și om. La ei întâlnim expresia: „*finitum non capax infinit*” (finitul nu poate cuprinde infinitul) (cf. IEROM. NICHOLAS SAHAROV, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie* (1896-1993), trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 56). Autorul prezintă modalitatea prin care, în Ortodoxie, arhimandritul Sofronie se distanțează de aceste influențe (*Ibidem*, pp. 58-71). Pentru influențele existențialismului, și la alți teologi, precum Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, în: MILLARD ERICKSON, *Teologie creștină*, pp. 33-35. În teologia românească, părintele Ică jr. arată în ce constă eroarea existențialismului personalist ortodox. Aceasta constă fie în reducerea esenței sau rațiunii la persoană, fie echivalarea persoanei cu harul. Astfel, ontologia fie dispare, redusă fiind la personologie, fie e degradată, devenind simplă fiziologie (biologie, cosmologie etc.). Sunt vizați teologi precum N. Berdiaev, Ch. Yannaras, V. Lossky (cf. IOAN. I. ICĂ JR., „Persoana și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în volumul omagial: *Persoană și comuniune*, dedicat Pr. prof. acad. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Ed. și Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 374)*.

³²⁰ Cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, pp. 49-50.

³²¹ Cf. PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 91.

³²² Termen ce consideră persoana cea mai înaltă valoare. Reprezentanții ce susțin această idee sunt Max Scheler, Martin Buber, Emanuel Mounier, Paul Ricoeur (cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 395)*.

³²³ John N. Laveley pune termenul în legătură cu Walt Whitman și Bronson Alcott, care folosesc termenul în 1860 (cf. *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor Paul Edwards, volume five, New York, 1967, p. 107). VASILE BĂNCILĂ, printr-o presupunere, atribuie termenul lui Teichmüller, care l-ar fi folosit în 1889 (cf. *Doctrina Personalismului energetic al d-lui R. Motru*, Ed. Cultura Română, București, 1927, p. 69). O a treia ipoteză leagă personalismul de numele lui G. H. Hawison, care ar fi introdus termenul pentru prima dată în S.U.A., în 1897, într-o polemică cu J. Royce (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 815 și *infra*, nota 339)*.

sale sunt legate de filosoful francez Renouvier.³²⁴ Preferințele pentru existențialism sunt ușor de justificat pentru un filosof personalist. Problematika în mare e comună, la fel și mijloacele și căile de abordare, cum, de altfel, și modul introspecției asupra ființei. Acest fapt l-a făcut pe Mounier să declare că, „într-un fel, personalismul este un existențialism și existențialismul personalism: existențialism pentru că, având în centru omul și pentru că se ocupă de persoană, iar personalism, pentru că ideea sa forte este totuși existența umană”.³²⁵ Personalismul constituie o filosofie a angajării nedogmatice, care, în pofida elanurilor sale de generozitate, nu ignoră eșecurile comunicării, nici egocentrismul ce renaște în chiar inima comunității atunci când aceasta din urmă nu se ia pe sine drept scop. Altfel spus, personalismul este contrar individualismului și propune tocmai clătinarea individului prin așezarea lui în perspectivele deschise ale persoanei. Recunoscute de personaliști, caracteristicile persoanei sunt: a) a ieși din sine pentru a fi disponibil altuia; b) a înțelege într-un act de primire; c) a lua asupra sa, a asuma destinul, durerea, bucuria; d) a da, a oferi; e) a fi fidel, într-o fidelitate creatoare, și nu întoarsă spre trecut.³²⁶

Doctrinile idealiste văd omul ca singura valoare a universului. Biologismul face din individ un element ce este determinat de legile naturale, fapt ce dă naștere evoluționismului și neo-materialismului american. O altă formă de idealism o îmbracă personalismul filosofic în doctrinele psihanaliste sau cele sociologice, care propun individul strâns legat de structurile sociale, susținând că numai în grup persoana reacționează normal. Acestea sunt sistemele comuniste, care nu observă libertatea persoanei, ce poate trece dincolo de determinările legilor naturale. Contrar acestora sunt spiritualiștii, care admit libertatea persoanei și că aceasta poate să creeze valori (de exemplu I. Kant, W. Stern, M. Blondel etc.), însă și aceștia accentuează în mod idealist persoana.³²⁷

³²⁴ Charles Renouvier (1815-1903). El revendică valoarea și demnitatea persoanei în opoziție cu idealismul german și pozitivismul francez (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 815, și *Enciclopedia Cattolica*, IX, p. 1228, care-l asociază lui Renouvier și pe B.P. Bowne; *Encyclopedia of Philosophy*, p. 107; GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez, Gnoză și împlinire*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 13)*.

³²⁵ GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, p. 28.

³²⁶ Cf. FRÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 505.

³²⁷ Detaliat în *Enciclopedia Cattolica* IX, pp. 1228-1231.

Personalismul francez este apreciat ca fiind cel în leagănul căruia se dezvoltă cele mai multe concepte și caracteristici ale ideii de persoană. După C. Renouvier, al doilea personalist este considerat Laberthonniere (1860-1932), care însă dezvoltă o altă direcție decât înaintașul său. Acesta își va asigura o succesiune prin G. Mondinier (1895-1958) și Maurice Nedonalle (n.1905).³²⁸ Însă adevărata construcție a filosofiei persoanei începe cu Mounier.³²⁹ Acesta, în 1932, fondează revista „Esprit” (care regroupează intelectualii creștini cei mai străluciți ai timpului său)³³⁰, ce va fi condusă, după moartea sa, de către Albert Beguin (1901-1957), iar acestuia îi va urma la conducere Jean-Marie Domenach (n.1922), care menține tonusul personalismului, iar colaborator asiduu îl va avea pe Paul Ricoeur (n. 1913).³³¹ Mounier opune dezordinilor economice și politice ale capitalismului individualist și colectivismului distrugător de libertate personalismul comunitar, descoperit prin credința și valorile creștine. El înțelege persoana, căreia nu-i dă o definiție precisă, ca un centru al unei prezențe spirituale, ca deschidere spre transcendent în sens religios, dar și în sensul unei nevoi istorice pentru instituirea libertății.³³² Pentru Mounier, persoana transcende natura. Persoana nu este un obiect, ci ea are un statut al ei, psihic și fizic, de funcționare unică: „Persoana se opune individului, are o intimitate (în singurătate), ea este ireductibilă, liberă, dispune singură de toate, persoana este liberă și fără determinare exterioară”.³³³ Dimensiunea comunitară a persoanei este, pentru Mounier, o constantă la demersul politic ce are ca prim scop depășirea ordinii aparente, promovate de echilibrul profiturilor în lumea burgheză. A Beguin îl caracterizează, după

³²⁸ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, p. 15.

³²⁹ Emanuel Mounier (1905-1950). Acesta, împreună cu J. Maritain, H. Bergson, Ch. Peguy, realizează o critică radicală a societății contemporane și a aspectului ei burghez (cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 720).

³³⁰ Între aceștia amintim pe Denis de Rougemont, H. I. Marrou, J.M. Domenach, P. Ricoeur etc. (cf. *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Editions, Drouguet-Ardant/Fayard, Paris, 1989, p. 633). Pentru personalismul francez de la Mounier la Ricoeur, la: ATTICIO DANESI, „Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione”, în: *L'idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgilio Melchiorre, Milano, 1996, pp. 381-431*.

³³¹ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul Francez*, pp. 13-20*.

³³² Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 720, și GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 18-19.

³³³ EMMANUEL MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, 1959, pp. 21-76, aici pp. 63-73.

moartea sa, ca fiind „un creștin al timpului său, opusul unui creștin care pătimește cu timpul său”.³³⁴

Cât privește dezvoltarea temei pe Bătrânul Continent și dincolo de el, situația este aproape invariabilă. În Germania, unii gânditori așază ideea personalismului mult înaintea francezilor. Plecând de la presupunerea lui A.C. Knudson, curentul pare a fi creat de Schleiermacher, în 1799, cu un înțeles foarte apropiat de sensurile lui de mai târziu. Tot în Germania, termenul mai este folosit și de Feuerbach, de Teichmüller, Max Scheler, W. Stern etc. Se poate vorbi de personalismul german doar printr-o licență filosofică, el fiind ilustrat, îndeobște, ca existențialismul lui Heidegger și Jaspers, ceea ce e cu totul altceva.³³⁵ În Anglia, J. Grote folosea termenul de personalism doar ca echivalentul lui spiritualist. Istoria personalismului englez începe abia cu anul 1902, când oxfordienii Boyce Gibbon, G.E Underhill, F.W. Russel, R.R. Marett au publicat „Personalismul idealist”. Mai proeminent decât în Germania, personalismul englez a fost și este prea puțin o mișcare sau, dacă este, aceasta nici prin amploare, nici prin durată, nici mai ales prin problematică nu se apropie, măcar ca tendință, de cel nord-american.³³⁶ Personalismul italian este susținut de V. Gioberti și A. Rosmini, fiind interferat și de Gentile și Guzzo. Tot aici, prin G. Campanini și V. Melchiorre, pătrunde viziunea lui Mounier.³³⁷ Dincolo de Europa, în Statele

³³⁴ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 720.

³³⁵ Schleiermacher, în lucrarea sa, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, din 1799, ar fi folosit termenul. Feuerbach, în lucrarea *Esența creștinismului*, l-a folosit pentru a ilustra personalitatea lui Dumnezeu. Autorul are o ciudată viziune triadologică și personalistă, ce este, deodată, subordinaționistă și triteistă (*nn.*). Teichmüller adoptă termenul în lucrarea *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, în 1889. Hermann Lotze (1817-1881) are un personalism vag și, prin audientul său, J. Royce, va înființa o filosofie a persoanei la nord-africani (cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 8, și JOHN LAVELY „Personalism”, în: *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 109). Autorul menționează că, după A. C. Knudson, în „The Philosophy of Personalism” (1927), termenul coboară până la metafizica greacă și religia biblică a tradiției răsăritene (vezi aceeași idee la KEIT E. YANDELL, „Personalism”, în: *The shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, Routledge Condon, New York, 2005, pp. 789-790*).

³³⁶ J. Grote, în 1865, folosește termenul „personalism” în lucrarea „*Exploratio Philosophica*” (cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, p. 99, și JOHN LAVELY, „Personalism”, în: *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 108)*.

³³⁷ *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 815, și GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 10-11. La Gh. Vlăduțescu găsim în amănunt dezvoltarea personalismului european (*Ibidem*, pp. 7-13)*.

Unite, personalismul apare după 1920³³⁸, prin R.T. Flewelling, deși unii sunt de părere că termenul a fost folosit mai înainte cu cel puțin un deceniu de M.W. Colkins.³³⁹ În America, Hawison citează varianta pluralistă a personalismului american, iar Rayce vorbește de un fel de republică a spiritelor, pentru care Dumnezeu este președinte. Rayce, prin aceasta, pune în circulație personalismul monist și absolutist, dezvoltat în secolul nostru de M.W. Colkins și W.E. Hocking. În timp ce Le Conte imaginează un personalism evoluționist, B.P. Bown este sistematizatorul unui personalism asemănător cu cel al lui Mounier, deși Bown va direcționa dezvoltarea sa spre o variantă pluralistă, care va fi desăvârșită de către continuatorii săi, G.A. Coe, E.S. Brightman, A.C. Kudson și, cu deosebire, de Relf Tyler Flewelling.³⁴⁰

Pentru spațiul românesc, o dezvoltare a personalismului, ce a atras atenția gânditorilor străini, a avut-o Constantin-Rădulescu Motru, în lucrarea sa, „Personalismul energetic”, pe care autorul îl dorește a fi „în fața personalismului arhaic, ca dominator al noțiunilor puternice ale Europei”.³⁴¹ În viziunea lui C-R. Motru, personalitatea este fenomen biologic prin structura individualității, fenomen psihic, prin „eu”, iar fenomen social prin omenire și muncă. Așadar, personalismul apare, la Motru, ca totalitate, ca ansamblu de relații, ca sinteză a dezvoltării, ca parte eminentă a universului, care dă acestuia valoare nu în mod arbitrar, ci în funcție de

³³⁸ R.T. Fewelling, în revista „*The Personalist*”. Acesta folosește concret conceptul. Însă termenul era folosit încă din 1866 de William Torrey Harris. Gh. Vlăduțescu este de părere că personalismul american se naște abia către sfârșitul secolului trecut și primii ani ai sec. XX, întemeietor fiindu-i Joseph le Conte (1825-1901), George Holmes Hawison (1834-1917), Josiah Royce (1825-1914) și B.P. Bowne (1847-1910) (cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 9-10, și *Enciclopedia Cattolica*, IX, p.1130; *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 109)*.

³³⁹ Acesta, în 1907, folosește termenul, iar B.P. Bowne adoptă termenul în 1908, cu mențiunea: „Eu sunt primul personalist” (cf. *Enciclopedia Cattolica*, IX, p. 1231, și *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 109). Tot aici și ideea lui A.C. Kudson, cum că termenul are descendenți până la filosofia antică și tradiția biblică (vezi și *supra* nota 325). Pentru toată istoria conceptului de personalism în S.U.A., vezi: ADA LAMACCHIAM „Personalismo americano tra Otto-e Novanto: Borden Parker Bowne”, în: *L'idea di persona*, pp. 261-305*.

³⁴⁰ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 9-10. Am dezvoltat aici câteva date succinte cu privire la apariția, dezvoltarea și contribuția termenului de „personalism” datorită legăturii directe pe care o are conceptul cu tema lucrării de față. Din această dezvoltare se vor putea urmări și anumite influențe pe care mișcarea personalismului le-a avut asupra unor gânditori români în sec. al XX-lea*.

³⁴¹ C-R. MOTRU, *Personalismul energetic*, ed. îngr., st. introd. și nt. de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 2005, p. 198*.

legile obiective. Personalismul energetic ne apare ca un energetism, întregit sau îmbogățit cu o teorie sau o noțiune de personalitate. Este un monism finalist, un realism fundamentat pe extinderea energetică la nivelul experienței umane, materiale și sufletești. Între aceste trei registre, persoana ocupă locul central, pentru că ea este cea care face îmbinarea diferitelor concretizări, pe care legea energiei le îmbracă. Altfel zis, subiectivul și obiectivul se îmbină în personalitate.³⁴²

C-R. Motru, interpretând subiectul uman ca ipoteză a energiei universale (pe care o structurează la diferite nivele), își închipuia asigurată cunoașterea prin co-substanțialitate și evoluția neîntreruptă a lumii. Însă energia persoanei nu-i totuna cu persoana și, mai ales, nu o poate substitui. Fără îndoială, energismul trebuie valorificat, însă ideea împlinirii personalității umane e mult mai bine de urmărit. Apare relevant la C-R. Motru ideea de așezare a persoanei în legătură cu temeiurile ei naturale și sociale, însă nu se evidențiază dacă această legătură și raportul dintre aceste temeiuri este ontologic sau dacă lor li se aplică modelul ierarhizării și al desfășurării „în cascadă”. Apare astfel un fel de tulpină ce reprezintă energia, care se personalizează în mersul ei neîncetat spre împlinirea tuturor personalităților sale genuine și atingerea supremului, care este personalitatea divină, înțeleasă ca o energie universală perfect personalizată. Este o formă avansată și bine marcată de panteism. Teoria lui C-R. Motru se detașează mult de personalismul american sau francez al vremii lui datorită unui scientism accentuat, care lipsește vizibil la cele din urmă. Cu toate acestea, sunt observabile la Motru tendințele teiste ce însoțesc fiecare stadiu al dezvoltării subiectului.³⁴³

Gândirea personalist-filosofică a influențat și pe gânditorii creștini, mai ales pe cei răsăriteni, așa cum filosofia existențialistă a influențat pe teologii occidentali, deși cele două curente, fiind atât de strâns unite, am putea zice că influențele îi ating și pe unii, și pe alții. Aceste influențe se resimt, după cum aminteam mai sus, în pierderea echilibrului dintre natură și persoană, prin accentuarea uneia în detrimentul celeilalte. Așa se întâmplă că, din dorința de a contrabalansa o teorie substanțialistă occidentală, s-a accentuat

³⁴² Cf. *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească de-a lungul timpului*, coordonator Ion-Vadim Poenaru, vol. III, Ed. Geneze, 2001, pp. 193-194; C.-R. MOTRU, *Personalismul energetic*, pp. 251-273; Prof. VASILE BĂNCILĂ, *Doctrina personalismului energetic a domnului Lucian Blaga*, pp. 54-56*.

³⁴³ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, pp. 11-12.

persoana, în special la teologii ruși și greci³⁴⁴, încât ireductibilitatea ei la natură ajunge să meargă până la a-și pierde chiar conținutul ontologic. De partea cealaltă, accentuarea pusă pe natură în detrimentul persoanei a dus la topirea acesteia din urmă în substanță sau interpretarea ei ca un simplu mod de manifestare a ființei. Echilibrul între natură și persoană, propriu tradiției Bisericii Ortodoxe, s-a pierdut din cauza insuficienței raționale de a putea surprinde deodată cei doi termeni, care, prin natura lor, stau împreună, dar pe care conceptualizarea cu greu îi poate reda uniți, dacă nu apelează la antinomie. Trecerea de la nivelul substanței la cel al persoanei, zice părintele Ică jr., trebuie deci interpretată ca un salt între două ontologii. Trecerea de la necesitatea și închiderea în sine autarhică, exprimată în categoria substanței (proprie filosofiei antice), la libertatea și deschiderea relațională este definitorie pentru noua categorie a persoanei. Nu substanța, ci persoana devine sub-stratul ultim al existenței, adică hypo-stasis. Deci putem susține că ontologia este, de fapt, o ontologie a persoanei.³⁴⁵

Personalismul împreună cu existențialismul nu sunt singurele direcții filosofice ale secolului al XX-lea³⁴⁶, ele însă constituie fondul ce a influențat

³⁴⁴ Gânditorii ruși dau prioritate absolută persoanei, zice THOMAS ŠPIDLIK, în: *Spiritualitatea Răsăritului Creștin IV, Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață de Diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 30. În Rusia, personalismul este deschis de P.A. Florenski și S. Bulgakov și continuat apoi de V. Lossky și de N. Berdiaev (cf. Ierom. NICHOLAS SAHAROV, *Iubesc, deci exist*, p. 81). Părintele Stăniloae, deși îi citează pozitiv pe teologii ruși, remarcă și reclamă totuși insuficiențele gândirii lor personaliste, pentru că introduc o anumită opoziție între natură și persoană, atribuind persoanei, opuse naturii, intimitatea apofatică a chipului, sub influența existențialismului lui Berdiaev – aceasta, în cazul lui V. Lossky. Bulgakov, zice părintele Stăniloae, vede subiectul ca o realitate proprie, deosebită de natură, altceva decât simpla existență din sine a naturii. Subiectul e necreat, pe când natura e creată, căzând într-un panteism direct. Ch. Yannaras recurge și el la un apofatism exagerat, deși nu urmează calea grecilor (cf. Lect. dr. CRISTINEL IOJA, *Dogmatică și Dogmatişti*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008, pp. 74-75, și SILVIU EUGEN ROGOBETE, *O antologie a iubirii. Subiect și realitate supremă în gândirea părintelui Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu, Adina Guiu, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 111). Părintele Stăniloae oferă o viziune echilibrată, zicând că persoana nu este numai ireductibilitate la natură, ca la V. Lossky, ci și realizarea naturii. Personalismul autentic nu discreditează natura, ci și-o asumă și o desăvârșește, zice autorul citat. Pentru influențele filosofiei existențialiste și personaliste față de gânditorii creștini, vezi: *Enciclopedia Cattolica* IX, pp. 1231-1292 și GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez*, p. 21.

³⁴⁵ IOAN I. ICĂ JR, „Persoană sau/și Ontologie...”, p. 362.

³⁴⁶ În acest sens pot fi amintite pragmatismul, filosofia analitică, filosofia procesului etc. (cf. MILARD J. ERICKSON, *Teologie Creștină*, Vol. I, pp. 30-43, ION TUDOSIESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, pp. 214-300, și Dr. V. GHERASIM, *Etnicul în Filosofie (spre o filosofie românească)*, pp. 13-20.

întreaga gândire a acestui secol. Personalismul, înrudit cu existențialismul ambelor direcții (creștin sau ateu), dar mai ales cu cel creștin, nu le acoperă pe acestea, nici, la rândul său, nu este asimilat. Păstrându-și independența în mod reciproc, personalismul și existențialismul se întâlnesc în cele din urmă, atât pentru că au ca problemă centrală și comună omul, cât și datorită rezultatelor, unindu-i și adevărurile atinse sau sugerate, dar și erorile.³⁴⁷ Ele n-au reușit „să definească satisfăcător persoana umană”³⁴⁸, pentru că au produs o disociere între natură și persoană, între ființă și fiind, dualism ce le-a îngustat orizonturile. Numai personalismul creștin autentic ține împreună natura și persoana, persoana în existența ei având drept model dogma Sfintei Treimi și hristologia, teme esențiale, ce stau la baza nașterii unei antropologii autentice.

3.4. Rânduiala firească a firii la români, un model de sinteză antică și modernă a ființei

Sunt numeroși cei care ne contestă nouă, românilor, nu numai dreptul la filosofie, ci chiar și statutul neamului nostru, de a fi fost ceea ce este. Și, deși ne-am obișnuit cu aceste „reclamații”, nu înseamnă că suntem și de acord cu ele. Vechimea în istorie nu e argumentul cel mai de temut, poate, pentru a dovedi autenticitatea. Însă, atunci când aceasta stă înscrisă în toate faptele, obiceiurile, uneltele, limba, expresii, tradiții etc. te cutremuri nu de existența lor, ci de mesajul simbolic ce-l poartă în ele. Nicolae Iorga, neobositul nostru istoric, cu orice ocazie, afirma că noi, românii, prin cei mai îndepărtați strămoși ai noștri, suntem mai vechi aici decât romanii, ba chiar mai vechi decât oricine. Am deținut cele mai vechi tradiții culturale, le-am transmis celorlalți, tuturor celorlalți, iar în vârtejul sălbatic al strămoșilor, am rămas pe loc, putând să-i învățăm pe toți ceilalți arta politică.³⁴⁹

Unii vorbesc despre vechea Dacie ca fiind „centrul spiritual al lumii”³⁵⁰, iar alții afirmă despre civilizația românească, numită „vechea Europă”, ca

³⁴⁷ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *Personalismul francez...*, p. 29.

³⁴⁸ PAUL EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, trad., nt. și prefață de Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Cristiana, București, 1995, p. 32*.

³⁴⁹ NICOLAE IORGA, *Trei lecții de istorie. Despre însemnătatea românilor în Istoria Universală, ținute pentru A.S.R. Principele Carol la deschiderea cursurilor de vară de la Vălenii de Munte*, Vălenii de Munte, Ed. Societatea „Neamul Românesc”, 1912, pp. 2. 12-13.

³⁵⁰ GEORGE LIVIU TELEOACĂ, „Brașov – capitală ecumenică”, *Lumină lină*, Revistă de spiritualitate și cultură românească, Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality, nr. 4, N.Y., 2006. Autorul vorbește, cu destulă nesiguranță și imprecizie despre decodificarea

fiind o entitate culturală cuprinsă între 6500-3500 a.H.³⁵¹ Totuși astfel de informații, dincolo de subiectivismul lor aproape hiperbolic ce necesită categoric mult mai multă cercetare, echilibrează puțin balanța contestațiilor și ne dau posibilitatea să vorbim de începuturile istoriei filosofiei românești nu în date, ci în probele evidente, observabile, în modalitățile în care s-au petrecut la noi, prin gândire, interogarea lumii și a omului, a cerului și a pământului, a cosmosului și a vieții. Depărtarea acestor începuturi este probată, între altele, chiar de părintele filosofiei antice, Platon, care, în lucrările sale, se referea la un doctor trac, elev al lui Zamolxe, de la care grecii ar fi învățat „arta lecuیتului” și ale cărui idei fundamentale se concentrează în concluzia că toate pornesc de la suflet, atât cele rele, cât și cele bune ale sufletului.³⁵²

Existența unui neam se suprapune cu existența urmelor filosofice, dacă nu a unei filosofii propriu-zise. Neamul presupune oameni, iar oamenii, de când se știu, gândesc asupra vieții și a existenței celor din jurul lor, și așa s-a născut filosofia, ca necesitate sufletească a omului de a-și rotunji orizonturile sale spirituale. Omul își caută rostul în lumea aceasta și, în această străduință, cugetarea filosofică apare ca ținând de structura adâncă a

teonimelor *YHWH* sau *ELOHIM*, atribuite lui Dumnezeu-Tatăl, în Vechiul Testament, și care au fost generate de sintagma teonimică arhetipală *Valac-Valoc*, ceea ce duce la concluzia că toată omenirea se închină la același Dumnezeu, ale cărei remarcabile amprente toponimice se află în Dacia Hiperboreană, de acolo de unde, sub forma diferitelor sale ipostaze, au pornit toți marii zei ai lumii. Din acest motiv, „cei vechi” înțelegeau prin Axis Boreus, cardines mundi, Kion Ouranou, polul spiritual al lumii. Cu alte cuvinte, Dacia a fost timp de câteva milenii Marele Centru Spiritual al Lumii până dincoace de Evul Mediu (vezi și VASILE LOVINESCU, *Dacia Hiperboreană*, Ed. Rosmarin, București, 1994, pp. 19-33; GEORGE LIVIU TELEOACĂ, „Dacia Centru Sacru al lumii”, *Paideia* (2002), nr. 2, pp. 78-84).

³⁵¹ Această cultură este axată pe o societate matriarhală, teocratică, pașnică, iubitoare și creatoare de artă, care a precedat societățile Indo-Europene patriarhale, de luptători, din epocile Bronzului și Fierului. Străveche civilizație europeană, ea precede cu câteva milenii pe cea sumeriană, făcând imposibilă ipoteza conform căreia civilizația războinică și violentă a sumerienilor ar fi fost cea mai timpurie de pe glob (MARIJA GIMBUTAS, *Civilizația și cultură*, Ed. Meridiane, București, 1989, pp. 49, 296, și GABRIEL GHEORGHE, „În vechime, Franța a fost românoformă”, *Getica* (1992), nr. 1-2, p. 25 și *infra*, nota 359). A nu se înțelege că filosofia s-a născut în România, ci doar că avem, în neamul nostru, un fond de gând filosofic.

³⁵² Cf. *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească*, p. 12. Coroborând notele 355-357 și nota 235 (Platon ar fi împrumutat idei de la Moise), am putea trage concluzia că în neamul nostru se filosofa încă din Grecia antică.

neamului.³⁵³ Așadar, obiectivul acestei filosofii a neamului, la care vrem să ne referim, nu este atât identificarea unei „științe a filosofiei”, în sensul unei discipline de școală, cât deslușirea profilului unei mentalități, a unui gând comun, care să străbată peste veacuri și cu care să ne putem identifica. Nu avem în vedere să inventăm ceva, nici să inventariem aspectele autohtone filosofice, ci urmărim doar să descoperim ceea ce ne este propriu, o reacție a noastră tipică, în care să ne recunoaștem cu toții. Aceasta am putea-o numi, din punctul de vedere al lui Mircea Vulcănescu, „dimensiunea românească a existenței”³⁵⁴ sau, în sensul temei noastre, „rânduiala firii și firea în rânduiala românească”.

Mulți dintre gânditorii români sunt de părere că, de la Zamolxis până în secolele XV-XVI, filosofia, ca analiză și expunere conceptuală, a fost absentă. Totuși, nici unul dintre ei nu vorbește de lipsa gândului filosofic, prezent în limba și spiritualitatea autohtonă, care poartă în ea trăirile românilor, expuse în cultura populară. În acest sens, persistă un acord deplin pentru existența unei categorii speciale de filosofi, numită „filosoful pur și simplu”. Acest tip de „filosof” este omul care filosofează pentru că nu poate altfel, fără motivarea profesionistului. Motivul pentru care o face este mirarea, iar scopul, liniștea personală.³⁵⁵

Limba, „cel mai fidel cronograf și singurul martor incoruptibil al tuturor evenimentelor din viața unui popor”³⁵⁶, este cea care exprimă nu atât abstractizarea minții, ci mai ales trăirile gândului și trăirile ființei umane. Limba română, pentru care „subiectul acțiunii este mai important decât acțiunea săvârșită de subiect”³⁵⁷, a dat lumii întregi unul dintre cele

³⁵³ Cf. DR. V. GHERASIM, *Etnicul în filosofie*, pp. 3-20. Autorul e de părere că toți gânditorii români vor aduce un aport progresului general al omenirii numai dacă se vor coborî în adâncurile vieții populare, ascultând bătăile inimii neamului. Aceași idee este dezvoltată și în *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească*, p. 12*.

³⁵⁴ MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței. Schiță de plan*, prefată Gheorghe Geană, Ed. Criterion Publishing, 2002, pp. 111-114*.

³⁵⁵ Mircea Vulcănescu vorbește de această categorie de filosofi, a treia la număr, alături de filosoful politic-istoric și filosoful dialectician sau profesorul de filosofie, toate trei prezente în spațiul românesc (dacă nu simultan, atunci măcar alternativ, dar niciodată lipsa totală a lor. nn.) (cf. MIRCEA VULCĂNESCU, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, pp. 223-230, și *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească*, p. 12).

³⁵⁶ VICTOR KERNBACH, *Universul mitic al românilor*, Ed. Lucman, București, p. 190.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 107. Vorbind de expresivitățile limbii române, Richard Wurmbrand l-a întrebat odată pe părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa: „Părinte, ce limbă crezi că se vorbește în

mai nobile sensuri pe care le-a îmbrăcat termenul „ființă” de-a lungul timpului, și anume „fire”. Simpla împletire, firească, a unor sensuri implicite din limbă și poezie, împreună cu marile sensuri explicite ale culturii, ne pot arăta existența unui „sentiment românesc al ființei”.³⁵⁸ Acest sentiment nu este caracterizat de sentimentalism, ci este deschis către înțelesul rațional al ființei, iar proveniența lui trimite către un model al ființei, poate un arhetip al ei, pe care îl aproximează tot timpul gândirea românească implicită. Așa se face că, la români, ființa are foarte multe nuanțe atât ca bogăție interioară, cât și ca forme de exprimare exterioară. Deci, complexitatea ființei la noi nu este dată numai în afară, prin ramificațiile ei în zone ontologice diferite, ci și prin structura ei lăuntrică, aceeași în toate modalitățile. Aceasta pentru că ființa nu apare doar ca omogenitate simplă, ci este eterogenă, legată mereu de individual, care, la rândul lui, nu poate fi lipsit de determinatii, dar ambele nu sunt cu adevărat fără ceva de ordin general, după cum se exprimă Constantin Noica.³⁵⁹ Pe aceeași linie, Nae Ionescu afirmă că ființa „este cel mai general fel de ceva”, în sensul că „tot ceea ce este ceva este ființă”, însă acest general îl leagă de subiect, pentru că „acest ceva” este ființa care e „subiect asupra căruia se pot face afirmații”, iar aceasta ne oferă mai multe feluri de a fi ale ființei.³⁶⁰

rai? Vorbesc de limba omenească, nu de cea îngerească”. Părintele i-a răspuns: „Cred că aramaica sau greaca, pe care a vorbit-o Hristos. Nu, părinte, se vorbește româna, că nu este o altă limbă mai nematematizată decât româna. Ea îți îngăduie să exprimi orice adâncime sufletească și orice înălțime cerească” (Pr. GHEORGHE CALCIU-DUMITREASA, „Un nevrednic cuvânt înainte la o carte mare și sfântă vrednicie”, în: IOAN IANOLIDE, *Întoarcerea la Hristos*, Ed. Christiana, București, 2006, p. 14).

³⁵⁸ Cf. CONSTANTIN NOICA, *Introducere la miracolul eminescian*, ed. îngr., de Marian Dinu și Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 356.

³⁵⁹ *Ibidem*. La Noica, ființa are două sensuri: a) ființa în genere, care cuprinde „estimea” și „firea” lucrurilor, adică „în sinele” acestora, felul lor adânc de-a fi; b) ființa fiecărui lucru sau închiderea care se deschide a acestuia. Ea nu este felul de a fi al fiecăruia, ci felul de a fi al lucrurilor (cf. FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 269).

³⁶⁰ Putem avea, după Nae Ionescu, ființa ca subiect al unei propoziții; subiect – suport, purtător al unei întâmplări; subiect al unui proces obiectiv; obiecte ideale inventate sau imaginate. Altfel zis, ființa, ca subiect, poate deveni și obiect, despre care se poate spune ceva (cf. ȘTEFAN VOINESCU, *Nae Ionescu – filosof*, p. 46). Și la C. Noica găsim mai multe cupluri posibile ca adeversități: a) ființă și fire: ființa este unitate, temă, esență, este starea de drept a lumii, iar firea este starea de fapt a lumii și cuprinde ființa vie și perceptibilă; b) ființă și neființă: neființa este un concept artificial, neavând termen care să o

Contribuția lui Constantin Noica este fundamentală pentru fixarea conceptuală filosofică a fondului de gând „întru” ființă, existent în spațiul românesc. El este preocupat de sensul de ființă încă din 1973, și viziunea sa este o prelungire a sensibilității românești prezentă în gândirea lui Neagoe Basarab, a cronicarilor, a lui Cantemir, a lui Eufrosin Potecca sau Eminescu și chiar a lui Brâncuși, care pune în valoare „fața luminoasă a ființei”.³⁶¹ Aceasta nu înseamnă că Noica reduce ființa la înțelesul ei românesc, realizând o ontologie regională. Dimpotrivă, Noica realizează o sinteză a gândirii antice cu cea modernă în două direcții: vede ființa substanțialist și relaționist prin ființa din lucruri, care este privită funcțional sau relațional, și ființa în ea însăși, substanțial, pe de o parte, iar pe de altă parte, îmbogățind metafizica universală cu aspecte noi, care scot în evidență o viziune cu totul nouă asupra ființei, precum „ceința” (ce este), „câtința” (cât este) și „feldeința” (de ce fel este), prin care Cantemir exprimă ființa, punând accentul pe „ce” plus „estimea”, care, reunite, la Noica, vor da conceptul românesc de ființă.³⁶²

Ceea ce deosebește ființa la Noica (nicasiană) de cea clasică este modul abordării ei. Dacă cea clasică merge spre rațional, tinzând către analiză, care separă și fixează, Noica gândește ființa la nivelul conștiinței care unește, integrează, dar și desfășoară, ceea ce i-a oferit posibilitatea să vadă

completeze; c) ființă și existență: ființa este esență, iar existența este manifestarea ca atare a ființei; d) ființă și viață: nu este un cuplu opozițional, pentru că viața se include în ființă; e) ființă și conștiință: existența obiectivă și existența subiectivă; f) ființă și aparență: este o opoziție ce se naște prin actul conștiinței, aparența fiind o existență ce se prezintă altfel; g) ființă și putință: ființa cu sens de actualitate, iar putința de virtualitate; h) ființă și manifestare: ființa capătă sens de adevăritare, iar manifestarea este fenomenologia ei; i) ființă și devenire (petrecere): starea de drept și starea de fapt a ființei (cf. FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 275). Păcat că nu ne oferă și cuplu ființă-ipostas, dar nu ca adversități, ci ca integralități.

³⁶¹ CONSTANTIN NOICA, *Introducere la miracolul eminescian*, p. 375. Autorul este de părere că în cultura română au existat trei mari gânditori care și-au pus problematica ființei: limba, un poet și un sculptor. Problema ființei are două fețe: una mai întunecată, ce ține de greutatea lucrurilor de pe pământ și cercul generalităților, de unde se obține ființa, iar alta mai luminoasă, a ființei privită în universalitatea ei. Limba și Eminescu ne-au dat fața dintâi. Tot limba, și în chip surprinzător un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea luminoasă (Vezi și: FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 268)*.

³⁶² Cf. FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 272, 268-269 și *infra*, nota 363.

ființa nu numai în fixații, ci și în pulsațiile ei. Altfel zis, găsim la Noica o închidere care se deschide mereu sau cele două ipostaze: regresivitatea și procesivitatea către ființă. Bucurându-se de expresivitatea limbii române, Noica scapă de absolutismul ființei, instaurat în gândirea occidentală, de la cea antică la cea modernă și până în contemporaneitate. Ființa românească are multe modulații, ceea ce o face mult mai prezentă în immanent, mult mai umanizată.

În filosofie a existat mereu setea Unului de a se pierde sau desfășura și setea multiplului de a se readuna. Unul lui Noica este unu-multiplu, unu care se diferențiază în elementele modelului ființă fără să piardă ființa. De acum, ființa nu mai apare ca absolută, perfectă, unică, ci este una multiplă, în permanentă procesualitate. Imobilismul și fixitatea sunt depășite prin devenire, ca dinamică a ființei într-o ființă. Noica arată că tendința tuturor lucrurilor este să devină „unu”, nu „una”, ca în matematicile logice. Unu se obține nu prin însumare și adunare, ci prin devenirea firească a lumii, o devenire ce nu se pierde în multiplicitate, pentru că este orientată către ființă și într-o ființă.³⁶³

Filosofia întreagă, de la Heraclit încoace, se blochează în acest Unu-Multiplu, Unu care se divide fără să se împartă și care creează multiplicitatea de realități individuale, care, în ultimă instanță, este o desfășurare infinită a aceluiasi Unu. Gânditorii europeni din trecut, ocupându-se de ființă, au invocat, în general, „ființa de sus”, perfectă, luminoasă, dar care, din cauza transcendenței absolute, nu putea să coboare în lume, ci punea în umbră și chiar în ne-ființă tot ceea ce stătea sub ea. Această viziune a creat tragedia antică și perpetuă în lume, care a degenerat în sistemele nihiliste arhicunoscute. Gândirea românească, prin contribuția limbii și a unor gânditori, pune în evidență o notă originală asupra ființei, prin aceea că a gândit o ființă a acestei lumi sau „ființa de jos”, care nu este „altceva” sau „altundeva”³⁶⁴, ci ea caută să se închege din puținătățile lucrurilor ce aparțin realității acestei lumi, urmărind un model, care, de cele mai multe ori, este Zeul suprem-Zamolxe.

³⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 682 și MIRCEA FLORIAN, *Reactivitatea ca structură a lumii*, pp. 75-78 și *supra*, nota 229.

³⁶⁴ CONSTANTIN NOICA, *Introducere la miracolul eminescian*, p. 376.

În românește, cuvântul ființă, pentru Noica, nu vine de la latinescul „esse” = a fi, ci vine de la „fio” (fiens-tis), care înseamnă a deveni³⁶⁵, ceea ce arată că Noica preferă pentru ființă clasicul existență, iar „ființarea”, „fiindul”, „existentul” sunt considerate deosebite de ființă.³⁶⁶ Termenul de ființă, în limba română, iese din absolutul unicității lui și dublează formele obișnuite pentru a fi și a exista. Verbul „ființă” naște alt verb, „a ființa”, iar acesta naște un substantiv, „ființare”, pentru ca apoi să ajungă la „înființare”³⁶⁷, termen ce desemnează o activitate a ființei care sparge orice îngheț al ei, oferind un belșug de expresii ce poate exprima tezaurul inepuizabil al ființei. Astfel, verbul „a fi” dobândește o particularitate în limba română, fiind singurul verb al cărui prezent trimite la ființă. Modulațiile acestui verb în graiul românesc sunt maiestuos reliefate de C. Noica. „A fi”, ca indicator al ființei, devine „n-a fost să fie”, „ar fi fost să fie”, „va fi fiind”, „ar fi să fie”, „stă să fie” sau „este să fie”, „a fost să fie”, apoi „va fi fiind să fie”, „va fi fost să fie”, „de-ar fi fost să fie”, „de-ar fi să fie”, „ce-ar fi să fie”, „ce-ar fi fost să fie”, forme la care conjunctivul, optativul și prezumtivul, ca moduri ale verbului, sunt toate la prezent.³⁶⁸ Aceste străluciri ale gândului în graiul românesc arată cât de solidară și cât de umanizatoare poate fi ființa cu realul. Ele depășesc cu mult simpla uzanță occidentală, ce, prin Shakespeare, a devenit uzuala „a fi sau a nu fi”, ce indică o precaritate a existenței, pe când la noi „este” și „nu este” are o bogăție de nuanțe pline de nădejde în fața blocajelor ce vor fi fiind în viață.

³⁶⁵ Idem, *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 371.

³⁶⁶ FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 268*.

³⁶⁷ Cf. CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987, p. 48*.

³⁶⁸ FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 51-51.

Toate acestea ne arată lipsa imperativului categoric din spațiul românesc. Românul, când zice „fie”, nu revendică niciunul din sensurile imperative ale „fiat-ului” latinesc. Prin „fie”, românul nu exprimă porunca, nu decretează ceva, ci doar consimte. Întocmai ca și cum ar zice „fie și așa” sau ar confirma „așa să fie”. Dar în această atitudine nu-i resemnare, ci se observă doar lipsa fricii de consecințe, ca și cum ar zice „fie ce-o fi”. Astfel, imperativul românesc nu-i ca cel latinesc, constrângător; al românului se apropie mai mult de „Amin!”, cu care sfârșește toate și care nu e decât mărturia acceptării voinței altuia: „Facă-se voia Ta!” (cf. MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 146). Pentru detalii și implicații teologice profunde ale „Amin”-ului omului față de Dumnezeu, la: Diacon IOAN I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I, Canonul Apostolic al primelor secole* (Cuvânt înainte), Ed. Deisis/ Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 9*.

Toate variațiile ființei sunt puse în mișcare de tot atâtea particule ale limbii române, între care, la loc de cinste, consideră Noica, se află prepoziția „întru”. Aceasta înseamnă și „a fi în” și „a merge către”; este „de la”, dar și „contra”; este „cu”, dar și „fără”, adunând în ele toate prepozițiile și demersurile la un loc. „Întru” în limba română este o paradigmă a „închiderii ce se deschide”, indicând că orice lucru formulat prin el îi arată interioritatea și mișcarea sau că „este în și tinde înspre”. Prepoziția este cel mai bun operator ontologic, ce poate da tensiune de factură spirituală, este vocabula strămutării și a devenirii. Prin „întru” se exprimă „starea” de a fi a ființei, ea sugerează câmpul spațial și temporal, care, altădată, este static și mișcător, al cărui cuprins se lărgeste din interior.³⁶⁹

Toate acestea nu sunt doar simple speculații lingvistice. Ele scot la iveală un fel de a fi la prezent, existent în spațiul românesc. Mai exact, ele dezvăluie atât libertatea omului de a-și depăși datul ființial (prin „a fi întru”), dar și tirania ce o resimte românul asupra lui când se blochează în propria ființă (prin „a fi în”). În acest fel, ființa românească capătă tensiune și măsură, depășind „încrămășările” absolutiste, prin coborârea în lume, în realitatea ei. Lumea nu mai apare sub ființă, nici nu e ființă, ci întru ființă, deodată identică și dependentă, distinctă și în relație, ceea ce e cu mult mai mult decât intențiile antice (nefinalizate) și, totodată, se distanțează de viziunea contemporană, blocată în umanism (Heidegger). Ființa românească este dinamică și activă, în om și în lume, care sunt deodată în ființă și întru ființă. Această stare a ființei, deși presupune posibilitatea coruptibilității, totuși nu instituie un hău ontologic între „ființa de jos” și „ființa de sus”, între „ființă” și „ființare”, întrucât structura ființei este subiectivizată, iar subiectul, modulând ființa, poate și dispune de ea prin libertate, adică presupune o permanentă mișcare-nemișcată, o odihnă ce nu-i resemnare și o activitate ce nu-i deplină împlinire, ci o permanentă privire către un „dincolo” mereu posibil, și nu doar ca potență, ci actual, o permanentă

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 401-405, și *DEX, Dicționarul explicativ al limbii române*, p. 540. De asemenea, prefixul „în” este o sărbătoare a gândului. În limba română, el are darul să înființeze, să aducă în ființă. Însă, nu aduce ființa din nimic, ci într-un câmp dat, face ca ceva să prindă ființă, dă consistență inconsistentului (CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 81).

căutare „întru ceea ce este (plecând de la ceea ce este *nn.*), așa cum tot ce ai aflat îți este prilej de mai departe căutare (întru ceea ce ești, fiind *nn.*)”.³⁷⁰

Sentimentul românesc, în buna rostuire a lucrurilor, pune în evidență „o fire” a ființei, un mod firesc de-a fi al ei, în sensul unei permanente înnoiri și înprospătări, fără a-și pierde densitatea și universalitatea. Este o prezență a ființei în toate domeniile, cu intensități și forme deosebite, începând de la cea mai insensibilă piatră, până la finețea spiritului, cu împlinirile și neîmplinirile ei, ceea ce constituie „viața” ființei sau firescul trăibil al ei. La români nu este ființă doar ceea ce „merită” a fi ființă. Ierarhizarea în ființă nu-i dată decât de calitate, nu de cantitate, însă și calitatea nu este lipsită niciodată de solidaritate, astfel încât orice „înflorire” particulară a ființei este spre bucuria tuturor. Prin firescul ființei s-au putut distanța românii de absolutismele reduționiste occidentale, ce în permanență emit pretenția definirilor definitive. Viziunea românească este integratoare sau holistică și orice formulare capătă în „rostirea” românească mlădiere și blândețe. Înțelegând firesc ființa, românul a putut să o și rostească, să o grăiască, nefolosindu-se de categorii verbale, ci de modulații sau stilizări lingvistice, care sunt sublimări ale limbii în rostirea ființei. Printr-o schimbare de accent, prin adăugarea unei simple nuanțe, prin schimbarea unei singure consoane, românul a câștigat mult în sensuri. Așa se face că masivitatea zdrobitoare a cuvântului „*infinit*” devine, prin adaos de gând exprimat în cuvânt, „*înfinire*”. Acest proces nu e unul „*anti*”³⁷¹, ci e unul „*întru*” – păstrând conținutul, schimbă doar sensul și acesta nu prin anulare, ci doar prin redirectionare. Infinitul devine blând, cald, omenos, prin înfinire. El devine intim, aproape de om, suportabil și chiar comunicabil. „Marele Departe”, prin noutatea de gând românească, devine „Marele Aproape”.³⁷²

³⁷⁰ FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, pp. 282.

³⁷¹ Românul nu este anti-nimic! El are un soi de așezare dumnezeiască extraordinară, care glăsuiește despre normalitate, iar această normalitate este firescul lui de a fi (cf. DAN PURIC, „A exista pentru a învia”, interviu realizat de Olga Dăescu, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, p. 14).

³⁷² CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, pp. 64; 71 și *Idem, Introducere la miracolul eminescian*, pp. 339-340. Eminescu face, prin înfinire, insuportabilul suportabil, iar Brâncuși dă o versiune a acestuia în „coloana infinitului”, oferindu-ne infinitul redus la scara omului sau posibilitatea omului de a urca fără sfârșit spre infinit. „Coloana infinitului” este viața omului pe orizontală și pe verticală. Fiecare romb reprezintă tot atâtea trepte ale epectazei nevoitoare, în care libertatea ieșirilor personale se îmbină cu

Posibilitatea „rostirii” ființei dă caracterul de rânduială a ei, iar prin „între” se pătrunde în posibilitatea ei. Către ființă se merge nu ca și cum ar fi ceva străin și cu totul exterior, ci ca și cum ești în cele ale tale, în cel mai firesc mod al tău. Tocmai de aceea, la noi, rostirea nu e simplă vorbire despre, ci este grăire cu „rost”, cu sens, chiar în dialog³⁷³, adică împărtășire reciprocă de sensuri, pentru că „rostul” firii este acela de a-l înnoi mereu pe om.

Rostul și rostirea românească ajută la deslușirea rostului filosofiei. Rostirea are sensul de caracter, de rânduială a ființei, dar și exprimarea ei prin „cuvântare”. Altfel zis, nu poți *rosti* ceva despre ființă, dacă nu este în *rostul* ei. *Rostirea* omului, dacă e potrivit gândită, este solidară cu *rostul* lucrurilor. Deci, la capătul ei, rostirea devine tăcerea ființei, pentru că rostul logic înseamnă adevărată întemeiată, intrarea în taina ființei, în nespusul ei. La români, cuvântul *rostire* este singurul termen ce se apropie de înțelesul *logos*-ului grecesc, pentru că prin *rostire cu rost* (nu fără rost), omul se așază în *rânduiala firii*, și așază și celelalte lucruri în *rânduiala lor*³⁷⁴, care-i totuna cu *rostul lor*.

întoarcerile smerite înspre pământeasca iubire, cu observația că orice risipire umană pe verticala existenței este întotdeauna un urcuș, o nouă treaptă, când se împlinește „în venirea între sine”, manifestată prin „întoarcerea la Tatăl” (Luca 15, 11-32). De fapt, tot complexul sculptural de la Târgu Jiu are o însemnătate teologică covârșitoare. O astfel de interpretare, cu o schiță grafică, o realizează succint TRAIAN DORZ în volumul ilustrativ: *Locurile noastre sfinte*. Dânsul arată că grafica care pornește de la *Masa Împărtășirii* trece prin *Poarta nașterii* din nou, străbate *Calea Eroilor* prin inima *Altarului Jertfirii* și se prelungește prin *Scara Slavei*, urcând cele cincisprezece trepte văzute, ca apoi să treacă în celelalte eterne (cf. Traian Dorz, *Locurile noastre sfinte*, ed. a II-a, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2010, p. 57).

³⁷³ În limba română, latinescul *rostrum* = *bot, cioc, vârf încovoiat, gură* dă sensuri adânci. De la înțelesul inițial de „gură” se întâlnesc, în scrierile vechi românești, sensuri ce indică vorbirea, graiul sau glasul (Biblia de la 1648). Mai apoi, de la vorbire la trecut la sensul de limbă (Biblia de la 1688), discurs și vorbire în fața altora (Cantemir). De la sensurile materiale s-a trecut apoi la sensuri abstracte, cum ar fi cel de rânduială, tâlc, scop, țel, menire, rațiune, justificare etc. În cuvântul „rostire” se unifică toate înțelesurile dispersate (FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 587, și CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, pp. 22, 27).

³⁷⁴ Logos = cuvânt, rațiune, socoteală, definiție, raport și rost, în sinonimie cu rostirea (cf. FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 588, și DEX, *Dicționarul explicativ al limbii române...*, pp. 933-934). Acesta trimite la procesul înfășurării pe sulul din față a războiului de țesut porțiunea de pânză țesută, ceea ce arată că rostirea omului cu rost duce la o bună (frumoasă) rânduială a vieții. De altfel, nu cu românul începe acest proces, însă el crede că în lucrarea sa continuă pe Adam, primul

Așadar, rostul trimite la așezarea omului într-o rânduială a firii. Pentru poporul român, *rânduiala* nu e numai o accepțiune gospodărească, economică sau socială. Termenul are înțeles de ordonare, de așezare a tuturor lucrurilor în echilibru și armonie. Dimensiunile rânduiei nu se mărginesc doar la realitatea din vecinătatea noastră, nu se reduc doar la lumea văzută, ci ea se extinde la întreg cosmosul, precum și la întreaga lume creată, văzută și nevăzută. Toată creația are o bună rânduială, dată ei de Creator, iar la aceasta ordonare a lor participă și omul, ceea ce îl face să aibă o ierarhie bine stabilită a lucrurilor, precum și a faptelor sale.³⁷⁵ *A fi om în rândul lumii* constituie o temă ce captează întreaga viață a românului. A găsi toate în bună rânduială e consolarea cea mai fericită și izvor de permanentă bucurie odihnitoare. Pentru noi, rânduiala nu e ordine în sens cazon, ce are nevoie de poruncă și care trebuie păzită cu strictețe și teamă de oameni. *Rânduiala* e înscrisă în inima *firii*, e o lege a ei neimpusă, o orânduire nesilită. Prin urmare, nu omul instituie această rânduială și nici nu o păzește ca să nu fie anulată; tot ceea ce trebuie să facă omul este să i se integreze firesc.³⁷⁶

Mai cu seamă, această atenție, ce seamănă cu *trezvia* duhovnicească, se poate observa în rânduiala ce există în lumea satului românesc. Aici, buna rânduială înlocuiește orice „lege”, mai exact, orice poruncă ce ar încerca,

om, care, atunci când, după sfatul divin, dădea nume viețuitoarelor, românul înțelege că le dădea și un rost, că le rostea ființa lor. De aceea, lucrurile au rostul lor sau le dai unul; se găsești un rost în lume sau le rostești pe de rost, adică după o rânduială și nu doar pe dinafară (Vezi CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 25).

³⁷⁵ Cf. ERNEST BERNEA, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ed. a II-a, revizuită, Ed. Humanitas, București, 2005, pp. 95, 104, 251-253. În general, omul modern nu mai are „gând cosmic”. El are tendința să înlocuiască gândul cosmic cu cel psihologic, social, estetic, gnoseologic, metafizic etc. S-a pierdut chiar și starea câștigată de omul antic, în care fizicul și metafizicul fuzionau într-o armonie. Metafizicul modern devine aformal, acosmic, fără armonie. Este adevărat că metafizica modernă e mai subtilă, mai critică, chiar mai adâncă, dar, în același timp, e mai puțin realistă și mai puțin pentru om. De aceea, i-a fost mai ușor epocii antice să treacă la creștinism decât epocii actuale; aceștia din urmă se grăbesc să închidă porțile transcendentului, iar aceasta poate fi posibilă pentru român atunci când își uită de firescul său. Mai dezvoltat, la: VASILE BĂNCILĂ, *Tragicul lui Pârvan și Tragicul modern*, Brăila, 1937, pp. 19-20, 21-25.

³⁷⁶ Cf. OVIDIU PAPADIMA, *O viziune românească a lumii*, *Studii de folclor*, Colecția „Convorbiri literare”, București, 1941, p. 64.

prin suprapunere, să-i mute marginile. Pentru țaran, în special, legile firii, scrise în rânduiala satului, sunt cele mai bune indicatoare pentru calitatea vieții lui. Rânduiala e viață, iar nu încremenire. E temelia de armonie, solidaritate nesfârșită, echilibru și înțelepciune. Această temelie nu e la întâmplare, nici nu-i lăsată la bunul plac al fiecăruia. Ea e *lege sfântă* dată de Acela care a pus în fire sămânța și formele vieții.³⁷⁷ Atât rânduiala lumii, cât și rânduiala satului (iar de aici, rânduiala familiei și a propriei persoane), izvorăsc din înțelepciunea lui Dumnezeu, sunt expresia voinței și iubirii Lui ce străbate toată creația, în ansamblul ei, ca și pe fiecare în parte, de când a fost creată lumea. Cine ascultă de rânduială, ascultă de Dumnezeu; omul care se integrează în rânduială, își îndeplinește misiunea de mijlocitor între lume și Creator. De aceea, orice alt sistem de legi, fie ele chiar și morale, n-au prea avut aderență în rândul românilor. Oricât de înalt ar fi prezentate, oricât de logic enunțate, legile, ce vin peste rânduiala firii, s-au dovedit a fi insuficiente. Românul are o „lege sfântă” a lui: legea firii, rânduiala. Pentru aceasta, el poate îngădui și răbda multe constrângeri, multe *ne-orânduiri* atât timp cât nu i se atinge prin ele legea firii lui, pentru că, în acest caz, el nu mai suportă și își iese el din fire – nu de alta, dar amenințarea nu-l privește doar pe el, ci și pe toți ceilalți. Când rânduiala firească a firii românului este amenințată, își iese din fire, nu de dragul revoltei, ci doar pentru a (re)ășeza iarăși lucrurile în rânduiala firii.³⁷⁸

În conceptul de fire, românul a adunat laolaltă toată făptura și toată făptuirea pământului (și nu numai). „Firea nu este toată ființa materială a

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 65 și NICOLAE STEINHARDT, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ion Pinte*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, pp. 226-228; LUCIAN BLAGA, *Spațiul mioritic, Trilogia Culturii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, pp. 250-260, 263-268; *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească*, p. 499.

³⁷⁸ Aceasta se poate observa în relația intimă, neprimejdioasă ce există între român și natură sau codru (vezi: VICTOR KERNBACH, *Universul mitic al românului*, pp. 222, 273, 340; VIRGINIA CARTIARU, *Urme celtice în spiritualitatea românească*, Ed. Univers, București, 1972, pp. 183-184, 188; DUMITRU STĂNILOAE, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elibor, București, 2001, pp. 12, 14, 38). În rânduiala firii la români se întâlnesc Dumnezeu și omul fără primejdia „panteismului”, așa cum o arată sugestiv basmele românești. Firea și rațiunea ei bună îl justifică atât pe omul-creatură, cât și pe Dumnezeu-Creatorul. Ei se întâlnesc, își pot vorbi, gândesc împreună încă din această viață, iar aceasta este cu atât mai vizibilă, cu cât este mai bine ținută buna rânduială.

lumii. Nu va fi nici ființa ei morală. Este toată ființa ei vie și perceptibilă a lumii”.³⁷⁹ Acest concept, dincolo de sensul lui din dicționar, exprimă o situație a realului. Ființa și existența sunt prea generale, firea cuprinde în ea deodată atât generalul, cât și particularul. Firea unui lucru este felul lui particular de a fi, în permanență solidaritate cu firescul tuturor de a fi. Filosofic, firea decurge din ființă și exprimă „ființa în actul ei de ființare”.³⁸⁰ Așa se naște din fire *înființarea*, care redă totalitatea modalităților de sporire dinăuntru a ființei. Înființarea este ființa creatoare sau lucrătoare prin subiect. Înființarea sporește șuvoiul de viață în om, așa cum desființarea îl seacă. Între cele două „stă toată bogăția lui a fi”.³⁸¹ De aceea, *a fi* nu înseamnă niciodată „a staționa într-un orizont anume, ci a câștiga mereu orizont prin deschiderea și continuarea unui orizont cu altul”³⁸², nu în neștire și debusolat, ci având permanent în fața ochilor ținta finală: Dumnezeuul tuturor împlinirilor.³⁸³ Pentru român, „creșterea” în fire a omului se aseamănă cu creșterea „în chip firesc a bobului de grâu pe câmpie”³⁸⁴ sau a oricărei plante, spre împlinirea desăvârșită a rodului. Și, precum natura își împlinește *rostul*, scoțând la iveală bogățiile firii ei, tot așa și omul se va împlini când va lăsa să rodească în el bogățiile firii sale³⁸⁵, nu încercând a fi

³⁷⁹ CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 37, și ION TUDOSDESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, pp. 29-30.

³⁸⁰ FLORICA ȘI MARIAN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 308.

³⁸¹ Ibidem, p. 296. Desființarea, ca opus al înființării, coincide cu „primejdia neantului” ce vine din capacitatea de a goli obiectele de sensurile lor, de a le „suge” interpretarea. Neantul nu e „nimicul”, ci un osuar al ființei (cf. GABRIEL LIICEANU, *Declarația de Iubire*, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 32). În schimb, în ființarea lumii, prefixul „în” aduce ființa nouă, care nu trece de la neființă la ființă, ci de la ființare la ființă; e „adaosul” omului care dă „ființă nouă” (caracter nou) legilor și adevărilor. Strâns legat de aceasta stă înfăptuirea, care constituie o modalitate românească de a depăși apăsările vremurilor. Sub vremi, omul făptuiește, în vremi și asupra lor, omul înfăptuiește; iar aceasta nu-i dată oricui. De aceea, înfăptuirea înseamnă înființare (CONSTANTIN NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 84).

³⁸² CORNELIU MIRCEA, *Facerea, Tratat despre Ființă*, p. 23.

³⁸³ Cf. SIMEON MEHEDIŢI, *Creștinismul românesc*, p. 124; MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 130.

³⁸⁴ Cf. CONSTANTIN BRĂNCUȘI, *Dodii (aforisme, maxime, cugetări, vorbe)*, ed. îngr. de Vasile Rațiu, prefață, T.L. Pop, postfață de O. Mircea, Ed. Aletheia, Bistrița, 2002, p. 51.

³⁸⁵ Cf. MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 120, 131-133.

altceva decât este, „a fi ceva sau cineva”, ci fiind mereu ceea ce este. Acestei împliniri, asemenea unei coaceri a spicului de grâu în rod, îi urmează nu dispariția fără urmă, ci *săvârșirea vieții* în „moartea cea bună”, care nu e decât un fel de *s-a desăvârșit viețuind*³⁸⁶, ca o înaintare spre a vieții desăvârșit, în fericita *viață fără de moarte și tinerețe fără bătrânețe*; la antipodul omului viețuitor spre moarte a lui Heidegger.

În rânduiala firească a firii, pentru gândirea românească, toate dobâdesc înțeles, sens, valoare. Firea capătă valențele poporului și invers, poporul e purtător al firii. Există la noi „credința” că sufletul este de la Dumnezeu în om, însă firea se identifică cu întregul poporul.³⁸⁷ Ea nu are sentimente aparte, de aceea nu are nici dramă. Firea nu participă la drama ei, ci doar la cea a omului, în strânsă solidaritate de destin dintre om și fire. Datorită acestei solidarități, toată realitatea devine „firească”³⁸⁸ sau la îndemâna omului, dispar imperativele, chiar și cele mai inoportune – moartea, dușmanul de temut, devine „blândă” și „bună chiar”³⁸⁹, „iadul va fi desființat”³⁹⁰, iar raiul este privit cu ochii gospodarului, „ca pe grădina Sa, cu pomii săi, cu cei dragi la masă veselindu-se”.³⁹¹

³⁸⁶ Cf. GABRIEL LIICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 161.

³⁸⁷ Cf. OVIDIU PAPADIMA, *O viziune românească a lumii*, p. 49.

³⁸⁸ „Poporul nostru are o firească înclinare spre realitate, spre tot ceea ce este practic și de folos. El nu crede cuvintelor care nu se pot aplica, dar îi place orice măsură care duce la un scop” (Dr. GRIGORIE COMȘA, Episcopul Aradului, *Cultura Satelor*, Tiparul Tipografiei Diocezan, Arad, 1935, p. 85). Așa face românul toate lucrurile, așa s-a născut cultura la noi, „prin investigarea realităților vii, din care a izvorât modelul cultural român și care pune în lumină replica originală, dată de gândire și sensibilitate, problemelor ridicate de existență” (ALEXANDRU DUȚU, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Ed. Minerva, București, 1978, p. 104).

³⁸⁹ Orice „moarte bună” este forma unei *desăvârșiri*, a unei isprăvi, cu cap și coadă (cf. GABRIEL LIICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 161, și RAOUL PERRIN, *Coup d'oeil sur la Valachie et Moldavie*, Paris, 1839, p. 53).

³⁹⁰ Poporul român a eliminat răul din lume cum se elimină puroiul dintr-o rană pe cale de vindecare, ceea ce arată o latură originală în spiritul românesc a poporului român. La sfârșitul lumii, iadul nu va fi lărgit (cum cred teologii scoțieni), ci desființat. Sufletele oamenilor se vor întoarce la Dumnezeu, pocăindu-se. Maica Domnului va scoate rând pe rând din smolă și din flăcările iadului pe toți nenorociții ce s-au chinuit acolo; munca va fi cam grea, dar nu imposibilă, ei se vor apuca cu mâna de firele fuioarelor date de pomană pentru ei. Aceasta pune în valoare simțul de optimism, omenie și armonie atât de specifice neamului nostru. Se zice că, dacă Dante, poetul infernului catolic, ori tristul

Această viziune luminoasă a firii ca o bună și gingașă ființă a dus la lipsa exagerărilor substanțialiste și personaliste în neamul nostru. La noi, firea se exprimă firesc, prin persoană, iar persoana se integrează firii, bunelor ei rânduieli și lucrări, pe care le actualizează bucuros în comuniune cu toți și cu toate, plină de nădejde, în cumințenie și răbdare, așteptând împlinirea cea mântuitoare pe care n-o dorește numai pentru sine, ci și pentru întreg neamul său și pentru întreaga lume.

Calvin și violentul Luther, ori teologii scoțieni, ar fi aflat cât de blândă e închipuirea poporului român despre Judecata din urmă, ar fi crezut că un neam precum cel din Carpați nu e o realitate pământească, ci vreo născocire ca cele din basme (sau poate că ar fi devenit ei înșiși ortodocși! *nn*) (Cf. SIMEON MEHEDINȚI, *Creștinismul românesc*, p. 125).

³⁹¹ OVIDIU PAPADIMA, *O viziune românească a lumii*, pp. 60-61. Poate de aceea, în neamul nostru, aproape singular în lume, cultul morților este foarte bogat, iar pomenirile sunt adevărate „sărbători ale comuniunii”, care depășesc cadrul mundan, existând credința că la acea masă participă și cei adormiți (vezi obiceiul de a se găti bucatele care-i plăceau celui răposat).

Adam sau Omul, în general.

Încercare de antropologie biblico-patristică

1. Elemente de antropologie

Problema fundamentală a antropologiei este aceasta: se poate omul cunoaște și, deci, autoevalua?³⁹² Iar, pentru că numai omul poate răspunde la întrebare, prin extensie, de-a lungul timpului, antropologia a vizat o cunoaștere globală a omului, cuprinzând subiectul în „toată întinderea lui istorică și geografică”.³⁹³ Acest nume dat omului, *anthropos*, arată că, în vreme ce toate celelalte viețuitoare nu cercetează, nu compară și nu examinează nimic din cele ce sunt în jurul lor, omul, de îndată ce a observat deja aceasta, înseamnă că a și examinat, și judecat, și cântărit tot ce a văzut. De aceea, numai omul e *anthropos*, pentru că e singurul care examinează ceea ce vede.³⁹⁴ Omul, în relație cu divinitatea, cu cosmosul, cu semenii și cu sine, poate fi privit din mai multe puncte de vedere: religios, artistic, moral, etnografic, politic, cultural, istoric etc. Dintre toate modurile posibile, desprindem două viziuni, pe care le redăm, nu analitic, ci ca preocupări perpetue ale omului în istorie: antropologia ca știință și antropologia teologică sau, altfel spus, antropologia profană și antropologia creștină. Dacă, din perspectivă teologică, omul nu poate fi definit decât prin raportarea lui

³⁹² PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 193.

³⁹³ CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Antropologia structurală*, prefață de Ion Almaș, trad. J. Pecher, Ed. Politică, București, 1978, p. 429.

³⁹⁴ GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O istorie a ideilor filosofice*, p. 52; pentru detalii, pp. 52-114. Dicționarul grec reține mai multe definiții pentru termenul *ἄνθρωπος*: *ó*: a) existență umană, care, în sens divin, are onoare și demnitate (p. 141, B, 1); b) existență umană. opusă divinității, altceva decât divinitatea (p. 141, B, 4.); c) omul în relație cu toată creația (p. 141, G, 1); d) după chipul lui Dumnezeu (p. 142, G, 3); e) creat nici muritor, nici nemuritor (p. 142, G, 3a); f) creat fiind cu o cunoaștere-superioară (p. 142, G, 3d); g) capabil de a-L vedea pe Dumnezeu (p. 142, G, 3f)[vezi: *A Patristic Greek Lexicon*, Edit by G.W. Lampe, D.D., Ely professor of Divinity in the University of Cambridge of Oxford, At the Carendon Press, Nineteenth Impression, 2005 (first published 1961), pp. 141-142]*.

la Dumnezeu în relație ca de la persoană la Persoană, științele antropologice pun în discuție doar dimensiunea orizontală a existenței umane³⁹⁵, ignorându-se astfel sinergia (verticala cu orizontala) vieții.*

1.1. Știința antropologiei

Ca știință, antropologia și-a dorit întotdeauna să devină „știința omului total”³⁹⁶ sau „studiul omului în general”³⁹⁷, antrenând în acest demers cercetări de antropologie, paleontologie, etnografie, biologie, patologie, istorie, lingvistică, sociologie etc.³⁹⁸ Toate datele oferite s-au structurat în mai multe tipologii științifice de antropologie. Astfel, avem: *antropologia științei spiritului*, în care omul este văzut ca „ființă gânditoare”, cu suflet, și *antropologia naturală*, care propune studierea omului ca „animal” sau ca organism, și care s-a propagat în modernitate prin darwinism și prin toate formele lui teoretice de multiplicare biologică a fapturilor, până la ingineria genetică actuală. Aceste două antropologii au în comun: cercetarea, devenirea și situarea omului aici, în timp și spațiu, ele nedepășind natura³⁹⁹ biologică a omului și fiind recunoscute drept tipologii antropologico-zoologice. O contribuție majoră în încercarea de a trece de la acest stadiu spre o privire mai unitară, în care să se observe deodată atât biologicul, cât și psihicul în om, o aduce *antropologia filosofică* și *antropologia istorică*, iar dezvoltările lor au atins apogeul în conceptul cel mai larg al antropologiei, cunoscut în modernitate drept *antropologia culturală*. Aceasta din urmă înmănunchează în sine toate tipurile particulare de antropologie, având drept scop general „omul” și grupurile umane. Așadar, antropologia a început să fie studiată și de psihologie, de sociologie, de etnologie, de

³⁹⁵ Pr. dr. EUGEN JURCA, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001, p. 17*.

³⁹⁶ FÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 35.

³⁹⁷ *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 28.

³⁹⁸ Mai multe științe au concurat la elaborarea unui proiect antropologic științific care să ofere date complete despre om. Astfel, medicina a studiat organismul, psihologia, dorințele și comportamentul, etnologia, culturile, sociologia, interacțiunea omului cu celălalt, filosofia, posibilitățile de cunoaștere etc., toate accentuând faptul că omul este o ființă cu statut cultural deschis cercetării permanente, o ființă care se schimbă și evoluează (Vezi: *Filosofia de A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 28, și FÉDÉRIC LAUPIES (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, p. 35).

³⁹⁹ Cf. PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 194.

istorie, de filosofie⁴⁰⁰ etc., toate oferind date importante pentru demersurile antropologiei culturale.

Antropologia culturală își formulează prima definiție în 1871, prin Tylor, care înțelege cultura ca pe un „întreg complex”, ca pe o „esență modernă a totalităților rațional ordonate”⁴⁰¹, idee prin care se vrea integrarea în aceeași ordine a realității a omului primitiv și a celui modern. Așa s-a elaborat, începând cu secolul al XIX-lea, o întreagă serie de observații bazate pe muncă practică, realizată prin expediții, a căror ținută viza studiul tipologiilor umane. Mai apoi, acest tip de cercetare avansează, în secolul al XX-lea, apărând o nouă viziune a cercetării, care, în loc să emită judecăți universal valabile despre om, își propune să reprezinte un mod particular de viață, în toate detaliile ei. În fond, ceea ce-și propune această antropologie culturală nu este să împartă populația după rase, făcând diferențe între ele, ci vrea să arate că societățile pot funcționa într-un registru asemănător cu cel al modernilor, chiar dacă după alte valori și alte norme ce reglementează comportamentul.⁴⁰² Drept urmare, antropologia culturală reușește să contureze un tablou al unei umanități unice și plurale, ce poate elimina ideea de oameni primitivi sau sub-oameni, însă ceea ce nu ia în seamă o această antropologie – care accentuează universalismul, în dezvoltarea ei – sunt tocmai elementele particulare⁴⁰³ pe care se bazează, și de aceea, de multe ori, datorită posibilităților de similitudine, ea a trecut și peste specificul autohton.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Detalii la: M. FLICK Z. ALSZEGHY, „Antropologia”, în: *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, 1985, pp. 12-13, sq*.

⁴⁰¹ GABRIEL TROC, *Postmodernismul în antropologia culturală*, pp. 31, 316-317*.

⁴⁰² *Ibidem*, pp. 24-29. Variația umană a dat posibilitatea unei interpretări reduționiste, pornindu-se mereu de la evidența fizică, de la ceea ce părea vizibil pentru toată lumea, noțiunea fundamentală fiind cea de „rasă”, iar argumentele pentru explicarea diferențelor fiind formulate în termeni biologici. Această stare a permis ierarhizarea științifică a oamenilor, din care au decurs alte nenumărate ierarhii sociale, culturale, lingvistice, istorice, etnice, naționale etc. [vezi și P.P. NEGULESCU, *Geneza formelor culturii*, Ed. Georgescu Dalafrans, București, 1940 (pentru o sinteză a teoriilor sociale până la al doilea război mondial)].

⁴⁰³ Pentru detalii complete, lucrarea lui GABRIEL TROC, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Ed. Polirom, Iași, 2006.

⁴⁰⁴ Așa s-au dezvoltat antropologiile intelectualiste și idealiste ale lui Kant, Hegel, Husserl, Heidegger etc. Vezi: RODICA CROITORU, „Istoricul și semnificația antropologiei pragmatice”, *studii introductiv*, în: IMMANUEL KANT, *Antropologia din perspectiva pragmatică*, Ed. Antaios, 2001, p. 13*.

În strânsă legătură cu antropologia culturală este pusă *antropologia socială*. Dacă antropologia culturală își propune să depășească cu mult studiul zoologic, prin accentul pus pe caracteristica dinamică a omului, numindu-l *homo faber* (nu fără interes economic), antropologia socială se ocupă de studiul organizării sociale și al modalităților de integrare umană, ceea ce-i oferă statutul de capitol la antropologia culturală. Ceea ce vizează în mod direct antropologia socială sunt relațiile sociale și structura socială a grupului. În acest sens, au fost efectuate studii foarte elaborate de către Claude Levi-Strauss. Viziunea structurală antropologică a acestuia are la bază patru termeni de referință: frate, soră, tată, fiu, uniți între ei prin două cupluri de opoziție corelativă, așa încât între cele două generații în cauză există întotdeauna o relație pozitivă și una negativă.⁴⁰⁵ Această structură de bază dezvoltă foarte mult relațiile de înrudire, cel mai simplu tip de relație care se poate concepe și care poate exista, având ca punct de plecare „familia elementară” în care un rol hotărâtor îl are limbajul. Interesul lui Levi-Strauss este acela de a face din antropologie o știință principală care să fie temelia tuturor disciplinelor socio-umane, care să înlocuiască chiar și sociologia generală.⁴⁰⁶ E un fel de antropocentrism filosofic aplicat în sociologie.

De asemenea, un alt capitol al antropologiei culturale îl reprezintă *antropologia istorică*, a cărei apariție este legată de „era maselor”. Acest tip de antropologie interpretează istoria ca produs al creațiilor colective prin folosirea metodei de cercetare a tuturor manifestărilor de creație umană. Ea avea rostul de a scoate știința istoriei din regional, aducând-o în esențial.⁴⁰⁷ Evidențierea aportului uman la faptele istorice constituie, fără îndoială, contribuția majoră a acestei antropologii, numai că, pe cealaltă parte, omul este ancorat, interpretat, privit numai ca produs istoric, întrucât el creează istoria, dar este și „creat” de istorie. În acest fel, se pierde dimensiunea transcendentă a istoriei, încercându-se să se obțină un progres interior al omului, bazat pe „un exces de putere naturală”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Detaliat în: CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Antropologia structurală*, prefață Ion Almaș, trad. J. Pecher, Ed. Politică, București, 1978, aici, pp. 38-66, 429-440*.

⁴⁰⁶ Cf. ION ALMAȘ, *Prefață*, în: CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Antropologia structurală*, p. XIII*.

⁴⁰⁷ Detaliat, la: ILIE BĂDESCU, *Timp și Cultură. Trei teme de antropologie istorică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1998, pp. 7-8, și RODICA CROITORU, „Istoricul și semnificația antropologiei pragmatice”, pp. 5-15*.

⁴⁰⁸ ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, p. 24.

Preocuparea în unanimitate pentru aspectele ce țin de dimensiunea spațio-temporală umană a creat o *antropologie darwinist-evoluționistă*, al cărei apogeu al dezvoltării s-a atins în filosofii materialiste. Această antropologie este o îmbinare de biologism sau zoologism, cu sofianism-idealism (filosofic) și sociologie în varianta naturalistă. Ea a reușit să influențeze întreaga știință modernă, care, la rândul ei, a produs sistemul totalitar de conducere statală absolutistă, ce a paralizat pentru aproape un veac cea mai mare parte a omenirii. Antropologia filosofică marxistă, încununare a celei darwiniste, se vrea o reacție critică la concepțiile mărginite antropologice ce vor să readucă omul la animalitate. K. Marx, Engels, E. Durkheim, Lenin, Stalin vor să ofere prin materialism un răspuns complet tuturor problemelor de bază ale structurilor sociale. Astfel, întemeindu-se pe două idei de bază, aceea că viața spirituală este determinată de structura economică (de raporturile de producție) și viața economică în sine, toate celelalte aspecte ale vieții sufletești: artă, religie, morală apar drept simple construcții în opoziție cu natura.⁴⁰⁹ Observăm cum cele două aspecte ale determinismului natural prezintă omul cu un rol foarte important în ordinea biologică, întrucât el reprezintă unitatea organică naturală, în salt de la biologic la social, ce, prin munca direcționată eminent social, își poate împlini nevoile psiho-fizice: *homo faber* este ființa capabilă să se realizeze prin sine.⁴¹⁰ Critica acestei filosofii a venit neîntârziat în modernitate și, chiar dacă variantele propuse n-au anihilat curentul darwinist-marxist, i-au arătat carențele, schimbându-i direcțiile de dezvoltare. Evoluționiștii au fost astfel nevoiți să accepte că „problematica originii omului comportă și alte perspective”⁴¹¹, și, alături de ei, toate celelalte ramuri ale antropologiei științifice s-au văzut nevoite să recunoască acest lucru.

⁴⁰⁹ Cf. MIHAI RALEA, *Explicarea Omului*, Ed. Cartea Românească, București, 1946, pp. 7-8. Autorul și profesorul Vasile Conta sunt cei care, în gândirea românească, pun bazele dezvoltării filosofiei materialiste, cu tot cu aspectele ei antropologice (vezi și VASILE CONTA, *Încercări de filosofie materialistă*, Șarga, Iași, 1956 și *supra*, nota 86)*.

⁴¹⁰ Dezvoltat la Acad. C.I. GULIAN, *Problematica omului. Eseu de antropologie filosofică*, Ed. Politică, București, 1966, pp. 9-13, 14-19, 157-168.

⁴¹¹ LUCIAN BLAGA, *Aspecte antropologice*, ed. îngr. de Ioan Maxim, postfață de Alexandru Tănase, Ed. Falca, 1976, pp. 76-77, 100-104. Deși autorul urmărește să „dezlege problematica antropologiei” printr-o deschidere către alte viziuni decât cele evoluționiste, totuși poziția sa rămâne una științifico-evoluționistă, singura demarcație față de evoluționiști observându-se în „problema descendenței umane din antropologie, pe care nu o acceptă” (cf. IOAN MAXIM, „Lucian Blaga și problema antropologiei”, *Prefață*, în: *Ibidem*, pp. 14-16. Vezi și MARTIN HEIDEGGER, *Ființa și timp*, pp. 6-45).

Așadar, oricât s-ar strădui științele antropologice să dea un caracter nobil omului și să elibereze cunoașterea de antropomorfisme,⁴¹² nu vor reuși, pentru că adevărata „știință antropologică” nu se va reduce niciodată la dimensiunea orizontală (socială, biologică) a omului, decontextualizându-l de natură sau sucombându-l în ea, ci va încerca să caute o perspectivă de cercetare nepărtinitoare, care să-i dea omului locul care i se cuvine în creație: sinteză a ei și inel de legătură cu Dumnezeu. Cele mai oneste ramuri ale științei au mărturisit întotdeauna această realitate, iar noile descoperiri în domeniu sporesc vertiginos acest adevăr.⁴¹³

1.2. Antropologia teologică

Uneori împotriva, alteori paralel cu antropologiile științifice, *antropologia teologică* s-a dezvoltat firesc (chiar dacă nu i s-a recunoscut un statut științific), purtând în inima ei nu atât o altă variantă științifică a antropologiei, ci o perspectivă care să-i ofere omului demnitate și noblețe în locul unui destin absolutist-utilitarist. Antropologia teologică nu urmărește compoziția biologică, nici funcționalitatea anatomică a omului, ci se focalizează pe originea și *telos*-ul acestuia, altfel spus, de unde vine și ce îi este dat să fie.

Din perspectivă teologică, problema antropologică dobândește o dimensiune sau o valoare mult mai adâncă, mai profundă și mai consistentă.⁴¹⁴ Această adâncime nu reiese din posibilitatea omului de a o reda exhaustiv, ci ea vine din revelarea lui Dumnezeu înspre om, astfel încât acesta să poată pătrunde adâncul tainei sale umane*. Din punct de vedere religios, „teologia nu este posibilitatea supremă a antropologiei, ci premisa oricărei

⁴¹² NICOLAE BERDIAEV, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, pp. 60-62.

⁴¹³ Vezi: ROBERT GUELLAY, „La création”, în: *Le Mystère Chrétien, Théologie Dogmatique*, Deselée, 1963, pp. 140-145; MAGDA STAVINSCHI ȘI DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, nr. 3, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2004; Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, ed. a II-a adăugită, volum realizat și prefăcut de Pr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2003; DORU COSTACHE, „Pentru principiul antropic și evaluarea lui teologică, Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 49-60, 202-220*.

⁴¹⁴ Cf. Prof. VASILE V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creștine”, *Revista „Biserica Ortodoxă Română”*, anul LIII (1935), nr. 9-10, p. 444*.

antropologii”.⁴¹⁵ Teologia nu are în vedere atât posibilitățile omului de a vorbi despre Dumnezeu, ci mai ales receptarea mesajului dumnezeiesc către și despre om, deoarece nu omul revelează divinul, ci Dumnezeu revelează umanul „în multe rânduri și în multe chipuri” în istorie, iar, la vremea potrivită, însuși Dumnezeu a luat măsurile omenești ca să-i poată descoperi acestuia posibilitățile sale dumnezeiești (Evr. 1, 1-2).⁴¹⁶ Aceasta înseamnă că, în ultimă instanță, hristologia este punctul maxim de revelare al antropologiei⁴¹⁷, cele două putând comunica într-o sinergie apofatică, astfel încât taina omului e taina lui Dumnezeu și taina lui Dumnezeu e taina omului.⁴¹⁸

Astfel, putem zice că se poate vorbi de o incommensurabilitate și de o diferență de accent între perspectiva teologică a antropologiei și orice altă perspectivă a ei. Utopia autodivinizării, ce stă la baza antropologiei ultimului secol (al XX-lea), îl împinge pe omul contemporan pe multe căi camuflete, spre identificarea lui cu atotputernicia și cu atotștiința divină, dar care sfârșește, ca orice utopie, în autodistrugere colectivă, fie că e vorba de calea socială, prin tehnologie, fie pe calea filosofiei, prin refuzul infinitului și a

⁴¹⁵ Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, *studiu introductiv*, în: PANAYOTIS NELLAS, *Omul animal – îndumnezeit*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. VIII.

⁴¹⁶ N. Berdiaev este de părere că „antropologia autentică, antropologia profunzimilor constă în descoperirea christologiei omului. Dumnezeu așteaptă de la om nu supunere de rob, nici ascultare, nici teamă de judecată, ci acte creatoare libere” (NICOLAE BERDIAEV, *Adevăr și Revelație. Prologomene la critica revelației*, trad., nt. și postfață de Ilie Gyrucsik, Ed. de Vest, Timișoara, 1993, p. 141.

⁴¹⁷ Pe fondul hristologiei, antropologia s-a cristalizat în cursul disputei dintre Chiril al Alexandriei și Nestorie, precum și în discuțiile ulterioare, despre cele două naturi, divină și umană, în Persoana unică a Cuvântului lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, datele unei antropologii se pot rezuma la: a) Originea divină și unitatea ontologică a omenirii; b) Omul ca subiect personal unic, creat după chipul lui Dumnezeu, în vederea asemănării; c) Restaurarea firii umane în Hristos (Vezi: Pr. prof. dr. IOAN BRIA, *Dicționar de teologie Ortodox A-Z*, EIBMBOR, București, 1994, pp. 25-26). Aceste puncte le vom urmări și noi în dezvoltarea subiectului tratat.*

⁴¹⁸ „[...] în Dumnezeu este păstrată taina despre om, și în om taina despre Dumnezeu. În om se naște Dumnezeu și în Dumnezeu se naște omul. A descoperi până la capăt omul înseamnă a descoperi pe Dumnezeu. A descoperi până la capăt pe Dumnezeu înseamnă a descoperi omul” (NICOLAE BERDIAEV, *Sensul creației*, p. 250). Iar aceasta e taina nesfârșită a veșniciei.

transcendentului, pe de o parte, și exaltarea nejustificată a relativității⁴¹⁹, pe de altă parte. Ambele căi au creat o formă patologică, în care raporturile sunt inversate, „finitul devenind infinit”, uneori chiar cu legitimitate teologică. Pentru această latură triumfalistă a teologiei, care mai crede în așa-zisul prestigiu al „științei sacre”, trebuie afirmat că „alteritatea discursului religios-teologic în legătură cu omul nu revendică și o superioritate în raport cu vreo teorie antropologică. Pentru că nicio teologie serioasă nu are pretenția de a formula enunțuri cognitive cu caracter absolut”⁴²⁰, ci, dimpotrivă, în permanență este subliniată diferența de nivel oferită de certitudinile epistemice inefabile ale trăirii mistice, care nu au nevoie și de argumente pentru a fi crezute.

În fond, ceea ce împarte teologia creștină între „Răsărit” și „Apus” este problema antropologică. Tema în discuție arată modul în care a fost receptat și exprimat, de o parte și de alta, comunicarea omului cu Dumnezeu. Este vorba despre diferența între natural și supranatural, care, în cazul doctrinei romano-catolicilor, a dus la o evaluare supranaturalistă și naturalistă în ultimul mileniu, iar în cazul protestanților, deși nu se mai afirmă un antropocentrism supraetajat (ca la catolici), se face disocierea între natural și supranatural.⁴²¹

Această dublă viziune „occidentală” se poate rezuma în imaginea „omului vechi”, disociat de Hristos, din care pornește și se dezvoltă întreaga lor dogmatică și tradiție teologică, pe când viziunea răsăriteană accentuează latura „omului celui nou”, care rezultă din legătura inefabilă dintre el și Hristos, iar în jurul acestui „centru” se coagulează întreaga dogmatică și experiență eclezială a „Răsăritului”.⁴²² Accentul exagerat, pus

⁴¹⁹ Cf. Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, pp. X-XI.

⁴²⁰ GABRIEL MEMELIS, „Câteva note de antropologie comparată”, în: MAGDA STAVINSCHI ȘI DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii...*, pp. 69-78, aici p. 70*.

⁴²¹ Cf. Pr. dr. DORU COSTACHE, ADRIAN CAZACU, „Experiența paradisiacă a omului în viziunea creștinismului Occidental. Aspecte antropologice”, *Ortodoxia*, LVI (2005), nr. 1-2, pp. 94-103, 103-116, și Pr. dr. ȘTEFAN BUGHIU, *Ortodoxie și Secularizare*, pp. 82-88; Pr. dr. TACHE STEREA, „Erezii privind relația Dumnezeu-Om-Creație și actualitatea lor”, *Ortodoxia*, L (1999), nr. 1, pp. 71-116; M. VULCĂNESCU, *Bunul Dumnezeu cotidian, Studii despre religie*, ed. îngr. de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 2004, pp. 239-240*.

⁴²² Cf. Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, pp. XIII-XIV*.

în teologia occidentală pe distincția necreat-creat – uman-divin, a avut consecințe nu numai în planul iconomiei, ci și în cel al teologiei. În acest caz, Dumnezeu par ea fi o realitate străină, în contradicție cu natura, iar relația om-Dumnezeu se realizează concurențial, accentul căzând mai mult pe umanizarea omului religios decât pe îndumnezeirea lui.^{423*}

De fapt, această disjunctie între Răsărit și Apus produsă în inima antropologiei teologice arată o mai largă separare ce există între antropologia științifică și cea teologică și care depășește cu mult cadrul religios. Este vorba de o viziune naturalistă a științei și de una supranaturalistă a teologiei, iar spațiul unde s-a produs această ruptură este cultura occidentală, care a facilitat transferul anticului și al unui perpetuu dualism între natural și supranatural, ce a stăpânit filosofia și a avut, în spațiul apusean, și o influență considerabilă asupra teologiei, care, după cum am văzut, accentuează, în Occident, aceeași disociere. Ruptura dintre teologie și știință, rezultatul acestor nefirești dihotomii, a dus, implicit, la fixarea a două cadre de competențe: unul natural, de care va răspunde știința, și altul supranatural, de care se va ocupa teologia, însă fără posibilitatea transferării rezultatelor. Neputința interpretării celor două tipare de gândire și acțiune a produs nu numai celebrul conflict între știință și teologie, ci, mai ales, a pus bazele a două „concepții de interpretare reducționistă a datului antropologic”⁴²⁴, care, implicit, vor intra în conflict*.

⁴²³ Exagerările au mers, în creștinismul Occidental, până acolo, încât s-a ajuns la o teologie liberală protestantă, în sec. al XIX-lea, reeditată în teologia „progresistă” catolică din sec. al XX-lea. Acestea aveau ca punct comun reducerea Evangheliei la un simplu moralism religios, predicat de Iisus-Omul, ideea „îndumnezeirii” fiind considerată o exagerare a creștinismului de Răsărit „elenizat”. Umanismul propus de aceste teologii aveau ca deviză „Dumnezeu S-a făcut om ca să-l facă pe om mai uman”, o răsturnare a sintagmei patristice: „Dumnezeu S-a făcut om ca pe om să-l îndumnezeiască”; bineînțeles, ambele pornind de la o erminie eronată a antropologiei biblice (Vezi: Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, pp. XIV-XV*.

⁴²⁴ Cf. Pr. dr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate. Spre o soluție transdisciplinară”, în: Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROU, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile lumii...*, pp. 222-226. Autorul oferă un diagnostic cât mai obiectiv asupra problematicei reducționismului antropologiilor, propunând o antropologie eclezială. Mai exact, conflictul era între evoluționism și creaționism, iar teologic, e vorba de monergism: teologic (în Hristos e activă numai dumnezeirea) și antropologic (în Hristos e activă numai firea umană) (cf. Lect. dr. CRISTINEL IOJA, *Dogmatică și Dogmatști*, pp. 521-523)*.

Dincolo de acest conflict care, extins în inima creștinismului, a dat, inevitabil, (între altele) două și chiar mai multe paradigme hermeneutice ale antropologiei biblice, perspectiva teologică răsăriteană, care nu se cramponează (valabil astăzi și pentru unii teologi din Occident) în viziuni reducioniste și care articulează datele științifice într-o manieră complementară, ne oferă cea mai potrivită cale de interpretare antropologică, ce poate depăși orice viziune antropocentristă (indiferent de cât de „globalizantă” ar fi ea), pentru că operează cu cea teo-antropocentrică. Soluția acesteia e dată de afirmarea fără prejudecăți a principiului sinergiei din Hristos, care este extins, prin om, la tot cosmosul, iar cosmosul urcă împreună cu el la Hristos, arhetipul dumnezeiesc al întregii creații.*

2. Omul între făpturile lumii

Dacă ar fi să însumăm etapele istorice ale omului, le-am sintetiza la cel puțin trei: omul antic, care vorbea cu cosmosul, omul medieval, care vorbea cu Dumnezeu, și omul modern, care vorbește cu el însuși.⁴²⁵ În această triplă ipostază, omul nu poate fi disociat de lumea din care face parte. De oriunde s-ar începe vorbirea despre om, aceasta este obligată să țină cont de lumea din care face parte, așa încât nu se poate face antropologie fără cosmologie, decât numai dacă antropologia nu trece în antropocentrism absolut.

Omul este implicat în creație în aceeași măsură în care creația este implicată în om, ceea ce ne oferă posibilitatea, în gândirea creștină, să vorbim nu numai de om ca microcosmos, ci și de cosmos ca *macroanthropos*. Cele două perspective sunt unitare și complementare în același timp, astfel încât unitatea lor nu distruge complementaritatea, iar aceasta din urmă nu sparge unitatea, adică antropocosmia este cosmoantropologie. Cu alte

⁴²⁵ NICOLAE BALCA, „Criza culturii”, *Telegraful Român* (1936), nr. 42, Sibiu, p. 58. Doar în cadrele lumii, fără nici o perspectivă verticală, omul este analizat-definit ca obiect, și, în rândul lor, ca animal, ființă sexuală, ființă economică, ființă cu posibilitate de a face orice, ființă socială, mașină productivă etc. [cf. MILLARD J. ERICKSON, *Teologie creștină*, vol. II, pp. 12-20, și PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, p. 633 (cu referire la definițiile filosofice, nerevelate ale omului); LUCIAN BLAGA, *Artă și valoare*, în: *Trilogia Valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, pp. 691-692] – toată filosofia recunoaște că „omul este o ființă unică în lume”.

cuvinte, omul nu poate fi privit „separat” de întregul cosmic. Natura ține de om, îl întregeste, iar omul se desăvârșește reflectând și lucrând asupra naturii. Cuvântul „lume” sau „creație” le presupune, implicit, pe amândouă, atunci când se indică una dintre ele, subînțelegându-se întotdeauna și cealaltă.⁴²⁶ De aceea, un om este o lume întreagă, o lume armonioasă și neexplorată, așa cum un adevăr este un cer nemărginit. Preaplinul lumii dinlăuntrul și dinafara noastră este o mare frumusețe pentru om, o revărsare a plinătății și o desfătare răcoritoare. Un om, un adevăr, o frumusețe, o bucurie reprezintă toată sinteza neprețuită a vieții, un ospăț pe nesațiul sufletului înfometat.⁴²⁷

Interdependența om-natură nu înseamnă nici coborârea omului în natură (topirea lui în ea), nici idolatrizarea naturii (zeificarea ei), ci, din contră, legătura lor este atât de adâncă, încât se poate spune, pe de o parte, că natura lumii e o parte a naturii omului, e sursa unei părți a naturii umane, și, deci, condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ, iar pe de altă parte, natura nu-și poate împlini sensul și rostul ei fără om. Astfel, elementele naturale ale lumii nu sunt doar simple instrumente ce asigură materia primă existenței umane autonome, ci ele sunt activ implicate pentru susținerea solidarității umane.⁴²⁸ Adică, natura este un mediu prin care omul poate face bine sau rău celor din jurul său, având valențe dialogale sau colocviale. La rândul său, omul, fiind creat după chipul primordial al Fiului-Logos (care se face „și creație”), ne apare drept arhe-modelul creației. El este modelul după care se formează și se structurează lumea – căci lumea a fost făcută pentru om⁴²⁹ –, iar lumea sau creația este „pântecul” care îl naște pe om, de la viața embrionară la viața în

⁴²⁶ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, cu binecuvântarea PF Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ed. a III-a, EIBMBOR, București, 2003, p. 337*.

⁴²⁷ CHRISTOS YANNARAS, *Foamea și setea*, trad. de Zenaida Luca, introducere Valeriu Pantafi, Anastasia, București, 2000, p. 28.

⁴²⁸ Cf. Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 338.

⁴²⁹ În sens creștin, mai întâi există o „arhitectură de Om”, asumată de Hristos în precreație, ca model al creației, iar aceasta este, apoi, „schema” de „structurare” a facerii lumii, care trebuie să fie „trupul omului”. De aceea, „Omul făptură” este creat ultimul, ca să aibă trupul integral al lumii. Este imaginea biblică a „luării țărâniei pământului” (adică esența întregii lumi) și „modelarea trupului”, în care, apoi, suflă „sufletul creat” și „Duhul Divin de Viață” (cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmaica*, p. 68).

lumină, având drept „canon” (dreptar) viața pe care urmează să o primească, așa după cum afirmă Sfântul Nicolae Cabasila.⁴³⁰

Din această interdependență plină de conștiință se desprinde marea răspundere ce o are omul în creație atât față de ea, cât și față de Creatorul care a făcut-o. Dumnezeu nu se oprește, în actul creator, la structurile create, ci stă și în fața celor create pentru a face *Întâlnirea* dintre dumnezeiesc și creație. De aceea, rolul omului în creație nu e să descifreze cum a gândit Dumnezeu Lumea. Pentru om, importantă este starea „față către față” cu Creatorul, adică ce este „dincoace” de structurile interioare ale lumii și „dincolo” de ele. Omul nu este interesat, în creație, de funcțiile și organele acesteia, întrucât ele sunt structurate de actul creator divin și ele funcționează după legile pecetluite de Dumnezeu. Ceea ce îl interesează în mod direct pe om este starea de făptură cu chip dumnezeiesc, pus în fața lui Dumnezeu să dea un „răspuns propriu”, care este peste structurile sale interioare⁴³¹, pentru că doar omul este „centru simbolic al îndumnezeirii lumii”.⁴³²

2.1. Lumea – mediu rațional în întrepătrundere cu conștiința omului

Față de filosofia greacă, creștinismul a afirmat în permanență o distincție între firea creată și firea necreată, între lume și Dumnezeu. Panteismul a fost depășit în creștinătate prin mărturisirea diferenței ontologice dintre Creator (care este Originatorul) și creație (care este „lucrul mâinilor Lui”). Creația este dar dumnezeiesc, oferit omului din iubire și de care Dumnezeu nu Se desparte niciodată, ceea ce arată că distincția lor ontologică nu implică nicidecum o separație, ci o legătura interioară, permanentă, între Creatorul-dăruitor și creația-primitoare, care ia parte la această dăruire prin participare. Toată creația există prin voia și bunătatea lui Dumnezeu, neexistând nimic din exterior care să-L fi determinat să o creeze, ceea ce

⁴³⁰ SFÂNTUL NICOLAE CABASILĂ, *Viața în Hristos*, PG 150, 496 BC*.

⁴³¹ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Biserica, Liturgia Euharistiei...*, p. 35. Adică rolul omului nu este acela de a analiza și a cerceta cum funcționează și din ce este compusă materia organică a lumii, pentru că omul nici nu poate pătrunde în aceasta, din pricina complexității ei, și nici nu-i poate adăuga ceva, în sensul unei completări și îmbunătățiri a structurii ei. Omul trebuie să aibă în vedere și să „poarte de grijă” de propriul său răspuns, ce-l poate da Celui ce l-a făcut așa. Iar răspunsul său este unul doxologic și euharistic.

⁴³² Monah DANIIL DE LA RARĂU (Sandu Tudor), *Caietele. Ce e omul?*, ed. îngr. de Alexandru Dima, Ed. Christiana, București, 2003, p. 25.

arată că existența creației nu este absolut necesară, putând să nu existe defel, iar aceasta nu ar fi afectat în vreun chip absolutul dumnezeiesc. Însă, întrucât ea are un chip și o formă anume, este numai pentru că Dumnezeu a voit așa și, deci, creația este dependentă prin însăși existența ei de Creator. Prin aceasta, creștinismul a depășit atât dualismul, cât și panteismul filosofic, primul, prin caracterul relativ al creației, iar al doilea, prin afirmarea diferenței ontologice existentă între lume și Dumnezeu.

Faptul că tradiția ortodoxă a pus în lumină această temă fundamentală a diferenței și a dependenței creat-necreat⁴³³ a dat posibilitatea dezvoltării unei alte teme, extrem de prețioase pentru teologia Bisericii, și anume prezența în lume a unei raționalități și a unei conștiințe care îi oferă creaturii un statut dinamic, cu totul aparte, ce pune în valoare măreția Creatorului și natura relației sale cu lumea pe care a creat-o. Toată poticnirea filosofilor stă prinsă în neputința articulării directe a sinergiei și a distincției între făptură și Făptuitor, fără pericolul amestecării și al separării. Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omiliile* sale, reliefează aceasta atunci când afirmă că este foarte bine să se știe ce anume reprezintă făptura și ce e Făcătorul, ce este lucrul făcut și ce este Ziditorul, atenționând pe toți filosofii că, dacă ar fi știut bine această distincție, n-ar mai fi devenit vrăjmași ai adevărului, încurcând toate și răsturnând jos cele de sus, nici n-ar mai fi cinstit cu închinare făptura în locul Făcătorului (Rom. 1, 25).⁴³⁴

⁴³³ La Sfântul Maxim apar două, chiar trei feluri de diferențe: de substanță sau natură, care rămâne veșnic; de voință și de persoane, aceste diferențe fiind caracteristici generale ale lumii create în raport cu cea divină. Conceptul de diferență unifică toate ființele create, deși ele se diferențiază individual, așa încât toata zidirea este una și nu este divizată după componentele ei diferite (cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul...*, p. 67).

⁴³⁴ *Cele dintâi Omilii la Facere* I, 1, trad. și nt. de Adriana Tănăsescu-Vlas, cu binecuvântarea P.S. Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004, pp. 9-10, și SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, pp. 8, 14-15*. Atât Sfântul Ioan, cât și Sfântul Vasile cel Mare, înainte de a tălmăci zilele creației, prezintă eroarea filosofilor sau a ereticilor. Aceștia arată că teologia e teologhisire la nevoie, din necesitate și nu din vreo trebuință internă a ei. Pentru respingerea raționalității creației din partea filosofilor, la: ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe* 41, 1-7, SC. 199 (1973), pp. 413-415 sq., în românește: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului*, PSB 15, pp. 135-136; SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia a doua VIII*, PSB 2, p. 83; TERTULIAN, *Apologeticum* IX, 20, PSB 3, p. 54.

În gândirea biblico-patristică, „voința divină” este cauza creației. Ea este „substanța ființelor create, ea e consistentă pentru că, atunci când Dumnezeu voiește, elanul voinței Lui devine lucruri. Adică voința divină e materia, forma și energia lumii și a tuturor lucrurilor care sunt în lume și deasupra ei”.⁴³⁵ Dacă natura, cu toate ale ei, e lucrarea lui Dumnezeu, înseamnă că ea „este o lucrare rațională a lui Dumnezeu”⁴³⁶, căci Dumnezeu este „Cuvântul-Rațiunea” însăși (In. 1, 1). Deci Logosul cel Veșnic creează lumea cu binecuvântarea Tatălui și săvârșirea Duhului, și nu creează altceva decât lucruri raționale, așezându-le pe fiecare în „legea lor constantă și neschimbată a rațiunii, după care este și s-a făcut”.⁴³⁷ Așadar, Hristos, Logosul dumnezeiesc, este temeiul raționalității creației, cel dintâi și cel de pe urmă, după cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu, după ce a făcut și a adus toate la existență cu putere nesfârșită, le susține, le adună, le cuprinde și le strânge întreolaltă și la Sine, prin purtarea de grijă, atât pe cele raționale, cât și pe cele supuse simțurilor. Ținându-le în jurul său, ca pricină, început și scop, pe toate cele care sunt distanțate întreolaltă prin unica putere a relației față de El, ca început”.⁴³⁸ Hristos și rațiunile Lui din creație stau unite și distincte, în așa fel, încât „Logosul unic este recunoscut drept mulți *logoi* (λόγοι), în diferență indivizibilă a creației, datorită individualităților neamestecate ale tuturor ființelor, deși, pe de altă parte, diverșii *logoi* pot fi văzuți ca logos unic datorită relației existente între El și tot ce este neamestecat”⁴³⁹, după cum comentează Lars Thunberg. Există deci o unică rațiune ce străbate toate făpturile, diversificându-le și instituindu-le pe fiecare în parte, susținându-le distinct pe fiecare și în unitate cu toate. Tot Sfântul Maxim este cel care evidențiază acest fapt: „După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvântul) cea una e multe rațiuni, iar după referire, și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine, de mai înainte, începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sunt una”.⁴⁴⁰

⁴³⁵ SFÂNTUL GRIGORE DE NYSSA, *Când toate se vor supune Aceluia, atunci însuși Fiul Se va supune Celui ce l-a supus Lui toate*, PG 44, 1312 A, și JÉRÔME GAÏT, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 33-34*.

⁴³⁶ TERTULIAN, *Despre suflet* XLXIII, 7, PSB 3, p. 317*.

⁴³⁷ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 95, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, p. 361*.

⁴³⁸ *Idem*, *Mystagogia*, p. 13*.

⁴³⁹ LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 69*.

⁴⁴⁰ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* II, 7e, p. 123*.

Aceasta arată că Dumnezeu a creat lumea când a voit și că El cunoaște toate lucrurile care există ca pe propriile Sale intenții, pentru că El le-a creat pe toate din propria voință. Adică, rațiunea, ca principiu de existență a fiecărui lucru, preexistă în Dumnezeu, ele fiind „voințe sau intenții divine”.^{441*}

Dumnezeu le creează pe toate „având rațiunile celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri”⁴⁴², pentru că nu se putea ca ele să apară la un moment dat în Dumnezeu, „căci toate cele ce sunt sau se vor face în vreun fel oarecare de către El în substanța lor au fost voite mai înainte și cunoscute mai înainte. Dar la fiecare din cele ce există El îi dă ființă și substanță, la vremea bine rânduită și potrivită”.⁴⁴³ Această pre existență a lumii în Dumnezeu înainte de a fi înfăptuită nu este, ca la antici⁴⁴⁴, un fel de „spiritual de principii divine”, care fac, apoi, „sufletele formării lumii” (pre existența sufletelor, care, apoi, se întrupează în diversitatea creată), ci aceste „idei-voință”⁴⁴⁵ preexistă în Dumnezeu în chip neclintit⁴⁴⁶, ca un fel de

⁴⁴¹ Acestea reprezintă nu numai un factor definitoriu și unificator, ci și un plan dumnezeiesc, recapitulat în Logos, în care se regăsesc toți ceilalți λόγοι. Sfântul Maxim vede acest caracter particular al rațiunilor ca pe o manifestare a unei legi generale, „formulate astfel: Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu voiesc să lucreze, totdeauna și în toate, taina Întrupării Sale [...] iar ele au un scop dumnezeiesc, ce vizează, în primul rând, ființele umane” (LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 81-82, 90 nota 157, cf. *Ambigua*, PG 91, 1080 CD, 1085 A și *infra*, nota 451).

⁴⁴² SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* II, 7e, p. 116.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁴⁴ Anticii vedeau pre existența ca veșnicie de potențe ale materiei veșnice sau ca existență spirituală, care, prin desprindere, se întrupează în multiplicitatea lumii: „Căci universul este divers și toate rațiunile se află în el, precum și infinite potențe diverse [...]. În univers există o diversitate de potențe nenumărate și uimitoare, ca și în acestea care parcurg cerul” (PLOTIN, *Enneade* IV, 4, 36, p. 369, sq.).

⁴⁴⁵ Aceste „idei-voință” sunt numite, la Sfântul Dionisie, „modele”, „paradigme”, și ele nu sunt identice cu existențele create. Cu toate că sunt baza tuturor celor stabilite de către voința divină în strălucirile simple sau energii, raporturi ale lui Dumnezeu cu ființele pe care El le creează, ideile rămân totuși despărțite de creaturi, așa cum voința artistului rămâne despărțită de lucrarea în care se arată. Ideile prestabilesc moduri felurite de împărțire de energii, trepte inegale pentru diferite categorii de ființe, mișcate de iubirea divină și răspunzând, fiecare, acestei iubiri după măsura firii sale (cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 86 și 87-88). A nu se înțelege totuși că aceste „modele – principii – idei” se manifestă de la sine, ca fiind autonome, ci ele au un subiect, iar subiectul lor este Rațiunea – Cuvântul – Fiul dumnezeiesc, Care le mișcă și le activează cu binecuvântarea Tatălui și „căldura” Duhului. Ele nu sunt tot una cu Persoana Fiului, ci sunt doar „gândurile” Sale spre o lume „în afară”, cu care celelalte două Persoane dumnezeiești consimt activ (In. 1, 1-14) (Vezi: *infra*, nota 451).

„Memorial de Ființialitate Creată” (ca un chip de Fiu Creat), care este, totodată, asumat de Persoana directă și Ființială a Fiului dumnezeiesc.⁴⁴⁷ După aceste „arhe-memorii” enipostaziate în ipostasul Fiului și care sunt o „orientare structurală a lumii create (*Loghii* creatori, Cuvintele divine,) s-au făcut și persistă toate, „apropiindu-se” prin mișcare și în chip voit pururea

⁴⁴⁶ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* II, 7d, p. 120. Această „neclintire” nu e nemișcare sau înțepenire, ci ea arată că pre existența rațiunilor în Dumnezeu se află neschimbată într-Însul. Există rațiuni pentru toate câte există sau vor exista, și ele sunt ferm ancorate în pre existența Lui. Acestea toate sunt și au fost aduse întru ființă și rămân, ceea ce, pe de altă parte, nu înseamnă că lucrurile sau ființele înseși sunt fixe, căci există întotdeauna un element de libertate și mișcare în lumea creată, iar acest element se pune în lucrare în procesul apropierii lor de λόγος-ul lor, conform planului lui Dumnezeu pentru ființele individuale, ca și pentru întreaga lumea creată (cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 69, și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 181).

⁴⁴⁷ Acest „chip de ființialitate de Fiu creat” are în sine „arhe-memoriile” tuturor manifestărilor de creație ce au, deja, „orientarea structurală” a lumii create. *Loghii* creatori, Cuvintele Divine, prin care toate s-au făcut (In. 1, 3), sunt un „dublu chip”: Chip de Fiu dumnezeiesc în unire cu chipul de Fiu de creație. Anticii consideră *loghii* divini direcți, care se fac, prin lucrare, „modelatorii lumii”. Creștinii, după părintele Ghelasie, vorbesc de un „Arhechip” în care creația își are originea – chip ce este un „Chip Prehristic” –, adică enipostazierea precreației în Fiul dumnezeiesc (ceea ce alții numesc planul lui Dumnezeu). Fiul dumnezeiesc, deja unit cu „chipul de creație” (în precreație), poate să treacă, fără „golul abisal” dintre Divin și Creație, la „Facerea Lumii” (cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 34-35, corelat cu *supra*, notele 54-55). Așa se poate înțelege cum Logosul cel Unul este o multitudine de λόγοι și, pe de altă parte, că rațiunile subzistă etern în sfatul lui Dumnezeu și preexistă monadic în Dumnezeu. Așa, relația dintre Logos și λόγοι nu mai apare cu pericolul unei detașări sau autonomii, pentru că Logosul-Fiul dumnezeiesc le recapitulează pe toate în El, pe de o parte, iar pe de alta, ține însăși de natura Logosului ca El să vrea să Se întrupeze, să ia trup, altfel zis, să Se diferențieze într-un fel, adică să activeze în lume ceea ce a enipostaziat precosmic. Taina acestei teologii este că Logosul-Fiul Divin este „Stâlpul” tuturor rațiunilor, iar acest „stâlp” nu este altceva decât Ipostasul Fiului. Aceeași idee, sub altă formă, la: LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 93 șu. În legătură cu subiectul, vezi și: DUMITRU POPESCU, „Raționalitatea creației și implicațiile ei”, *Ortodoxia*, an. XLV (1993), nr. 3-4, pp. 31-35; NICOLAE MOȘOIU, „Raționalitatea lumii și misterul lui Dumnezeu-Iubire”, *Revista Teologică*, an VII (1997), nr. 3, pp. 112-142; ION POPESCU, „Teologie și Raționalism”, *Buletin științific, seria Teologia Ortodoxă*, an IX (2004), nr. 1, pp. 106-122; DUMITRU STĂNILOAE, „Noțiunea dogmei”, *Studii Teologice*, an XVI (1964), nr. 9-10, pp. 534-571; TACHE STEREA, „Raționalitatea creației și responsabilitatea omului în gândirea Sfinților Părinți”, *Studii Teologice*, an LIII (2002), nr. 3-4, pp. 240-251; ID., „Raționalitatea, libertatea și responsabilitatea omului în gândirea Părintelui Stăniloae”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Patriarhul Justinian*, București, 2002, pp. 240-251*.

de rațiunile lor, sau sunt trimise în existență după cantitatea și calitatea mișcării lor și a aplecării voinței. Deci, primesc o existență potrivit cu întărirea (deprinderea) sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Cel ce, după fire, e cu totul neîmpărțit, dar după har Se oferă tuturor, întreg, celor vrednici și nevrednici [...] căci nu e nici una dintre existențe a cărei rațiune să nu preexiste în chip sigur la Dumnezeu”.⁴⁴⁸

Teologia rațiunilor lucrurilor din lume pune în valoare existența concomitentă a lui Dumnezeu și a creației, fără confuzie și fără separare absolută. Toată creația poartă în inima ei un „chip sfânt, care se răsfrânge în toate și care este atotdeauna”⁴⁴⁹, și, de aceea, ea dobândește o frumusețe deosebită, în care omul să nu se plictisească. În admirația fapturilor, Sfântul Vasile arată că „un singur fir de iarbă și o singură plantă sunt de ajuns să-ți facă mintea să contemple măiestria cu care s-au făcut toate”.⁴⁵⁰ Așadar, fiecare faptură își are propria rațiune și rostul ei, iar chipul lor văzut și frumusețea lor pune în lumină rațiunile naturale ale fapturilor, care sunt „modelele și icoanele” rațiunilor dumnezeiești necreate.⁴⁵¹ Rațiunile lucrurilor din lume, departe de a deveni de prisos după vederea descoperită a lui Dumnezeu, ne vor ajuta să înțelegem fecunditatea Rațiunii divine și vor fi chiar o exemplificare a ei, așa cum razele soarelui sunt o exemplificare și o manifestare a luminii Lui.⁴⁵² Astfel, prin toate cele pe care le vedem ne putem convinge că există „o putere dumnezeiască, meșteră și înțeleaptă, care grăiește prin toate câte există și străbate toate, armonizându-se fiecare în cadrul întregului și împlinind întregul din părți, rămânând mereu aceeași în sine,

⁴⁴⁸ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* II, 7e, p. 120 și nota 354 a Părintelui Stăniloae.

⁴⁴⁹ Monah DANIIL de la Rarău (Sandu Tudor), *Caietele. Ce e omul?*, p. 31.

⁴⁵⁰ *Omiliile la Hexaemeron* V, 3-4, pp. 107-108, și *Idem, Tâlcuiri la Psalmi, Omilia VIII*, 3, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, cu binecuvântarea PS Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004, p. 150.

⁴⁵¹ Cf. GEORGIOS MANTZARIDIS, Universitatea din Tesalonic, *Morala creștină II. Omul și Dumnezeu*, trad. de Diac. drd. Cornel C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 28, și VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, prefată de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, pp. 72-73.

⁴⁵² Cf. Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1992, pp. 165-170; SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre Dragoste, Filocalia* II, p. 67: „Precum soarele, răsărind și luminând lumea, se arată și pe sine și arată și lucrurile luminate de El, tot așa și soarele dreptății, răsărind minții noastre curate, se arată pe Sine, dar arată și rațiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El” (*Idem, Răspunsuri către Talasie, Filocalia* III, pp. 82, 102, 116).

mișcându-se fără impuls din afară, cu o mișcare neîncetată, fără să-și schimbe locul în care se află”.⁴⁵³ Această putere nu e respingătoare și apăsătoare, ci, dimpotrivă, exercită asupra creației o atracție irezistibilă, ce stă ascunsă în frumusețea fiecărui lucru, care vorbește de Cel ce-i mai presus de toată frumusețea.⁴⁵⁴

Această lume plină de armonie și de frumusețe arată că la nivelul întregii creații există o raționalitate conștientă, care își îndeplinește legea naturală ca pe un cântec propriu, mereu diferit, fără ca prin aceasta să-și modifice structura și fără să se plictisească. În același timp, propriul cântec se intercalează firesc între celelalte cântece proprii, făcând împreună un cor pe infinite voci, ce „zguduie” cosmosul de armonie. Astfel se evidențiază faptul că întreaga creație, ca dar al lui Dumnezeu și mediu natural conștient, se înnoiește continuu, într-un mod ce creează o ambianță plăcută unei alte conștiințe, care să se bucure de ea, iar în această permanentă înnoire și fertilitate ea nu se epuizează.⁴⁵⁵ Această făptura conștientă, creată, ce are, față de celelalte făpturi, rațiune și minte este omul. Atunci când Sfinții Părinți descriu partea gânditoare a omului, operează o distincție între mintea (*νοῦς*)⁴⁵⁶ și rațiunea (*λόγος*) lui. După ei, rațiunea este facultatea care cugetă lucrurile, cuprinzându-le în concepte diferite, numite, și ele, rațiuni (*λόγοι*), deoarece acestea pot fi obiecte ale rațiunii. Mintea este facultatea care cugetă continuu, fără să le delimiteze în concepte⁴⁵⁷, după

⁴⁵³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și Înviere*, PSB 30, p. 353.

⁴⁵⁴ „Din frumusețea celor văzute să înțelegem pe Cel care e mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile noastre mărginite să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale” (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron* I, 11; II, 1; VIII, 7; IX, 5, pp. 34-35, 191, 213).

⁴⁵⁵ Vezi: Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 339.

⁴⁵⁶ LARS THUNBERG zice că mintea, *νοῦς*, la Sfântul Maxim, ca și la Sfântul Dionisie Areopagitul, este responsabilă, în primul rând, de relația omului cu Dumnezeu. Ea este partea contemplativă a omului, iar funcția ei cea mai înaltă este aceea de a contempla realitățile divine și, mai ales, Sfânta Treime (cf. *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, pp. 125-128). Pentru dezbaterea subiectului și diferențele între Evagrie și Sfântul Maxim, la: *Ibidem*, pp. 127-135.

⁴⁵⁷ Cf. Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, p. 239, și WARREN A. WAZ, *Paul Tillich's Hermeneutic of Religious Symbol, A Theological – Philosophical Investigation*, Inaugural Dissertation, USA, 1992, p. 28. Autorul arată că P. Tillich face o distincție în rațiune între aspectul ontologic, de sondare a realității și care cuprinde toate funcțiile minții umane, și rațiunea tehnică, care ține doar de senzorial.

cum constată Sfântul Grigorie de Nyssa: „Mintea este cea care vede în realitatea din jur două lumi diferite: una spirituală și alta simțuală, cea dintâi operând prin intelect (rațiune), iar cealaltă prin datele oferite de simțuri”.⁴⁵⁸ La cele două aspecte ale puterii de înțelegere în om, părintele Stăniloae îl adaugă și pe al treilea, mult mai adânc decât rațiunea și mintea: „duhul” sau „inima”, care coincide cu adâncul nostru (I Cor. 2, 11).⁴⁵⁹ Astfel, putem zice că rațiunea, prin minte, revelează duhul nostru, pe noi înșine, în toată dimensiunea noastră spiritual-materială.⁴⁶⁰

Omul este o făptură conștientă, ce poate cuvânta în afara sa toată percepția și înțelegerea pe care o dobândește. Rațiunea sa de a fi este cu totul altceva decât rațiunea tuturor celorlalte elemente ale lumii create. Omul, purtător al chipului dumnezeiesc, este singurul ce are posibilitatea răspunsului în creație, la inițiativa dialogului adresat lumii de Cuvântul-Logos, care, prin excelență, este Rațiune-dialogală.⁴⁶¹ Dialogul e calea de intimă comunicare între subiecți, dar conținutul lui nu se epuizează doar în schimbul de replici între partenerii de dialog. Ultimul fundament al dialogului este ontologic, astfel încât putem vorbi despre caracterul colocvial al întregii creații, prezent la toate nivelele ei de existență prin rațiunea lor generală, care le ține în interdependență totală unele de altele și le străbate într-un mod specific, ce corespunde fiecărei făpturi în parte.

⁴⁵⁸ *Marele Cuvânt Catehetic*, PSB 30, p. 296.

⁴⁵⁹ Cf. Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, p. 79. Pentru cei care consideră „inima” centrul spiritual-ipostatic al omului: PAUL EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, p. 32; OLIVIER CLEMENT, *Întrebări asupra omului*, Cuvânt înainte de Boris Bobrinskoy, trad. de Ierom. Iosif Pop și Ciprian Șpan, Alba-Iulia, 1997, pp. 81; PLACIDE DESEILLE, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1995, pp. 166-177; *Vocabular de Teologie Biblică*, sub coordonarea lui Xavier Leon Dufour și Jean Duplacy, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001, p. 269-270; ANDREI PLEȘU, *Despre Îngeri*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 152.

⁴⁶⁰ Numai din rațiune se dezvoltă raționalismul, care e o patologie a ei, o blocare la suprafața lucrului, o exercitare a rațiunii numai pe baza posibilităților ei, fără să apeleze la minte sau să coboare la „duh”. Așa apare iraționalitatea, ca un activ de minte, doar la posibilitățile rațiunii, în încercarea răstăcită de a satisface infinitele posibilități ale duhului. Oprită doar la suprafața lucrurilor, mintea sau rațiunea se îndulcește de plăcerea și satisfacția ce-i vin din simțuri, pe care însă, pentru a le putea satisface, le justifică rațional. De aceea, orice patimă, pentru a fi împlinită, trebuie să apară logică, rațională; altfel n-ar putea fi împlinită. Prin urmare, în numele justificării raționale s-au făcut cele mai oripilante fapte (iraționalități).

⁴⁶¹ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 183.

Întreaga lume, ca revelație a lui Dumnezeu, presupune o funcție iconică sau epifanică a ei. Toate vorbesc, în felul lor, despre Dumnezeu (Rom. 1, 19-20) și prin toate vorbește Dumnezeu, pentru că în toate sunt imprimate rațiunile sau gândurile Cuvântului lui Dumnezeu, ale Fiul dumnezeiesc. Din acest motiv, creația are o valoare inestimabilă în fiecare parte a ei și împreună, pentru că în fiecare este înscrisă ideea de solidaritate și de comuniune cu Dumnezeu și întreolaltă, prin însăși rațiunea lor de-a fi.⁴⁶² Astfel se revelează caracterul dialogal-ontologic al creației, în care rolul cosmosului nu este acela de a-l copleși pe om, ci de a-l trimite la Dumnezeu. Rolul omului nu este acela de a sucomba în făpturi, ci de a fi, pe de o parte, solidar și consubstanțial cu universul, ca sinteză a lui, iar pe de altă parte, conștiință a întregului cosmos, capabil, prin contemplație, să cuprindă lumea cu mintea sa, urcând spre Dumnezeu prin rațiunile din făpturi.⁴⁶³

Există, așadar, o corespondență între raționalitatea maleabilă a naturii și capacitățile omului, întrucât această raționalitate maleabilă a lumii, plină de virtualități, corespunde indefinitelor posibilități ale rațiunii, ale imaginației și ale puterii umane de cugetare creativă.⁴⁶⁴ În activarea tuturor potențialităților sale, omul își împlinește vocația sa de preot în creație, atrăgând după sine împlinirea și desăvârșirea potențelor existente în creație, întrucât omul este „un ansamblu simfonic”⁴⁶⁵, ce pune în realitate vie și responsabilă, plină de cunoștință și înțelegere adâncă, întreaga natură creată. Natura însăși se arată „a fi făcută pentru conștiință, și nu conștiința pentru natură. Ea se dovedește ca fiind o realitate plasticizantă, care se lasă modelată la nesfârșit de conștiință și transferată complet în conținuturile

⁴⁶² Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 26-27, și ADRIAN LEMENI, P. r. RĂZVAN IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, EIBMBOR, București, 2007, pp. 294-322.

⁴⁶³ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 27-28.

⁴⁶⁴ Cf. FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Sofia, București, 2007, pp. 229, 231-239.

⁴⁶⁵ ANDREI PLEȘU, *Despre îngeri*, pp. 232-233: „Omul este un ansamblu simfonic din care nu se aude decât un paragraf. „Realizarea spirituală” face ca armonia potențială a ființei noastre întregi să devină perceptibilă. Îngerul e arvuna celestă a acestei armonii. Prin el descoperim sonoritatea, auzim partea încă neauzită a melodiei proprii. Îngerul persoană, în slujba omului, îi vestește acestuia cât de minunate și cât de pătrunzătoare sunt armoniile reieșite din dialogul îndumnezeirii euharistice, în mijlocul și împreună cu cosmosul deodată”.

conștiinței interumane iubitoare”⁴⁶⁶, așa cum subliniază părintele Dumitru Stăniloae, care continuă, arătând că această țesătură rațională a lumii trebuie să aibă un subiect ce o gândește, care e cu adevărat cunoscător și stăpân al lumii create, pentru a putea opera, prin conștiința creată în comuniune, transfigurarea materiei în Spiritul Creator, originea și semnul întregii raționalități plasticizante, umane și naturale.⁴⁶⁷

Întreaga gândire a Bisericii privind raționalitatea creației ca premisă pentru conștiință, după cum dezvoltă și părintele Stăniloae, ne revelează lumea în adevărata ei realitate internă și externă. Astfel, lumea nu mai este un singur spațiu neutru, în care omul să se întâlnească cu Dumnezeu și cu semenii; ea nu ne mai apare doar ca un decor al istoriei divino-umane fără nici un raport de intercondiționare, ci natura, a cărei structură conștientă este dialogică, este un spațiu dinamic, deschis spre împlinirea multiplelor întâlniri dintre conștiințe. Raționalitatea lumii este mediu conștient, ce are ca scop supremul dialog între subiectele conștiente: persoana umană și Persoanele dumnezeiești. Există deci o convergență a tuturor elementelor din cosmos către conștiința subiectiv-personală a creației: toate acestea își găsesc împlinirea în om, care urcă mai departe, prin fapte, către împlinirea deplină a sa și a creației întregi: Hristos-*Anthropocosmosul dumnezeiesc*.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 341. Părintele exprimă teologic un gând specific neamului românesc, în special al țăranului de la noi, pentru care cosmosul e mai armonios, ierarhizat și ordonat. Pentru român, a trăi în cosmos înseamnă a avea, într-un anume fel, cosmosul în noi, înseamnă a fi înrudit cu tot ceea ce ne înconjoară, ca aparținându-ne prin legătură tainică și organică a creației. Omul, în gândirea românească, nu e aruncat în natură, iar natura nu îi este ostilă, ci fiecare participă la celălalt, și nu numai material, ci și spiritual (Vezi la: ERNEST BERNEA, *Trilogia Filosofică*, pp. 64-68). Realitatea colocvială a creației este mult mai expresivă la noi, literatura folclorică fiind cea mai clară dovadă de dialog reciproc om – natură, fără panteism și din care nu lipsește niciodată prezența dumnezeiască. Basmele românești par a fi o prelungire mioritică a psalmilor 148-150.

⁴⁶⁷ Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 341. Omul este marele centru de taină al făpturii, zice Părintele DANIIL de la Rarău, iar ontologic, lumea este omul (cf. *Caietele. Ce este omul?*, p. 29). Dumnezeu este chipul sau icoana omului, pentru ca, prin asemănare, Omul să fie icoana lui Dumnezeu (*Ibidem*, pp. 33 și *infra*, nota 472).

⁴⁶⁸ Cf. Pr. DORU COSTACHE, „Colocviul fără sfârșit. Rațiunea de a fi a creației la părintele Dumitru Stăniloae”, în: *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul Teologiei, Centenar 1993/2003*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, volum coordonat de Teodor Baconsky și Bogdan Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, București, 2009, pp. 201-203. Ideea autorului stă la baza dezvoltării acestui subcapitol. Această participare a creației la

Scopul creației este acela de a realiza un dialog între Persoana supremă și persoanele create; întreaga raționalitate a cosmosului este un mesaj adresat omului din partea veșnicei Conștiințe Supreme creatoare, o permanentă invitație la dialog și, deopotrivă, posibilitatea omului de a da un răspuns al său, propriu, acestei conștiințe. În lipsa acestui dialog, realizat prin dinamica iubirii liber-conștiente, universul întreg n-ar mai fi altceva decât un pustiu, sterp și fără rod, odată ce nu-i plin de chemarea Creatorului și actualizat de răspunsul omului dat acestei chemări.⁴⁶⁹

Cel care parcurge deplin acest drum este Hristos Dumnezeu-Om. Pe aceeași cale, deschisă de El, omul, în truda nevoinței spre sfințenie, dar fără a cădea sub povara ei, reconfigurează creația, prin fiecare pas al „nevoinței doxologice”, într-un singur răspuns, ridicând-o prin sine în circuitul dialogului fericit și veșnic al vieții în iubire. Omul dobânditor al sfințeniei spre ținta îndumnezeirii intensifică în sine demersurile universului de a deveni om, astfel încât deslușirea tainei umane înseamnă deslușirea înțeleșurilor cosmice.

În Hristos și în Biserica Sa se revelează deodată taina omului ca lume și taina lumii ca om. Creația întreagă este o alteritate cuvântătoare, ce stă în fața lui Dumnezeu gata de răspuns responsabil, realizat euharistic și dăruit „Arhetipului existenței colocviale și conviviale”⁴⁷⁰, Dumnezeului-Treime.

dialogul interpersonal creat-necreat și-a găsit formulare teologică în principiul cosmologic antropoc. Formularea științifică, teologic-antropocă, reintroduce omul în centrul realității, dar nu transformându-l în centru, ca măsură absolută a „tuturor lucrurilor”. Principiul antropoc dezvăluie o finalitate a devenirii cosmice și umane, permițând aducerea în discuție a criteriilor teologice, care conțin structuri capabile să propună și să susțină realizarea sau desăvârșirea ființei umane, angajată în relațiile sociale și cosmice, iar prin aceasta, de fapt, reconstruirea universului. În acest sens, o soluție o oferă Părintele Stăniloae, care propune nu o altă descriere a lumii, ci tocmai adevărata problemă, teologică și existențială, a sensului creației, prin care sensul umanității și al universului nu se află în conștiința omului, deși aici este spațiul în care se formulează, ci în inițiativa devenirii de a se revela prin creație. Detaliat, la: DORU COSTACHE, „Istoria recentă...”, pp. 49-60, 202-220, aici p. 57*.

⁴⁶⁹ Cf. Pr. DORU COSTACHE, „Colocviul fără sfârșit...”, pp. 203-205 și.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, pp. 230-234 (aici, p. 233). SFÂNTUL GRIGORIE SINAITUL zice că „raționali după fire sunt numai sfinții” (*Capete foarte folosite după acrostih 2, Filocalia VII, p. 97, și SFÂNTUL VASILE CEL MARE, Tâlcuiri la Psalmi, Omilia I, p. 29; VII, 2, p. 120; VII, 3, p. 123; LARS THUNBERG, Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul..., pp. 374-377; P. A. FLORENSKI, Stâlpul și Temelia Adevărului, pp. 304-305: „Rațiunea este posibilă numai dacă îi este dată Infinitul Absolut Actual [...], iar acest Infinit este Unitatea Triipostatică, obiect al întregii teologii, tema întregului serviciu religios și preceptul întregii vieți”).*

Mereu orientat spre Dumnezeu și atras de negrăitul frumuseții Sale împărtășite, omul lui Dumnezeu parcurge această lume învăluit în cântările fapturilor, adăpându-se din ele, fără a se scufunda în dulceața lor și nici ignorându-le, ci înțelegându-le rostul și bucurându-se de grăirea lor despre Dumnezeu, Cel care prin toate glăsuiește. Și, hrănindu-se cu ele ca din suprema dulceață a lumii, culege din toate, asemenea unei albină, nectarul îmbietor și-l dăruiește iubitor Veșnicului Dăruitor, Care-l primește într-o tainică bucurie, iar lumea toată devine mai înfloritoare și mai răsunătoare. Astfel, singurătatea e prinsă în comuniune, tristețea devine armonie, iar cele mai pietrificate forme ale pustiului neted și arid devin cetăți înfloritoare, adevărate laboratoare, în care se deslușesc cele mai adânci taine ale cosmo-antropologiei și antropo-cosmologiei.

Pentru omul prins în hora îndumnezeirii, totul cântă și fiecare element participă implicat, prins de forța irezistibilă a iubirii și bucurându-se de toate, pentru că-i vorbesc de prezența Mirelui. Armonia cântecului e dată de cuvintele grăitoare ale creației și numai cel ce le ascultă cu auzul fin al glasului interior – „auzit-am auzul tău”⁴⁷¹ – în timp ce le privește, împlinește întru el virtualitățile acesteia, întrucât muzica simbolizează tendințele de creștere ale acestora ce se își găsesc împlinirea doar prin om în Dumnezeu. Prin om, întreaga creație dă răspuns Creatorului, pentru că numai omul e capabil de a da răspuns, dăruindu-I Lui ceea ce El i-a dăruit mai întâi: „Ale Tale dintru ale Tale”. Abia în acest gest liturgic, extins și întreținut în fiecare clipă spre o stare rugătoare, deplină a omului, se întrepătrunde conștiința lumii cu conștiința omului, creând un mediu plin de conștiința prezenței veșnicei Conștiințe Subiective, ce și-a întins armonia colocviului trinitar în și prin toată creația, privind la om și la Omul-Dumnezeu.

Astfel, putem zice că omul a fost creat pentru a se împlini în sine proiectul lumii de a fi *Om* în relație cu Dumnezeu – *teo-antropocosmie* –, ceea ce arată că destinul lumii nu constă doar în simpla împărtășire a ei de harul persoanei umane îndumnezeite, ci în sensul că toată creația se structurează antropologic, iar împlinirea ei se realizează abia la nivelul omului plin de harul lui Dumnezeu, din care însăși creația capătă valențe de rugăciune cuvântată, iar „rugăciunea acesteia” este rodirea ei, întru bucuria omului.

⁴⁷¹ *Triod, Canonul cel Mare*, Irmos, cântarea a 4-a, Săptămâna întâi a Postului Mare, pp. 115, 129, 142, 153, și în Săptămâna a V-a, p. 362.

2.2. Caracterul Referatului biblic

Dintotdeauna, omenirea a fost preocupată de problema creației. Poate că cele mai multe tratate ale cercetării umane sunt dedicate temei cosmologice. Cele mai diverse gânduri, cele mai acute împotriviri și cele mai opuse păreri s-au exprimat în legătură cu lumea și originea ei.

Între nenumăratele teorii cosmologice este inclus și Referatul Facerii Lumii, scris de Moise și așezat la începuturile Sfintei Scripturi. Această includere a Referatului Facerii Lumii între sumedeniile de concepții cosmologice a făcut ca datele conținute în prima carte a Sfintei Scripturi să nu aibă decât caracter descriptiv, fiind considerată una din variantele cosmologice existente în lumea semită, poate cea mai reușită din ele, dar nimic mai mult. Așa se face că, până astăzi, s-au dezvoltat cel puțin două tradiții de hermeneutică a Referatului biblic cu privire la Facerea Lumii: una care-i evaluează datele științifice, și alta pe cele teologice, din ambele dezvoltându-se multiple perspective de evaluare și interpretare. Aceste două „tradiții” s-au dezvoltat, din păcate, paralel, deși n-au lipsit încercările de complementaritate și, mai ales, confruntările de idei dintre ele.⁴⁷²

⁴⁷² Conflictul major între cele două perspective hermeneutice se regăsește în binecunoscutul „conflict” ce s-a perpetuat pe nedrept, mai ales în Occident, între teologie și știință. Fiecare și-a articulat o poziție proprie, de erminie, ce a creat cele două „ideologii”, care au clătinat cu totul firavele încercări de complementaritate. Este vorba de evoluționism și creaționism. De prima sunt atrași majoritatea oamenilor de știință, de a doua, teologii, confundându-l cu pasajul biblic despre creație. Creaționiștii consideră Biblia corectă din punct de vedere științific, în timp ce evoluționiștii cred că este incorectă din acest punct de vedere, și, așa, ambele părți tratează Scriptura ca și când ar avea intenția de a ne oferi o înțelegere științifică a lumii. În fond, ele amestecă știința cu Revelația, alianță ce, în mod inevitabil, duce la conflict. În realitate însă, evoluționismul nu poate fi o variantă a științei cel puțin în aceeași măsură în care nici creaționismul nu poate fi identificat cu teologia. Cele două se acuză reciproc, dar fără motive întemeiate serios, ceea ce arată că în conflictul dintre ele este vorba despre o depășire a competențelor, fiecare dorind mai mult decât i se cuvine. Perspectiva creștină, după modelul tradiției patristice, nu optează pentru una din cele două variante, ci propune logica ternară (a terțului inclus), care permite construirea unei sintagme superioare: principiul hristologic răsăritean în teandria și sinergia manifestărilor divino-umane. Teologia contemporană are serioase propuneri în acest sens (cf. Pr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate spre o soluție transdisciplinară...”, pp. 220-236; Diac. ANDREI KURAEV, „Ortodoxie și creaționism”, pp. 183-218, ambele în: Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și al omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003. Detalii despre același conflict la: DORU COSTACHE, „Irelevanța controversii

Din perspectiva tradițional-ecclesială, Scriptura se focalizează pe realitatea teologică și teleologică, în scopul unei evaluări a lumii și a omului dinspre și înspre Dumnezeu [după modelul lui Hristos: Alfa și Omega (Apoc. 1, 8)], a ceea ce este și trebuie să fie creația față de Creator.⁴⁷³ Aparținând lumii create, omul este mereu în gând cu întrebări care să-i lămurească sensul existenței lui și al lumii care îl înconjoară. De aici și varietatea răspunsurilor ce s-au dat cu privire la acest subiect. Cert este că aceste răspunsuri pot pleca de la noi spre Dumnezeu sau de la Dumnezeu spre noi. Cele care pleacă de jos în sus au ca bază posibilitatea omului de observație și analiză și se vor încadra în schemele mentale care vor domina științific epoca respectivă. Dimpotrivă, calea de sus în jos nu presupune altceva decât primirea răspunsului în lumina revelației, răspuns care nu va putea fi redat decât iconic, nefiind însă totuna cu logicul. Moise însuși, autorul cărții *Facerii*, primește prin revelație chipurile lucrurilor dintru începuturile lor, iar el le oferă conaționalilor săi îmbrăcate în veșmânt și conținut iconic-duhovnicesc.

Prin urmare, Referatul *Facerii* nu se referă la o lume ce așteaptă să fie cunoscută pe baza unor legi naturale, analizabile printr-o metodologie științifică, și nici nu e nevoie să urmărim o satisfacere a unor curiozități intelectuale. Textul propus de Cartea *Facerii*, departe de a fi unul științific, nu e decât un text inspirat, pe care Moise l-a primit nu prin învățătură omenească, ci prin descoperire dumnezeiască (Gal. 1, 12), și, tocmai de aceea, conținutul acestei scrieri nu este unul ce pleacă de la speculațiile umane, ci unul care vine din inițiativa lui Dumnezeu de a face cunoscut omului „taina originilor”. Așadar, limbajul Scripturii este unul iconic⁴⁷⁴, iar conținutul ei ne trimite la realități depline, la întreguri.

creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe, deconstrucție logică și teologică a unui mit modern”, în: MAGDA STAVINSCHI și DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii...*, pp. 51-67, aici p. 53; *ID.*, „Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie*, București, 2001; JOHN F. HOUGHT, *Știință și religie de la conflict la dialog*, trad. Magda Stavinschi și Dorina Ionscu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, aici pp. 76, 100; PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Fenomenul uman*, trad. Maria Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997; ADRIAN LEMENI, Pr. RĂZVAN IONESCU, *Teologie Ortodoxă și Știință. Repere pentru dialog*, București, 2007.

⁴⁷³ Cf. Pr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, pp. 236*.

⁴⁷⁴ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 130-133.

Realitatea integrală nu presupune o privire exclusivistă, nici una strict spirituală, nici materială, ci complementaritatea lor, ce-și găsește cea mai potrivită expresie în bogăția limbajului iconic. Un astfel de limbaj nu exclude datele științifice, dar nici nu se oprește numai la ele. Privind cuvintele Scripturii ca icoane, nu ne vom întreba de structura lor formală, nici de conținutul lor semantic, ci vom căuta realitatea de dincolo de ele, cea pe care ele o cuprind sintetic în simbolismul lor. Atât Sfântul Vasile cel Mare, cât și Sfântul Ioan Gură de Aur atrag atenția că nu ne putem apropia să înțelegem cele cuprinse în Referatul Facerii fără o atentă curățire de patimi. Moise, cel care le-a primit și le-a redat, era plin de Duhul Sfânt și ducea o viață dumnezeiască, „curățit de toate patimile și grijile lumești”, conform spuselor Sfântul Vasile, și tocmai de aceea celui care va dori să se apropie de cuvintele marelui prooroc i se cere aceeași curățire și înălțime a vieții, să-i fie dragă cercetarea și să se uite pretutindeni în jurul lui, de unde ar putea căpăta un gând vrednic de Dumnezeu.⁴⁷⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, mergând pe aceeași linie, nu găsește alt chip vrednic de cercetat cele din Scripturi decât viața lipsită de patimi: „Așa că vă rog să luăm aminte la cele spuse nu ca și cum le-am auzi de la Moise, ci de la însuși Dumnezeu Universului prin gura lui Moise. Să zicem adio gândurilor noastre, să primim cu multă recunoștință cuvintele Scripturii, să nu depășim măsura noastră, dar nici să iscodim cele mai presus de noi, așa cum au pățit dușmanii noștri, care, voind să cerceteze totul cu propriile lor gânduri, nu s-au gândit că este cu neputință omului să cunoască desăvârșit creația lui Dumnezeu”.⁴⁷⁶ Și continuă Sfântul Ioan, arătând că nebunie este pentru cel ce vrea să cunoască toate câte le-a făcut Dumnezeu, de vreme ce nu poate cunoaște bine nici măcar cele făcute de mâna omului*.

De fapt, avertismentul lor vine să atragă atenția asupra unei „stări” a omului, care, în același timp, este și o neputință a lui. Este starea omului semeț, care se așează el în locul Creatorului și nu vrea să accepte „ceva” dincolo de el. Este omul chinuit de propria ignoranță. Un astfel de om consideră datele Scripturii insuficiente, neîntemeiate și plin de lacune, motiv pentru care nici nu merită luate în seamă, și, de aceea, le ignoră, preferând datele exacte și pertinente ale științei. Aceași suficiență se

⁴⁷⁵ *Omilii la Hexaemeron*, p. 22*.

⁴⁷⁶ *Cele dintâi Omilii la Facere*, p. 15*.

regăsește și în omul care se apropie de Scriptură cu un soi de predispoziție religioasă exclusivistă, pretinzând, în comoditate și letargie, că tot ce-i scris în Scriptură nu poate fi atins nicicum de mintea omenească și, de aceea, recomandă un mod de apatie hermeneutică, mizând doar pe revelațiile directe divine, ce frizează obscurantismul și misticismul bolnăvicios.

Cartea Facerii nu este o variantă științifică a cosmosului, nici una ce ține de zona ezotericului. Ea exprimă un adevăr veșnic, ce nu poate fi închistat în formele discursive și analitice sau adulat în ritualuri mistice, ci doar experimentat, în cel mai firesc mod, printr-o autentică viață duhovnicească, ca o împletire tainică între căutarea omului și răspunsul Duhului, împletire ce constituie tocmai cheia hermeneutică care ne ajută să pătrundem tainele originii lumii, din care și noi facem parte.

Atât Referatul Facerii, cât și întreaga Sfântă Scriptură pun înaintea omului posibilitatea alegerii, aceeași alegere între viață și moarte pe care au încercat-o toți de la Adam încoace. Ea e pomul cunoștinței binelui și răului așezat în mijlocul lumii și fără de care nu se poate ajunge la Pomul Vieții – Hristos. Atitudinea omului în fața Scripturii e atitudinea acestuia față de Hristos, și, de o va contempla duhovnicește, va urca, prin sensurile, ei la El, iar de o va privi trupește, se va scufunda în adâncurile necercetate ale ei.⁴⁷⁷ Altfel zis, nici omul fără Scriptură, dar nici Scriptura fără om. Omul e cuprins tainic în Scriptură, iar Scriptura toată e ca un om.⁴⁷⁸ Deci, adâncirea în tainele Scripturii este pătrunderea în taina omului.

Cartea Facerii ne încredințează cel dintâi și cel de pe urmă cuvânt al istoriei mântuirii noastre. Prin urmare, pătrunderea în mesajul ei va fi anevoioasă, cerându-ne să ne apropiem de ea cu frică și „desculți” de toate cele de prisos ale noastre. Altfel, „domeniul ei ne apare dintr-odată neglijabil, lipsit de conținut, searbăd, un oarecare, ne alunecă printre degete și uneori chiar miroase a moarte: litera ucide”⁴⁷⁹, dacă mintea se apropie de ea

⁴⁷⁷ Pentru cei doi pomi, vezi: TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, PSB 2, p. 313; SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PG 44, 1020 D-1021 BC; SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 38, 12, PG 36, 326 A; LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 183-189.

⁴⁷⁸ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL vede Scriptura ca un om cu trup și suflet: „Istoria literală a întregii Sfinte Scripturi, a Celei Vechi și Noi, e trup, iar sensul celor scrise și scopul spre care tinde acel sens, suflet” (*Mystagogia*, p. 25).

⁴⁷⁹ JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, Cuvânt înainte de Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 17*.

„încălțată” și plină de sensurile pătimase ale lumii. Când însă mintea se va desprinde de tot ceea ce o împovărează, pe măsură ce va pătrunde în dulceața Scripturii, ea se va adăpa fără încetare din veșnica cunoaștere, coborând înlăuntrul omului izvoare de apă vie, ce vor curge neîncetat din pântecelul lui (In. 4, 14; 5, 39; 7, 38).

2.2.1. *Facerea sau începutul fără sfârșit*

În setea noastră după dumnezeire, ne preocupă aproape „obsedant” începutul; mai bine zis, Taina începutului. Și poate că e justificat efortul atât timp cât știm cu toții că Dumnezeu nu are început. Și unde vom putea descoperi mai mult „taina începutului” decât în Cartea Facerii, chiar dacă nu e singura sursă în acest sens. Am văzut că filosofia a străbătut veacurile, preocupându-se mereu de „început”-*arché*. Mai cu seamă, cu toții ne punem întrebarea: „Când, cum și cu cine a început totul?”. De aceea, Moise, intuind aceasta, și-a început lucrarea zicând: „La început” (Fac. 1, 1).

Ce era la început și cine-i începutul? „[...] la început era numai Dumnezeu-Treimea, Care e mai-presus-de-fără-început în chip mai-presus-de-orice-început, fără asemănare, fără măsură în înălțime, adâncime și lățime, neavând hotar al măreției și luminii. Căci nu era văzduh, ca acum, nu era deloc întuneric, nici lumină, nici apă, nici eter, nici altceva din cele ce sunt, iar Dumnezeu era duh cu totul luminos și, în același timp, atotputernic și imaterial”.⁴⁸⁰ Aceasta era și este în orice început, cei mai mulți exegeți înțelegând cuvântul „început” din Facere, referindu-se la Treime.⁴⁸¹ În Preasfânta Treime ne este dat totul, și orice început din Ea nu

⁴⁸⁰ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Erosul Imnelor dumnezeiești* 38, *Scrieri III, Imne, Epistole și Capitole*, trad. și intr. de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 213-214*.

⁴⁸¹ Din Facere 1, 1 se observă dogma de căpătâi a creștinismului: Dumnezeu-Unul în Treime. Aici, deși în textul original numele lui Dumnezeu este redat printr-o formă de plural masculin *Elohim*, întrebuintarea verbului la indicativ perfect, persoana a III-a singular, masculin, *bara*, dovedește că este vorba de o singură ființă. Forma de plural ar putea fi o anticipare a Sfintei Treimi (cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon Dufour, deuxième édition, revue et argumentée, Paris, 1970, col. 279). Cuvântul *bereschit*, în varianta ebraică originală, deși tradus prin „la început”, nu are o semnificație temporală, ca un moment temporal inițial. O traducere mai potrivită, ca, de exemplu: „în general, în principiu”, ne dă posibilitatea să înțelegem cuvântul *bereschit* ca referindu-se la sfatul de taină al acțiunii profund lăuntrice, intratreimice, în care Dumnezeu gândește toată creația în general, la Dumnezeu gândul având o putere creatoare. Așadar, cuvântul *bereschit/început*, din Fac. 1, 1, ne trimite nu la începuturile timpului, indiferent cărei categorii i-ar aparține, ci în fața a *Ceva* de cu totul altă natură.

mai are sfârșit, ci e o perpetuare nesfârșită a unui continuu alt nou început. Moise, zicând „la început”, ne-a oferit icoana întregului desăvârșit.

Teologic-ecclesial, se poate face distincție între origine și început. Originea e în afara timpului, e la Dumnezeu. Începutul se situează în timp, e o dimensiune a naturii. Originea e necreată, dar începutul e creat. Începutul este într-o permanentă înnoire, în aspirație fără sfârșit către perfecțiune, niciodată definită, niciodată epuizată. Dar orice început e un apel la origine, iar originea e sursa și țelul tuturor începuturilor.⁴⁸² Așadar, există o distincție între creația gândită de Dumnezeu în *pretimp*, în sfatul Treimii, și creația desfășurată apoi, în cele șase zile, prin actul lui Dumnezeu-Treime.⁴⁸³

Din această distincție decurg mai multe „acte”. Primul „act”, *sfatul divin*, este cel din precreație, precosmic; cel de-al doilea „act”, *facerea lumii*, este creația cosmică; și un al treilea „act”, *„manifestarea proprie a lumii”*, reprezintă creșterea proprie a formelor create. Împlinirea integrală a acestora se descoperă în „actul unirii depline”, în întruparea lui Hristos și „actul” urcării în veșnicia divină sau al înduhovnicirii prin Duhul Sfânt: îndumnezeirea creației.⁴⁸⁴ În fiecare act distinct se observă lucrarea lui Dumnezeu, la care este asociată apoi și lucrarea omului. Toate actele converg către un centru, Hristos, care le crește pe toate în Sine și le păstrează în același timp distincte. Actele sunt lucrări divine și divino-umane ce revelează nu doar taina lui Dumnezeu, ci și taina lumii. Fiecare

Primele trei cuvinte din Cartea Facerii ne transpun într-o contemplare de negrăit a actului dumnezeiesc: făptura în gândul Ziditorului, sfatul despre cum va fi aceasta (cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 20, și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 148). Pentru diferite accepțiuni ale cuvântului ἀρχή, la: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Homélie sur Hexaéméron* I, 5, 1-4, SC. 26 bis, (1968), pp. 111-113; în românește: *Idem, Omilii la Hexaemeron*, pp. 25-26; Preot profesor DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 344-349.

⁴⁸² Părintele GALERIU, *Între Geneză și Apocalipsă. Convorbiri cu Dorin Popa*, Ed. Harisma, 2002, p. 54, și ID., *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, pp. 58-59. Dacă noi, cu mijloacele noastre omenești, nu putem percepe începutul absolut al universului, nu înseamnă că acesta nu are nici origine, nici sens. Tot ce poate spune știința este că, începând de la un anumit moment, timpul, spațiul și materia au existat. Dar aceasta nu ne împiedică să credem că, în afara timpului, spațiului și a materiei, Dumnezeu era deja prezent, El fiind sursa și originea creației (cf. JEAN DELUMEAU, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, trad. Giuliano Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2006, pp. 53-58).

⁴⁸³ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 130.

⁴⁸⁴ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 30-31.

act poartă în El chipul Fiului, ființarea Tatălui și bucuria Duhului, și ele descoperă atât „originea”, cât și „începutul” creației.

Aflăm astfel că tot universul este structurat după arhetipul hristic. În faza precosmică a lumii, modelele sau paradigmele lumii (*loghii*) nu sunt nici spirituale, nici materiale, ci iconice, ele fiind în Hristos, Cel ce este icoana Tatălui, ca Fiu al Lui.⁴⁸⁵ Hristos este originea creației. El este Cel ce, „în sfat Treimic”, ia inițiativa facerii unei alte lumi, pe care și-o asumă în Sine, ca un alt chip al Său, care să stea înaintea Tatălui și să se bucure de El cu aceeași bucurie cu care Fiul se bucură din veci de Tatăl*. În sens de parabolă, „Sfatul Treimic” ar putea fi înțeles ca inițiativă a Fiului dumnezeiesc, Unul-Născut al Tatălui, care Se arată Tatălui într-un moment (dincolo de timp), „îmbrăcat deodată” într-un chip de „fiu de creație”, pe care-l aduce ca prinos de iubire și închinare Tatălui, în răspunsul său de iubire către Acesta, cerând binecuvântarea Lui pentru ca să „Facem” un chip creat și o lume după „Chipul și Asemănarea Noastră” (Fac. 1, 26). Și Tatăl, binecuvântând „chipul de fiu creat”, primește „substanța de ființă creată” (Tatăl fiind dătătorul de substanțialitate ființială), și Sfântul Duh o cuprinde în „Brațele Sale”. Astfel, originea creației este „în chipul direct al Fiului dumnezeiesc” și în „actul” Treimii Divine.⁴⁸⁶

Această asumare hristică a creației – enipostaziere a formei de creație de către Fiul dumnezeiesc – în gândirea Bisericii face trecerea de la proiecția divină în creație a anticilor la taina creației ca viață intradivină a creștinilor. Anticii nu puteau înțelege cum necreatul Divin poate să treacă în „ne-divinul creat”, motiv pentru care au conceput un „intermediar”, demiurgul, care, printr-un proces evolutiv de devenire, trece în creație, modelând-o. În sens creștin, este vorba de un anume chip al creației, care este asumat de Chipul Fiului, ce devine astfel o co-personalitate de filiație dublă: de Divin și de Creație, nemaexistând „golul” dintre divin și creație și nici posibilitatea autonomiei cu caracter veșnic a Creației. Creația nu este de „natură divină”, dar este „asemănarea de chip de natură divină” în natura creată, care apare astfel „înrudită” prin chipul Fiului, Care este deodată Fiu din Veci al Tatălui și care asumă în Sine și chipul creației.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 131.

⁴⁸⁶ Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 30, și Idem, „Practica isihastă”, în: *Scrieri Isihaste*, ed. îngr. de Gabriel Memelis și Florin Caragiu, Ed. Platytera, București, 2006*.

⁴⁸⁷ Cf. Idem, *Minidogmatica*, pp. 31-33.

Așa cum Hristos, ca Fiul, are capacitatea de a fi o Icoană a Tatălui (este chipul Lui), iar omul este chip al Fiului (chip al Chipului), tot așa există paradigmele lumii ca niște chipuri tot ale Fiului. Iar dacă Fiul este Icoană, atunci și aceste modele sunt iconice, ceea ce le oferă capacitatea de a fi personalizate, de a fi angrenate în relația de filiație existentă între Dumnezeu și om, după modelul celui dintre Tatăl și Fiul dumnezeiesc.⁴⁸⁸ Așa înțelegem cum limbajul Scripturii este, și el, iconic, trimițând în permanență la realitățile integrale, nu la frânturi de înțeles, ce trebuie adunate toate la un loc ca să dea întregul. Cu alte cuvinte, într-o singură icoană din realitatea creată ni se dezvăluie întregul în toată bogăția lui.

Originea fapturilor în Fiul oferă teologiei Bisericii posibilitatea să afirme existența creației din nimic. Astfel, începutul zidirii nu-i magie divină și nici invenție dumnezeiască, ci reprezintă întemeierea și punerea în faptă a proiectului realizat în sfat dumnezeiesc cu privire la creație. Creația *ex nihilo* este un act prin care se produce ceva în afara lui Dumnezeu și care implică apariția unui subiect absolut nou, care nu-și are baza nici în firea dumnezeiască și nici într-o materie exterioară sau orice altă posibilitate de a exista în afara lui Dumnezeu.⁴⁸⁹ Altfel spus, creația nu este o simplă invenție a lui Dumnezeu și nici un experiment al Lui, ci este un act conștient, ce poartă în sine o nemăsurată iubire dăruitoare între subiecte, care „cheamă” în preaplinul acestei iubiri și o altă faptură, aducând-o de la neexistență la existență, pentru a se bucura împreună.^{490*}

„Să fie lumină” (Fac 1, 3) este „Big-Bangul” cosmic. Este începutul cosmic al gândului precosmic hristic. Creația „iese”, se desfășoară după proiectul divin, ca să devină Cosmos-Lume. „Big-bangul” este Cuvântul Logosului, Care *zice* și *face* lumea după arhe-memoriile Logosului. Fiecare „formă” creată este făcută direct de actul creator divin, iar „conținutul” îl

⁴⁸⁸ Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 131.

⁴⁸⁹ Cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 82, și Arhid. CONSTANTIN VOICU, „Învățăături despre Crearea Lumii la Sfântul Vasile cel Mare”, în: *Studia Basiliana* 1: *Sf. Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani*, ed. a II-a, adăugată și îngrijită de Emilian Popescu, Adrian Marinescu, Ed. Basiliana, București, 2009, p. 198; LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 65-66*.

⁴⁹⁰ Dumnezeu ne-a chemat când nu eram și a voit să venim de la ne-ființă la ființă (SFÂNTUL CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni I*, 8, PSB 1, p. 94).

face creația, ca răspuns al său propriu.⁴⁹¹ Așa se desfășoară fiecare etapă a Facerii lumii, cu cele șase zile ale ei, în multiple configurații, generale și individuale, toate fiind „perechi” divin-creație (formă-conținut): cer-pământ, zi-noapte, sus-jos, apă-uscă, masculin-feminin, bărbătesc-femeiesc.⁴⁹² Această dualitate, dată de la începutul creației, reprezintă distincția creat-necreat, Creator-creație, scopul lucrării dumnezeiești fiind acela ca, printr-o mișcare dublă – scara lui Iacob, de sus în jos și de jos în sus (Fac. 28, 12-22) –, să-și depășească opoziția, superiorul aplecându-se către inferior, iar inferiorul înălțându-se către superior, după pilda lui Dumnezeu, Care Se coboară să creeze lumea pentru ca aceasta, la rândul ei, să urce voit la El.⁴⁹³

Anticii vorbesc și ei de dualitatea: negativ-pozitiv, masculin-feminin, bine-rău, numai că ei o afirmă într-o permanentă contrarietate. Această contrarietate a dualității este, la antici, legea formării și configurării lumii. În sens creștin, însă, vorbim de o dualitate unificatoare, ca o neîncetată căutare a unității. Ea tânjește după unitate-sinteză.⁴⁹⁴ Totuși, desăvârșita unitate se realizează în trei, după modelul Treimii. În creație predomină doimea unificatoare, fără putința de desăvârșire pe care o dă numai Treimea. Dacă structura creației s-ar fi dat treimic, atunci s-ar fi căzut ușor în suficiență și în autonomie „ne-desăvârșitoare”. Doimea este în permanență căutare a celui de-al treilea, care să o împlinească, iar cel de-al treilea nu este în creație, ci e dincolo de ea. Este Dumnezeu, care nu-i nici cu totul separat și nici absorbit în ea, El fiind începutul și țelul acesteia.

⁴⁹¹ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, p. 30, 36. A nu se înțelege prin „formă” un lucru creat „pe jumătate”, neterminat, ceva extins și gol, ce așteaptă să fie „umplut” de conținut. Forma de creație este element deplin, creat direct de actul dumnezeiesc, fără nici o lipsă sau scădere. „Conținutul”, ca răspuns al omului, este împlinirea potențialităților pe care creația le are ca făptură ce poartă în ea un mesaj viu, o informație, nefiind un simplu element inert. Mesajul, informația internă, rațiunea fiecărui lucru din creație, este dat să fie descifrat și înțeles de capacitatea conștientă a fiecărei făpturi, iar înțelegerea acestui mesaj e „creșterea ei” proprie spre sensul și scopul pus în fiecare prin actul creării.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹³ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, pp. 56-57. Omul este chemat să umanizeze animalele, animalele umanizate să animalizeze plantele, plantele animalizate să vegetalizeze mineralele, mineralele să pacifice elementele, așa încât mineralele să se vegetalizeze, plantele să se animalizeze, animalele să se umanizeze și oamenii să se îndumnezeiască. Evoluarea sau creșterea universului depinde doar de om; singur omul îndumnezeiește putând umaniza jivinele.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, pp. 58-59, și Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 34-35.

Treimea este obârșia și începutul a toate⁴⁹⁵, dar și împlinirea tuturor. Creația avându-și originea în Sfânta Treime își are, prin Fiul, începutul, iar odată pusă temelie, ea nu mai cunoaște în structura ei moment de stagnare, ci este într-o permanentă ascensiune către „structuri din ce în ce mai complexe”⁴⁹⁶, atrasă fiind de perfecțiunea nesfârșită, ce este trăită la nivelul făpturii ca o permanentă înnoire a *începutului*, din apelul neîncetat la *origine*. Astfel, înțelegem că *Originea* creației este Hristos, „Alfa și Omega” (Apoc. 1, 8): *Alfa*, ce creează lucrurile, contemplându-le în *Omega*, iar drumul dintre ele este parcurs de făptură, fiecare dintru *începutul* ei, dar cu aceeași *origine*, înaintând către *Omega*, împlinirea ei cea fără de sfârșit.* Deci, „începutul vieții este ca sfârșitul ei, și sfârșitul ca începutul”⁴⁹⁷, deoarece orice început are un sfârșit al său, care-i desăvârșirea lui, iar sfârșitul începutului înseamnă un nou început, bucurii ale vieții întreținute din puterea „Treimii neîmpărțite și unității neamestecate ale luminii în trei ipostasuri, stăpânirea și începutul fără de început al începutului”⁴⁹⁸, din care ies toate și spre care ținesc toate.

2.3. Cosmosul întreg cu ochii ațintiți la Om: sinteza, sensul și împlinirea lui

Ar fi absurd să credem că Dumnezeu creează lumea doar pentru a-și măsura puterea Sa dumnezeiască. De asemenea, cu greu se mai poate accepta ideea că hazardul și întâmplarea stau la baza universului, iar cine mai încearcă să susțină o astfel de idee este ca și cum ar încerca să-și dovedească sieși ignoranța. În general, cu toții suntem de acord că lumea aceasta are un Creator și că ea a fost făcută cu un scop, chiar dacă în fața acestor două premise părerile diferă mult între oameni.

⁴⁹⁵ Cf. SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Cuvântul întâi, că Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul, ci numai de la Tatăl* 37-38, *Opera Completă I*, tr., intr. și studiu de Pr. Cristian Chivu, Ed. Patristică, București, 2005, p. 165.*

⁴⁹⁶ Acad. JEAN GUITTON, G. BOGDANOV, IGOR BOGDANOV, *Dumnezeu și știința*, trad. Paula Mare, Ed. Albatros, București, 2000, p. 49, și DORU COSTACHE, „Colocviul fără sfârșit...”, pp. 230-235.*

⁴⁹⁷ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești* 42, trad. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 595*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 508. Părintele Stăniloae, comentând spusa Sfântului Simeon, zice: „Tatăl este începutul fără de început al Fiului, Care e începutul tuturor celor ce sunt create, fiind, și El, fără de început temporal” (nota 49, p. 508. Vezi și *infra*, nota 527).

Tradiția Bisericii a mărturisit dintotdeauna că Dumnezeu a creat lumea din bunătatea Sa nemărginită și a creat-o privind la om, încununarea întregii creații. Toate elementele lumii constituie o țesătură nesfârșită de rațiuni plasticizate, care au drept scop omul și bucuria lui teandrică. Dumnezeu creează acest ansamblu de obiecte, de o diversitate inepuizabilă, nu în alt scop, ci în vederea dialogului Lui cu omul, altfel crearea lor nu ar avea niciun rost. Prin urmare, în om se împlinește planul creației, dar, în același timp, este și depășit, întrucât, prin sufletul său, omul trăiește chiar de la început o relație directă cu Dumnezeu, o relație dialogică, dătătoare de viață spirituală, în care este angrenată toată creația. De aceea, relația lui Dumnezeu cu lumea temporală își capătă sensul ei deplin numai în dialogul continuu dintre El și om. Dumnezeu oferă întreaga creație omului, iar omul o oferă lui Dumnezeu. Lumea e văzută de Dumnezeu în om, iar omul o vede în dependență de Dumnezeu. Întreaga creație este adusă de Dumnezeu la existență și voită de El, ca să întărească și să slujească existența oamenilor ca parteneri ai dialogului cu Dumnezeu, un dialog responsabil între ei și față de El.^{499*}

În consecință, Dumnezeu creează întreaga lume și vrea să rămână în legătură permanentă cu ea pentru bucuria dialogului cu ființele conștiente, cărora vrea să le ofere, în libertate, comuniunea deplină a Lui cu ele. În acest scop, lumea apare fixată pentru ca omul să se poată folosi de ea în creșterea lui în comuniunea cu Dumnezeu, ea fiind creată pentru om.⁵⁰⁰ Nu numai lumea văzută, ci și cea nevăzută își dă deplinul acord în vederea creșterii omului. Omul e scopul creației și stăpânul ei (Fc. 1, 28-30). Față de el, instalat providențial în centrul lumii, îngerii zboară pe somptuoase orbite marginale. Îngerii sunt creați pentru a arăta rostul lucrurilor, iar rostul și încununarea lumii este omul. El adună în jurul existenței sale verticale toată vasta lărgire a universului, căreia îngerul îi arată doar direcția. Îngerul este doar vector – el indică traseul; omul este precum o cruce pecetluită pe întreaga creație (Efes. 3, 18).⁵⁰¹ În acest sens, Părinții Bisericii vorbesc de raportul om-lume ca de un raport între stăpân și supuși, între

⁴⁹⁹ Cf. Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 348*.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 349, și Drd. DORU COSTACHE, „Omul și lumea în viziunea părinților Răsăritului sau despre ieșirea din criză”, *Glasul Bisericii*, LI (1995), nr. 6-12, pp. 89-97; MILLARD J. ERICKSON, *Teologia Creștină*, pp. 39-46.

⁵⁰¹ Cf. ANDREI PLEȘU, *Despre Îngeri*, p. 73.*

împărat și împărăția lui: „Căci nu era firesc să apară stăpânul înainte de supuși, ci întâi trebuia pregătită împărăția, apoi să vină împăratul”.⁵⁰²

Dacă pentru filosofia antică, greco-romană, omul nu a constituit o preocupare constantă⁵⁰³ (decât în măsura în care această preocupare ajută demersul politic și economic al *polis*-ului), în cugetarea biblică și patristică problema omului s-a afirmat cu toată tăria, interesul pentru om decurgând din atenta gândire la Dumnezeu. Antropologia părinților este legată întotdeauna de referința la Dumnezeu, întrucât numai o gândire sănătoasă despre Dumnezeu și lucrările Lui în lume ne poate asigura o înțelegere matură cu privire la om și la sensul lui în viață.⁵⁰⁴ Dumnezeu și omul sunt două adânci taine ce se cheamă una pe alta, iar în deslușirea lor omul se lovește de neputință cuprinderii absolutului, dată de statutul său de ființă

⁵⁰² Vezi: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Facerea omului*, PSB 30, pp. 20-21; SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere* VII, 6 și VIII, 2, PG 53, 231 CD - 233 AB; SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron* IX, PG 29, 186 A sq.: referindu-se la poziția trupului omului, care-l arată împărat, el nefiind cu privirea în pământ ca animalele, ci cu ochii ațintiți spre cer.

⁵⁰³ În general, poveștile cosmogonice redau crearea omului într-un act involuntar, din neatenția sau invidia zeilor. Formarea lui, mai ales a trupului, este consecința neînțelegerilor dintre puterile celeste și zeități. Puterile celeste închid sufletul omului într-un trup material atunci când își dau seama de măreția omului, pentru a le fi inferior. Gnosticii, apoi, vor glorifica omul pentru că este mai presus de creatorii săi, adică mai presus de „inteligența ecosistemică”, mai presus de natura din care face parte, ceea ce arată un optimism antropologic, în condițiile în care, pentru gnostici și platonicieni, lumea este rea, locuința a răului, chiar dacă se află în ea destule urme și semne ale divinității pentru a o face – la rigoare – suportabilă (cf. IOAN PETRU CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Thereza Petrescu, Ed. Nemira, 1945, pp. 125-129, 137-139, 210-214, și REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic creștin din primul mileniu*, pp. 308-309).

⁵⁰⁴ Cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. a II-a, revăzută și adăugată, cu binecuvântarea IPS Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Ed. Emia, Deva, 2005, p. 413. Pentru detalii privind antropologia patristică: Pr. prof. dr. IOAN G. COMAN, *Patrologie*, vol. II, cu binecuvântarea PF Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1985, 1986, pp. 268-350; vol. III, pp. 205-442; *Idem*, „Spirit umanist și Elemente de antropologie în gândirea patristică”, *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 355-367; Prof. dr. DIMITRIE BOROIANU, *Istoria Dogmelor Bisericii Creștine Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, ed. îngr. de Bogdan Dediu, Ed. Anastasia, 2007, pp. 222-228; GHEORGHE ȘCHIOPU, *Învățătura despre Treime, Cunoaștere și antropologie în viziunea lui Clement Alexandrinul*, prefață Prof. dr. Constantin Voicu, Ed. Emia, Deva, 2006, pp. 107-142; LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Microcosmos și Mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, 2005; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, IV, *Omul și destinul său în filosofia rusă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; *Idem*, *Teologia Pastorală pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Ed. Galaxia Gutenberg, 2007 (ultimele două lucrări pentru antropologia personalistă).*

creată. Ne este greu să ne ridicăm spre înțelegerea lui Dumnezeu, dar nu ne este mai puțin dificil să trecem de la noțiunea de ființă dumnezeiască la aceea de ființă creată, căci, dacă există o taină a lui Dumnezeu, există și o taină a făpturii⁵⁰⁵, a omului, la fel de anevoioasă de pătruns, de definit, de înțeles. Aceasta, pentru că atât taina lui Dumnezeu, cât și taina omului nu sunt realități ce așteaptă să fie categorial definite și epuizate (pentru că nici nu pot fi evaluate astfel), ci trăite și retrăite fără sfârșit.

Atât taina creației, cât și taina lui Dumnezeu pot fi trăite de om. Omul este singurul în creație care are menirea de a sta în fața lui Dumnezeu ca persoană, așa cum stă Fiul în fața Tatălui din veșnicie. De aceea, și poziția sa în univers este una cu totul specială, plină de o covârșitoare responsabilitate. Sfântul Grigorie de Nyssa arată acest caracter al lui când afirmă: „Omul e o ființă cugetătoare, care rezumă elementele tuturor celorlalte categorii de viețuitoare [...], o unire sublimă și sinteză fericită dintre substanța dotată cu putere de cugetare și elementele sensibile ale firii, din care rezultă felurile viețuirii lui”.⁵⁰⁶ Aceasta pune în evidență adevărul după care, dintre toate unitățile existente în lumea creată, omul apare ca fiind cea mai înaltă și cea mai complexă, pentru că este și cea mai cuprinzătoare. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre unitatea generală a întregii făpturi: „Toate cele ce se disting între ele în chip special prin deosebirile proprii sunt unite, în general, prin identitățile generale și comune și sunt împinse spre unitatea și identitatea dintre ele printr-o oarecare rațiune generală a firii”.⁵⁰⁷ Unitatea tuturor este ținută de prezența

⁵⁰⁵ Cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 81.

⁵⁰⁶ *Despre Facerea omului*, PSB 30, pp. 28-29.*

⁵⁰⁷ *Ambigua* 106 b, p. 399. Părintele Stăniloae, comentând afirmațiile Sfântului Maxim, zice: „Unitatea creației se arată în faptul că toate existențele din cadrul ei sunt în relație între ele și cu Cel mai presus de orice relație sau dependență. Există o identitate universală a lumii create, cu toată varietatea genurilor, o unitate a fiecărui gen cu toată varietatea speciilor și cu toată distincția indivizilor și a modurilor lor de manifestare și varietatea accidentelor ce țin de ele. Propriu-zis, dincolo de varietatea accidentelor, diferit combinate pentru fiecare identitate individuală concretă, există și se menține unitatea misterioasă a ipostasului (subiectului); dincolo de varietatea indivizilor există și se menține unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există și se menține unitatea misterioasă a genului și dincolo de varietatea genurilor, există și se menține unitatea creației” (cf. *Ibidem*, notele 334-335, p. 399). Unitatea lor desăvârșită este dată de om, care, dincolo de multitudinea ipostasurilor, există ca un singur Om: *Pan-antropul*. Păcatul distruge conștiința unității plurale a ipostasurilor, a speciilor, a genurilor și a creației, apărând individualitățile, familiile, triburile, clasele, elementele, porțiunile, membrii etc. (cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, pp. 70-71)*.

proniatoare a lui Dumnezeu prin toate, ca Acela ce este Făcătorul tuturor, putând să străbată în toate făpturile, pe măsura fiecăreia, prin umanitate, și, astfel, multitudinea făpturilor distanțate după fire să poată ajunge la unitate între ele, prin convergența în jurul firii celei una a omului. Apoi, după ce toate s-au strâns în unitatea cuprinzătoare a omului, Dumnezeu însuși, în unire cu omul, devine totul în toate (I Cor. 8, 6; Col. 1, 18; 3, 11), pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le în Sine, prin aceea că nicio făptură nu mai are o mișcare separată, nepărtată de prezența Lui⁵⁰⁸, El fiind deodată înlăuntrul făpturilor și în afara lor fără să fie cu totul cuprins de ele sau cu totul despărțit de ele.^{509*}

Fiind așezat de Dumnezeu în mijlocul creației, omul este o sinteză a ei. Natura sa (trup și suflet) îl pune în legătură directă și deplină cu lumea văzută și nevăzută, pe care o rezumă întru sine, ceea ce-l face să fie un cosmos mai mic: *microcosmos*, tot așa cum cosmosul este un om mai mare: *macroantrop*, după cum ilustrează Sfântul Maxim: „După cum cosmosul întreg, alcătuit din cele văzute și nevăzute, este om, tot așa și omul constă-tător din suflet și trup este cosmos”.⁵¹⁰ Folosind o expresie stoică, Sfântul

⁵⁰⁸ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 7e, pp. 137-138.*

⁵⁰⁹ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, în contemplație grăitoare, spune: „O, Treime, Creatoare a toate. O, viață a toate, Dumnezeule, o, Cel ce ești mai presus decât toate [...]. Cum ești și în afara creaturilor și înlăuntrul lor și să nu fii nici înăuntru, nici în afara lor? – Ca Unul ce sunt inseparabil (necuprins n.tr.), nu sunt înlăuntrul lor, iar ca Unul ce sunt sesizabil, nu sunt în afara lor, dar, fiind cu neputință de circumscris, nu sunt nici înăuntru, nici în afara acestora. Căci înăuntru a ce poate fi Creatorul și în afara a ce? Spune! Pe toate le port înăuntru Meu, ca Unul ce țin laolaltă toată creația, dar sunt în afara a toate, fiind separat de toate. Căci, cum va fi în afara a toate Cel ce este Creatorul a toate? Cel ce sunt înainte de toate și umplu ca Unul ce sunt, plin totul cum nu voi fi, creându-le, în toate creaturile Mele?” (*Erosul Imnelor dumnezeiești* 23, p. 44, și în trad. Pr. Stăniloae, *Imnele iubirii Dumnezeiești*, p. 463).*

⁵¹⁰ *Mystagogia*, p. 26. „Nici una din cele două părți ale acestora, care sunt unite întreolaltă, nu neagă și nu refuză pe cealaltă, existând o lege care le leagă împreună. Această rațiune sădită în ele nu lasă să se stabilească identitatea unirii după ipostas, din pricina deosebirii de natură [...], prin ele se arată cauza ascunsă, care ține toate adunate, susținându-le în ele însele și unele pentru altele decât pentru ele însele, prin această relație unificatoare [...] până când Cel ce le-a legat va voi să le dezlege la Înviere” (*Ibid.*, p. 27). Soarta omului și a întregii făpturi sunt de nedespărțit (cf. P.A. FLORENSKI, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, p. 175). Omul este un „microcosmos”, dar, în același timp, și „macrocosmos”, „univers mare”, pentru că e cel mai mare dintre universuri, zice OLIVIER CLEMENT, *Puterea Credinței – studii de spiritualitate*, trad. Alexandrina Andronache, Daniela Ciascai, Ed. Pandora, Târgoviște, 1999, p. 184.

Grigorie de Nyssa îl numește pe om „microcosmos”, după modelul macrocosmosului: „Dacă cosmosul întreg este o armonie muzicală, cum spune Apostolul, omul este și el un microcosmos, iar ceea ce Scriptura a înțeles referitor la macrocosmos, ea înțelege deopotrivă cu privire la microcosmos, pentru că partea trebuie să fie neapărat asemenea întregului”.⁵¹¹ Meșterul-Cuvânt, detaliază Sfântul Grigorie de Nazianz, cugetă un viețuitor din amândouă firile, văzută și nevăzută, și îl așază ca pe un împărat pe pământ, „ca pe o a doua lume mare în cea mică”⁵¹², având posibilitatea să le urce pe toate, cu sine, în ceruri.⁵¹³ În această calitate, omul, prin simțuri, stă în legătură cu materia, iar prin minte, cu Dumnezeu; prin trup, cu lumea materială; prin suflet, mai aproape de cea spirituală, în permanență străbătându-le și făcându-le părtașe una de alta.

Microcosmos, dar și *macrocoantropos*⁵¹⁴, omul este, prin legătura sa naturală, ca un atelier atotcuprinzător, legănându-le și adunându-le pe toate întru sine.⁵¹⁵ Responsabilitatea sa însă nu rezultă doar din aceea că el se află în mijlocul creației și este de o ființă cu ele, ci mai ales pentru că omul, prin libertatea sa, poate decide sensul întregii lumi. Prin calitatea sa de preot al creației, liturghisind zilnic la altarul pomului vieții, sădit în inima sa, omul culege din fapte sensurile lor duhovnicești, prin care poate urca către Făcătorul său, și, odată cu sine, întreaga creație. Această vocație, ce o are în sine în baza chipului lui Dumnezeu, chip de iubire treimică deplin și

⁵¹¹ *Omilii la Psalmi III*, PG 44, 441 C. Nichifor Crainic zice că omul este o „chintesență reprezentativă a marelui cosmos, al lumii întregi”. De el țin toate ale lumii și lumea e influențată de el în așa măsură, încât „fericirea lui e fericirea lor, nefericirea lui e nefericirea lor. Ele se bucură prin el sau suferă prin el. Căderea lui e și durerea lor, precum căderea unui rege e durerea întregului popor” (NICHIFOR CRAINIC, *Sfințenia – Împlinirea Umanului, Curs de Teologie Morală* (1935-1936), ed. îngr. de Ierod. Teodosie Paraschiv, Trinitas, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1993, p. 163.

⁵¹² *Cuvântarea* 38. 11, PG 36, 322-324 și *Idem, A doua Cuvântare Teologică* 28, 22, p. 40.

⁵¹³ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron VI*, PG 29, 117 D – 120 A. „Veți cunoaște că sunteți din pământ, dar, prin lucrarea mâinilor lui Dumnezeu, mult mai slabi decât dobitoacele, dar zidiți a porunci fapturilor fără rațiune și fără suflet, mai slabi după avantajele naturale, dar, din pricina rațiunii, capabili de a vă ridica voi înșivă la ceruri”.

⁵¹⁴ Sfântul Maxim vede omul ca un *macroantropos*, adică universul ca un om Mare; așa cum lumea este alcătuită din cele văzute și cele nevăzute, tot așa și omul este alcătuit din trup și suflet (LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 160-161, cf. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, p. 26 și *supra*, nota 511, *infra*, nota 520.

⁵¹⁵ Cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 159 și notele 287-289.

preaplin experimentată și revărsată prin insuflare, omul nu este numai un microcosmos, ci și un *microtheos*⁵¹⁶ – un Dumnezeu creat, Dumnezeu prin har –, cea mai completă definiție ce s-a dat vreodată omului.

Aceste numiri nu sunt deloc absolutiste. Ele rezumă la esențial toată misiunea omului în creație și poartă în ele, deodată, sublimul și tragicul omului. Adică ele arată atât posibilitatea lui de îndumnezeire, precum și pe cea de adâncă cădere, omul putând oricând duce cu sine lumea ori la *înfinire*, ori la *nefiime* (o ființă ce rămâne seacă și goală de orice putere spirituală). În funcție de orientarea omului, lumea se unifică și crește în armonie sau, din contră, se dezechilibrează, pierzându-și virtualitățile și chipul.

Ca *microcosmos* și *microtheos*, omul are de realizat o lucrare esențială, de mediere între cele distincte, pentru a le aduce la unitatea lor desăvârșită, ce-o pot avea doar prin lucrarea omului în strânsă legătură cu Dumnezeu. Dualitatea creației așteaptă hotărârea și mișcarea omului pentru a se împlini în unitate. Omul are această putere, în chip natural, prin însușirea părților sale de a fi în legătură cu toate extremitățile, iar ea este activată prin mijlocire între aceste extremități, după cum arată Sfântul Maxim. Lucrarea omului de mediere este o putere de unire ce completează modul împărțit al creației lumii prin cauză și prin care omul „avea să facă arătată prin sine marea taină a ființei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus, și pe rând, de la cele imediate, la cele mai îndepărtate, și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu”.⁵¹⁷ Nu omul este cel care pune mișcarea în firea celor distincte și create, ci el doar o modifică, direcționând-o înspre unitatea pe care ele. natural, prin rațiunea lor dată prin actul creator, o caută.⁵¹⁸

⁵¹⁶ „Omul după chipul lui Dumnezeu devine «microtheos» sau «dumnezeu în mic»” (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie* II, PG 45, 549 AB). Omul este un Dumnezeu creat, un *microtheos*, iar cosmosul este un *macroantropos*. Numai în om și prin om devine posibilă o cunoaștere a ființei. Toată existența – calitativă, nu cantitativă – dobândește conștiința prin om, iar omul dobândește conștiința de sine în Dumnezeu (cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, pp. 54-55).

⁵¹⁷ *Ambigua* 106, p. 389. Dihotomia lumii create este fundamentală la Sfântul Maxim, implicând o distincție între lumea sensibilă și cea inteligibilă, iar omul are o poziție centrală în această dihotomie, întrucât el însuși are natura compusă, alcătuită din minte și trup (cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 441-442).

⁵¹⁸ Dumnezeu, aducând toate la existență, a stabilit o distincție în ea pentru Sine însuși. Această distanță este însă premisă pentru mișcarea omului către Dumnezeu. Separarea, *διάστασις*, este într-o strânsă legătură cu *στάσις* (repaos). Mișcarea proprie firii este una

Omul doar le arată calea, lucrare pe care o realizează întru sine, căci el este calea și sensul lumii spre Dumnezeu, unitatea desăvârșită a tuturor.

Sintetizând diversitatea făpturilor, Sfântul Maxim le cuprinde în cinci distincții, generale, cărora le corespunde activitatea de mediere a omului prin alte cinci unificări.⁵¹⁹ Astfel, omul este chemat să le unifice pe cele distincte de jos în sus, invers de cum au fost create, adică de sus în jos. Punctul de plecare al unificărilor este omul. În propria natură, omul trebuia să desființeze împărțirea între masculin și feminin printr-o viață fără de patimă, după modelul arhetipului dumnezeiesc. Această primă unificare este premisa tuturor celorlalte tocmai pentru că omul este microcosmos și pentru că toate celelalte unificări îl au în vedere pe om. El este capătul de

care tinde către *τέλος*-ul ei, care este Dumnezeu. Când se realizează aceasta, când omul își află sensul său la Dumnezeu, el intră în starea de *στάσις*, în repaus, căreia îi corespunde îndumnezeirea. În acest *στάσις*, omul mișcat de Dumnezeu atinge limita capacităților sale naturale, împărțindu-se cu Hristos caracterul nedespărțit al unirii ipostatice a naturilor, energiilor și voințelor diferite, dar neseperate întru sine. După Sfântul Maxim, *στάσις* este o odihnă veșnic lucrătoare. Principiul mișcării, caracteristică a *ουσίας*-ei, se realizează într-un mod dublu prin *συστολή* și *διαστολή*, extindere și contracție, asemenea legii bătailor inimii. Mișcarea lui *διαστολή* merge de la speciile cele mai generale până la cele mai diferențiate, iar în sens contrar, mișcarea lui *συστολή* se realizează de la cele mai particulare către cele mai generale. În ambele sensuri există un hotar pus de Creator creaturii însăși, încât nimic nu este mai particular decât ceea ce este particularizat de Creator și nimic nu poate fi mai general în creație decât faptul că toate sunt create. Deci unitatea creației se extinde la toate câte au o existență particulară, iar particularul își păstrează identitatea în ceea ce este comun firii create. Între acestea există prăpastia care nu poate fi depășită prin însăși puterile creației, ci numai prin Dumnezeu, Care este Creatorul. De aceea, toată mișcarea proprie firii, având hotarele ei, se vrea împlinită și crescută spre *τέλος*-ul ei, care este același cu al omului, după ce, mai întâi, a fost împlinită în om, cel ce este el însuși hotarul nehotărnicit dintre lumi. Detaliat la: LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 73-77, și Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 30-36 și *supra*, notele 487-500.

⁵¹⁹ Cele cinci distincții sunt: 1) firea creată – firea necreată; 2) firea creată în: inteligibilă – sensibilă; 3) cea sensibilă se împarte în cer și pământ; 4) pământul în rai și lumea locuită; 5) omul este cel care mijlocește peste toate extremitățile, fiind bărbat și femeie. Omul este inelul de legătură a celor distincte, între ele și, apoi, al lor cu Dumnezeu, prin sine. Cele cinci unificări sunt: 1) bărbat – femeie în om; 2) raiul și lumea creată, în pământul unul; 3) cerul și pământul, identitatea prin virtute cu îngerii, pe cât e cu putință omului; 4) cele inteligibile și cele sensibile, prin egalitatea cu îngerii întru cunoștință, făcând întreaga creație o singură creație; 5) firea creată cu cea necreată, prin iubire, ținta mișcării sale și a căutărilor omului, dobândind, prin har, tot ce are Dumnezeu prin ființă, ajungând într-o odihnă pururi mișcătoare (cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 106, pp. 388-389).

jos al celor distincte, singurul în măsură să răspundă cu o altă lucrare (aparent contrară) celei a Creatorului, pentru ca din aceasta să poată înțelege că numai cu și în Dumnezeu cele distincte pot sta în unire, iar cele aparent contrare se pot armoniza spre bucuria amândurora, atât a Celui ce le diversifică, cât și a celui ce le unifică. Trecând dincolo de sine, lucrarea omului de unificare trebuie să reunească raiul cu restul pământului, adică, purtând în sine raiul comuniunii cu Dumnezeu, omul trebuia să transforme tot pământul în rai, loc și stare a desăvârșitei dăruiri iubitoare. Desființarea diferențelor spațiale pentru trup, dar și pentru minte, o realizează omul unind cerul cu pământul, în așa fel încât ele să fie „precum în cer și pe pământ” (Mt. 6, 10) și invers. Apoi, depășind limitele lumii sensibile, trebuia să pătrundă în lumea inteligibilă printr-o cunoaștere egală cu cea a îngerilor, reunind în sine cele sensibile cu cele inteligibile, făcând astfel o singură creație. În sfârșit, într-un ultim elan al dragostei, împărtășite cu întreg universul unit în ființa sa, omul trebuia să-l dăruiască lui Dumnezeu (împreună și prin sine), neavând în afara lui decât pe El, devenind prin har tot ceea ce El are prin ființă. Aceasta ar fi însemnat îndumnezeirea omului și a întregii lumi create, într-o dăruire iubitoare, perihoretică, omul făcându-se dumnezeu și dumnezeu-om, îndumnezeirii omului corespunzându-i, într-un anume fel, întruparea continuă a lui Dumnezeu.⁵²⁰

Lucrarea de mediere are două aspecte complementare. Prin ea, omul este chemat să desființeze diferențele, dar nu în sens ontologic, ceea ce ar însemna o anulare a lor, ci la nivel moral⁵²¹, ceea ce constituie păstrarea lor în ontologia fiecăreia și, în același timp, unificarea lor morală, care e împlinirea lor ontologică și nicidecum o unificare ontologică care ar implica amestecarea firilor. Așadar, nu este vorba de o evoluție de la simplu la complex, de la nespirtual la spiritual, de la anorganic la organic, nici în actul de creație al lui Dumnezeu, nici în cel de mediere a omului. Dumnezeu creează diversitatea lumii, iar în om se „împlinește” această diversificare a creației. Omul, apoi, trebuie să facă „depășirea” diversificării prin unitatea acesteia în Divin. Astfel, putem înțelege cum creația nu realizează o „evoluție” de sine – fiecare element are „totul” direct prin actul creator. Ceea ce îi rămâne ei de făcut este să desfășoare în propria

⁵²⁰ Vezi la: VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 96-97, 100.

⁵²¹ Cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 72.

individualitate specifică acest „tot din sine”. Dacă fiecare este o altă „față a totului”, înseamnă că fiecare poartă în sine rememorarea Întregului. Iar această rememorare este taina fiecărei făpturi. Omul între ele, dar și dincolo de ele este unirea și depășirea acestora. De aceea, în om avem „noi” elemente, pe care nu le au celelalte făpturi create, nici măcar îngerii. Toată natura văzută și nevăzută nu poate realiza unitatea de la sine, în afara omului, motiv pentru care tot cosmosul este atent la om, este „cu ochii pe om”, și toate tind spre om, toate caută să se unească în om.⁵²²

Ceea ce face omul în activitatea sa mediatoare este că înțelege și percepe lumea creată în toate categoriile ei, atât prin mintea, cât și prin simțurile lui, ambele ținându-se în unitate: mintea în legătură curată cu Logosul-Creator, Care atrage după sine curățirea simțurilor, ferindu-le pe cele din urmă de întrebuințarea greșită a lucrurilor.⁵²³ Acest parcurs îl arată Sfântul Maxim când zice: „Simțirea sufletului și mintea mijlocesc între subiectul uman și toate celelalte asemănătoare lor, care subzistă neunite între ele: între lumea sensibilă, cu trăsătura ei rațională, și lumea ființelor îngerești, care sunt minți pure [...] adevărata lor unificare în om se realizează prin orientarea minții spre Dumnezeu. Căci, altfel, cele trei lucrări mijlocitoare rămân neunificate în om, și așa nu poate unifica nici el lumea cu Dumnezeu, pentru că e purtat de la o pasiune la alta, de la un obiect atractiv la altul. Numai mintea (spiritul) ca forță superioară, făcută să se deschidă lui Dumnezeu și să se hrănească din El spiritual, poate aduce la unitate cele trei lucrări ale omului, supunând pe cele mai jos celor mai de sus, spre Dumnezeu, în care omul își găsește conținutul suprem, a-toate-cuprinzător, al satisfacerii trebuințelor tuturor celor trei lucrări: a simțirii purificate, a rațiunii ce străbate la ultima Rațiune, a înțelegerii nesfârșite a Realității nesfârșite”.⁵²⁴ Relația între subiectele gânditoare și obiectele gândite, ca și între lucrările sensibile și acelea care le percep e multiplă. Omul,

⁵²² Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, în: *Scrieri isihaste*, ed. îngrijită de Florin Caragiui și Gabriel Memelis, Ed. Platytera, București, 2006, pp. 288-289.

⁵²³ Cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 443, și SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, p. 14: „Astfel, Dumnezeu, Care e, în măsură infinită, mai presus de totul, fiind totul în toate, va fi numai El singur văzut de cei curați la înțelegere, când mintea, culegând contemplativ sensurile lucrurilor, va ajunge la Dumnezeu însuși ca la cauza, începutul și scopul ultim al nașterii, devenirii tuturor și ca la sânul adânc și nedepărtat al întregului cuprins”.

⁵²⁴ *Ambigua* 106 a, p. 397 și nota 332.

alcătuit din trup și suflet, având o relație naturală cu ambele lumi, este nu numai înțeles și circumscris, ci și capabil să înțeleagă și să circumscrie. El este un subiect activ, dar și un obiect limitat al activității noetice. Prin diferențierea sa naturală, este atât circumscris de către creaturile inteligibile și sensibile, cât și subiect care circumscrie el însuși, ca ființă sensibilă și inteligibilă. Altfel zis, prin acțiunile sale de percepție, omul este capabil să cuprindă lumea în întregul ei, ca subiect care este el însuși parte a lumii, după cum afirmă Lars Thunberg, comentându-l pe Sfântul Maxim.⁵²⁵

Lucrarea de mediator în mijlocul creației îl arată pe om stăpân în creație, preot al ei, funcție prin care poate să-și asume integral lumea, folosindu-se corespunzător de ea, după rațiunea dată lui de Creator. Privirea lumii ca revelație dumnezeiască presupune, implicit, un răspuns din partea omului, de vreme ce toate lucrurile vorbesc despre Dumnezeu și prin toate vorbește Dumnezeu. Funcția iconică sau epifanică a creației trimite la un Chip, la o persoană, pe care creația o revelează. Dumnezeu este chipul sau icoana lumii și mai cu seamă a Omului, iar omul este chemat să fie icoana lui Dumnezeu, având menirea de a înțelege pe Dumnezeu în/din lume, pentru că adevăratul chip desăvârșit de om în creație este Chipul Omului-Dumnezeu sau Chipul Dumnezeului-Om: Hristos.⁵²⁶

Chipul primului Adam se descoperă în cel de-al doilea Adam, care este mai înainte de a fi primul, și în Chipul căruia am fost creați, El fiind arhechipul omului și al întregii creații. Adam nu-și duce menirea până la capătul ei, care ar fi însemnat întruparea lui Dumnezeu în creație, devenind astfel el Hristosul, cel ce unește desăvârșit în sine dumnezeirea cu umanitatea. Cum omul ratează aceasta, Dumnezeu însuși o împlinește, prin Fiul său, în alt chip, dar în același sens, de jos în sus, în direcția în care trebuia să meargă omul, pe calea lui și în toate ale lui, luând asupra Sa inclusiv păcatul, care este cu totul străin lui Dumnezeu, dar pe care l-a asumat, făcând El canonul în locul omului, până la moarte și încă moarte pe cruce (Filip. 2, 8).

⁵²⁵ *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul*, p. 442-443, și ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, p. 54.

⁵²⁶ „Omul este singura făptură care se arată totuși fără un chip hotărât. Omul se realizează după un Chip infinit, nevăzut, inefabil, tainic” (Monah DANIIL DE LA RARĂU (Sandu Tudor), *Caietele IV. Ce e omul?*, p. 34, și Pr. prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 26-27.

Din Hristos, al doilea Adam, cu puterea lui prin/în liturghia Euharistiei săvârșită în laboratorul de înnoire și îndumnezeire a lumii, Biserica, omul poate ajunge iarăși la folosirea personală a lumii. Hristos Și-a asumat lumea și toate ale ei (In. 1, 14) și o transformă din stricăcioasă-muritoare în ipostas de viață veșnică. El Se oferă lumii, euharistic, ca hrană nemuritoare, pe potrivă omului (pâine și vin), ca el să se poată împărtăși de viața Lui. Această hrană este însăși lumea pe care și-a asumat-o și din care și-a făcut propria carne, în acest fel punând temeiul dinamicii schimbării întregii folosințe a lumii, a legăturii universale a omului cu creația. În Liturghia euharistică a comuniunii depline cu Dumnezeu, omul are posibilitatea să-și asume lumea euharistic, să o transforme într-o ofrandă a lumii către Dumnezeu, folosind lumea ca pe o materie ce-i poate oferi trup Celui fără de trup și Îl poate cuprinde pe Cel necuprins, lucrare și eveniment ce pot extinde, în Duhul Sfânt, divino-umanitatea lui Hristos, în întregul lumii, prin om.⁵²⁷

În consecință, omul, *microcosmos* și *microtheos*, sintetizează a lumii și inel în creație, prin Hristos, devine „ipostas eclesial”, purtând înlăuntrul său lumea, în mod spiritual, tot așa cum o poartă Creatorul în gândirea și dragostea Sa ipostatică. Cu fiecare înțeles cules pe calea întrebării și a căutării, cu fiecare bucurie negrăită din împărtășirea mai adevărată de Hristos, omul își creează un univers spiritual al său, o viață interioară, ce poate să crească inepuizabil, la mărimile întregului cosmos creat. Așa, cu efort propriu și ajutorul harului, poate omul purta în sine frumuseți negrăite, ce pot fi admirate neîncetat și cu nesaț. Astfel, omul își descoperă posibilitatea de a construi el însuși spiritual sensuri și „chipuri” noi, proiecte pentru viitorul lui și al lumii din jur, cărora le dă apoi expresie, formă, „viață”. Se arată el însuși creator „după chipul” Creatorului⁵²⁸, prin

⁵²⁷ Cf. CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea Moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2004, pp. 90-91.

⁵²⁸ Părintele GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 67, și SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, p. 18; Metropolitan PAULOS MAR GREGORIOS, „In him was life, biblical theological meditations on the theme of life”, in: *Jesus Christ – life of the World, An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, edited by Ion Bria, World Concil of Churches, Geneva, 1982, pp. 61-62; VASILE BĂNCILĂ, *Aforisme și Para-aforisme, Omul și existență*, vol. I, Ed. Marineasa, Timișoara, 1993, pp. 53-54. Autorul numește pe om „interfață, atras de gravitația pământului și gravitația spirituală”. Omul își duce viața între doi poli magnetici, ce rar sunt în echilibru și mai rar înclină spre cer; cel mai adesea se observă atracția spre pământ. Totuși atracția cerului îl vizitează la răstimpuri, dovada nevoii lui milenare de a zbura. E curios că până acum nu i-au crescut aripi.

voință, activând posibilitățile firii. Firea creată are această putere, de a scoate din ea mereu și mereu „chipuri noi” și unice. Chiar dacă omul nu-și dă acordul voit, firea lumii înconjurătoare și chiar firea sa îl apelează prin noutatea de gând înflorit în afară sau în sine, dar, pentru că nu au acordul deplin a omului, nu-i pot fi acestuia virtute sau creștere înțelegătoare. Firea arată ea însăși că vocația omului e aceea de a „naște” „chipuri noi” în lume, trupește și spiritual, într-o unică lucrare. Cel ce dorește ca acest nou chip să fie cu totul unic și personal este chemat să lucreze teandric, lucrare prin care i se va recunoaște omului vocația de mediator în cosmosul din care face parte.

3. Între primul și al doilea Adam

Antropologia creștină se întemeiază pe viziunea biblică despre om și, în special, pe referatul antropologic din cartea Facerii, text integral inspirat de Duhul Sfânt.⁵²⁹ Însă, în ceea ce privește facerea omului, „omenește este cu neputință de tâlcuit”⁵³⁰, deoarece, după cum Dumnezeu este mereu dincolo și mereu aici, omul, după chipul Lui, este o taină din care te poți împărtăși prin iubire, dar care rămâne cu atât mai nearătată, cu cât este mai cunoscută.⁵³¹ Nu numai când e vorba de altcineva suntem în fața unei taine, ci noi, pentru noi înșine, ne suntem o taină, ne surprindem și ne descoperim cum, de multe ori, nu știm despre noi cine sau cum suntem. Sfântul Simeon Noul Teolog, fiind astfel nedumerit, zicea: „De unde vin, nu știu, unde sunt, nu cunosc, și unde voi ajunge, iarăși nu știu, nenorocitul de mine! Începutul vieții îmi este sfârșitul ei, și sfârșitul, începutul”.⁵³² Nu cunoștem mai nimic despre noi înșine, cu atât mai puțin despre alții, dar, cu toate acestea, nu suntem lipsiți de consistența vieții, tocmai pentru că *Taina* e bucuria vieții: ea ne trăiește pe noi și mai puțin trăim noi taina. Participăm la această taină încredințați că „suntem cuprinși și învăluiri în

⁵²⁹ Cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 148.

⁵³⁰ TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei Cărți către Autolic*, PSB 2, p. 309.

⁵³¹ Cf. OLIVIER CLEMENT, *Puterea credinței*, p. 18.

⁵³² *Imnele iubirii dumnezeiești* 42, pp. 595-596. Părintele Stăniloae comentează zisa Sfântului Simeon astfel: „Începutul vieții pământești cuprinde, virtual, sfârșitul ei, și sfârșitul ei se face începutul vieții adevărate” (nota 719, p. 596, și în trad. Diac. Ioan I. Ică jr., *Erosul imnelor dumnezeiești*, p. 228).

taina lui Dumnezeu însuși”⁵³³ și, în această intimă cuprindere, ne descoperim mai adevărat și înțelegem cum viața omului este o neîncetată adâncire și cuprindere a voii lui Dumnezeu.⁵³⁴ O împletire cât mai cuprinzătoare și cât mai pătrunzătoare între om și Dumnezeu e un rezumat fericit al vieții.

Sfânta Scriptură este o descriere a raportului Om-Dumnezeu, o surprindere a unor modalități, din infinitele posibile, de așezare a omului în fața lui Dumnezeu și a lui Dumnezeu în fața omului. Întreaga istorie, și mai ales cea revelată, a Scripturii, are ca actori principali pe Dumnezeu și omul creat de El și surprinde atât bucuria Lui pentru om, că e o făptură atât de minunată, cât și strigătul și căutarea Sa atunci când acesta i-a întors spatele (Fc. 3, 9). De aceea, a vorbi despre Dumnezeu fără om e imposibil, iar a vorbi despre om fără Dumnezeu este un nonsens. Omul este „dragoste dumnezeiască întrupată. Ființarea noastră este direct dragoste dumnezeiască, pentru că noi suntem Hristos întrupat”.⁵³⁵ Am venit în lume din „sfat dumnezeiesc” (Fc. 1, 26), purtând în toți porii ființei noastre iubirea dumnezeiască. Atitudinea omului față de această iubire poate fi sintetizată în istorie fie ca refuz, fie ca primire. Prima e spre moarte, a doua – spre viață. Din prima avem păcatul odată cu primul Adam, din a doua îl avem pe Omul cel nou prin Hristos*.

Dumnezeu a făcut pe om având încă înainte de facerea lui gândul despre el, astfel încât toate au fost făcute pentru om.⁵³⁶ Tatăl binecuvintează inițiativa Fiului de a-l crea pe om pentru că nu poate refuza iubirea Acestuia către El. Fiul are inițiativa pentru că vrea să-I mulțumească Iubirii dăruitoare a Tatălui și cu ceva al Său, cu un alt chip de fiu după chipul Său, dar cu totul diferit de Sine. Iar Duhul, martorul acestui „șuvoi” de revărsare iubitoare a Celor două Persoane, se bucură cu o așa bucurie, încât este oricând gata să pună în lucrare hotărârea Lor: „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său” (Fc. 1, 27). Astfel, zicem împreună cu Sfântul Nicolae Cabasila, că: „Omul a fost făcut dintru început spre Hristos ca spre

⁵³³ Hieromonak DAMASCENE, „Preaching the Gospel of Christ in the Modern World”, in: *The Orthodox Word* (2006), nr. 250, pp. 230-232.

⁵³⁴ Pr. MIRON MIHĂILESCU, *Sfânta Liturghie – Pâinea cea de-a pururi*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, pp. 116-117.

⁵³⁵ *Idem*, *Vorbește Dumnezeu*, cu binecuvântarea IPS Serafim Joantă, ed. îngr. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 2005, pp. 288, 297*.

⁵³⁶ Pr. prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, Diac. DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 139*.

un canon și o definiție [...] ca el să poată privi spre Dumnezeu”⁵³⁷, adică să fie capabil să-L primească pe Hristos în unire ipostatică. Înțelegem astfel că tipul autentic al omului viu nu este Adam cel ieșit din pământ, ci Hristos coborât din cer.⁵³⁸ Pentru „omul cel nou a fost alcătuită dintru început natura omului, mintea și dorința au fost făcute pentru Acela: minte ca să cunoaștem pe Hristos, dorință ca să alergăm spre El; minte avem ca să-L purtăm în ea pe El, pentru că El a fost Arhetipul celor zidite (de El). Pentru că nu vechiul Adam a fost modelul celui Nou, ci mai degrabă cel Nou (este) modelul celui Vechi”⁵³⁹ (cf. Rm. 5, 14). Așadar, între Adam cel Vechi și Adam cel Nou se cuprinde toată istoria omenirii, în căderea și împlinirea ei.*

3.1. Referatul Facerii în dublă antropologie

Din ce motiv neantul poate „înflori în minune”⁵⁴⁰ și cine este această minune? Această minune este omul, iar alt motiv în afara iubirii în virtutea căruia neantul ar putea să înflorească nu există. În afara bunătații iubitoare, Dumnezeu ar fi creat dintr-o necesitate internă, ce conduce, inevitabil, la panteism.⁵⁴¹ Sfântul Grigorie de Nyssa zice: „[...] puterea veșnică a lui Dumnezeu e aceea care a făcut toate, care plăsmuiește ceva ce încă n-a ieșit din neființă, care susține toate cele create [...]. El, Dumnezeu-Cuvântul, a zidit și firea omenească, și anume nu pentru că a fost silit la aceasta de ceva, ci l-a adus pe om pe lume numai și numai pentru ca să se facă părtaș la bunurile dumnezeiești, capabil fiind de a se împărtăși de ele”.⁵⁴² Pentru că „Se sfătuiește” atunci când Dumnezeu „Se hotărăște” să facă pe om (Fc. 1, 26), arată că El iubește fiecare detaliu a ceea ce urmează să facă. Cine s-ar putea sfătui în afara iubirii și, de asemenea, cine este cel care, atunci când se hotărăște să facă ceva, din iubire, nu se sfătuiește (cu sine însuși și cu Duhul din sine)? Hotărârea adusă la împlinire din tainicul sfat dumnezeiesc, plin de iubire, se observă și din armonia cosmosului întreg, care este asemenea unei flori răsărită în neantul lipsit de iubire.

⁵³⁷ *Viața în Hristos* VI, PG 150, 56 D*.

⁵³⁸ *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 490*.

⁵³⁹ SFÂNTUL NICOLAE CABASILĂ, *Viața în Hristos*, PG 150, 680 A*.

⁵⁴⁰ Nichifor Crainic, citat de Părintele Teofil Pârâian la conferința „Despre Dumnezeul Meu” (citată din memorie).

⁵⁴¹ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 352.

⁵⁴² SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 294.

Textul din cartea *Facerii*, text integral inspirat de Duhul Sfânt, ne redă arbitrar anumite evenimente, iconice, ele trimitând la un mesaj anume plin de sens și înțeles teologic. Faptele, redată necronologic și prin analogie cu realitatea contextului israelit, nu ne lasă să ne îndreptăm către o interpretare unilaterală și exclusivistă, ce ține doar de o singură metodă de cercetare a lor, eventual, una științifică. Ceea ce urmărește acest text nu e o istorie paradisiacă, redată pas cu pas, ci o „conturare holistică, pluridimensională a existenței umane primordiale”.^{543*}

Omul a fost creat la sfârșitul zilei a șasea, la Vecernia celei de-a șasea zi, Vecernia vinerii, care-i începutul sâmbetei, ceea ce-i arată caracterul ființei sale, deosebite de celelalte făpturi: o ființă sabatică.⁵⁴⁴ El este singura făptură care se poate bucura, poate cunoaște sensul sărbătoresc al vieții, ce-l dobândește din întâlnirea cu celălalt și cu adâncul spiritual din sine, plină de o lumină conștientă, care, în înțeles dumnezeiesc, este o odihnă mereu mișcătoare. E seară și e vecernie. Odihna poate începe, dar încă nu a sosit, iar în depărtare se află noaptea ce vine grăbindu-se. Între ele este Dumnezeu și omul nou-născut, care stau la sfat de taină, contemplându-se reciproc. Încă nu se știe ce se va întinde mai repede peste om: noaptea sau ziua. De om depinde totul și toate-s cu ochii înspre el, să-i vadă alegerea. Toată această așteptare crește tensiunea în creație, dar nu o tensiune zdrobitoare, ci una roditoare, ce face ca toate să înflorească prin atitudinea euharistică a lui Adam. Toate cântă până în seara unei alte zi, când, „răcoare fiind” (Fc. 3, 8), din pricina călcării de poruncă, Dumnezeu l-a chemat pe nume pe omul zidit de Sine (Fc. 3, 9), iar acesta nu l-a mai răspuns ca-ntotdeauna, moment ce marchează începutul „noptii acestei vieți”.

Referatul antropologic biblic recunoaște în primul om numele de Adam. Atunci când Scriptura zice: „Și a făcut Dumnezeu pe om” (Fc. 1, 27) se exprimă la modul general, nu particular, zice Sfântul Grigorie de Nyssa, indicând întreg neamul omenesc. Aici făptura e fără nume, ceea ce ne duce cu gândul că se referă la om în general.^{545*} Numele Adam, atunci când era

⁵⁴³ Pr. prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, Diac. DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 126-127*.

⁵⁴⁴ Cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, p. 177.

⁵⁴⁵ *Despre Facerea omului*, PSB 30, pp. 50-51: „În preștiința lui Dumnezeu e cuprinsă întreaga omenire, ca într-un singur organism [...] chipul se referă la întreaga omenire [...] nu există deosebire între primul și ultimul om, toți poartă același chip dumnezeiesc. La

rostit de către un evreu, îl arăta (în primul rând) pe cel dintâi om. De obicei, termenul are sensul de om, în general, sau oameni (Iov 14, 1; Is. 6, 12), sens ce a creat, în lumea biblică, expresia de „fiul lui Adam”, care nu se referea niciodată la vreun urmaș al primului om, Adam, ci desemna și încă mai desemnează o oarecare persoană umană (diferit de alte viețuitoare) sau o colectivitate (Iov. 25, 6; Ps. 8, 6; 45, 3; I Reg. 8, 39).⁵⁴⁶ Crearea lui Adam a fost deodată și corespunde cu crearea unui întreg omenesc⁵⁴⁷, unei *plirome*, din care începe concretizarea istoriei și care cuprinde în sine fiecare persoană umană până la sfârșitul istoriei.⁵⁴⁸ Era contemplarea întregului de către Cuvântul Creator. Așa apare omul în prima versiune din Referatul antropologic al Facerii.*

Dacă în prima versiune avem „*pliroma*” naturii umane, în cea de-a doua, omul ne apare în ipostaza relației lui cu Dumnezeu. Pământul „gol și pustiu” (Fc. 2, 5) amintește de *începutul* din prima povestire a creației. În prima variantă, omul este capătul desfășurării lumii, pe când în a doua, omul este fundament, apărând plăsmuit înainte de desfășurarea celor șase zile. Tot în a doua versiune, cel din urmă devine cel dintâi. Nu avem descrise două persoane cu numele de Adam, ci una văzută din două perspective, adică

Dumnezeu nimic nu a trecut și nimic nu urmează să apară, ci atât ceea ce urmează, cât și ceea ce s-a întâmplat stau deopotrivă sub ascultarea purtării Sale de grijă”. La Sfântul Grigorie de Nyssa, dubla creație nu reprezintă două creații, ca la Filon din Alexandria sau la Origen, ci este o creație în dublă participare: prin chip, la Dumnezeu, prin trup, la natura nerațională. Prima creație este „*pliroma*”, ce îi cuprinde în ea pe toți oamenii (cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, pp. 167-169)*.

⁵⁴⁶ *Vocabular de Teologie Biblică*, pp. 5, 490. Expresia „fiul lui Adam”, folosită în contrast cu Dumnezeu, arată fragilitatea și condiția pieritoare a omenirii. Etimologia populară, care îl consideră derivat de la „*adamah*” (pământ/lut roșu), întărește acest înțeles.

⁵⁴⁷ Cf. PAUL EVDOKIMOV, *Taina Iubirii*, ed. a II-a, revizuită, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1999, p. 128. Autorul pune în valoare mai mult sensul colectiv al cuvântării și mai ales alternanța singular-plural a contextului în care apare pentru a sublinia relația dialogală Adam-Eva și pentru a sublinia cuvântul „om” ce stă deasupra distincției „masculin-feminin”*.

⁵⁴⁸ La Sfântul Grigorie de Nyssa, *pliroma* nu e nici Hristos, nici firea umană îndumnezeită de El, ci toate ființele umane pe care istoria le-a cunoscut și le va cunoaște din momentul creării primului om și până la sfârșitul veacurilor. Dumnezeu vede *pliroma* oamenilor ca pe un singur om și invers (cf. Pr. dr. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, căderea în păcat și restaurarea omului*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul BOR, EIBMBOR, București, 1996, p. 75).

Adam ca principiu și încununare a creației.⁵⁴⁹ Dacă din textul scripturistic referitor la om reiese că au existat două etape ale creării lui, cu totul diferite, aceasta se datorează limbajului foarte sărac al evreilor.⁵⁵⁰ Adam de la sfârșitul zilei a șasea este în timp și spațiu, iar al doilea iese din ele, pentru că Dumnezeu este în afara lor.⁵⁵¹ În a doua perspectivă avem „sfatul lui Dumnezeu cel în Treime” despre Adam, înainte de a îndeplini proiectul despre cum ar vrea Ei să fie.*

Cele două versiuni ale antropologiei biblice prezintă, de fapt, două situații existențiale și nici pe departe două evenimente „manufacturiere”, care să ne prezinte în detaliu construirea element cu element a corpului uman. Imaginea plămuirii omului din pământ (Fc. 2, 7), în cea de-a doua versiune, nu semnifică atât un act creator, cât mai ales un eveniment ce ține de un act transfigurator al omului, care a făcut experiența vie a energiilor necreate ale prezenței lui Dumnezeu.⁵⁵² Această imagine ne duce cu gândul mai degrabă la omul deplin, la Hristos, Macro-antropul creației⁵⁵³. Prima versiune (Fc. 1, 26-27) nu e, nici aceasta, o detaliere a actului creator, ci este icoana descrierii generale a structurării ființei umane, care e înrudită cu Dumnezeu și cu lumea, deopotrivă⁵⁵⁴, indicându-ni-se ideea că antropologia trebuie evaluată pe două niveluri: iconic-teologic „după chipul lui Dumnezeu” (Fc. 1, 27), și biologic, „bărbat și femeie” (Fc. 1, 27)⁵⁵⁵. De aceea, Sfântul Grigorie de Nyssa ne învață că: „[...] noi avem o dublă creație: prin prima am fost creați, prin cea de-a doua am fost re-creați”⁵⁵⁶. În prima suntem aduși în existență, prin cea de-a doua suntem urcați în divin (în Hristos), ca într-un El toate să stea bine înfipte și neclătinate (Mt. 16, 18).*

⁵⁴⁹ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 97*.

⁵⁵⁰ GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu...*, pp. 13-14.

Pentru detalii cu privire la viziunea biblică antropologică: pp. 37, 40-4.*

⁵⁵¹ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 98*.

⁵⁵² Pr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, p. 237*.

⁵⁵³ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 100*.

⁵⁵⁴ Cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 167*.

⁵⁵⁵ Mai mult, termenii folosiți nu sunt cei de „bărbat” și „femeie”, ce trimit la relația matrimonială (*aner și gyne*), ci sunt întrebuințați aici (Fc. 1) termenii *arsen și thely* – mascul și femelă, cu sens biologic (Pr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, p. 238 și nota 29).*

⁵⁵⁶ *Contra lui Apolinarie*, PG 45, 1127 AB.*

Acest dihotomism antropologic, accentuat în latura lui tragică odată cu căderea omului în păcat, a dat posibilitatea gândirii Bisericii să vorbească de existența a două genuri de oameni sau chiar de două stadii ale vieții: *omul ceresc* și *omul pământesc*, respectiv, aspectul trupesc-biologic și cel duhovnicesc-teologic al vieții. Omul ceresc își orientează drumul vieții după traiectoria chipului lui Dumnezeu înscris în el, cel pământesc este cel care abdică de la sensul înalt al existenței sale, preferând aparenta comoditate a vieții biologice și rămânând astfel la țărâna din care a fost făcut (I Co. 2, 14-15; 15, 44-49).⁵⁵⁷ Viața omului, deși unitară și unică în esența ei, totuși, în lucrare, relevă „doi oameni”, mai exact, două stări prezente în om: omul ascuns, invizibil, interior, și altul vizibil, palpabil, exterior, care se găsesc mereu în luptă unul cu altul (Rm. 7, 15-24; I Cor. 1, 14). În structura materială a omului vom găsi un nucleu tainic, „omul ascuns al inimii”, care-i asigură valoare și consistență ontologică și care-l salvează de reducerea lui la biologic. Așa cum există un adânc al dumnezeirii, tot așa, zice Sfântul Pavel, există și un adânc al omului (I Cor. 2, 10-11), care irupe în afară, în actele sale, din revărsările duhului său, căci lui „Deus absconditus” îi corespunde „homo absconditus”⁵⁵⁸, ambii departe de a fi prinși în concepte categoriale, fiindu-le mai potrivită o teologie și o antropologie apofatică.

Creat în sfat treimic, așa cum ne prezintă referatul antropologic biblic (Fc. 1, 26-27), omul este chemat la o existență dialogală, după exemplul dialogului trinitar dumnezeiesc. Descoperim în Referatul Facerii trei coordonate esențiale ale existenței umane: 1) coordonata teologică: omul în relație cu Dumnezeu; 2) coordonata antropologică: omul în relație cu semenii; și 3) coordonata cosmologică: omul în relație cu lumea.⁵⁵⁹ Aceasta arată că starea paradisiacă a omului nu a fost una de perfecțiune statică, lipsită de orice dinamism. Dimpotrivă, reperăm în Referatul Facerii o antropologie coordonată într-o triplă dinamică, ce-l face pe om să se miște din autonomie spre o împlinire harică, dată în însăși structura ființei sale. Astfel, omul

⁵⁵⁷ Cf. PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte...*, p. 41.

⁵⁵⁸ Cf. ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia Apofatică*, pp. 97-98. Detaliat: 60-100, 100-152.

⁵⁵⁹ Pr. prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, Diac. DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 128.

creat „după chipul lui Dumnezeu”, în chipul Sfintei Treimi⁵⁶⁰, cu o ontologie treimică, este așezat de Dumnezeu în rai, primind porunca de a lucra relația sa cu lumea, ca preot, în mijlocul ei, pentru a o înțelege, iar înțelegându-i rosturile, o transfigurează și, apoi, în această stare, o oferă lui Dumnezeu, care o așteaptă de la el. Urmărind alt aspect al lucrării, omul trebuia să conștientizeze, plecând de la sine, de la structura sa bi-ipostatică (bărbat-femeie), că relația dintre ei nu-i doar de natură reproductivă, ci, înainte de toate, de natură interpersonală, ce, pentru a fi deplin împlinită, are nevoie de o a treia persoană, cu totul diferită de ele, pentru ca astfel să se poată experimenta la nivel uman iubirea treimică și, din aceasta, să-și dorească împlinirea iubirii lor numai cu Dumnezeu, realizând și ei o unitate treimică experimentală necreat-creat, între ei și Dumnezeu.

3.2. O singură fire compusă a omului: trup și suflet

După învățătura Sfinților Părinți, pe baza referatului antropologic biblic, omul este creat de Dumnezeu, de la început, ca suflet întrupat sau ca o singură fire, constituită din suflet și trup.

Pentru această făptură providențială a universului, existența lumii naturale este esențială, chiar dacă omul nu este opera acestei naturi. Dumnezeu creează lumea pentru a fi spiritualizată (lucrare pe care doar omul o poate realiza), iar pentru aceasta a inserat în ea spiritul liber, care este sufletul omului, în unire cu trupul lui. Prin suflet lucrează în inima omului însuși Duhul dumnezeiesc la spiritualizarea lumii, în colaborare cu omul. Lumea este plină de rațiuni ce trimit la om și, în același timp, de energii ce îl revelează pe Dumnezeu, Creatorul lor și Subiectul ce așteaptă un răspuns din partea omului la dialogul inițiat de Sine, bineștiind că omul este singurul subiect conștient și capabil de colaborare al întregii lumi.

Dar omul nu are conștiința răspunsului către Dumnezeu decât prin aceea că este creat de Dumnezeu printr-un act special⁵⁶¹, act ce-l instituie ca subiect cu suflet inserat în trup, ce are ca menire folosirea lumii în relația sa cu Dumnezeu. Numai prin acest act special, omul poate conștientiza că prezența lui într-o lume pe care nu el a creat-o, dar pe care o constată

⁵⁶⁰ Vezi la: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Sur l'Origine de l'Homme* (Hom. X-XI), I 6-7, SC, 160 (1970), pp. 179-183; JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 66; FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, p. 189; Pr. prof. DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 408.

⁵⁶¹ Cf. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei Cărți către Autolic*, PSB 2, p. 310.

adecvată lui, îi este dată pentru a o folosi în mod liber, contemplând-o ca dar dumnezeiesc făcut omului, în vederea întreținerii dialogul iubitor dintre ei.⁵⁶² De aceea spune Sfântul Grigorie de Nyssa că: „Dumnezeu a făcut în om un fel de amestec de inteligibil și sensibil, arătând că pământescul se înalță din clipa în care se unește cu elementul dumnezeiesc”.⁵⁶³

Referatul antropologic biblic nu vizează relatarea faptului că Dumnezeu ar fi făcut separat elementele constitutive umane; întâi trupul și, apoi, sufletul. Ceea ce ne zice Moise este doar că: „[...] luând țărână din pământ, a făcut Dumnezeu pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul cu suflet viu” (Fc. 2, 7). Așadar, nu se menționează nicio succesiune temporală în crearea lui Adam⁵⁶⁴, fapt pentru care Tradiția Bisericii a reținut un act simultan al creării trupului și sufletului în om: „Cum a fost conceput omul ca ființă? I s-a insuflat, oare, în același timp și substanța corpului și cea a sufletului sau una a precedat celeilalte? Răspundem că amândouă în același timp sunt concepute, formate și desăvârșite, precum sunt și date la iveală, și că nu intervine vreun moment în creație în care să se impună vreo ordine de preferință”, zice Tertulian⁵⁶⁵, iar Sfântul Irineu îl completează sintetic și apoteotic: „nici trupul fără suflet nu este om, nici sufletul fără trup”.⁵⁶⁶ Așa putem înțelege că, oricât de mult ar fi pregătit trupul uman, printr-o conducere a naturii inferioare, spre complexitatea superioară a lui, el nu există ca trup de sine stătător înainte de suflet, așa cum nici sufletul nu preexistă⁵⁶⁷ trupului.*

⁵⁶² Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 403.

⁵⁶³ *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 297.

⁵⁶⁴ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 405.*

⁵⁶⁵ *Despre suflet* XXVI, 1, PSB 3, p. 297. Aici apare și ideea de traducianism la Tertulian, prin care se susține că sufletul provine din sufletul părinților (*Ibid.*, XXVII, 3; XXVIII, 5-8; XVIII, 6-12, pp. 284-285).*

⁵⁶⁶ SFÂNTUL IRINEU AL LYONULUI, *Contra Ereziilor* XXXIV, PG 7, 834 E, 837 A. Aceeași idee o găsim dezvoltată și de ATENAGORA ATENIANUL, *Despre învierea morților* XV, PG 6, 1004-1005 A; în românește: *Ibidem*, PSB 2, p. 386.*

⁵⁶⁷ Ideea preexistenței sufletului o găsim la Tertulian: „Dacă sufletele nu mai sunt ceea ce au fost, adică nu mai sunt întrupate într-un corp omenesc, nu mai pot fi aceleași suflete [...] omul se va reîntoarce tot sub forma sa de om, numai om să fie, că aceeași esență sufletească se reface în aceeași stare de mai înainte, chiar dacă nu și în aceeași înfățișare a figurii” (TERTULIAN, *Apologeticum* XLVII, 2-4, PSB 3, p. 105). Într-o formă mascată, dar mai accentuată, la: ORIGEN, *Despre principii* VIII, CII, PSB 8, pp. 153-157. Peste toate însă, este remarcabilă afirmația lui Origen în legătură cu aceste păreri „de pionierat” ale lui între creștini: „toate cele spuse despre suflet le-am zis așa, ca să fie obiect de discuții pentru

Așa cum trupul nu începe să se formeze singur fără suflet, tot așa nici sufletul nu există înainte de a începe să se formeze trupul său, pentru că acest început concomitent al lor presupune o implicare foarte intimă a sufletului și a trupului, care face imposibil de înțeles separat un suflet și un trup în sine.⁵⁶⁸ În acest sens explică și Sfântul Maxim, arătând că sufletul vine la existență împreună cu trupul, „timpul formării lor nefiind separat, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din cele două”.⁵⁶⁹ Prin urmare, trupul și sufletul sunt gândite, ambele, împreună cu ipostasul lor preexistent, drept cauză și rațiune în Dumnezeu.⁵⁷⁰

Omul nu apare gândit de Dumnezeu separat sau numai trup sau numai suflet, ci întreg, deodată și deplin, trup și suflet: „Rațiunea (cauza) a ceea ce există pentru altceva e mai tânără decât ipostasul de sine existent al uneia sau alteia, căci e parte a lui; pe când, cu altele, ipostasul își are unirea fără silă. Însă ceea ce completează (trupul) împreună cu altceva (sufletul) ipostasul, prin compoziție naturală, nu e ferit de corupere și de prefacere în

cititori, nu ca doctrină stabilită și definitivă” (*Ibidem* CII, VIII, 5, p. 157), care pot face obiectul cel puțin al unei meditații în fața detractorilor lui. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA nu admite preexistența sufletului, ci crede că trupul și sufletul sunt date omului la creație deodată, aducând iarăși în discuție ideea de „*pliroma*”, care face distincția între crearea neamului omenesc, mai întâi, și, apoi, a fiecărei ființe particulare, la timpul potrivit (cf. *Despre facerea omului*, PSB 30, p. 75-78, și *Dialog despre suflet și înviere*, PSB 30, p. 394). SFÂNTUL MAXIM respinge și el doctrina platonico-origenistă după care ființele raționale sau sufletele au preexistat ca o unitate (henadă) încadrată în Dumnezeu, fiind de o fire cu El. Acestea, mișcându-se, L-ar fi obligat pe Dumnezeu să dea existență lumii corporale pentru a pedepsi păcatul sufletelor; adică mișcare = înainte de facere = păcat. El zice: „Nu poate să se cugete că ființele raționale s-au împrăștiat dintr-o unitate anterioară, și această împrăștiere a adus cu sine, pe urmă, nașterea trupurilor” (cf. *Ambigua* 7a, pp. 102-104 și nota 24).*

⁵⁶⁸ Cf. Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 395.

⁵⁶⁹ *Ambigua*, p. 116. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA zice că „unirea dintre suflet și natura trupescă este o legătură tainică (inefabilă) și dincolo de orice cugetare: ea nu se face în trup, nici în afara lui, ci sufletul, într-un chip dincolo de orice imaginație și de orice cugetare, apropiindu-se de natura noastră în așa fel, încât să se poată uni cu ea, se află deodată în ea și în trupul ei, fără să locuiască în ea și fără să o închidă în el” (*Despre facerea omului* XV, PG 44, 177 AC). Tot el conchide: „[...] constituirea omului este posibilă numai prin existența simultană (sincronă) a sufletului și a trupului, fără ca unul să preceadă și celălalt să urmeze” (*Dialog despre suflet și înviere*, PG 46. 128 A, și *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia a VII-a, PG 44, 936 B). El este cel care susține că nașterea fiecărui om e o taină ce depășește posibilitățile noastre de a o înțelege (cf. *Dialog despre suflet și înviere*, PG 46. 121 B; *Id.*, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, pp. 120-121).

⁵⁷⁰ Firea umană nu are două ipostase, ci un singur ipostas al trupului și al sufletului deodată, ceea ce corespunde într-un totu rațiunii lui de-a fi în Dumnezeu.

ceea ce nu era. De aceea, ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii”.⁵⁷¹ Trupul și sufletul nu pot exista separat, pentru că niciunul dintre ele nu este numai o parte folosită de cealaltă ca un ipostas mai înainte existent. Atât trupul, cât și sufletul nu au, fiecare, ipostas preexistent, deoarece un ipostas la altul nu se poate reduce⁵⁷²; nu poți uni două ipostase preexistente în așa fel, încât, prin unirea, să fie activ doar unul dintre ele. O unitate atât de intimă, cum e cea dintre trup și suflet, arată că împletirea lor nu e după ipostas, ci e proprie firii unice, ce constă în trup și în suflet deodată.

Prin imaginea distinctă și bifurcată pe care ne-o redă Cartea Facerii (2, 7) cu privire la actul de creare al omului, Moise vrea să ne atragă atenția asupra celor două componente ale structurii omului: trup și suflet⁵⁷³, și, mai ales, dorește să ne facă conștienți de faptul că, după trup, omul este luat din lumea materială: „Trupul este alcătuit din aceleași elemente din care este alcătuită întreaga lume sensibilă, însă trupul este din ceea ce aceasta are mai fin și mai luminos”⁵⁷⁴, iar sufletul are o înrudire specială cu Dumnezeu: „sufletul este înrudit cu Dumnezeu; este condus de Dumnezeu”⁵⁷⁵, ceea ce arată locul special ce-l ocupă omul în creație, ca făptură dumnezeiască, alcătuită din cer și pământ: „când Dumnezeu l-a creat pe om, El a amestecat «țărână cu duh» și a realizat o ființă vizibilă și invizibilă, trecătoare și nemuritoare, pământescă și cerească. [...] Sunt mic și mare, căzut și înălțat, muritor și nemuritor, pământesc și ceresc. O condiție o împart cu

⁵⁷¹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 116.

⁵⁷² *Ibidem*, nota 346. Sfântul Maxim, contrar ideii lui Leonțiu din Bizanț, care folosea expresia de „unire ipostatică a trupului și a sufletului în om”, vorbește de o natură compusă în om. Leonțiu însă vorbea de existența unui ipostas pentru trup și a unui ipostas pentru suflet în același fel în care natura umană este enipostaziată în natura divină (cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 112, 121-124).

⁵⁷³ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 405.

⁵⁷⁴ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului VIII*, PG 44, 145 C.

⁵⁷⁵ *Idem*, *Marea Cuvântare Catehetică 5*, PG 45, 21 CD; *Despre facerea omului XII*, PG 44, 212 CD: „Simte-l pe cel ce te face să simți”. Sfântul Grigorie de Nyssa păstrează o tăcere totală cu privire la natura sufletului, însă afirmă că din unirea sufletului de natură spirituală cu elementele lumii materiale se constituie ființa umană (cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 190; SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 38*, 11, PG 36, 325 B. Sfântul Grigorie arată că datorită sufletului, care este de origine divină, omul are „o înclinare către Dumnezeu”, ceea ce arată și destinul lui (Vezi și: *Idem*, *Cuvântarea 2*, 17; 7, 21; 16, 15, PG 36, 22 BC, 37 A, 112 D; TERTULIAN, *Despre mărturia sufletului*, PSB 1, p. 123.

lumea aceasta, cealaltă cu Dumnezeu; una cu cele trupești, alta cu cele duhovnicești”.⁵⁷⁶ Prin urmare, și trupul și sufletul sunt puse în om de Dumnezeu prin lucrarea directă a „mâinilor Lui”, arătându-l cea mai tainică făptură „[...] pe toate le-a făcut Dumnezeu cu Cuvântul, arătând că pe toate le-a socotit secundare; numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mâinile lui”.⁵⁷⁷

Modelarea trupului din țărâna pământului Îl arată pe Dumnezeu ca un Meșter iscusit, Ce știe să-Și sculpteze „opera de artă.” Imaginea seamănă cu oricare alt proces de ridicare a unei statui, zice Sfântul Vasile cel Mare, însă modul în care modelează Dumnezeu nu e la fel. El a făcut pe om, iar în această lucrare i-a oferit toate componentele profunzimilor interioare, pe care nicio statuie nu le poate avea. I-a dat omului statură dreaptă, un privilegiu în raport cu celelalte animale, care privesc doar în jos⁵⁷⁸, statură ce îl arată zidit în chipul crucii, care pecetluiește și străjuiește toată creația.⁵⁷⁹

Nici Vechiul și nici Noul Testament nu privesc trupul omului separat de suflet, nici nu consideră trupul ca un rău coruptibil pentru suflet.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea 2*, 75, PG 35, 8 C; *Cuvântarea 7*, 23, PG 35, 89 D, și MILLARD J. ERICKSON, *Teologie creștină*, pp. 39-46; ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 131. Ultimul autor respinge ideea potrivit căreia înrudirea creației cu omul ar însemna că omul este o expresie ultimă a procesului evolutiv al naturii și afirmă simultaneitatea trup-suflet reieșită din actul creator divin.

⁵⁷⁷ TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, PSB 2, p. 310.

⁵⁷⁸ *Despre originea omului*, Hom. II, 14-15, SC 160 (1970), pp. 267-271: „Dacă toate celelalte animale privesc în jos, spre pământ, pentru că în aceasta este toată fericirea lor, omul a fost făcut să privească spre cer, unde se găsește viața lui în Hristos” (Și *Idem*, *Omiliile la Hexaemeron IX*, PG 29, 186 A). În această țință dreaptă, orientată spre cer, SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA vede un semn de noblețe, ce denotă o vrednicie împărătească, și arată că animalele care privesc spre pământ sunt destinate să fie stăpânite de omul împărat (*cf. Despre facerea omului*, PSB 30, p. 27).

⁵⁷⁹ „Forma omenească nu se deosebește întru nimic de-a celorlalte animale decât prin aceea că este dreaptă și că are posibilitatea de a-și întinde mâinile (formând astfel o cruce, *nn*), și că pe față, de la frunte în jos, poartă un organ care se numește nas, prin care se face respirația vitală și care nu arată altceva decât forma crucii” (SFÂNTUL JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâi LV*, PSB 2, p. 63). Altfel spus, omul, creat în chipul crucii, este însuflețit prin ea și, totodată, el însuflețește crucea în creație și o înțelege prin rațiune: „Înainte de facerea lumii, Tu, Doamne, ai conceput-o prin chipul crucii, prin care dumnezeirea se coboară și se «întreia» cu zidirea” (*Acatistul Sfintei Cruci*, Condacul 2, *Acatistierul Mănăstirii Frăsinei*, p. 64).

⁵⁸⁰ „Natura trupului nu este rea în sine, căci, dacă ai un trup pământesc, nu înseamnă că ești legat și de răutate, izvorul principal al necurăției [...] toți oamenii au din fire același suflet

Trupul are o demnitate a lui, fiind făcut de Dumnezeu (Fc. 2, 8; Iov. 10, 11; Ps. 139, 13; Ier. 1, 5). El este cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată, afirmă Părintele Stăniloae, ce dă expresie maximă întregii complexități nesfârșite, materializată în lumea animală, vegetală și minerală.⁵⁸¹ De aceea, tradiția eclezială ortodoxă nu a privit niciodată trupul doar ca un ansamblu de carne și oase, ci a susținut că el are o demnitate superioară, fiind intim legat de suflet și fiind „templu al Duhului Sfânt” (I Cor. 6, 15-19; 12, 27). Dacă există o lege a neputinței și a păcatului ce lucrează prin „poftele trupului” (Rm. 1, 24; 7, 17-19; 8, 5-9; I Cor. 2, 13-15), după Sfântul Apostol Pavel, acestea sunt redată de obicei prin termenul de „carne”, ce se distruge prin moarte, ca efect al păcatului lui Adam ce se întinde peste toată umanitatea (Fc. 2, 17; 3, 1-19). Acest „trup al păcatului” se destramă în elementele naturii, și el, în acest aspect, nu mai exprimă persoana umană așa cum a ieșit din mâna lui Dumnezeu, ci o persoană aflată sub robia păcatului, cu neputință să mai lucreze desăvârșit bunuri spirituale desăvârșite, de care să se împărtășească toată creația. Însă Hristos, luând trup omenesc, a biruit El, în trup, „legea vrăjmășiei și a păcatului” (Efes. 2, 14-16) și, prin Înviere, a redat trupului demnitatea cea dintâi și cea de pe urmă, în El desăvârșindu-se toate cele omenești, El fiind punctul maxim al posibilităților umane (Filip. 3, 21; Col. 2, 9-11).

Filosofia antică a rămas față de trupul omului doar la aspectul de păcat, motiv pentru care l-a și văzut doar ca „închisoare a sufletului”.⁵⁸² Teologia Bisericii însă a vorbit în permanență de faptul că atât trupul, cât și materia sunt create de Dumnezeu și nimic din cele create de El nu pot fi rele în sine. Dovadă este însăși Întruparea lui Hristos în condiția omului căzut, Care n-a socotit o înjosire aceasta (Filip. 2, 6-8), ci a revelat întru Sine valoarea veșnică a trupului și capacitatea lui de a se fi făcut mijloc de biruință asupra răului. Sfântul Atanasie unește învățătura despre mântui-

rațional și nici o fire n-a fost creată rea de Creatorul lumii [...] deși la unii răul a devenit o a doua natură, dar nu-i nici imposibil și nici greu Cuvântului dumnezeiesc să îndrepte până și răul devenit o a doua natură, cu o singură condiție: ca omul să accepte că el trebuie să se încredințeze pe sine lui Dumnezeu” (ORIGEN, *Contra lui Celsus*, PSB 9, pp. 199, 218 și nota 102. Vezi și: GHEORGHE F. ANGHELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu...*, pp. 40-48, 86-101 (pentru gândirea filosofică și apologetică patristică cu privire la Om, trup și suflet) și *infra*, nota 585, *supra*, nota 569.

⁵⁸¹ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 392.

⁵⁸² Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, pp. 191-192 și *supra*, notele 569, 582.

rea în Hristos cu cea despre rostul nevoinței împotriva păcatului, respingând toate teoriile despre non-sensul lumii acesteia, căci, prin Hristos-Ușa, toți și toate dobândesc sens și viață (In. 14, 6; Mt. 11, 28).⁵⁸³

În același timp, sufletul nu este dat de Dumnezeu (Eccl. 12, 7) în creație doar pentru a ispăși în trup o pedeapsă pentru greșeală⁵⁸⁴, ci încă de la început el are caracter de subiect, chemat la existență printr-un fel de reduplicare a spiritului creator pe plan creat.⁵⁸⁵ Sufletul străbate trupul material și e legat de el, dar transcende materialitatea lui. Ființa omenească,

⁵⁸³ SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, vorbind despre ispitele trupesti ale Cuviosului Antonie cel Mare, arată că în ele îi era ajutor și împreună-lucrător Domnul, care a purtat trup pentru noi și a dat trupului biruința împotriva diavolului (cf. *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, V, PSB.16, p. 195 (aici și nota 4) și *Idem, Către Adelfie*, PSB 16, pp. 179-186; *Idem, Către Maxim Filosoful*, PSB 16, pp. 187-190. Tradiția Bisericii nu a înțeles omul ca „spirit și materie”, ci ca „Divin și creație”, în asumarea hristică, care, împreună, fac un „trup sacru”. Omul nu este întrepătrundere de spirit și materie, ci întrepătrundere de divin și creație în unitatea trupului sacru hristic. Părintele Ghelasie face o diferență între Corp și Trup. El zice că făptura creată este mai întâi „dualitate ființială”, chip divin și chip de creație, în transpunere reciprocă și ca proprie configurație (adică lumea n-ar mai exista dacă n-ar fi asumată de dumnezeiesc și nici divinul n-ar mai putea să participe la el dacă n-ar mai fi gândită și configurată dumnezeiește). Acesta mai propune și „dihotomia suflet și energii corp”. Taina Trupului este cu totul altceva, este taina întrupării euharistice hristice, care trebuie să urmeze după facerea lumii și care este întârziată de „incidentul” apariției păcatului. Deci, creația își are originea în chipul Fiului lui Dumnezeu, Care Se implică direct în creație, și „scopul creației” este tocmai taina întrupării Sale, care este însuși fundamentul teologic al creației. Unirea dintre Chipul Fiului dumnezeiesc și Chipul creat este taina iconicului de „trup.” Deci trupul este sacralitatea dintre divin și creat. Iconicul de trup este un comun dublu, un fel de „loc intermediar”, în care intră, în toată integralitatea, ambele persoane, care pot sta față în față și, totodată, pot comunica, dat fiind tocmai această comună-înrudire. Nu în interiorul propriu se face întâlnirea, în care o parte trebuie să facă „loc” celeilalte până la absorbire reciprocă (cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 39, 69-70). În trup se realizează maxima întâlnire dintre Dumnezeu și om. Trupul e o taină, el e Biserica, templu-trup al lui Hristos (I Cor. 12). Trupul e taina Omului unic, ce va fi, după înviere, un singur Om – ca un singur trup – cu multe ipostasuri. De aceea, el este mai mult decât energiile corporale vitale, care se dezintegrează prin moarte, după cum se întâmplă cu toată creația; trupul este cel care se va ridica transfigurat la învierea cea de obște, este cel care rămâne și ca „formă” a sufletului după moarte, până la marea înviere, căci în trupul lui Hristos suntem asumați cu toții.

⁵⁸⁴ VEZI: PLOTIN, *Enneade* IV: 1, 1; 2, 1; 2, 2; 3, 5; 7, 1; 7, 6; 7, 9; 7, 11; V: 7, 1; 7, 3, pp. 239-417; ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia la Plotin*, pp. 55, 75 și; MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctinelor mistice*, pp. 132-133; ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* 1102b-1103a, pp. 46-47; 1139a, 1-15, p. 125; NICOLAE STEINHARDT, „O gâlceavă cât lumea de veche”, în: *Ispita lecturii*, ed. îngr. și cuvânt înainte Ion Pinte, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 52-54 și *supra*, notele 520-555.

⁵⁸⁵ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 393-394.

prin „suflet”, iese din rândul obiectelor, devenind din „ceva”, „cineva”, conștient și unic. În acest fel, trupul înrudit cu lumea materială se deosebește de ea prin prezența sufletului în el, ceea ce îi oferă și lui calitatea de trup propriu-zis, participant la subiectivitatea liberă și conștientă a omului.⁵⁸⁶ Trupul fără suflet va fi lipsit de tot ceea ce-l face specific, spune Tertulian: „Un trup lipsit de suflet va fi lipsit și de simțire. Astfel, simțirea este din suflet, părerea din simțire și sufletul este totul”⁵⁸⁷, fără a fi existat în afara trupului.

Sufletul este sensul vieții, nu însă și izvorul ei.⁵⁸⁸ El este legat nu doar de o parte a trupului, ci stă în legătură, în egală măsură, cu întreg organismul, iar puterea lui lucrează în întreaga fire a omului, afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa.⁵⁸⁹ Sufletul însă nu se amestecă cu trupul devenind una cu el, nici invers: „Sufletul are o existență proprie, particulară și deosebită de materia cea vâscoasă. [...] este o ființă creată, dăruită cu viață și înzestrată cu gândire, care de la sine insuflă trupului organic și sensibil puterea de viață și dă simțurilor puterea de a cunoaște cât timp firea trupului admite aceste activități prin alcătuirea ei”.⁵⁹⁰

În același sens, Sfântul Maxim arată că „sufletul constă, în general, în facultatea mintală și vitală”⁵⁹¹, viața sufletului netrebuind înțeleasă ca viață în sine. Sufletul trăiește nu pentru că el este viață, ci pentru că participă la viață, demonstrează Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, iar „ceea ce se împărtășește din ceva este cu totul altceva decât aceea din care se împărtășește. Sufletul se împărtășește din viață pentru că Dumnezeu voiește ca el

⁵⁸⁶ *Ibidem*, pp. 391-392.

⁵⁸⁷ *Despre suflet* XVII, 5, PSB 3, p. 281. Părintele diacon Andrei Kuraev arată diferența dintre trup și suflet atunci când afirmă: „Față de animal, care pur și simplu trăiește, omului îi trebuie un motiv să trăiască. Sufletul are nevoie de un motiv pentru a se înviora și desfășura. Sufletul e ceea ce doare la om, chiar dacă tot trupul e sănătos. Nu doare un mușchi al inimii, nu doare ventriculul stâng, ci sufletul. Până nu i se va îmbolnăvi omului un rinichi, nici nu bănuiește unde i se află acesta. Atât timp cât omului nu i se îmbolnăvește sufletul, el nici nu bănuiește că-l are” (ANDREI KURAEV, „Predică la concertul «Rock la cer»”, în: *Ledovoi Dvoreț, Sankt-Petersburg* (14 ian. 2003), Anexe, în: *Răspunsuri către tineri*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, p. 249.

⁵⁸⁸ *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 717.

⁵⁸⁹ Cf. *Despre facerea omului*, PSB 30, p. 44, și *supra*, nota 585.

⁵⁹⁰ *Dialog despre suflet*, PSB 30, p. 354; *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 306.

⁵⁹¹ „Cea mintală se mișcă liber, prin voință, iar cea vitală rămâne cum este după fire, fără liberă alegere. Deci, o parte contemplativă și una practică” (*Mystagogia*, p. 19)

să trăiască [...] căci sufletul nu trăiește prin el însuși, cum trăiește Dumnezeu”.⁵⁹²

Actul distinct al creării sufletului de Dumnezeu, așa cum îl avem în Referatul biblic: „[...] a suflat în fața lui suflare de viață” (Fc. 2, 7), constă în aceea că omul devine „suflet viu” numai la porunca lui Dumnezeu, subliniindu-se astfel ideea că doar în Dumnezeu sufletul are viață. În afara Lui nu se mai poate vorbi de viață, ci de moartea sufletului, care nu-i ca cea a trupului, ce constă în descompunere (sufletul nefiind compus, ca trupul).⁵⁹³ Este o moarte spirituală, ce survine prin depărtare și desprindere de Dumnezeu – sursa și izvorul vieții lui. În acest sens, Mântuitorul spune: „lasă morții să-și îngroape pe morții lor” (Mt. 8, 22). Așadar, sufletul are viață, este simplu și nemuritor, dar nu prin sine, ci datorită lui Dumnezeu. Care l-a făcut așa și, în consecvență cu Sine, îl și păstrează în veci în această stare, chiar și atunci când omul, prin voia sa liberă, nu recunoaște această dependență totală a lui de Dumnezeu.⁵⁹⁴

Omul depinde de Dumnezeu cum depinde de aer și chiar mai mult decât atât.⁵⁹⁵ Aceasta arată că în orice ființă există o ră-„suflare a Duhului (a suflării) de viață” (Fc. 7, 22) fără de care aceasta ar muri (Ps. 103, 30-31).⁵⁹⁶

⁵⁹² *Dialog cu Iudeul Trifon VI, PSB 2, p. 99.*

⁵⁹³ „Sufletul este unic, simplu și în totalitate cu ale sale, nealcătuit din părți și indivizibil. Căci, dacă ar fi din piese care se pot separa, n-ar mai fi nemuritor. Astfel, pentru că nu este muritor, nu e nici disolubil, nici divizibil” (TERTULIAN, *Despre suflet* XXIV, 1, PSB 3, p. 276).

⁵⁹⁴ SFÂNTUL VASILE CEL MARE arată că toată firea văzută și nevăzută, pentru că este creată, are nevoie de ajutorul divin pentru a subzista (cf. *Despre Duhul Sfânt* VIII 100, PSB 12, p. 35). Sfântul Ioan al Crucii zice în acest sens: „[...] când sufletul Îl are pe Dumnezeu ca centru al trăirilor sale, Acesta îi dăruiește capacitate și putere de a acționa, de a iubi, de a lucra” (SAINT JOHN OF THE CROSS, *Living Flame of Love*, stanza I, 9-14, translated and with an introduction by E. Allison Peers, Image Books, Inc. Garden City, N.Y., 1962, p. 30).

⁵⁹⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz ne sfătuiește să-L pomenim pe Dumnezeu mai des decât respirăm, tocmai pentru a înțelege că Dumnezeu e mai intim vieții noastre chiar și decât respirația, proces ce ar putea trimite la ideea de viață autonomă.

⁵⁹⁶ Cf. *Vocabular de Teologie Biblică*, sub coordonarea lui Xavier Leon Dufour și Jean Duplacy, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001, p. 717.* Aici se face o distincție întru suflet (*psychê*), principiu de viață, și duhul (*pneuma*), care este izvorul ei. Sufletul poate să moară (Num. 23, 10), pe când duhul niciodată nu moare [deși, la rândul-i, poate fi stins (I Tes. 5, 19 *nn.*, Iov 34, 14, Ecl. 12, 7)]. Acestui suflet coborât în adâncuri Dumnezeu îi va da să reînsuflă oasele risipite (Iez. 37, 1-14). Detalii despre necesitatea aerului pentru orice viață de pe pământ, precum și despre existența unui aer spiritual în Rai, care susține întreaga existență transfigurată de aici, la: SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului* 9, 8-21, Studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 81-85.

Omul, creat de Dumnezeu, își trage viața din Acesta (Fc. 2, 7), viața nefiind a lui (Iov. 33, 4). Acest suflu, vânt, forță vitală face din omul de carne un om de spirit. Omul este dependent de acest suflu, iar Dumnezeu este stăpânul suflării Sale și o dă cui vrea El. Răsuflarea lui Yahve are același nume cu vântul, este *ruah*.⁵⁹⁷

Deși distincte, ele se amestecă, în același timp, pentru că ambele provin din „respirațiile” lui Dumnezeu. Suflul, principiu al vieții, are proprietăți tainice, care-i arată originea lui dumnezeiască. Acesta se manifestă ca un fond de viață în om ce nu ține nici de cunoștința, nici de puterea lui. De exemplu, în somn, ființa umană continuă să respire – să trăiască – fără cunoștință și în repaus la nivelul forțelor fizice. Răsuflarea, pe care nu este stăpân, dar pe care o poate stăpâni și dirija, vine deci de la un altul. Așadar, omul, creatură dumnezeiască, este totuși făptură creată, el are limite – după trup, deși cu posibilitate nelimitată după suflet – deoarece altul are în stăpânire ceea ce-i constituie puterea și anatomia lui.⁵⁹⁸ Spiritul în om nu este o entitate deosebită de suflet, ci reprezintă funcțiile superioare ale sufletului, dedicate mai puțin îngrijirii trupului și mai mult gândirii care se poate înălța până la gândirea Creatorului său, zice Părintele Stăniloae.⁵⁹⁹ Dar aceasta nicidecum nu înseamnă că omul este alcătuit din trei elemente distincte: trup, suflet și duh (spirit), cum afirmă cei care susțin trihotomismul.⁶⁰⁰ Duhul sau spiritul e adâncul omului ce cheamă adâncul lui Dumnezeu, care dorește în permanență după Acesta, după cum zice psalmistul: „Adânc pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor sale” (Ps. 41, 9). Duhul se unește cu duhul nostru. A recunoaște Duhul lui Dumnezeu

⁵⁹⁷ În limba siriacă, termenul *ruah* înseamnă atât „vânt”, cât și „duh” (*Ibidem*, p. 78, traducătorul).

⁵⁹⁸ MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 152, și *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 707. Aici găsim mai multe sensuri ale cuvântului spirit: a) vânt (*ruah*). În vânt este un mister: distruge, usucă, rodește; b) răsuflare: fragilă și nesigură, ține și însuflețește trupul; c) spiritul omului: cât e în om, face din el ceva viu; d) spiritele în om: conștiința omului invadată de forțe străine.

⁵⁹⁹ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 396, și SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului IX*, PG 44, 173 D.

⁶⁰⁰ Printre aceștia se numără și Origen, care zice că „omul e o ființă compusă din trup, suflet și duh, ca trei elemente (I Tes. 5, 23)” (ORIGEN, *Convorbiri cu Heraclide*, PSB 8, p. 329), deși el vrea să arate sensurile date de Sfânta Scriptura, nu o dogmă despre om (*Ibidem*, nota 37, și Pr. dr. CONSTANTIN COMAN, „Antropologia paulină – dihotomism sau trihotomism”, *Ortodoxia*, L (1999), nr. 1-2, pp. 26-40 (o analiză terminologică); pentru elucidare: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, PSB 30, p. 46.

nu înseamnă a renunța la propria personalitate, ci, dimpotrivă, a o dobândi (Lc. 9, 24). În acest adânc al omului sălășluiește Duhul lui Dumnezeu, dar atât de insesizabil, încât este greu de deosebit întru duhul omului și Duhul lui Dumnezeu din el, pentru că și atunci când Duhul lui Dumnezeu copleşte duhul omului și îl transformă, El îi lasă neștirbită acestuia întreaga personalitate⁶⁰¹, așa cum ne arată Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 2, 9-16; 3, 1-3; 6, 15-19; 12, 1-27). Duhul Sfânt devine intimul nostru, sălășluindu-se mai adânc în noi chiar și decât *eul* propriu, substanțial și detectabil, și cu cât omul, prin curățire de patimi, coboară spre interiorul său, cu atât își poate uni mai mult duhul său cu Duhul Sfânt⁶⁰², intimitate ce „deșteaptă” adâncurile nebănuite din noi.

Acest adânc al omului nu-i exclusiv sălașul sufletului, ci a sufletului inserat în trup. Trupul participă în egală măsură la descoperirile duhovnicești ce le are ființa umană în Duhul Sfânt, trupul însuși fiind o „imagine a Duhului”, după cum ne arată Clement Romanul. Viața *duhovnicească* nu urmărește dezintegrarea trupului, ci aducerea lui în stare de simțire transfigurată, de transparență pentru mișcările sufletului, de care să se facă părtaș: „Dacă zicem că trupul e Biserica, iar Duhul este Hristos, urmează că cel ce a batjocorit trupul a batjocorit Biserica, iar unul ca acesta nu se va împărtăși cu Duhul, care e Hristos. De atâta viață și nestrăciune se poate împărtăși trupul acesta când Duhul Sfânt se unește cu el, încât nici nu poți spune, nici grăi «cele pe care le-a pregătit Dumnezeu» (I Cor. 2, 9) celor aleși ai Săi”, așa cum afirmă tot Clement Romanul.⁶⁰³

Separarea celor două aspecte umane, sufletesc și trupesc, este depășită în gândirea Bisericii prin evidențierea întrepătrunderii celor două, într-o interioritate reciprocă, în care rolul principal îi revine persoanei, ea fiind cea care desfășoară și concretizează virtualitățile părților. Ipostasul este unul, și el constituie întreaga alcătuire umană, ce descoperă condiția participativă a părților alcătuirii umane nu numai în raportul lor intern, ci

⁶⁰¹ *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 708; ORIGEN, în *Convorbiri cu Heraclide*, PSB 8, pp. 336-339, vorbește despre existența a doi oameni: „omul dinafară și omul dinăuntru, fiecare având corespondent în simțuri, ce sunt înăuntru și în afară. Toate elementele trupului material se găsesc în omul cel lăuntric” (*Ibid.*, p. 340, și *Contra lui Celsus* I, 48, PSB 8, p. 72). Asemenea și Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre fericiri*, PSB 29, p. 397.

⁶⁰² Vezi: SAINT JOHN OF THE CROSS, *Living Flame of Love*, p. 38, și T. PAIGE, „Surse ale concepției Sfântului Pavel despre Duhul Sfânt”, în: *Dicționarul Noului Testament*, pp. 341-351.

⁶⁰³ *Către Corinteni (II)*, XIV, 3-5, PSB. 1, pp. 100-101.

și în câmpul de dincolo de sine, în relațiile cu Dumnezeu și lumea. Această întrepătrundere reciprocă, trup-suflet, este dată ca orientare firească a omului spre Dumnezeu, avându-și temeiul în chipul omului după chipul lui Dumnezeu, realitate ce-l face pe om capabil să fie adânc subiectiv, căutător de Subiect-veșnic.⁶⁰⁴ După expresia Sfântului Simeon Noul Teolog, omul este în lume ca un *pom al vieții*, ca un alt rai în cele văzute, ca un rai spiritual în cele sensibile în simțire, căci, zice sfântul, „ai unit Duhul Tău dumnezeiesc, pe care L-ai și sălășluit în cele dinlăuntrul meu. El este cu adevărat unicul pom al vieții, iar pământul în care se sădește este sufletul omului sau inima în care prinde rădăcini e arătat îndată ca un rai atotstrălucitor, împodobit cu toate plantele (virtuțile) [...]”⁶⁰⁵.

Omul, asemenea unui dumnezeu creat la umbra divină, trăiește din însăși *ră-suflarea* Creatorului său, pentru că Acesta, din iubire, a vrut să-și îmbrace propria *răsuflare*, propria respirație în învelișul trupului nostru (Fc. 2, 7; 6, 3). Omul nu are nicio putere asupra acestei tainice forțe, care, sălășluită în adâncul său, îl face să existe, dar ceea ce are ca „normă” de viață, prin însăși această sălășluire, este neliniștea și permanenta căutare de viață deplină pentru sine. Acest dor de desăvârșire și-l poate împlini numai în primirea „Duhului Sfânt Personal al Persoanei supreme a Tatălui și a Persoanei ființei supreme a Fiului, pentru că, atunci când Dumnezeu l-a creat pe om, a suflat în el propria Lui suflare, adică pe Duhul Sfânt, care este Duhul lui Dumnezeu și principiul existenței noastre”⁶⁰⁶.

Omul ia cunoștință de sine raportându-se la celălalt, care așteaptă, și el, să-i fie cunoscut adâncul. Așadar, trupul și sufletul omului, susținute de Duhul Sfânt, definesc întreaga lui fire, ce există cu adevărat în unitate nu prin vreun efort al omului, ci numai întrucât are în ea însăși suflarea lui Dumnezeu, principiul lui de viață și sursa inepuizabilă care îl inspiră.

⁶⁰⁴ Cf. FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, pp. 100-102.

⁶⁰⁵ *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 630, și în trad. Diac. Ioan I. Ică jr., *Erosul iubirii dumnezeiești*, p. 249. Părintele Stăniloae comentează, zicând că pomul sădit în om este Duhul Sfânt. Căci El e „de viață Făcătorul.” Prin aceasta, omul este un alt rai. E un rai spiritual în lumea văzută, în lumea lucrurilor supusă simțurilor. E un rai cu destinația de a se prelungi în lumea văzută (cf. nota 795, p. 630).

⁶⁰⁶ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Omul și Dumnezeu. Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*: B, p. 171; MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, p. 152.

3.3. Omul – bărbat și femeie. O unică ființă în dubla evidență ipostatică

Poziția omului în creație este unică. Omul este între lume și Dumnezeu. Tot ritmul creației și toată atenția Divină e concentrată înspre om. Lumea întreagă este dată de Dumnezeu lui Adam (Fc. 1, 28-29), iar Adam se dăruiește lui Dumnezeu⁶⁰⁷: „Vorbește, Doamne, că robul tău ascultă” (I Rg. 3, 9-10). Referatul Facerii cu privire la om nu redă descrierea etapelor actului creator în sine, ci mai degrabă descoperim în el un limbaj iconic, ce trimite la două abordări ale omului: teologic, „după chipul”, și biologic, „bărbat și femeie.”

Prima referire la om ca bărbat și femeie (Fc. 1, 26-27) este o descriere generală, ce vizează întreaga structură umană, care este înrudită cu Dumnezeu.⁶⁰⁸ „Chipul lui Dumnezeu” este pus în legătură directă cu omul, care are, în întreaga sa constituție, pecetea divină. Omul – bărbat și femeie – este dintru începutul său după chipul lui Dumnezeu, revelându-se adevărul că, în esență, chipul este iubire relațională, iubire împărtășită, iar omul este chip doar în relație iubitoare, așa încât „chipul nu se referă doar la o parte a firii”⁶⁰⁹, ci pătrunde toată firea umană și, prin om, toată firea creată.*

⁶⁰⁷ Cf. Părintele GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 62.

⁶⁰⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 38, 11, PG 36, 325 B și *supra*, nota 585, și Pr. dr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, p. 238. Cele două referiri antropologice sunt văzute ca fiind total distincte între ele de către Alexandros Kalomiros, prima referindu-se la evoluția naturală până la om, iar a doua fiind o altă istorie, a neamului omenesc, cu totul diferită de cea a creației (cf. „Cele șase dimineți”, în: Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile lumii ...*, pp. 17-18, idee combătută de ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 157-159, mai ales teza lui evoluționistă, cu toată aprecierea de care se bucură autorul sus menționat din partea părintelui Ioan Ică senior*.

⁶⁰⁹ Față de SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, care zice că doar bărbatul este după chipul lui, căci el are stăpânirea, iar chipul înseamnă puterea de stăpânire (cf. *Cele dintâi Omilii la facere* III, 1, p. 37), SFÂNTUL VASILE CEL MARE admite că și femeia este după chipul lui Dumnezeu, ca și bărbatul, „egali în cinste, egali în virtute, egale răsplătirile, egale căderile” (*Despre originea omului*, Ham. I 18, SC, 160 (1970), pp. 213-215, și Pr. dr. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, pp. 74-78, 109-132, aici p. 77). De asemenea, SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA zice: „[...] Chipul nu este într-o parte a firii, nici harul într-un ins, ci această virtute se întinde asupra întregului neam, nici o deosebire nu există din acest punct de vedere între omul plăsmuit în prima creație a lumii și cel ce va veni la sfârșitul lumii. Ei poartă, deopotrivă, în ei chipul dumnezeiesc” (*Despre facerea omului* XV, PG 44,

Natura ființială a Omului este una, dar în dublă evidență⁶¹⁰: în rațiunea ei asumată de *Logosul Arhechipal Creator*, fără amestecare, și în unire – alăturare – întrepătrundere. Omul întreg, bărbat-femeie, este chipul lui Dumnezeu primit în structura lui, după „sfat dumnezeiesc” (Fc. 1, 26). În această sfătuire în vederea facerii unui chip de divin creat, Persoanele dumnezeiești nu se consultă doar, ci Se manifestă, ca întotdeauna, iubitor. Chipul lui Dumnezeu reprezintă chipul iubirii Treimice, revărsat peste întreaga creație din unitate umană. În această manifestare-sfat, Persoanele Treimii se pun reciproc în valoare și nici una din Ele nu se propune pe ea însăși. O autopropunere de valoare proprie ar însemna un egoism la puterea a treia (ceea ce, practic e imposibil). Unitatea lor tocmai din aceasta se realizează, din faptul că Tatăl pune în valoare pe Fiul și pe Sfântul Duh, Fiul răspunde iubirii Tatălui împreună cu Duhul, iar Duhul se bucură cu Tatăl de iubirea Fiului, și cu Fiul, de iubirea Tatălui. Tatăl și Duhul doresc să-l pună în valoare pe Fiul, recunoscându-I inițiativa de a fi în același timp chip de creație, chip de jertfă, dar și chip jertfit al creației. La rândul lor, Fiul și Duhul cer binecuvântarea Tatălui pentru aceasta, punându-L în postura de Creator, dar și de jertfitor (căci inima lui de Tată e jertfită înainte ca Fiul Său să Se răstignească), iar Tatăl și Fiul așteaptă bucuria Duhului, bucurie prin care toate se întemeiază, El fiind bucuria jertfei și întărirea pe calea jertfei.

Chipul omului poartă întreg în sine acest sfat-manifestare Treimică, fiind o relectare creată a Unității Persoanelor Treimice. Omul însuși e unul și unic în creație. El e unul în umanitate, dar și în creație, căci toate se unifică în și prin el. Omul, în însăși faptul că e chipul Treimii, sintetizează în sine iubirea dumnezeiască, treimic manifestată. Iubirea Treimii este dată în unitatea omului, în dublă evidență: ca structură ce, prin facere, este întemeiată să trăiască relația iubitoare și ca putere de conștientizare a acestei iubiri. În faptul că omul nu doar primește iubirea, bucuria și toate

185-204, și *Marele Cuvânt Catehetic* 21, p. 77; *Dieu est vivant, Catéchisme pour les familles par un équipe de chrétiens orthodoxes*, Lettres de M^{GR} Meletios et de M^{GR} Antoine, Préface d'Olivier Clément, Les éditions du Cerf (29, Bd. Latour-Maubourg), Paris, 1980, p. 27 ; ORIGEN, *Omilii, Comentarii și adnotări la Geneză*, Om. I, 15, ed. bilingvă, studiu introductiv, trad. și nt. de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 159: „Dumnezeu creează femeia și bărbatul cu chipul Său; toată umanitatea, în diversitatea sa, este creată după chipul lui Dumnezeu”*.

⁶¹⁰ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, p. 293.

celelalte simțăminte ale vieții ca niște simple elemente turnate peste el, ci le primește în dar și ca daruri structurale, după ce ele, mai întâi, sunt experimentate în sânul Treimii, arată că însăși viața omului e iubire ce se vrea experimentată.

Iubirea nu începe cu omul, el nu este izvor al ei și nici nu poate să o construiască cu de la sine putere. Omul doar se poate împărtăși de iubire și poate răspunde la apelul iubirii, răspuns ce-l sporește și pe el în iubire. Omul primește structura „chipului” său, o iubire experimentată deplin, el devenind astfel o manifestare a experienței acestei iubirii – și nu orice manifestare și nici oricum (la întâmplare), ci o manifestare ce este conștiință de valoarea acestei iubiri. Astfel, chipul Treimii devine ontologia ființei umane, omul fiind rezultatul unei experiențe iubitoare (unui sfat) sau, mai degrabă, rezultatul unei uniri iubitoare. De aceea, omul – chip al Experienței iubitoare – și pe calea aceleiași experiențe este chemat să contemple dumnezeirea Întreit-Personală și să înțeleagă care e valoarea persoanei. În sprijinul acestei experiențe profunde și jertfitoare, Dumnezeu îi așază în preajmă toate făpturile create ca niște icoane – oglinzi ale Experienței iubitoare Treimice –, adică plasticizări reflectorizante, care să-i fie omului impuls de deșteptare și vectori către gândul relației interpersonale, care să tindă către înălțimea cea desăvârșitoare a Treimii Persoanelor dumnezeiești. Mai mult, Dumnezeu îi dă chiar omului misiunea să numească făpturile, pentru ca, rostindu-le (rostind nerostitul), numele să activeze în el însuși dinamica dialogală a experienței și astfel să privească spre Dumnezeu și spre sine.

În această experiență extatică a lui Adam la „umbra” și în conlucrare cu harul lui Dumnezeu, însuși Dumnezeu face prima constatare negativă a creației: „Nu este bine ca omul să fie singur pe pământ. Să-i facem lui ajutor pe potrivă” (Fc. 2, 18). Constatarea lui Dumnezeu nu e una fatidică, ci este constatarea rezultatului experienței omului doar pe coordonatele teologico-cosmologice ale existenței. Dumnezeu, ascuns în chipul omului, trăiește tragedia iubirii umane, care nu reușește doar prin făpturi să se ridice la iubirea Treimii. Adam nu avea pe cineva foarte iubit, asemenea șieși, în contemplarea fericită a Preasfintei Treimi. De aceea, Dumnezeu îi aduce o ființă care să-i seamăne, pentru ca, în acest fel, el să facă experiența iubirii și la nivelul său, nu doar a iubirii care vine de la Dumnezeu. Altfel spus, să învețe să deosebească persoanele în unitatea creată și să înfăptuiască taina

experienței trinitare pe pământ.⁶¹¹ Așa se „hotărăște” Dumnezeu să creeze femeia în somn ecstasic (Fc. 2, 21) din coasta lui Adam, pentru ca omul nu doar să privească și să cheme iubirea (cum făcea în creație, prin actul nimirii), ci să i se și răspundă, adică se experimenteze, la rândul lui, iubirea.

Din conștientizarea experimentală a acestei iubiri manifestate dialogal, prin dublă evidență umană, în perihoreza ipostatică, omul este chemat să contemple și să vrea să cunoască iubirea lui Dumnezeu, singura ce-i poate împlini unitatea sa duală. Odată cu primirea în chipul său/lor a iubirii treimice și trăirea acesteia la nivel uman, bărbatul și femeia devin icoana iubirii trăite ca viață creată, de care se împărtășesc sporind în ei tensiunea împlinirii nesfârșite în Treimea desăvârșită și desăvârșitoare.

În acest sens, atunci când Referatul biblic ne vorbește despre femeie, ca ajutor „pe potriva” lui Adam (Fc. 2, 18), nu înseamnă că Adam era neîmplinit, ci are în vedere stăpânirea omului peste univers, care să nu mai fie singulară, pentru a prinde viață comuniunea. Este ca și cum Dumnezeu i-ar zice lui Adam: „Vreau să înveți să iubești ființele deopotrivă ție, așa cum Eu iubesc pe Tatăl și cum Tatăl Mă iubește pe Mine, cum Eu iubesc pe Duhul, și Duhul pe Mine, iar iubirea Noastră e desăvârșită fără să fim trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu, o singură fire, în trei Persoane. Noi vrem ca și tu să fii Unul în firea ta creată, dar nu singur în umanitatea ta”^{612*}.

Așadar, omul întreg sau firea umană creată este ipostaziată în bărbat și femeie. Oricât de multe persoane umane s-au născut și s-ar mai naște, sunt toate ipostasuri ale aceleiași firi, fără să o multiplice în vreun fel, întrucât orice nou ipostas este tot bărbat sau femeie. Astfel, unirea celor doi, fără amestecare, este model al întrepătrunderii sau a „perihorezei” umane (Fc. 2, 24), dar nu fără al treilea ipostas, pe care iubirea lor îl cere pentru a fi împlinită și care lipsește înadins din firea lor umană creată. Acest al treilea ipostas este Ipostasul dumnezeiesc al Fiului, cu totul distinct de cele două, care poate întregi, ca Om, doimea creată într-o „treime creată” și pe care, ca

⁶¹¹ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 122, și CHRISTOS YANNARAS, *Persoană și Eros*, pp. 105-108; *Idem*, *Libertatea Moralei*, pp. 174-175.

⁶¹² JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, pp. 124-125. Autorul e de părere că Adam nu și-a găsit ajutor potrivit în creație, între animale, pentru că nu s-a smerit ca Dumnezeu, care-și ia mireasă ceva ce nu e peotriva Lui (*Ibidem*, pp. 128-130, și *Dieu est vivant, Catéchisme pour les familles*, p. 27: „Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sunt Unul; la fel, și bărbatul și femeia, creați după chipul lui Dumnezeu, sunt chemați să devină unul”).

Dumnezeu, o poate ridica în Treimea necreată, ținându-le împreună fără amestecare, într-o treime creat-necreat dată în baza chipului lui Dumnezeu din structura omului. De aceea, Fiul este ipostasul de legătură între creat și necreat, între cele două Ipostasuri dumnezeiești necreate și cele două ipostasuri omenești create, deoființă cu primele după dumnezeire și deoființă și cu cele din urmă după umanitate.

Altfel spus, Hristos, Arhechipul creștin, este „dualitate de natură complet diferită”, ca Divin și Creație. Această dualitate este transpusă în individualități de creație, în chip de masculin și feminin. În Arhechipul Creator este Chipul de Fiu al lui Dumnezeu și chipul de Fiu de Creație în Unire. În individualitățile create, chipul de fiu de creație este „coasta – țărână – memoria” Chipului de Fiu de Creație care se Naște în lume. Acest destin de naștere se face chip de feminin, ca să înțelegem mențiunea de masculin și feminin din prima versiune a Referatului biblic (Fc. 1, 26-27). În cea de-a doua versiune, Eva este creată din „coasta – memoria de Fiu” a lui Adam, care, la rândul său, este creat după chipul Chipului, adică din „coasta – memoria de Divin intrat în memoria cosmică.” Astfel, chipul de Femeie este destin măreț de a naște în lume pe „Fiul”, care este totodată Rațiune (Memorie) de Divin și Cosmos. Bărbatul este taina Divinului ce coboară în chipul de creație, iar Femeia este taină dublă, a nașterii în creație și a chipului divin și a chipului de creație (pentru că orice copil este deodată făptură cu trup și suflet după chipul lui Dumnezeu). Bărbat și Femeie sunt cele două corespondențe ale Arhechipului Creator, cel de Divin și cel de Creație, nu în despărțire, ci în evidențe reciproce și destin specific, așa cum surprinde părintele Ghelasie.⁶¹³

În felul acesta, diferențierea biologică în sexe antagonice și în permanentă vulnerabilitate mascul-femelă ne apare ca o cădere a omului din demnitate în animalitate. Sexualitatea este un dat al naturii umane⁶¹⁴ în

⁶¹³ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, pp. 293-294, și FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, pp. 182, 190. Comentându-l pe părintele Stăniloae, autorul este de părere că omul creat în sfat treimic, bărbat și femeie, este o zidire în taina comuniunii. Natura umană nu apare astfel ca o unitate monadică abstractă, ci în diversitate iconică a iubirii, din care există posibilitatea unei îmbogățiri spirituale mai accentuate (Vezi și: Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, „Studii Catolice recente despre Filioque”, *Studii Teologice*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 471-505).

⁶¹⁴ *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 221, unde se zice că, în rai, sexele sunt un dat fundamental al naturii create. Omul a fost creat bărbat și femeie (Fc. 1, 27) și reține două roluri ale

solidaritate cu lumea vie⁶¹⁵, dar în om este dată și posibilitatea transfigurării lor. Ea nu este doar o măsură profilactică în vederea căderii⁶¹⁶, ci, mai ales, ține de împlinirea omului ca persoană, pentru că bărbat nu este omul numai într-o parte a lui și nici femeia, ci femeia și bărbatul ipostaziază în alt mod, cu totul diferit unul de celălalt, aceeași fire umană întreagă. *Iș* și *ișă* nu sunt doar două sexe, ci două ipostasuri personale chemate la comuniune.⁶¹⁷ Omul nu este doar individ al unei specii și nu caută în primul rând să-și satisfacă exigența firii sale, aceea de a exista pur și simplu, indiferent, cu orice preț. Omul e persoană creată cu un sens, el are un scop pentru care trăiește, el își dorește nemurirea, ca împlinire permanentă a iubirii ce-o experimentează încă din această viață, pentru a înveșnici acest dialog al iubirii. El poartă în sine „chipul lui Dumnezeu”, ce nu arată doar o legătură „obligată” cu Dumnezeu, ci și capacitatea să dea el răspunsul său de iubire

femeii față de bărbat: a) este luată din ființa bărbatului, are aceeași natură cu el. Adam se recunoaște în ea. Recunoscându-i numele, își dă lui însuși un nume: în fața ei, el nu mai este pur și simplu Adam, ci devine *iș*, iar ea *ișă*; b) femeia îl împlinește pe bărbat, făcându-l să devină soț al ei. Această relație ar fi trebuit să rămână perfect egală în diferență, dar păcatul a viciat-o pe femeie, supunând-o bărbatului (Fc. 3, 16). Femeia nu-l inițiază pe om doar la viața socială: ea este mama tuturor celor vii. Dacă numeroase religii asociază femeia pământului, biblic ea este identificată cu viața, cea vie (Fc. 3, 20), și, chiar dacă ea nu transmite viața decât prin suferință, din cauza păcatului (Fc. 3,16), totuși ea triumfă asupra morții (născând „vieți”, cu nădejdea nașterii Vieții, In. 14, 16. *nn*) (Fc. 3, 15) (*Ibid.*, p. 682). Pentru opinii cu privire la constituția lui Adam și a Evei, fizică și spirituală: JEAN DELUMEAU, *Grădina desfătărilor, O istorie a paradisului*, trad. Horațiu Pepine, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 163-183.

⁶¹⁵ Creația începe prin dualitate, care reprezintă distincția creat-necreat, Creator-creație. Această dualitate atrage după sine alte perechi: cer-pământ, lumină-întuneric, sus-jos, zi-noapte, la mijloc fiind omul, care poate face unitatea dintre ele (cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, pp. 56-97, și SANDU FRUNZĂ, *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae – O critică relațională* – prefață Prof. dr. Alexandru Boboc, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 77-90). Autorul critică sistemul lui Martin Buber, a cărui structurare diadică a lumii nu are un arhetip divin, ci unul revelațional. El implică două subiecte ce se angajează și se responsabilizează reciproc. Relația este doar între Eu-Tu sau Eu-acela, rostirea lui „Eu” are semnificația relațională. Este de așteptat o astfel de viziune, întrucât, evreu fiind, M. Buber pune accentul pe unitatea Dumnezeu-Om, neînțelegând relația Trinitară.

⁶¹⁶ „Împărțirea în bărbat și femeie s-a făcut din pricina căderii” (Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, PSB 30, p. 53 și pp. 51-52).

⁶¹⁷ Femeia se deosebește adânc de bărbat, zice Alexis Carrel, fiecare din celulele corpului ei purtând urma sexului ei, mai ales în sistemele ei organice și psihice. Tot la fel și bărbatul. De aceea, fiecare trebuie să-și dezvolte propriile aptitudini (cf. Dr. ALEXIS CARREL, *Omul, ființă necunoscută*, trad. Lia Busuioceanu, Ed. „Cugetări”, București, 1938, pp. 99-102).

în relații interpersonale pe care le inițiază și în care se angajează deplin, cu responsabilitatea și după modelul Sfintei Treimi. Prin urmare, distincția sexelor nu înseamnă o ierarhizare a lor, ci este o chemare a omului de a trăi după modelul de viață dumnezeiesc. După cum Tatăl, Fiul și Sfântul Duh împărtășesc aceeași fire divină, dar o ipostaziază diferit, bărbatul și femeia, având aceeași fire umană, o ipostaziază și o manifestă diferit. Creșterea lor (prin Hristos, al treilea ipostas divino-uman ce le plinește comuniunea) spre asemănare nu înseamnă asexuare, ci contemplarea lor în unitate, prin dăruirea lor perihoretică, scăldați de lumina hristică, după modelul Sfintei Treimi, într-o negrăită comunicare a însușirilor.⁶¹⁸

Cele două specificități ale naturii umane, bărbatul și femeia, sunt, în creație, maxima conștiință relațională, ce, prin libertate, pot angaja în dialog nesfârșit cerul și pământul, pe Dumnezeu și creația. Creați de Dumnezeu și pecetluiți cu chipul său, bărbatul și femeia prelungesc în lume două vocații: sacerdotul și eclezialitatea, ce sunt experimentate de ei atât în propria specificitate, cât și în reciprocitate. Astfel, potrivit părintelui Ghelasie, bărbatul are minte de divin și inimă de pământ, iar femeia are minte de pământ și inimă de divin. Destinul bărbatului este să „coboare” și să îmbrace exteriorul lumii în divin (ca preoție, prin identificarea rațiunii lucrurilor în sine și numirea lor), iar cel al femeii este să dea trup exterior divinului din interior, pe care trebuie să-l nască (ca Biserică ce naște în lume divinul). Bărbatul este preoție în exterior și Biserică în interior, iar femeia este Biserică în exterior și preoție în interior. Bărbatul are o lucrare de prefacere a interiorului (Biserică) în duhovnicie exterioară prin preoție, el dobândind astfel prin har puterea de a naște, calitate pe care femeia o are prin fire. Mistica bărbatului este aceea de a îndumnezei inima sa de pământ

⁶¹⁸ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, pp. 137-138, și LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 417-419: „Hristos însuși a unit pe om, înlăturând tainic, în Duh, deosebirea dintre bărbat și femeie, întrucât a eliberat în amândoi rațiunea firii de caracteristicile crescute din patimi [...] medierea nu se realizează prin eliminare a ceva ce este omenesc și care aparține bărbatului și femeii, nici prin înlăturarea facultăților pătimitoare ca atare, nu prin eliminare, ci prin folosirea lor corespunzătoare, pentru că experiența sexuală reprezintă la Sfântul Maxim un aspect al relației omului cu Dumnezeu, care își are locul în comuniunea cu Hristos [...]”, iar transfigurarea înseamnă împlinirea în rațiunea lor cea bună, nu în eliminare (cf. PAUL EVDOKIMOV, *Taina Iubirii*, ed. a II-a, revăzută, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1999, p. 130).

și a tuturor celorlalți, dându-le chip divin. Bărbatul trebuie să ridice chipul pământului la chipul de cer, să prefacă euharistic pâinea lumii în chipul pâinii cerești, iar prin preoție în însăși Pâinea cea din cer care S-a coborât pentru a da viață lumii (In. 6, 32-38; 48-58).⁶¹⁹ Specificul femeii este să dea trup de Biserică divinului din interior, pentru că orice om este o Biserică. Femininul are o „taină dublă” ca întrepătrundere a divinului (cu umanul) și ca răspuns al creației⁶²⁰ față de divin, așa cum vedem în Maica Domnului. Femeia dobândește în har bărbăția duhovnicească, făcând preoție în interior și născând „biserici” în exterior. Așadar, amestecul celor două vocații, în afara comunicării însușirilor interpersonale, dă formule patologice ale inversării și perversiunilor de personalitate, bărbatul devenind „sentimentalist”, iar femeia „mentală”, primul căzând în obsesia feminismului⁶²¹, iar celălalt în obsesia masculinizării, nu fără urmări nefaste în propria natură și chiar în tot cosmosul, care devine rece și autoritar în lipsa specificului feminin, și misticizant, fără specificul masculin.

Prin urmare, în Hristos, Arhechipul lor, bărbatul și femeia, își găsesc împlinirea atât la nivelul naturii ipostatice, cât și la nivelul vocațiilor sau a însușirilor, experimentând, prin har iubirea treimică ce le este dată odată cu chipul divin din ei – atât ca structură, cât și ca potențialitate – și care îi face apti să participe la dialogul nesfârșit la care sunt chemați ce doi, între ei și El, împreună cu ceilalți.

3.4. Chipurile lumii unificate în chipul omului, după Chipul lui Dumnezeu, întru asemănare nesfârșită cu El

Nu se poate stabili o prioritate temporală a omului biologic față de chipul lui Dumnezeu din el (Fc. 1, 26). Omul este om tocmai pentru că este după chipul lui Dumnezeu, venirea lui la viață din neființă nu este altfel decât în chipul lui Dumnezeu, așa cum se exprimă Sfântul Grigorie de

⁶¹⁹ Cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, p. 295-296: „Bărbatul trebuie să-și «scoată inima în exterior», ca să-i dea forma de divin. De aici, activul bărbatului pe plan exterior. El trebuie să dea formă de Divin tuturor formelor create”.

⁶²⁰ Dacă mistica bărbatului este într-un singur sens, cea a femeii este în „dublu sens”, este mai complexă (cf. Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, p. 297, și GEORG SIMMEL, *Cultura filosofică*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 261; N. BERDIAEV, *Sensul creației*, p. 206).

⁶²¹ Vezi: COSTIN NICOLESCU, *Spre o cultură liturgică*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 65: „Feminismul este o manifestare a lipsei de feminitate”.

Nyssa: „Desăvârșirea bunătăților Sale constă în aceea că face ca omul să iasă din neființă la ființă fără să fie lipsit de vreun bine, iar suișul acestor bunătăți e așa de lung, încât este imposibil să vorbim despre fiecare în parte; Scriptura, adunându-le într-o expresie care cuprinde totul, le-a desemnat astfel: «Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu», ceea ce vrea să spună că El a făcut natura umană părtașă la tot binele”.⁶²² De asemenea, nu putem despărți, dar putem distinge „chipul” de „asemănare”. Despărțirea lor ar însemna că Dumnezeu, în mod silnic, a imprimat în om chipul Său, fără să mai aștepte ceva de la om, ceea ce ar contrazice Referatul biblic, care ne indică tocmai această strânsă legătură dintre cele două: „Să facem om după chipul nostru și după asemănare” (Fc. 1, 26). Ambii termeni redau o realitate ce implică direct și pe om, și pe Dumnezeu, care doar în colaborare pot asigura viabilitatea continuă a chipului și a asemănării (cu diferența că omul nu are nici un aport în faptul de a fi după chipul lui Dumnezeu).

Așa cum vedem în Sfânta Scriptură, omul, „ființă vie”, vine în mod esențial la existență, printr-un act special al lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu a creat toate numai prin Cuvânt, nu același lucru l-a făcut atunci când l-a creat pe om. La facerea omului, Dumnezeu S-a sfătuit, zice Sfântul Vasile cel Mare, pentru ca omul să înțeleagă că trebuie să aibă în vedere pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh.⁶²³ Până la expresia „să facem om”, acțiunea Treimii este exprimată prin verbe la singular, dovedind voința unică a celor trei Persoane ale Dumnezeirii. „Să facem om după chipul Nostru” (Fc. 1, 26) arată libertatea de conștiință a celor trei Persoane și întredeschide taina Marelui Sfat, taină care lasă să se întrevadă iubirea lor desăvârșită, ce stă să se extindă. După limbajul antropomorfic, am zice că Dumnezeu deliberează înainte de a acționa, stabilește un plan și apoi îl pune în aplicare, act ce precede facerea omului, ceea ce arată menirea dinainte precizată lui. Dar, în limbaj iconic-teologic, „Sfatul” ne apare ca fiind o inițiativă personală a

⁶²² *Despre facerea omului* XV, PG 44, 184 A: „Chipul posedă întru toate pecetea frumuseții prototipului”.

⁶²³ *Sur l'Origine de l'Homme*, Hom. I, 2-4, SC 160 (1970), pp. 71-72; iar SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR spune că Dumnezeu se sfătuiește cu Fiul cel deoființă în vederea facerii omului, pentru că e mai de preț decât toate ființele văzute (cf. *Omiliile la Facere* VIII, 1-3, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, trad. și nt. de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, p. 81*.

Fiului, asumată iubitor de Tatăl și Duhul, asumare plină de responsabilitate și participare proprie a fiecărei Persoane Treimice. Sfatul Treimic ne arată că actul creativ nu este o emanație, nu este o mișcare instinctivă, necontrolată sau o lucrare întâmplătoare. Moise pune în lumină modul în care Dumnezeu, prevăzând totul, le-a și proniat în așa fel, încât cosmosul întreg, prin om, să ajungă la țelul lui dintâi, care este Dumnezeu.⁶²⁴

Din momentul facerii și din originea lui, omul este „după chipul lui Dumnezeu”, este marcat cu Imaginea dumnezeirii⁶²⁵, întocmai cum se imprimă într-o ceară un chip sculptat.⁶²⁶ Sensul pe care ebraicul „selem” îl sugerează este acela de: „creat la umbra lui Dumnezeu”. Omul aparține umbrei divine, e răsfrângerea Celui de la care umbra provine⁶²⁷, eliminându-se orice înțeles de emanație panteistă.⁶²⁸ Dumnezeu îl creează pe om imprimând în natura sa „ceva înrudit cu Sine” pentru ca omul să se poată bucura de toate bunurile dumnezeiești primite: „Omul a fost înzestrat și cu viață, și cu cuvânt, și cu înțelepciune, și cu toate bunurile proprii lui Dumnezeu, pentru ca, prin fiecare dintre aceste bunuri, să se ducă dorul Aceluia cu care este înrudit”⁶²⁹, pentru că „ai Lui neam și suntem” (F. Ap. 17, 29). Astfel, omul este înrudit deodată cu Dumnezeu și cu natura, este microcosmos, pentru că e alcătuit din elementele lumii, dar și microteos, pentru că poartă în el toate bunătățile Modelului Său⁶³⁰: „Dumnezeu

⁶²⁴ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, pp. 66-68.

⁶²⁵ TIBERIU TURCULEȚ, *Persoana umană*, p. 95.

⁶²⁶ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Fericiți* VI, PG 44, 1269 D – 1272 A.

⁶²⁷ „Pământul, leagăn și grădină, l-a pregătit pe Adam („cel făcut din lut”), iar Dumnezeu i-a dăruit ceea ce pământul nu i-a putut da: chipul ca fiu; el trăiește în intimitatea umbrei Creatorului său. Din acest reflex, Dumnezeu a făcut un dumnezeu. Crearea unui dumnezeu nu se putea înfăptui doar cu lut și apă, Dumnezeu însuși trebuia să se amestece în compoziție. El plămădește și modelează ființa inteligentă, care, însuflețită de chiar viața lui Dumnezeu, de suflarea Sa, avea să stăpânească pământ și mare. Imagine, reflex, dar, totodată, similitudine, omul este în Dumnezeu și Dumnezeu în om. Omul nu e copie, ci imagine asemănătoare, ca, privind la el, să ne facem o idee despre Dumnezeu” (MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, pp. 150-151).

⁶²⁸ Cf. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F. L. Cross, London, Oxford University Press, 1958, p. 680. Plecând de la Facere 1, 26, „după chipul” este privit doar ca origine a omului în Dumnezeu fără a aminti de asemănare. Apare doctrina protestantă a distrugerii totale a chipului în om odată cu căderea în păcat.

⁶²⁹ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, pp. 28-29.

⁶³⁰ Cf. *Idem*, *Despre facerea omului*, PSB 30, pp. 46-49. Acesta este de părere că „singura deosebire între dumnezeire și ceea ce este întru toate asemenea ei este că dumnezeirea e

crează pe om cu mâinile Sale din natura văzută, după chipul și asemănarea Sa. A făcut corpul din pământ, iar sufletul rațional și gânditor îl dădu prin insuflarea Sa proprie”, după cum mărturisește Sfântul Ioan Damaschin.⁶³¹ Chipul lui Dumnezeu se oglindește în om⁶³², astfel încât omul poartă în el chipul Celui ce stăpânește peste toate faptele, iar firea umană primește demnitatea de a fi regină⁶³³, ceea ce ne indică și Scriptura. Ea ne arată că Dumnezeu, după ce l-a făcut pe om „după chipul Său” (Fc. 1, 27), l-a pus să stăpânească peste toată făptura (Fc. 1, 26-30; 2, 8-17). Întreaga natură are un chip de creație al lui Dumnezeu, dar universul „vede” pe Dumnezeu prin om, omul având menirea de a personaliza cosmosul întreg, de a ridica tot mai mult chipul de creație divin la chipul dumnezeiesc, integral, de om⁶³⁴ (Fc. 2, 19).

Numai actul insuflării lui Dumnezeu peste om (Fc. 2, 7) îl arată pe acesta „viu” în chipul lui Dumnezeu, ce tinde mereu spre Modelul Său. În relația voită și conștientă a ființei noastre cu Dumnezeu, datorită sufletului înrudit cu Dumnezeu, stă chipul lui Dumnezeu în om⁶³⁵, așa cum arată și Sfântul

necreată, pe când cel asemenea ei a fost adus la viață prin creație”, așa încât asemănarea nu poate fi doar încununarea chipului, ci ea este prezentă în însăși structura acestuia. Firea umană este asemenea celei dumnezeiești pentru că este făcută de El, și cele ce Dumnezeu le lucrează Îi seamănă Lui. Diferența constă în aceea că, dacă Dumnezeu Își are ființa de la Sine, omul o primește de la Dumnezeu, motiv pentru care sunt cu totul deosebiți, dar rămân veșnic asemănători. Omului îi rămâne misiunea să nu întunece chipul, pentru că astfel nu se mai poate observa asemănarea, și, în același timp, această „întreținere activă” a chipului în rațiunea lui curată înseamnă o creștere întru asemănare, pentru că la Dumnezeu toate sunt noi și unice întotdeauna (Vezi și: CLAUDE DAGENS, „Creation” II, Nella teologia, în: *Grande Dizionario delle Religioni*, diretto dal card. Paul Poupard, Citadella Editrice Edizioni Pienne, 1988, pp. 414-415; A. COHEN, *Talmudul*, pp. 126-130, 137-139 (pentru câteva elemente ale chipului și asemănării în antropologia rabinică).

⁶³¹ *Dogmatica* II, 12, trad. de Dumitru Fecioru, în: *Izvoarele Ortodoxiei*, nr. 1, colecție îngrijită de dr. Dumitru Fecioru și Ol. N. Căciulă, Ed. Librăriei Teologice, București, 1938, pp. 98-99.

⁶³² ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 131.

⁶³³ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, PSB 30, pp. 22-23.

⁶³⁴ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 131, și SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, PSB 30, p. 34: „Omul e complex, asemenea prototipului său”; NIKOS A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și simbolică*, vol. II, trad. Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 193. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR înțelege prin cuvântul „chip” stăpânire și nimic altceva – stăpânirea peste toate de pe pământ, el fiind mai mare decât ele. De aceea, doar bărbatul e după chip, căci el stăpânește femeia (Fc. 3, 16) (Cf. *Omilii la Facere* VIII, 3-4, p. 85).

⁶³⁵ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 406-407.

Maxim Mărturisitorul: „Omul este și se zice om pentru sufletul rațional și mintal, prin care este chip și asemănare a lui Dumnezeu, Cel ce l-a făcut pe El și a fost deosebit de celelalte animale, prin natură, neavând cu ele nici o relație lăuntrică”.⁶³⁶ În felul acesta, „chipului” i se dă o calitate dinamică, ce poate pune în legătură lumi ce par a fi de neunit, iar omul se menține ca un chip neslăbit numai dacă, pe baza înrudirii, se păstrează între el și Dumnezeu o comuniune continuă, în care e activ nu numai Dumnezeu, ci și omul.⁶³⁷

Așadar, chipul este ceva dat prin creație (și reiterat prin naștere), omul avându-l în el ca pe un temei al posibilei „asemănări”.⁶³⁸ „Chipul” e un proiect dumnezeiesc dinamic, într-o permanentă tensiune către absolut, în dorința de a fi „asemenea” Lui⁶³⁹, demers ce-i aduce omului o neconținută îmbogățire de sine, într-o perpetuă noutate, ce-i luminează existența. Sfântul Grigorie al Nyssei vorbește de „asemănare” în om ca de o neîntreruptă depășire de sine, pentru că, „dacă Dumnezeu este infinit în act, sufletul omului este infinit în devenire. El crește mereu în virtute, într-un proces continuu”.⁶⁴⁰

Cel de-al doilea termen strâns legat de referirea biblică la „chipul lui Dumnezeu” este „asemănarea”. Referatul facerii, doar în prima sa variantă, face o mențiune distinctă cu privire la el. Dacă în Facere 1, 26 „chipului” îi este asociată „asemănarea”: „Să facem om după chipul nostru și după asemănare”, nu același lucru se întâmplă în următoarea referire, în care termenul de „asemănare” nu mai apare: „Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe dânsul, bărbat și femeie i-au făcut pe ei” (Fc. 1, 27). Sfântul Vasile cel Mare, comentând această afirmație biblică, se arată revoltat, dorind să-i lămurească mai ușor pe ascultătorii săi: „De ce în Facere 1, 27 n-a mai repetat Dumnezeu și după asemănarea, ci doar după chipul? Nu vezi că-i incompletă zicerea? Se contrazice Scriptura?”. Și le răspunde, zicând: „Suntem după chipul lui Dumnezeu, dar la asemănare ajungem prin libertatea noastră”.⁶⁴¹ De altfel, chiar și în prima referire

⁶³⁶ *Mystagogia*, p. 26.

⁶³⁷ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 407.

⁶³⁸ RĂZVAN CODRESCU, *Recurs la Ortodoxie*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 27.

⁶³⁹ Cf. Părintele GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 68.

⁶⁴⁰ *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PG 44, 876 C.

⁶⁴¹ *Sur l'Origine de l'Homme*, Hom. I, 14, 16, SC 160 (1970), pp. 205-209*, și ORIGEN, *Despre principii* CIII, VI, 1, PSB 8, p. 252: „Când Scriptura a repetat «după chipul» fără să zică și «după asemănare», vrea să zică că omul a primit vrednicia chipului la prima lui creație, pe când desăvârșirea asemănării i-a amânat-o până la sfârșitul lumii”.

biblică, se poate observa o distincție între cele două. Dacă termenului „chip” îi este asociat pronumele posesiv „nostru”, acesta din urmă nu se repetă și după „asemănare”, distincție ce lasă să se înțeleagă că pentru asemănarea cu Dumnezeu e nevoie de aportul permanent al omului. Adică „un chip deplin este un chip ce se actualizează în mișcare de asemănare”⁶⁴², așa cum afirmă și Sfântul Ioan Damaschin: „după chipul” înseamnă mintea și libertatea, iar „după asemănarea” înseamnă creșterea în virtute pe cât e cu putință.⁶⁴³

A fi „asemenea” cu Dumnezeu nu înseamnă a fi identic cu El după natură, nici a deține o parte din El, cum susțineau filosofii antici. Asemănarea vizează calitatea și virtualitățile naturii umane, care pot fi analoage cu cineva sau cu ceva totdeauna, ținând cont însă de diferența de natură dintre cele două realități aflate în raport de asemănare.⁶⁴⁴ Asemănarea nu are ca țintă identitatea, ci reciproca interioritate și oglindirea cât mai luminoasă a celor ce vor să semene. Identitatea presupune, în ultimă instanță, înlocuire a ceva cu altceva, pe când asemănarea înseamnă a avea ceva ce e a altcuiva ca al tău propriu, dar fără a-l lipsi pe el de ceva. E un efort de împrumut ce nu anulează distincția, ci doar le pune în raport de evidențiere reciprocă, de comunicare a însușirilor. „Chipul” tocmai aceasta deține în el: posibilitatea de a fi asemenea, de a sta în aceeași poziție cu Arhechipul său, fără amestecare și fără anulare. În acest mod, înțelegem asemănarea ca o permanentă activare a chipului, ceea ce dă distincția de natură, iar chipul este o „nesfârșită posibilitate a asemănării între naturi”, ceea ce arată intima legătură dintre ele. Sfinții Părinți, în unanimitate, fac această distincție între „chip” și „asemănare”: „Chipul este legat de ființa omului, iar asemănarea de puterea lui de autodeterminare”.⁶⁴⁵

⁶⁴² Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 415.

⁶⁴³ *Despre credința ortodoxă* II, PG 94, 920, și ORIGEN, *Despre principii* CIII, VI, 1, PSB 8, p. 252: „Binele suprem constă în a dobândi asemănarea, pe cât e cu putință acest lucru”.

⁶⁴⁴ Cf. MARIUS TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, p. 235, și JOHN HARGREAVES, *A Guide to Genesis*, Spck, 1989, p. 15: „Dumnezeu și omul nu se confundă. El este Duh, El poate exista și fără oameni [...]”.

⁶⁴⁵ Vezi la: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Sur l'Origine de l'Homme*, Hom. I, 16-17, SC 160 (1976), pp. 206-210: „Noi avem pe unul (chipul) prin creație, pe celălalt (asemănarea) o dobândim prin voință. În prima alcătuire ni s-a dat să fim născuți după chipul lui Dumnezeu, iar din voință se formează în noi ființa cea după asemănarea lui Dumnezeu”; ORIGEN, *Despre Principii*, PG 11, 341 E-344 D; trad. rom. PSB 8, p. 252; DIADOH AL FOTICEI, *Cuvânt ascetic în*

Dat fiindcă acest chip nu-i ceva adăugat, ci este însăși ontologia structurală a omului, el are un caracter indelebil.⁶⁴⁶ Chiar dacă omul nu pășește pe calea asemănării, chipul în om tot se păstrează, altfel ar însemna că Dumnezeu „își retrace cuvântul”, or, în Dumnezeu, toate cele zise și făcute nu sunt decât *DA* (II Cor. 1, 20). Chipul își poate pierde, prin nelucrare, din strălucire, poate slăbi până la anemie spirituală sau chiar „moarte”, însă el nu dispare niciodată cu totul. Un chip neactivat în lucrarea de asemănare este un chip „zbârcit”, dar niciodată pierdut cu totul, de aceea se spune că Hristos a venit să găsească „chipul cel pierdut”, fără a se spune vreodată că prin aceasta l-a creat din nou.⁶⁴⁷ Dimpotrivă, Hristos tocmai acest chip anemic și pierdut l-a luat prin Întrupare și, chiar dacă se înrădăcinase în el tot adâncul păcatului, El l-a curățat, l-a întărit și l-a crescut până la desăvârșita lui stare, care e asemănarea cu Modelul său.

Chipul este, în om, de neînlocuit, este ca o „pecete fierbinte”⁶⁴⁸, care, odată ce ne însemnează firea, rămâne pe veci unită cu ea. Asemănarea însă nu este impusă firii umane. Ea este o virtualitate legată indestructibil de libertate, care solicită din partea omului inițiativă și strădanie. Ne naștem ca oameni „după chipul” – altfel n-am fi numiți oameni –, dar nu toți lucrăm asemănarea, putând deveni „ne-oameni”. Chipul e același în toți, asemănarea diferă însă de la om la om, astfel încât omul poate ajunge la asemănare mai mult sau mai puțin, dar nu poate fi mai mult sau mai puțin

100 de capete 89, *Filocalia* I, p. 336: „Toți oamenii sunt după chipul lui Dumnezeu, dar după asemănare nu sunt decât aceia care, prin multă dragoste, și-au robit libertatea lor lui Dumnezeu”; SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, p. 26; SERGHEI BULGAKOV, *Lumina neînserată*, p. 413; GH. ȘCHIOPU, *Învățătura despre Treime, cunoaștere și antropologie...*, pp. 116-120; Dr. NESTOR VORNICESCU, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, „Biruit-au Gândul”. *Studii de Teologie istorică românească*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1890, pp. 16-40 (pentru noțiunea de chip și asemănare până la Grigorie de Nyssa); NIKOS A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și simbolică*, vol. II, pp. 145-151*.

⁶⁴⁶ Vezi: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, PG 44, 201B. După căderea omului în păcat, „chipul omului nu se mai află decât în părțile cele mai bune ale ființei noastre”. Deci chipul „se retrage”, dar nu se pierde (cf. Părintele GALERIU, *Între Geneză și Apocalipsă*, p. 30; „Nici în iad chipul lui Dumnezeu nu se pierde!” (TIBERIU TURCULEȚ, *Persoana umană*, p. 101).

⁶⁴⁷ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I., p. 415. Chipul restaurat prin Hristos îl primește omul la Botez, lui rămânându-i doar întipărirea în toată natura sa. Vezi: REMUS RUS, *Enciclopedie de literatură creștină*, p. 170 (la Diadoh al Foticeii).

⁶⁴⁸ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 74.

chip.⁶⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul explică acest parcurs de la chip la asemănare, zicând că la toate câte omul are în chip natural ca bunuri de la Dumnezeu este chemat să le adauge, prin libera sa decizie, binele deliberat al asemănării. Sfântul Maxim, prin distincția dintre chip și asemănare, își exprimă părerea cu privire la unitatea omului trup și suflet, înzestrat cu rațiune și libertate, accentuând aspectul unității dat în baza chipului, de care se împărtășesc toți și care trebuie să se armonizeze cu aspectul diferențierii, ce se observă în asemănare și este dobândită numai de cei înțelepți și buni.⁶⁵⁰

Asemănarea este nesfârșită. Ea este înțeleasă de teologia Bisericii ca o maximă unire a omului cu Dumnezeu, ca aspirație a acestuia spre Arhechipul său, în ea aflându-și chipul împlinirea. Însă asemănarea nu e numai o stare finală de îndumnezeire-desăvârșire, ci ea este prezentă pe întreg drumul de dezvoltare al chipului, ce se realizează prin libertatea omului, susținută în permanență de harul lui Dumnezeu.⁶⁵¹ De chip și asemănare ține *teandria*, care semifică permanenta participare și colaborare între om și Dumnezeu. În afara lucrării teandrice, chipul ar fi doar natura omului, iar asemănarea s-ar datora doar efortului depus de el. Însă nu de om depinde să poarte sau nu chipul lui Dumnezeu, pentru că el e un dat în făptura lui. Ceea ce ține de om este să se asemene cu El prin răspunsul dat apelului permanent făcut de Dumnezeu lui, iar aceasta constituie însăși fondul lucrării teandrice sau sinergice.

Pornind de la ideea lui Origen, că omului i s-a dat chipul de la „început”, iar asemănarea o va primi „la sfârșit”, în sensul teologic de *Alfa* și *Omega* (perspectivă ce nu implică numai ideea de timp cosmic), înțelegem cum Moise, în Referatul antropologic al Facerii, surprinde ideea sensului general al umanității și al istoriei. Între „chip” și „asemănare” se deschide un spațiu cantitativ și calitativ, care, corect întrebuințat (mai bine zis unit), revelează sensul deplin al umanității și al întregii creații. Omul realizează drumul de la calitatea de chip al lui Dumnezeu la starea de asemănare cu El în timp, iar omenirea în istorie, căci sensul și importanța

⁶⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

⁶⁵⁰ Cf. LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 145-148, 150, și DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic în 100 de capete* 89, *Filocalia* I, p. 336; SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica* II, 12, *Izvoarele Ortodoxiei*, nr. 1, p. 98.

⁶⁵¹ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 415.

istorică nu este alta decât mișcarea pe care omul trebuie să o facă de la Alfa la Omega, de la „chip” la „asemănare”, înțelegând prin aceasta noțiunile de chip și asemănare extinse și largite în întreaga creație.⁶⁵² Această mișcare, ce

⁶⁵² Părintele Dorin Oancea este de părere că, dacă în ordinea cunoașterii se pleacă de la lume pentru a trece la sacru, în baza izomorfismelor evidente dintre cele două realități, în ordinea ontică, orientarea este inversă, în sensul că: „relațiile specifice lumii sunt precedate de cele specifice lui Dumnezeu și create de El, de unde și diferențele calitative și cantitative dintre ele [...]”. Deci, asemănările sunt rezultatul lucrării creatoare a lui Dumnezeu, ceea ce face ca lumea întreagă să fie, în *ontos*-ul ei, chip al Creatorului, ca El să poată să fie cunoscut prin intermediul chipului. Drept urmare, obiectul și persoana, cu cele două moduri de ființare ale lor (nedefinit/definit), reprezintă chipuri care reproduc la o scară infinit redusă arhetipul dumnezeiesc. Chipul și asemănare ar sugera perspectiva în care persoanele ar echilibra raportul adânc-manifestare (nedefinit/definit), pe măsură ce persoana realizează o creștere duhovnicească în procesul asemănării. De aceea se vorbește de o largire a sferei structurale a „chipului” de la om la lucruri, de vreme ce și omul și lucrurile au această ființare nedefinit/definită (cf. Pr. prof. dr. DORIN OANCEA, „Dumitru Stăniloae – filosof al religiei, Ființarea nedefinit/definită a sacralului și a lumii”, în: IPS Dr. LAURENȚIU STREZA, JÜRGEN HENKEL, GH. F. VLĂDUȚESCU (Editori), *Dumitru Stăniloae (1903-1993) Teologie românească de talie europeană*, Ed. Scheller, 2007, pp. 206-209. Autorul merge pe raportul catafatic-apofatic, plecând de la Dumnezeu la creație. Dumnezeu este necunoscut și, totuși, cunoscut după relația cu El, iar omul, după chipul Lui, este la fel de necunoscut, deși știm multe despre el. De asemenea, toată creația poate fi cunoscută în multe aspecte ale ei și, totuși, în rațiunea ei tainică, rămâne necunoscută. Creația toată are un „chip” al ei inefabil și de taină, pentru că toate cele create își au rațiunile și chipul lor deplin în Arhechipul lor, Cel care le și asumă și de unde le vine toată sursa inepuizabilă a existenței. Toate aspectele creației sunt iconice și în relație. Vezi și: FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, pp. 92-93: „Întruparea Mântuitorului a arătat că natura are o capacitate iconică, înscrisă în gândul lui Dumnezeu și în chipul omului, de oglindire a chipului lui Dumnezeu întrupat și mediu al comunicării între om și Dumnezeu. Acest sens comunional al naturii se descoperă în prelungirea tainei trupului. Natura și trupul sunt cadru al liturghisirii rațiunilor și lucrării dumnezeiești, în vederea relației personale a omului cu Prototipul său divin. Întregul suflet-trup este privit ca o icoană a relației Logos-rațiune”. Cu alte cuvinte se poate vorbi deci de faptul că actul facerii lumii din Referatul Creației (*Hexaemeronul*) doar prin cuvânt: „să fie”, nu-i mai puțin un act al creării „chipului” în creație. Orice întemeiere a lumii, în toate etapele ei, este o înființare iconică, căci chemării lor din neființă la cuvântul „să fie” îi corespunde o contemplare profundă în cuvântul: „și a văzut că-s bune foarte” (Fc. 1, 8 și.). Această constatare dumnezeiască este una iconologică, căreia îi corespunde o odihnă divină în ele, că, iată, lucrurile s-au făcut după cum „Noi” le-am gândit. Astfel, mesajul iconic al întregii creații pune în vedere o relație între gând și realitate, pe care Dumnezeu o are cu fiecare făptură în parte. Icoana și iconicul redau un gând la care nu poți ajunge decât prin simbol/imagie, dar ea nu înlocuiește ceva, nu ține loc de realitate, ci e însăși realitatea la care nu se poate pătrunde decât prin simbol/iconic. Omul „după chipul” strânge în sine toate aceste chipuri/icoane ale creației și e cu totul deosebit chiar și în actul facerii, pentru

trebuie să o facă omul cu ajutorul lui Dumnezeu și care se concretizează într-un permanent dialog între el și Dumnezeu (cum vedem în toată istoria biblică, înscris între granițele lui „Unde ești?” (Fac. 3, 9) și „Iată-mă, Doamne!” (F. Ap. 9, 10; Ieș. 3, 4), este o mișcare de la binele natural înscris în creație, la binele veșnic dat în desăvârșire. Între aceste coordonate se descoperă sensul fragil al omului și caracterul trecător al istoriei. Conștientizarea caracterului perisabil trezește în om dependența de Dumnezeu și dorința aspirației spre El, ca spre Binele și odihna lui, iar orice progres al omului și, cu el, al întregii istorii, nu mai poate fi dezamăgitor, cum se întâmplă în cei nu-și activează chipul din ei pe calea asemănării.⁶⁵³

Descoperim în Referatul biblic, ca, de altfel, în întreg canonul scripturistic, o antropologie *teonomă*, plecând de la noțiunile de „chip” și „asemănare” (Fc. 1, 26-27), la cele de „cer nou și pământ nou” (Apc. 21, 1), ce se înscriu în coordonata hristologică de la „Alfa la Omega” (Apoc. 1, 8). Numai acceptând condiția de făptură „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, omul poate depăși neconcordanțele naturale, dobândite în urma căderii, printr-o asumare a lor și nădejdea că dialogul lui cu Dumnezeu nu poate fi împiedicat de niciun accident exterior lor, pentru că, atât timp cât omul va vrea să răspundă din „adâncul căderii sale”, Dumnezeu nu va înceta să vorbească. Există și reversul acestei atitudini, dat în starea omului rătăcitor (omul „Turnului Babel”), care încearcă mereu o pseudo-îndumnezeire sinonimă cu ignorarea „chipului” din sine și o falsă interpretare a „asemănării”. Nu mai puțin biblică, o astfel de categorie umană încearcă un fel de fortificare în umanitatea proprie, dorind să-și câștige asemănarea pe cont propriu, ceea ce nu este decât o cădere în sine, o răsturnare a destinului

că omul e o sărbătoare a creației, el fiind singurul care poate conștientiza și răspunde mesajului dumnezeiesc exprimat sintetic/iconic prin fiecare făptură. Toate sunt cu ochii ațintiți la chipul de om, care poate crește, cu tot cu ele, întru asemănare. Dacă făpturile sunt chipuri, atunci asemănarea lor, ca deplină împlinire a virtualităților lor proprii, nu o poate face decât omul. De aceea, Moise, exprimându-ne gândul lui Dumnezeu în Duhul, ne-a arătat că doar omului i-a grăit Dumnezeu, la facere, să fie „după chipul și asemănarea Noastră” (Fc. 1, 26). Istoria lumii cu omul începe; el este cel ce-i descoperă destinul, iar tot sensul ei stă în mișcarea omului de la chip la asemănare. Deci, omul este și singurul responsabil de faptele istoriei, și nu numai pe segmente, ci în întregul ei.

⁶⁵³ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*: A, pp. 30-31, și Pr. dr. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, pp. 136-138.

îndumnezeirii omului prin har, în baza libertății.⁶⁵⁴ E o „limită” de care însuși Dumnezeu nu trece (Fc. 3, 9-22), nu pentru că nu poate, ci pentru că nu-Și dorește, deoarece El îl iubește pe om în libertate.

Cert este că omul, „după chipul lui Dumnezeu” și întru asemănare negrăită cu Creatorul său, se arată a fi o zidire a cărei structură este o minune în mijlocul lumii, prin care Dumnezeu poate vorbi, poate să-Și împărtășească infinitele Sale bunătăți și El însuși poate petrece omenește, ducând o negrăită viață dumnezeiască pe măsură omenească. Între altele, chipul lui Dumnezeu în om poartă în sine un inefabil dor, un dor de iubire ce se vrea împlinită. În acest sens, omul apare ca o ființă însetată de Dumnezeu⁶⁵⁵, iar în această „foame și sete” de El Îl are lucrător în sine pe Dumnezeu, care Se face în om El însuși însetat și flămând, pentru ca omul să-I dea și el ceva din cele ale lui. Omul este însetat de Dumnezeu pentru că Dumnezeu trăiește în El această sete, și numai astfel omul o poate cere de la El, iar Acesta o oferă cu măsură dumnezeiască. Altfel zis, omul este dinamizat să dea de la sine tot ceea ce nu poate da, ca să primească tot ceea ce altfel nu ar putea primi. Dumnezeu lucrează în om și setea, și potolirea ei. El însetează pe măsură omenească, ca să-i dea omului posibilitatea să-și dorească pe măsură dumnezeiască, și, îndată ce-și dorește, Dumnezeu îi oferă „apa de viață făcătoare” și potolitoare din infinitul vieții Sale, fiind astfel Cel ce lucrează în om „și ca să vrea și ca să facă” (Filip. 2, 13), pentru că din El și întru El sunt toate, El fiind „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, temei al «chipului omului» și țelul lui întru asemănare, toate făcându-se prin El și pentru El” (Col. 1, 15-20).

⁶⁵⁴ Cf. Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, pp. VIII-IX. Vezi și: MARCU ASCETUL, *Răspuns celor ce se îndoiesc de dumnezeiescul Botez, Filocalia I*, p. 362, 292; SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Geneză IX*, PG 53, 78 B; FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, p. 99: „Omul, ca ființă iconică, prelungește în creație, imprimă în ea trăsăturile spiritualității sale”; NIKOS A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și simbolică*, vol. II, p. 373.

⁶⁵⁵ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*: A, pp. 32, și Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. îngr. de Camil Marius Dădârlat, Ed. Cristal, București, 1995, pp. 13-20, 26-31, 33-40; NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, studiu introductiv de Dumitru Stăniloae, nt. De Magda și Petre Ursache, Ed. Moldova, Iași, 1994, p. 12; Monah DANIIL DE LA RARĂU (SANDU TUDOR), *Caietele. Ce e omul?*, pp. 114, 129; FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, p. 93.

3.5. Lucrarea preotească a omului în creație.

Întărirea vocației sale de stăpân al creației în permanentă conlucrare cu Dumnezeu pe drumul de la chip la asemănare

Creat „după chipul lui Dumnezeu”, omul este așezat în centrul lumii – fiind și centrul ei spiritual – să dea întregii creații tonul și ritmul în desfășurarea armonioasă a istoriei. Lumea îi este oferită ca dar de către Dumnezeu, mediu de lucru (Fc. 2, 7), în care omul sfințește, transfigurează, înalță și umanizează totul în jurul său, prin acesta deschizându-se și oferindu-se ca jertfă cuvântătoare lui Dumnezeu. Ca răspuns, Dumnezeu îl sfințește⁶⁵⁶ și îl face părtaș bunătăților Sale, întru bucuria și împlinirea întregii creații.

Legat de om și de poziția sa în creație, Referatul biblic ne prezintă, ca urmare firească a „chipului” și „a asemănării”, porunca lui Dumnezeu dată omului de a lucra și a stăpâni creația (Fc. 1, 28). Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre cele șapte zile ale Facerii, sintetizează, zicând: „Rațiunea universală a întregii creații, a ființelor raționale, are trei moduri de înțelegere: al existenței, al bunei existențe și al veșnicei existențe. Primul mod, cel al existenței, s-a dăruit fapturilor prin ființă; al doilea mod, cel al bunei existențe, există prin voința lor, ca unora ce se mișcă de sine, iar existența veșnică li s-a dăruit ca al treilea mod, (fiind) odihna. Astfel, rațiunea existenței are în chip natural numai puterea spre lucrare și, deci, nu are lucrarea atotdeplină fără hotărârea voinței. Rațiunea bunei existențe, având prin voință numai lucrarea puterii naturale, pe ale celor dinaintea sa – puterea cea dintâi și lucrarea celei de-a doua –, nu se află în chip natural în fapte ca putere și nu rezultă cu necesitate din hotărârea voinței [...], ci e un hotar care face stabilă firea, în ce privește puterea ei, neschimbând rațiunea existenței nici uneia și hotărnicind veacurile și timpurile tuturor”.⁶⁵⁷

Sfântul Maxim prezintă rațiunea lucrării prezentă în fapte ca pe o rațiune ce depinde de Creator, ca origine a ei, dar care implică, în aceeași

⁶⁵⁶ Cf. Părintele GALERIU, *Jertfă și răscumpărare*, p. 62.

⁶⁵⁷ *Ambigua* 157, p. 496. Părintele Stăniloae, comentându-l pe Sfântul Maxim, zice că acesta pune în relief faptul că lucrarea, ca mod de actualizare a firii prin persoană – ca dar dumnezeiesc –, depinde de voința fapturii; deci, existența cea bună nu e doar un dar al lui Dumnezeu, ci depinde și de faptură. Nu este nici numai a omului, pentru că lucrarea lui nu are în sine puterea întreagă, ci în firea pe care i-a dăruit-o Dumnezeu. Conlucrarea dintre cei doi până la odihna care e dăruită de Dumnezeu este fruct al lucrării omului, ca un plus nesfârșit al lui față de puterea firii, activată prin lucrare (cf. *Ibidem*, p. 496, nota 419).

măsură, și ființa rațională. Toată firea rațională (căci nu există fire care să nu fie o rațiune înveșmântată) este creată mișcătoare. Ea nu este pasivă, ci lucrătoare, dar nu de la sine, ci are mișcarea de la Creator, dar și ca o capacitate ce trebuie să o actualizeze singură, înspre El, nefiind deci opusă Lui: „Și a văzut Dumnezeu că este bine” (Fc. 1, 10). Cele ce se opun Lui nu sunt din fire, ci din libertate, care este proprie doar omului. Omul este o ființă lucrătoare, așezată în centrul creației ca să colaboreze cu Dumnezeu, nu să fie în opoziție cu toate. El e chemat, prin porunca (Sfatul) de a lucra, să promoveze unitatea și armonia între toate, și aceasta nu de la distanță, ci printr-o lucrare ajutătoare, a înaintării tuturor în Dumnezeu, unde toți și toate își găsesc unitatea deplină, ca viață a lor fericită.⁶⁵⁸ În această lucrare, ca drum de la „chip” la „asemănare”, se descoperă valoarea fiecărui om în istorie.

Făptura umană este „o lucrare”, o zidire a Creatorului. Fiind zidire minunată a Treimii (Fc. 1, 26), omul este ființă lucrătoare conștientă. El participă la lucrarea inițiată și susținută de Sfânta Treime⁶⁵⁹ în lume, ca un răspuns personal la chemarea divină. Noi, după chipul lui Dumnezeu, avem sădit imboldul de a spori lucrarea lui Dumnezeu ce este dată în făpturi, iar când le sporim, le dăruim și ceva al nostru – altfel, nu am face

⁶⁵⁸ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, nota 735, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputa cu Pyrrhus*, PSB 81, pp. 354 și ID., *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 126-127.

⁶⁵⁹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE zice că: „Tatăl ar putea foarte bine să se lipsească de Fiul, creând lumea prin singura lui voință, dar El vrea să lucreze prin Fiul; tot la fel, Fiul nu are trebuință de ajutor pentru a lucra după modelul în care lucrează Tatăl, dar El vrea, de asemenea, să desăvârșească totul prin Duhul” (*Despre Sfântul Duh* XVI, PG 32, 137 A). Arătând aceeași lucrare a Treimii și că Ea este începutul oricărei lucrări în creație, Părintele Ghelasie zice: „Fiul dumnezeiesc Creează-Modelează Chipul de creație; Tatăl Dumnezeu binecuvântează Chipul modelat de Fiul și-i dă substanțialitate de creație; Sfântul Duh unește acestea în individualitatea indestructibilă de creație. Relaționalul nostru cu Treimea divină trebuie văzut în Conștiința Chipului nostru în sine, ca filiație, și chip de fiu de creație ne vine din chipul Fiului dumnezeiesc; ca fii, urcăm la Conștiința Tatălui, Care, prin binecuvântarea Sa, ne-a dat „substanța, ființa creată” prin care suntem și noi o realitate în sine, și, totodată, să avem Conștiința Sfântului Duh, care este Chipul unirii din ființa noastră, fără de care nu putem fi o integralitate individual-personală. De aceea, să dialogăm cu Fiul, Care ne transfigurează în haina de Fiu. Să dialogăm cu Tatăl, Care ne întărește și ne reînnoiește substanțialitatea de creație. Să dialogăm cu Sfântul Duh, prin Care facem tainica unire a acestora” (Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Minidogmatica*, pp. 44-45).

decât să imităm.⁶⁶⁰ Omul este creat de Dumnezeu să fie creator, singura diferență fiind aceea că, în timp ce Dumnezeu creează din nimic, omul doar sporește lucrarea Creatorului său, iar acest gest nu-i puțin lucru, de vreme ce însuși Dumnezeu se poate bucura de el.⁶⁶¹

Bunul Dumnezeu le-a făcut pe toate „bune foarte” (Fc. 1, 31), dar nu le-a dat dintru început gata desăvârșite, ci l-a chemat pe om la lucrare și la purtare de grijă spre împlinirea scopului final al creației Lui (Fc. 2, 15).⁶⁶² După crearea omului, Dumnezeu nu mai lucrează singur în creație⁶⁶³, cum făcuse până la el. De acum înainte, El Își asociază în lume un colaborator, cu care vrea să lucreze în armonie, participând la actul lucrării în aceeași măsură, fără deosebire, propunerea unuia fiind bucuria celuilalt, și invers, în sfătuire permanentă. Omul nu este orice făptură: e făptură făcută „după chip și într-o asemănare” (Fc. 1, 26). Însuși actul creării omului este o lucrare care poartă în sine tocmai voința ca această făptură să-I fie lui Dumnezeu colaborator în lume. „Chipul lui Dumnezeu în om” nu are un caracter static, de dat obiectiv, ci este pecetea actului creator divin, urma Treimii în om, care deschide perspectiva comunicării omului cu Dumnezeu, după modelul comunicării Fiului cu Tatăl într-o bucuria Duhului. Chipul omului este orientat spre Arhechip, o orientare ce este, totodată, o responsabilitate a conștiinței spre un răspuns de creștere în asemănare, într-o permanentă liturghisire a iubirii divine, revărsate în el prin sfat și voie dumnezeiască.⁶⁶⁴

Dumnezeu, făcându-l pe om „după chipul Său”, i-a încredințat acestuia o responsabilitate, i-a dat binecuvântarea de „a crește, a se înmulți și a stăpâni pământul” (Fc. 1, 28). Înțelegând adâncul acestei responsabilități a omului în creație, unii Părinți ai Bisericii au înțeles expresia biblică „după chipul” tocmai în această „stăpânire” pe care Dumnezeu o încredințează omului față de creație. Sfântul Ioan Gură de Aur este cel mai consecvent în această poziție. El zice: „[...] și ce înseamnă „după chipul” am spus:

⁶⁶⁰ Cf. FLORIN CARAGIU, „Mistica iconică...”, pp. 354-355.

⁶⁶¹ TEOFIL AL ANTIOHIEI zice: „Puterea lui Dumnezeu se vede în aceea că face ce vrea din cele ce există. Omul poate face o statuie dar nu-i poate da statuii făcute de el cuvânt, suflare sau simțire. Dumnezeu posedă ceva mai mult decât un meseriaș: este Creatorul vorbirii, suflării și simțirii” (*Trei cărți către Autolic*, PSB 2, p. 295).

⁶⁶² Cf. Prof. dr. GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala Creștină*, p. 13.

⁶⁶³ Arhim. SOFRONIE, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. de Ierom. Rafail (Noica), cu binecuvântarea IPS Andrei, arhiepiscop de Alba Iulia, Ed. Sofia, București, 2005, p. 148.

⁶⁶⁴ Cf. FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, pp. 144-145.

că nu se dă aceeași fire la om ca la Dumnezeu, ci doar asemănarea de stăpânire”.⁶⁶⁵ De asemenea, Sfântul Vasile vede în porunca de a stăpâni animalele măreția omului după chipul lui Dumnezeu⁶⁶⁶, iar mai înainte de ei, Origen avea aceeași viziune.⁶⁶⁷

Fiind vorba de prima variantă a referatului antropologic biblic, și deci de o privire holistică, nu de detaliu, binecuvântarea, creșterea, înmulțirea și stăpânirea au același caracter. Astfel, omul ieșit „nou” din „mâinile lui Dumnezeu” este binecuvântat cu toată binecuvântarea cerească, binecuvântare care-l va susține pentru ca, în lucrarea sa, toate să crească și să sporească, să se înmulțească binecuvântarea divină în tot pământul, ceea ce-i va aduce toată demnitatea de stăpân al naturii. În demnitatea chipului său, omul era rânduit „să facă un singur lucru” (Lc. 10, 42): „Să asculte de Ziditorul său, slujindu-L la înmulțirea colaboratorilor Săi pe pământ și la creșterea deplină a vieții”.⁶⁶⁸ Doar omul supus lui Dumnezeu are demnitatea de stăpân al naturii – cel nesupus este robul ei animalic⁶⁶⁹ –, peste care vine „toată darea cea bună, tot darul desăvârșit” (Iac. 1, 17) și toată binecuvântarea. În afara ascultării nu există binecuvântare, iar fără binecuvântare nu poate crește nimic în toată strădania omului, iar fără „creștere” și sporire a lucrului, omul nu este recunoscut nici ca „stăpân”. Doar rodnicia atrage demnitatea de stăpân⁶⁷⁰, nerodirea fiind un semn evident că nu ești binecuvântat în poziția pe care o deții. Tocmai de aceea, „stăpânirea” la care face referire Scriptura nu-i tiranie în sensul în care o înțeleg cei ce se instituie pe ei înșiși stăpâni, fără binecuvântarea divină. Referatul biblic, atunci când amintește de această „stăpânire” (Fc. 1, 28), sub nicio formă nu face trimitere la o misiunea specială, încredințată omului, de a domina, la porunca divină, pământul, așa cum sunt tentați să creadă utilitariștii

⁶⁶⁵ *Cele dintâi Omilii la Facere* III, 1, p. 37; în trad. Pr. prof. Dumitru Feciorul, pp. 81, 85.

⁶⁶⁶ *Sur l'Origine de l'Homme*, Hom. I, 9-10, SC 160 (1970), pp. 187.

⁶⁶⁷ *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză* I, 12, p. 147, și NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, p. 12; Monah DANIIL DE LA RARĂU (Sandu Tudor), *Caietele. Ce e omul?*, p. 114; SERGHEY BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad., N. Grosu, Ed. Paidea, București, 1994, p. 107: „[...] toată opera de șase zile poate fi înțeleasă ca o creație graduală a omului creat în ultima zi, pentru a deveni stăpânul făpturilor”.

⁶⁶⁸ Arhim. BENEDICT GHIUȘ, *Taina Răscumpărării în Immografia Ortodoxă*, cu binecuvântarea PF. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1998, pp. 42-43*.

⁶⁶⁹ PETRE ȚUȚEA, *Omul – tratat de antropologie creștină*, p. 503.

⁶⁷⁰ Nimeni nu-și dorește un rege sterp. De aceea era blestemată la evrei nerodnicia pântecelui, fiind considerat un act de ne-recunoaștere pe care firea creată o adresează „stăpânului” nelegitim.

istoriei.⁶⁷¹ Moise vrea să ne arate că omul care se așază sub binecuvântarea lui Dumnezeu va dobândi și el puterea de a binecuvânta, la rândul lui (Evr. 6, 14), căci, cu Dumnezeu în inimă, omul poate stăpâni totul⁶⁷² nu pentru că el se propune stăpân, ci pentru că toate îl cheamă și îl vor stăpân al lor.

Făcându-l pe om „cu suflet viu” (Fc. 2, 7), așa cum ne indică a doua variantă a relatării antropologice din Cartea *Facerii*, Dumnezeu l-a înființat în chipul Său pe om, iar aceasta înseamnă implicit că l-a făcut lucrător, după cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur.⁶⁷³ Omul „cu suflet viu” și înțelegător se mișcă și lucrează, și, lucrând, înțelege ceea ce face⁶⁷⁴, și, înțelegând, Îl poate recunoaște pe Ziditor, intrând în intim dialog cu El despre minunățiile și frumusețile vieții, iar această sfățuire e „un plus” mereu nou de viață, în care stă toată bucuria omului. În acest sens, înțelegem hotărârea lui Dumnezeu, după ce l-a creat pe om după „chipul Său”, de a-l așeza în „grădina raiului să lucreze” (Fc. 2, 8). Lucrările omului apar astfel ca o prelungire a lucrării lui Dumnezeu. Omul e dator să fie rodnic⁶⁷⁵ (Fc. 1, 28), ca să fie binecuvântat și chemat de toate drept stăpân al lor, în lipsa rodirii binecuvântate fiind nevoit să muncească „în sudoarea frunții” pentru a supraviețui (Fc. 3, 17).*

De modul în care omul lucrează în creație depinde dacă lumea, în ansamblu ei, devine sau nu rai. Lumea, așa cum a fost ea zidită de Dumnezeu, ne apare ca o grădină, iar după cum ne zice Scriptura, în ea sunt puși oameni ca florile⁶⁷⁶: după care a făcut Dumnezeu să răsară din

⁶⁷¹ Vezi: CLAUDE DAGENS, „Creazione”, II – Nella teologia, în: *Grande Dizionario delle Religioni*, p. 415. În general, teologia care consideră „chipul” distrus prin păcat înțelege „stăpânirea” în sensul unei „misiuni” speciale a omului în creație, singura care i-a mai rămas după cădere, de a transforma lumea în forma ei exterior-productivă, nevrând să o mai sfințească.

⁶⁷² HERMA, *Păstorul*, Porunca X, 47, 2, PSB 1, p. 264.

⁶⁷³ Cf. *Omiliile la Facere* XII, 5, p. 133: „Ce înseamnă că s-a făcut suflet viu? Înseamnă lucrător, care are, prin lucrările lui, în slujba sa, mădularele trupului, care urmează voinței lui [...]”.

⁶⁷⁴ „Dacă (sufletul) viețuiește și se mișcă în chip înțelegător și rațional, înseamnă că și lucrează, și înțelege, și cunoaște, iar dacă nu, nici nu se arată o mișcare naturală, lipsind o lucrare corespunzătoare naturii” (SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Către Ioan prezbiterul, Despre faptul că și după moarte sufletul are lucrarea înțelegătoare și nu iese nicidecum din puterea lui naturală*, Epistole 7, PSB 81, pp. 54-55.*

⁶⁷⁵ Cf. *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 373.*

⁶⁷⁶ Cf. DIMITRIE CANTEMIR, *Divanul sau Gâlceava Înțeleptului cu lumea și Giudețul sufletului cu trupul*, trad. text, comentariu, glosar de Virgil Căndea, postfață și bibliografie Alexandru Duțu, Ed. Minerva, București, 1990, p. 259. „Omul este ca pomul și ca rodul; ca fructele sunt faptele lui. Din pomul bun va ieși fapta bună. Lumea este ca un tezaur. De vei folosi avuția în sensul bun, va fi spre folosul tău”.

pământ „tot pomul frumos la vedere și bun la mâncare” (Fac. 2, 9). Omul pus în grădina raiului e mai important decât toate bunătățile din ea, tot așa cum Dumnezeu, față de creație, e mai presus de toate. În acest sens, înțelegem că omul e așezat de Dumnezeu în rai ca un dumnezeu al lor, tot așa cum Dumnezeu este Dumnezeu al tuturor, ca. din petrecerea cu ele, să înțeleagă ceva despre Dumnezeu, pe care să și-L dorească partener al său, nefiind nimic în lume care să-l plinească mai deplin (Fac. 2, 20). Teofil al Antiohiei spune în acest sens: „Dumnezeu l-a luat pe om din pământul în care l-a făcut și l-a mutat în rai, ca să-l lucreze și să-l păzească, prilej de propășire, desăvârșire, să ajungă Dumnezeu, să urce în cer, dobândind veșnicia”.⁶⁷⁷

Cele două așezări ale omului în rai – o dată, înainte de a odrăsli (Fc. 2, 8), și a doua oară, după odrăslire (Fc. 2, 15), așa cum găsim în Referatul Creației – ni-l revelează pe om în dubla sa vocație, în mijlocul lumii: stăpân al făpturii și preot al creației. În prima relatare, omul apare descris în postura de țel și măsură a celor ce vor urma să fie făcute, întrucât toate cele create îi sunt destinate lui și sunt create pentru el, pentru a le stăpâni, dar această funcție nu și-o poate exercita impunându-se ca măsură supremă a lor, ci numai lucrând în mijlocul lor și ajutându-le să crească, ca un împărat ce știe să se coboare la ele, așa cum ne arată cea de-a doua referire biblică.

Ambele variante antropologice ale Sfintei Scripturi, deși relatate distinct, sunt implicate în același mesaj. Orice rege-împărat nu prin forța dominării își arată măreția, ci prin puterea de a se coborî la cei pe care îi conduce. Omul e așezat în „Raiul desfătării” (Fc. 2, 15) nu ca să folosească făpturile în interesul plăcerii lui, ci, dimpotrivă, Raiul este o desfătare numai dacă omul îl lucrează și îl păzește. A lucra înseamnă a nu te desfăta de unul singur, iar a păzi sugerează grija omului de a nu cînti ceva din rostul lucrurilor pentru folosul propriu, echivalentul unei desfătări denaturate. Să păzească armonia, unitatea launtrică a lumii și să lucreze în ea, acțiune prin care să devină chipul văzut al Creatorului, în sânul creației⁶⁷⁸ – acesta era îndemnul dumnezeiesc. O prelungire a lucrării divine în creație⁶⁷⁹ este înțelesul potrivit al sfatului divin rostit către om, atunci când îl așază în mijlocul raiului pentru a-l lucra. Cu alte cuvinte, omul trebuie să

⁶⁷⁷ *Trei cărți către Autolic*, PSB 2, p. 313*.

⁶⁷⁸ Cf. Părintele GALERIU, *Jertfă și răscumpărare*, p. 100.

⁶⁷⁹ NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, p. 38-39, și *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 373.

facă în lume ceea ce vede la Dumnezeu, să lucreze și el precum L-a văzut pe Acela lucrând (In. 5, 17). Prin aceasta, omul continuă, acționând, fapta lui Dumnezeu ce s-a făcut „la început”. El creează susținând Binele, crescându-l și înmulțindu-l, întrucât însăși frumusețea paradisiacă, din perspectiva lucrării, ne apare ca nefiind statică, ci dinamică, prin om înnoindu-se sau degradându-se frumusețea Raiului.⁶⁸⁰ Tot ceea ce este Dumnezeu prin ființă în lume este omul prin har în ea, Dumnezeu dând ființă neființei prin facerea lumii, iar omul înflorind ființa lumii prin har.

În lucrarea lui în lume, omul primește poruncă-sfat care să-i fie hotar al înaintării lui (Fc. 2, 16-17) în frumusețea fapturilor. Dumnezeu nu pune stavilă i sau cercetării omului, dar, ca un bun Proniator, îi arată măsura ei, măsură ce, din cauza prunciei (Adam era la început), îl putea depăși. Porunca-sfatul lui Dumnezeu nu este interdicție, ci grijă. Nu este asprime, ci iubire. Dumnezeu vrea să-l păzească pe om de negrija lui de sine, de dramatica ambiguitate ce vine odată cu amestecul de bine și rău, cum, de altfel, a și devenit viața noastră.⁶⁸¹ Sfântul Ioan Gură de Aur nu vede în „porunca lucrării” un ordin dat de Dumnezeu omului, ci un sfat, oferit ca unui prieten, cu privire la cele de neapărată trebuință, prin care încearcă chiar să-l înduplece să-l asculte sfaturile⁶⁸², vrând să-l păzească de primejdie.

Adam primește poruncă nu să nu facă ceva anume, ci în ce mod să o facă. El primește sfat de la Creator să facă precum Acesta, dând nume fiecărei ființe vii și imprimându-le, odată cu numele, suflare de viață.⁶⁸³ Făpturile, anonime până atunci, devin numite, încep să fie recunoscute (Fc. 2, 19), iar această *re-cunoaștere* este asemenea gestului prin care au fost aduse la viață. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „firea unui lucru

⁶⁸⁰ Cf. Părintele GALERIU, *Jertfă și răscumpărare*, p. 100.

⁶⁸¹ Cf. Pr. prof. CONSTANTIN GALERIU, „Munca Creatoare – însușirea chipului Divin în noi”, *Studii Teologice*, XXXIV (1982), nr. 5-6, p. 310, un răspuns dat lui Lucian Blaga, care consideră această poruncă a Scripturii o interdicere la cunoașterea adevărului. CHRISTOS YANNARAS zice că „Legea e manifestare a lui Dumnezeu, a Proniei Lui, iar nu o legislație juridică cu finalitate socială” (*Libertatea Moralei*, p. 50), iar Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL este de părere că: „ignorând pe Dumnezeu, am îndumnezeit zidirea, pe care am cunoscut-o prin simțire, gustând din ea[...]”, *Răspuns către Talasie, Filocalia III*, pp. 31-35, aici p. 35.

⁶⁸² *Omilii la Facere*, p. 149.

⁶⁸³ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 125, și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere I*, p. 153-155.

oarecare, oricum ar fi acesta, se poate cunoaște cu ajutorul unui nume legat în chip firesc de lucrul acela [...] numai firea unui lucru poate să arate firea lui cu adevărat”.⁶⁸⁴ Cel ce numește făpturile nu face aceasta decât după ce mai întâi le-a observat bine, cunoscând toată firea sau rațiunea lor de a fi, precum și manifestările lor. Dumnezeu însuși săvârșește creația după ce, mai întâi, numește pe fiecare în parte: zi, noapte, cer, pământ etc. (Fc. 2, 20). La israeliți, Dumnezeu este Cel ce binevoiește să se numească: „Eu sunt Cel ce sunt” (Ieș. 3, 15), arătând prin aceasta că numele este însăși persoana⁶⁸⁵, realitatea ei concentrată în exprimare iconică. Dumnezeu numește lucrurile înființându-le în viață, omul, numindu-le, le consfințește, recunoscându-le ca distincte de noi. Numele e cea mai scurtă definiție a unui lucru și e modul omului de a gospodări în creație, odată ce aceasta a fost săvârșită de Creator. Pentru ca lucrurile să nu fie uitate și să cadă în anonimat, omul e sfătuit de Creator să le țină în „viață” prin pomenirea numelui lor, ceea ce nu-i totuna cu a le scoate din neființă, însă are rostul de a nu le scăpa în ea. Tot ceea ce-i numit rămâne în ființă⁶⁸⁶, precum ceea ce nu are nume nu există. A pomeni numele cuiva este toată consistența vieții lui, uitarea sau nepomenirea fiind argumentul cel mai solid al iadului ce îl trăiește cel șters din amintirea celorlalți. Din alt unghi de vedere, Dumnezeu este Cel fără de nume, Cel cu neputință de numit, pentru că pe El nu omul Îl ține în ființă. Dimpotrivă, pomenirea numelui Lui pe noi ne ființează, ne „crește” în ființa noastră, care este de la El, fără de Care toate s-ar întoarce în neantul din care au ieșit (Fc. 3, 9-10).

Dumnezeu îl cinstește pe Adam cu demnitatea unui rege, unui dumnezeu al naturii, punându-l să conlucreze cu El la desăvârșirea universului, ce va culmina cu întruparea Lui în ea (Col. 1, 15-19), ca El să fie „totul în toate” (Col. 1, 15-18). Dacă în prima versiune a Referatului Facerii se accentuează demnitatea omului de a fi stăpân (păstor) peste creație (turmă), în cea de-a doua, Adam are misiunea de a intra în legătură personală cu

⁶⁸⁴ *Despre desăvârșire*, PSB 30, p. 457.

⁶⁸⁵ Cf. *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 482, și CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea Moralei*, p. 51: „În tradiția semitică, numele nu e doar apelativul unei ființe sau existențe, ci expresia ipostasului lor și, mai mult încă, manifestarea unei alterități personale” (Vezi și: ALEXANDER SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*, trad. și prefată de Alexandru Mihăilă, Ed. Sofia, București, 2009, pp. 202-203).

⁶⁸⁶ Cf. GABRIEL LIICEANU, *Despre limită*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 107-111.

fiecare creatură, pentru că nu există numire de la distanță. Însuși Dumnezeu așteaptă să vadă cum le va numi Adam (Fc. 2, 19). Acesta, inspirându-se de la Verbul-Cuvântul dumnezeiesc, găsește cuvinte potrivite pentru fiecare, așa încât făpturile rămâneau numite după cum le cuvânta Adam (Fc. 2, 19-20). Această conlucrare teandrică va fi întreaga menire a omului în creație și constituie toată liturghisirea lui ca preot în creație, pe „altarul pomului vieții”, ce are ca destinație întruparea hristică, prin care cele despărțite vor fi unite, voințele se vor armoniza în divino-umanitatea lui Hristos, capătul și desăvârșirea creației.^{687*}

În spatele oricărei lucrări omenești trebuie descoperit Cel „mai înainte născut decât toată făptura” (Col. 1, 15), Fiul lui Dumnezeu, Cel de Care este legată toată lucrarea omenească, care-L exprimă. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă: „Fiindcă întreaga noastră trudă este menită pentru El și pentru preamărirea Lui, mai mult decât pentru mântuirea noastră. Nimeni nu va putea, necinstindu-L pe Dumnezeu, să-L păgubească cu ceva, și nimeni nu va putea, laudându-L, să-L facă să apară mai strălucitor. În slava Lui proprie, El rămâne neschimbat fără ca laudele noastre să-L facă să sporească sau ca blasfemiile să-L micșoreze”.⁶⁸⁸ Altfel spus, tot folosul stă în bucuria conlucrării, de pe urma căreia omul are toată roada.*

Toate elementele dialogului dintre om și Dumnezeu purtate în Rai ne apar ca diferite modalități prin care Dumnezeu îl învață pe om cum să lucreze dumnezeiește în lume, cum să se apropie dumnezeiește de ea, cum să o înțeleagă, pentru ca omul să-și poată împlini menirea: asemănarea cu Dumnezeu. Așezat în grădina raiului, el însuși fiind ca un rai între cele sensibile (Fc. 2, 15), omul se sfătuiește cu Dumnezeu cum să scape de ispita de a se atașa de suprafața înșelătoare a lumii și de dulceața ei ucigătoare (Fc. 2, 16-17), prin ferirea de pomul cunoștinței binelui și răului – care înseamnă ambiguitate și duplicitate –, și astfel, evitând această capcană, să observe lumea în toată frumusețea ei dumnezeiască, conlucrând cu Dumnezeu la lucrarea contemplativă a punerii numelor (Fc. 2, 19-20). În această delicată sfătuire și convorbire, Dumnezeu Își manifestă toată disponibilitatea față de om, numai ca acesta să înțeleagă potrivit tot ceea ce El

⁶⁸⁷ Cf. JEAN KOVALEVSKY, *Taina Originilor*, p. 126.*

⁶⁸⁸ *Despre necunoașterea lui Dumnezeu III*, trad., cuvânt înainte și nt. de Walter Alexandru Prager, Ed. Herald, București, 2004, p. 62, și *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 372*.

făcuse de la începutul creației. De-aici încolo, atenția omului este îndreptată atât către ascultarea de Dumnezeu, cât și către deslușirea cuvintelor puse de Dumnezeu în creație. Apelul omului deopotrivă către Dumnezeu – pentru a-l inspira în tot ce face – și către fapte – pentru a le desluși taina și mesajul lui Dumnezeu pus în ele pentru el, face din om un adevărat sacerdot, ce lucrează în lume liturghia iubirii.

Lucrând în ascultare față de Dumnezeu, omul înțelege cuvintele creației și trece firesc la îndeplinirea tendințelor lor. Numindu-le pe toate, omul se desfată lucrând și observă cum toate înfloresc în jurul lui și îi devin (re)cunoscute în rațiunea lor dumnezeiască. În această înfrățire, omul, purtând creația în sine, stă în fața Creatorului, destăinuindu-I înțelesurile sale din lume și dăruindu-I-le Lui cu un gând uman, de noutate, ca dintr-ale Lui, la fel cum Creatorul i le-a oferit cel dintâi. Ziditorul le privește cu atâta bucurie și îi arată atâta dragoste și interes pentru gestul lui de dăruire, de parcă tot din ceea ce-I oferă omul nu sunt din ale Lui, și face aceasta tocmai ca să-i facă bucurie și plăcere și să-l desfăteze pe deplin.⁶⁸⁹ Liturghiei omului de înălțare îi răspunde Dumnezeu: *Amin*, tot așa cum Liturghiei Lui de întrupare omul i-a răspuns: *Fie!* (Lc. 1, 38) și *Amin*.

Astfel, atât lucrarea lui Dumnezeu, cât și lucrarea omului vizează întruparea, întâlnirea deplină a omului cu Dumnezeu în divino-umanitate⁶⁹⁰, în care stă asumată întreaga creație și în care toate se împlinesc, chiar dacă păcatul a întârziat aceasta.

⁶⁸⁹ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 30; Pr. DORU COSTACHE, „Colocviu fără sfârșit...”, p. 231; ST. FRANCIS DE SALES, *Treatise on the love of God*, translated with an introduction and notes by John E. Ryan, vol. I, Book 6, 2-3, TobBooks an Publishers, Inc. Rockford (Illinois 61105), 1974, pp. 271-276.

⁶⁹⁰ „Înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului sunt cele două lucrări întrepătrunse în respirația iconică a duhului. Icoana omului întreg are un caracter teandric, poartă pecetea tainei și lucrării dumnezeiești, prin care se actualizează însușirile de chip” (FLORIN CARAGIU, *Antropologia iconică*, pp. 151, 155). De aceea, omul căzut în dor de Dumnezeu a lucrat la deștelenirea sufletului de patimi ca într-un ogor de mult părăsit: „Ogorind cu chinuirea holda cea sufletească, cugetătoare de Dumnezeu, ai lucrat spicul muceniciei, care se păzește de Lucrătorul cel ce ți-a dat ție putere, fecioară Muceniță, vrednică de minune” [*Mineiul pe luna iulie*, ziua a șaptesprezecea (Sf. M. Mc. Marina), la Canoane, cântarea I, Neamț-Secu, 1846, p. 212].

3.6. Zădărnicierea lucrării teandrice a primilor oameni prin sfătuirea vicleană în afara lui Dumnezeu, neascultare de El și neasumarea consecințelor

Sfătuirea cu Dumnezeu este esențială pentru lucrarea omului în lume. Dialogul interpersonal ce se realizează în această colaborare este o deschidere reciprocă și o comunicare profundă de calități și însușiri, ce duc la creșterea duhovnicească a omului, pe de o parte, iar pe de altă parte, la înomenirea lui Dumnezeu. O mică neatenție și desăvârșita comunicare pierde din consistență, deoarece în această comuniune ambii sunt implicații de o covârșitoare importanță.

Dumnezeu, în veșnic dialog trinitar de iubire, inițiază cu omul un dialog de aceeași calitate, fără să-și permită relaxare sau intermitență în această relație. Între persoanele care se angajează în dialog de iubire nu este permisă relaxarea sau neatenția, întrucât e prea prețioasă iubirea lor, care devine justificarea vieții lor, ce și-o comunică reciproc, altfel viața își pierde din valoare, din rost, nemaigăsindu-și întemeierea. Marea grijă a lui Dumnezeu pentru om o deducem din gestul divin de a-l așeza în grădina raiului, ca să o păzească și să o lucreze (Fc. 2, 15). Atât de mult îl iubește Dumnezeu pe om, încât nu și-a permis să-l lase neîndrumat sau nesfătuit (Fc. 1, 26). Riscul neatenției exista la orice pas din partea omului, și Dumnezeu știa acest lucru, dar nu se temea, cunoscându-și Iubirea, căci El niciodată nu stă la cumpănă dacă să iubească sau nu. Însă, din partea făpturii, pericolul era iminent. Spre deosebire de Dumnezeu, Care este numai *DA* în toate, omul are posibilitatea să spună *NU*, să-și permită neatenție în dialog sau plictis în comunicare, și aceasta nu atât din răutate pură, cât mai ales din naivitate și relaxare, care, în iubire, aduce multă secătuire în cel ce și-o permite.

În sfătuirea omului cu Dumnezeu și cu cel de lângă sine apare, la un moment dat, alt „partener” de sfătuire (Fc. 3, 1-5), neavând deloc intenții bune. Acesta, invidios din fire, introduce pe coordonata teologică a existenței omului cu Dumnezeu ideea opțiunii de a trăi pe cont propriu sau autonom⁶⁹¹, justificând, într-un discurs foarte „argumentat teologic” (Fc. 3,

⁶⁹¹ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 155. Această rea sfătuire deschide șirul nenumăratelor „sfătuirii” și consfătuiri trufăse, ce, în permanență, vor asalta conștiința omului în încercarea de regăsire și

1-5), că ei au fost creați de Dumnezeu pentru a fi singuri dumnezei în creație, și, în consecință, nu mai e nevoie de sfat cu El, chiar Dumnezeu însuși știind și vrând să le comunice aceasta (Fc. 3, 5). Miza pusă în discuție este dumnezeirea, aceeași propusă și de Dumnezeu, dar amestecată cu gustarea deopotrivă din „bine și rău” (Fc. 3, 5), prin nesocotirea unei simple porunci, una ce conduce la o mai „bună dumnezeire”, mai precis la auto-îndumnezeire, toate însă mascate fiind sub înșelătorul gând că Dumnezeu tocmai aceasta așteaptă de la om: să-i demonstreze că ei sunt vrednici să fie „dumnezei” pe pământ fără colaborarea Lui.

Un simplu moment de neatenție, un simplu act făcut fără sfătuire (Fc. 3, 6), la care se adaugă un gând fals de împlinire, gustând dulceața acestei lumi, și, deodată, totul ia o altă întorsătură. Dialogul inter-uman bărbat-femeie, fără Dumnezeu Care să-i împlinească, capătă alte dimensiuni, necunoscute cu adevărat, dar cu totul neașteptate. Li s-au deschis ochii (Fc. 3, 7) și s-au privit pentru prima dată în goliciunea lor. Nu că până atunci n-ar fi fost goi, însă neavând ei deschis „ochiul cel rău”, cel care nu mai contemplă lucrurile cu/ca Dumnezeu, luându-le pe cont propriu și iresponsabil, nu mai vedeau în ce constă goliciunea. Sfântul Maxim ne spune că înainte de păcat omul era lipsit de „contemplația și de cunoștința variată a firii [...] având numai deprinderea simplă a virtuții și a cunoștinței unitare simple și păstrătoare a celor două după Dumnezeu, care are nevoie numai de mișcare prin lucrare spre arătarea lor cu voia”.⁶⁹² Deschizându-li-se ochii, Adam și Eva au cunoscut de îndată aplecarea firii spre ceea ce-i potrivnic ei.

Sfântul Grigorie de Nyssa, între mulți alții, ne indică cauzele care au dus la gestul necugetat al primilor oameni: a) judecata eronată; b) confuzia între bine și rău; c) libertatea rău folosită⁶⁹³, toate calități și daruri ale

refacere a drumului om-Dumnezeu. TEOFIL AL ANTIOHIEI zice: „când a fost să se despartă oamenii unii de alții, oamenii au făcut sfat – la hotărârea lor, nu a lui Dumnezeu – să zidească o cetate și un turn, al cărui vârf să ajungă la cer (Fc. 11, 4). Pentru că au făcut sfat fără Dumnezeu, El a schimbat limbile oamenilor...” (*Trei cărți către Autolic*, PSB 2, p. 318). Până astăzi, oamenii care se sfătuiesc să lucreze fără Dumnezeu creează uniri forțate, care sfârșesc în scindări, desfaceri, ruperi (vezi uniunile, corporațiile etc.). În sfat dumnezeiesc, totul se unește, chiar și contrariile, și rămân unite dincolo de veacuri, în veșnicie, pentru o și mai deplină, continuă și nesfârșită întrepătrundere în unire.

⁶⁹² *Ambigua* 121, p. 450.

⁶⁹³ *Contra lui Apolinarie VII*, PG 45, 1137 C; *Idem*, *La titlurile Psalmilor I*, PG 44, 433 C; *Idem*, *Explicare corectă la Ecclesiast*, PG 44, 640 AC*.

chipului lui Dumnezeu în om, care n-au mai fost activate corespunzător.* Cu toate acestea, drama cea mai mare o constituie atitudinea de neasumare a gestului de încălcare a poruncii dumnezeiești, de care dau dovadă Adam și Eva la întâlnirea lor cu Dumnezeu, la limita întoarcerii creației în neantul din care a ieșit. În „răcoarea serii” (Fc. 3, 8), Dumnezeu îl caută pe om, dar acesta, ascunzându-se printre copaci, devenise încurcat în gânduri. Încă nu era totul pierdut. Creația toată, simțind amenințarea, așteapta „tremurând”. Dumnezeu e nevoit să strige (Fc. 3, 9), iar omul nu întârzie să-I răspundă. Dialogul întrerupt prindea a fi reluat. Atent și delicat, Dumnezeu invită la responsabilitate, iar omul, pentru prima dată, declară că-i este „teamă de Dumnezeu” (Fc. 3, 10). În iubire nu este teamă sau, dacă este una care să reziste, este tocmai teama de a nu pierde iubirea. Dacă o pierzi pe cea din urmă, se instalează în locul ei frica, ca dușman al iubirii. Ca un meșter iscusit, Dumnezeu folosește prilejul creat de Adam pentru a da deoparte cauza centrală a căderii: neascultarea. El, Dumnezeu, Se arată neștiutor în fața omului, tocmai ca să-l ridice pe om (Fc. 3, 9-10). Iubirea e delicată, chiar dacă unul din parteneri e în cădere, însă un singur lucru nu poate face iubirea: nu produce silă, nu se poate impune. Adam și Eva abia în acest moment eșuează cu adevărat: la capitolul responsabilizare. În ordinea creării, invers decât cea a căderii, Dumnezeu cheamă din nou la iubire – personal, nu colectiv. Adam se scuză, Eva, de asemenea, și mai departe dialogul nu mai poate continua, nu mai avea rost, pentru că șarpele nu e persoană, iar diavolul ascuns în chipul lui își dăduse demult răspunsul propriu față de Divinitate: refuz la dialog.

Pentru că doar persoana este capabilă de iubire, tot numai ea e capabilă și de cădere, dar și de ridicare. Adam și Eva, părăsind dialogul iubirii dintre ei prin depărtarea de Dumnezeu, au cunoscut amarul neîmplinirii. Și totuși mai era nădejde, „pentru că nu aduce păcatul cât poate aduce harul” (Rm. 5, 16), or, harul nu-i de la om, ci este de la Dumnezeu. În nelucrarea teandrică, cei doi s-au lipsit de har, dar nu și de Dumnezeu, Cel ce le-ar fi dat iarăși acest har dacă ei l-ar fi cerut de la El. Drama mare este că omul nu a mai vrut aceasta, și consecințele s-au răsfrânt, prin om, în toată creația.

Păcatul a zădărnicit lucrarea lui Dumnezeu la nivel uman mai întâi, și, apoi, în întreaga lume.⁶⁹⁴ Omul nu a mai vrut să liturghisească, iar nelucrarea sa i-a adus pierderea raiului, care a atras întunecarea „chipului lui

⁶⁹⁴ arhim. THEOKLITOS DIONISIOTUL (Mănăstirea Dionisie Sfântul Munte), „Păcatele ortodocșilor”, în: pr. dr. CONSTANTIN COMAN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, p. 235*.

Dumnezeu” din el, devenind mai mult după chipul lumii. De aici încolo, omul va căuta viața, forța și cunoașterea într-o posesie magică a lucrurilor acolo unde el însuși este cel posedat.⁶⁹⁵ Din stăpân al lor, prin cădere, omul ajunge ascultător de cele ale trupului, zice Sfântul Ioan Gură de Aur.⁶⁹⁶ Toată lumina ce-i venea omului din interior se mută cu totul în exterior, în așa fel, încât el rămâne în întuneric interior, bâjbâind și devenind din ce în ce mai confuz în înțelesurile spirituale. Omul, care ar fi trebuit să fie soarele universului⁶⁹⁷, radiind de lumină, din lumina lui Dumnezeu, devine cel în preajma căruia te simți amenințat, neliniștit, neodihnit și derutat.*

După căderea în păcat, natura umană s-a divizat, s-a fragmentat, s-a scindat într-o mulțime de indivizi.⁶⁹⁸ Pe coordonatele antropologice apare o slăbire a puterii harului, care, implicit, are ca rezultat alte și alte disfuncții în interiorul ființei sale: în gândire, comportament, libertate. Cea mai vulnerabilă devine problema chipului, care, prin cădere, suferă o alterare⁶⁹⁹, iar funcțiile sufletești ale persoanei își pierd din abilitățile spirituale, ceea ce duce la o confuzie majoră la nivelul firii între dorințele trupului și cele ale sufletului, fiecare dorind împotriva celuilalt (Rm. 7, 15-24; I Cor. 2, 14-15). Trupul, care se hrănea din suflet, și sufletul, din Duhul lui Dumnezeu, în raiul desfătărilor (Fc. 2, 15), prin cădere, și-a schimbat raportul, așa încât sufletul vrea să trăiască pe seama trupului, iar trupul hrănindu-se din elementele minerale, tinde să trăiască precum animalele.⁷⁰⁰ Sfântul Ioan Gură

⁶⁹⁵ Cf. OLIVIER CLÉMENT, *Puterea credinței*, p. 17*.

⁶⁹⁶ *Omilii la Facere* XII, 5, p. 133*.

⁶⁹⁷ Cf. NICOLAI BERDIAEV, *Adevăr și Revelație*, p. 175*.

⁶⁹⁸ prof. conf. ILIE MOLDOVAN, „Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, anul XXXI (1999), nr. 1, p. 85*.

⁶⁹⁹ În operele Părinților Răsăriteni se vorbește despre aspectele negative ale păcatului care afectează natura și chipul dumnezeiesc al omului, dar nu se menționează o „corupere totală” a omului din cauza căderii după cum a susținut Fericitul Augustin (Cf. *Manual către Laurențiu sau despre credință, nădejde și dragoste* XXVI, XXVII, PL. 40, 245-246; *Despre diferite probleme către Simplician* II, 6, PL. 40, 134; *Despre harul lui Hristos și păcatul originar* II, 34, PL. 44, 360; *Despre natură și har* XXVIII, PL. 44, 233), ci doar de o slăbiciune și o puternică înclinație spre păcat. Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi* LXI, 3, PG. 29, 473 CD; *Id.*, *Omilia: Că Dumnezeu nu este autorul Răului* VII, PG. 31, 345 BC; SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântarea* 40, 23, PG. 36, 389; SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt Catehetic* VIII, PG. 45, 64 BC. Pentru o dezbatere asupra acestui subiect vezi: N. P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London, 1927, p. 165, sq*.

⁷⁰⁰ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 165-167. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA zice: „Cele pe care le-a luat (omul) de la

de Aur, tălmăcind Referatul Facerii, zice în legătură cu constatarea pe care o face Dumnezeu în urma dezastrului căderii: „«Iată, Adam a ajuns ca unul dintre Noi»» (Fc. 3, 22-23). Șarpele le spune: «Dacă veți mânca, veți fi dumnezei» (Fc. 3, 5), iar ei, în nădejdea că vor ajunge dumnezei, au îndrăznit și au mâncat. De aceea și Dumnezeu, vrând să-i facă iarăși de rușine și să le arate cât de mare a fost neascultarea, a zis: «Adam s-a făcut ca unul dintre Noi». [...] «Ai disprețuit porunca mea, închipuindu-ți că ai să ajungi Dumnezeu ca și Mine? Iată, ai ajuns ce-ai nădăduit! Dar nu ce nădăduiai, ci ce meritai să ajungi»”.⁷⁰¹

Rezultatul căderii îl reprezintă hainele de piele, iar consecința ei este moartea⁷⁰² (Fc. 3, 14-21). Rănirea „chipului” are consecințe teologice, antropologice și cosmologice. Astfel, aspirațiile sufletului se scufundă în condiționările firii, „foamea și setea” după Dumnezeu fiind confundate cu

pielea viețuitorului inițial sunt: împreunarea sexuală, concepția, nașterea, înținăciunea, alăptarea la sân, hrana, scurgerea seminței, creșterea de la mic la desăvârșit, floarea vârstei, bătrânețea, boala, moartea” (*Despre suflet și înviere* XVIII, PG 46, 148C-149 A și *Idem, Despre cei adormiți*, PG 46, 524 D; PANAIOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1994, p. 29.

⁷⁰¹ *Omilii la Facere* XVIII, 2, pp. 206-207.

⁷⁰² Moartea este o consecință a „hainelor de piele”, zice Sfântul Grigorie de Nyssa. Ea încheie șirul de „răutăți” și slăbiciuni intrate în urma căderii în păcat, fiind, într-un fel, consecință a lor: „[...] haina este alcătuită din cele ce ne îmbracă din afară, oferindu-și folosul ei trupului vremelnic, nu concrescută cu el prin fire. Deci, mortalitatea a fost pusă, prin iconomie, în jurul naturii create spre nemurire, luată din natura animalelor iraționale”. Astfel, „moartea proprie firii necuvântătoarelor a îmbrăcat firea creată pentru nemurire, anume partea din afara a acestei naturi, nu pe cea dinăuntru, și a cuprins partea văzută a omului fără să se atingă de însuși chipul dumnezeiesc din om, care se descompune fără să dispară. Căci dispariția este trecerea în neființă, iar descompunerea este desfacerea unui lucru în elementele din care a fost alcătuit”. Sufletul, nefiind o substanță compusă, nu este atins de moarte. Moartea este ca o „haină” ce îmbracă firea nemuritoare din exterior, descompunând pe cele compuse (trupul) și lăsând neatinse pe cele necompuse (sufletul), nu însă fără influență asupra lui, pentru că sufletul nemuritor trăiește toată drama trupului la descompunerea lui prin moarte. După învățătura Bisericii, „hainele de piele” (Fc. 3, 21) au ca prim înțeles mortalitatea, adică omul nu mai are, ca înainte de cădere, viața ca o caracteristică constituită a lui, nu mai există „datorită vieții care țâșnește din el în mod natural, ci există întrucât amână moartea. Oamenii au devenit, prin mâncare, ei înșiși mâncare a morții”, zice Panaiotis Nellas. Așa se face că omul este omorât după cădere tocmai de ceea ce credea el că-i poate da viață, devenind astfel rob al propriei libertăți (Vezi: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, PG 45, 33 D; trad. rom: Grigoria Teodorescu, pp. 42-43; Teodor Bodogae, *PSB* 30, pp. 301-302, și PANAIOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, pp. 26-27.

„foame și setea” trupească și încercarea împlinirii numai din produsele naturii vegetal-animale.⁷⁰³ Pervertirea persoanei angrenează astfel și determinarea firii, eșecul personal fiind eșecul ontologic al întregii firi.⁷⁰⁴

Cu toate acestea, Dumnezeu, în milostivirea Sa, nu lasă totul să se distrugă, ci îngăduie instaurarea unei „vrăjmășii” între elementele creației și o tensiune a priorităților, care să arate sau căderea, sau ridicarea ei (Fc. 3, 15). Moartea va fi pentru creație suprema neputință, dar și capcana prin care se va putea readuce bucuria vieții, „căci precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor învia” (Rm. 5, 19). Omul devine muritor prin trup, dar rămâne nemuritor cu sufletul, ceea ce nu înseamnă un ascendent al lui față de trup, pentru că nu e o calitate ce o are prin sine, ci e susținută de Dumnezeu. Sufletul resimte și el drama morții trupului, așteptând ziua reunirii cu el fără despărțire. În creație toate așteaptă, potrivit făgăduinței (Fc. 3, 15), ivirea Soarelui lor, a Dumnezeului-Om, care să așeze în sine cele clătinate, să le înrădăcineze adânc, în așa fel încât să rămână de neclintit chiar și pentru porțile iadului (Mt. 16, 18).

⁷⁰³ Hrana ne definește pe noi ca natură creată, întrucât în afara ei nu există viață (cel puțin biologică). Omul însă a fost creat să se hrănească permanent din Creator, altfel moare. În „gol” de Divin, se „autoconsumă” până la distrugere (nedestructibilă). Încercarea de a „compensa” hrana din elementele naturii este relativă și provizorie. Doar hrana divină ne dă și ne menține viața propriu-zisă, că „nu numai cu pâine va trăi tot omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt. 4, 4). Concretul hranei divine ni se dă în chipul pâinii, însoțită de acea „savoare divină” numită iubire (I In. 4, 8). Deci, chipul pâinii este singurul chip al hranei ce mai păstrează chipul divin în el. Celelalte alimente sunt „hrană de umplutură”, fără legătură cu chipul de hrană divină al pâinii. Poate de aici practica culinară românească de a consuma orice fel de mâncare cu pâine; fără aceasta, mâncarea parcă nu se asimilează, nu te satură, ci este doar o încărcătură sățioasă. De aceea, Mântuitorul Hristos arată că singură hrana din elementele naturale, toate în chipul pâinii, nu poate împlini pe om, fiindcă omul este mai mult decât atât. Omul poartă în el un dor de Dumnezeu, ce niciodată nu va putea fi astâmpărat doar cu alimente. De aceea, pentru cei care ajung să soarbă Cuvântul lui Dumnezeu cu nesat, hrana naturală este redusă la minimum și, dimpotrivă, cei ce îndreaptă imensa putere dumnezeiască de dor și foame de Dumnezeu doar spre hrana naturală devin încurcați în ele, robi ai lor sau pătimiși, pentru că le consumă cu aceeași „poftă” de divin, pe care, din rătăcire, o așază doar pe „pâine” sau alte alimente, și, observând că nu-l împlinește, repetă procesul, zi de zi, cu și mai multă poftă, crezând că poate, poate va spori ceva în el; în realitate, tot ceea ce consumă îl consumă (Detaliat, la: Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Mic dicționar de isihasm*, p. 276).

⁷⁰⁴ Cf. Prof. univ. dr. DUMITRU POPESCU, DORU COSTACHE, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 167.

3.7. Hristos – Noul Adam, Cel ce unește sfârșitul cu începutul, Restauratorul chipului căzut și desăvârșitorul tuturor, cu bunăvoința Tatălui, în Duhul Sfânt

După căderea omului în păcat, toată creația a intrat în destrămare și, dacă nu s-a întors în neantul din care ieșise, este pentru că Hristos, Cuvântul dumnezeiesc, în Care și prin Care sunt toate (In. 1, 2, Col. 1, 16-17), și-a asumat El, în locul omului, după ce acesta a refuzat (Fc. 3, 10-21), misiunea de a duce până la capăt drumul început de Adam, dar de la care s-a abătut. Hristos este modelul, chipul întregii creații, după Care s-au făcut toate și către Care tind toate, de aceea El, Arhechipul, vine cu totul în chipul omului „întru ale Sale” (In. 1, 11), ca El să Se facă model lucrător, din interiorul omului, în cele către Dumnezeu. Sfântul Irineu arată că Hristos era întipărit în toate, și de aceea El poate să le refacă pe cele ce se clatină din cauza păcatului omului: „Căci Creatorul lumii este Cuvântul lui Dumnezeu [...] Acesta, când lumea exista deja în planul nevăzut, susținea toate lucrurile create și Se găsea întipărit în formă de cruce în creația întreagă, Cuvântul lui Dumnezeu conducând și aranjând toate lucrurile”.⁷⁰⁵ Iisus Hristos ne apare la Sfântul Irineu ca Cel ce susține întreaga creație, pentru că El nu doar gândește lumea și o creează, ci o și proniază în permanență. [...] Hristos este însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul care, în plan nevăzut, se întinde întregii creații și susține lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea, căci prin Cuvântul lui Dumnezeu universul întreg este condus”⁷⁰⁶, tâlcuind astfel Cuvântul Sfântului Pavel din Efeseni 3, 18, care arată cum chipul Crucii pecetluiește, prin Hristos, întreaga creație. Prin această formă, a Crucii, Sfântul Irineu vede manifestarea vizibilă a prezenței și acțiunii nevăzute a Cuvântului dumnezeiesc în tot universul creat⁷⁰⁷, prezență ce nu-i dă voie cosmosului să se dezintegreze, ținut fiind de El, dar care, în același timp, îi lasă acestuia spațiu de manifestare liberă. De aceea, în taina lui Hristos se țin unite toate, pentru că ipostasul Său este ținta pentru care s-au întemeiat toate și scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul veacurilor, spre care, privind Dumnezeu, a adus la

⁷⁰⁵ *Contre les hérésies*, SC 152 (1969), vol. 5, tome I, p. 245, și SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 47.

⁷⁰⁶ *Contre les hérésies*, SC 152 (1969), p. 298.

⁷⁰⁷ Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 206.

existență ființa tuturor lucrurilor, așa cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁷⁰⁸

Omul este așezat de Dumnezeu în centrul lumii, ca o conștiință a ei, spre a o dinamiza și orienta spre El. În această postură, este chemat să cunoască lumea cu ochii lui Dumnezeu, adică să o contemple duhovnicește, să recunoască rațiunile spirituale pe care se întemeiază toată creația.⁷⁰⁹ Tot acest demers omul nu-l putea realiza decât mișcându-se potrivit firii lui, care îi dădea măsura, sensul și limitele acestei mișcări. Dar, liber fiind, zice Sfântul Maxim, omul nu s-a mai mișcat în chip natural, în jurul Celui nemișcat, ci s-a mișcat de bunăvoie contrar firii, făcând abuz de puterea ce-i fusese dată de Creator, de a uni pe cele despărțite, astfel primejduind amarnic pe cele ce sunt până la a le strămuta în neexistență.⁷¹⁰ Acestei libertăți haotice a lui Adam îi răspunde Hristos, Care, în iubire nemărginită și liberă, hotărăște să devină El tot ceea ce este Adam, restaurându-i și desăvârșindu-i lui și întregului neam omenesc toate cele ce intraseră în derivă și stăteau secătuite de putere prin păcat.

Trezirea lui Adam în afara raiului desfătărilor (Fc. 3, 23) este conștientizarea lui că, fără Hristos, creația nu poate fi înțeleasă și, în ultimă instanță, nu poate exista. De la ieșirea lui Adam din rai, toată istoria biblică consemnează suspinul omenirii după Hristos, noul Adam, omul desăvârșit, în deplină legătură cu Dumnezeu cel iubitor. Hristos este înnoitorul firilor prin aceea că El, Cel cu totul nemișcat după fire, Se mișcă nemișcat,

⁷⁰⁸ „Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Vestitor al ei s-a făcut însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu devenit om. El a dezvăluit însuși adâncul cel mai dinăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Căci pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile începutul existenței și sfârșitul în Hristos. Căci înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotărului (definitului) și a nehotărniciei (indefinitului), a măsurii și a lipsei de măsură, a mărginirii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii. Iar această taină s-a împlinit în Hristos, Care S-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea la împlinire hotărâri de mai înainte a lui Dumnezeu” (*Răspunsuri către Talasie* 60, *Filocalia* III, pp. 287-288).

⁷⁰⁹ Cf. DORU COSTACHE, „Omul și lumea în viziunea părinților Răsăriteni...”, p. 89.

⁷¹⁰ *Ambigua* 106a, p. 392, și Părintele GALERIU, *Jertfă și răscumpărare*, p. 62; Pr. prof. DUMITRU STĂNILAOE, „The World as Gift and Sacrement”, *Sobornost* (1969), nr. 9, London, p. 665; PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Fenomenul uman*, p. 265; GIOVANNI PAPINI, *Life of Christ*, freely translated from the Italian by Dorothy Confield Fischer, NY., Harcourt, Brace and Company, 1923, p. 73.*

făcându-Se om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut, unind în Sine părțile naturale sfâșiate ale firii universale, în totalitatea ei, și rațiunile generale, manifestate în părți, prin care se înfăptuise unirea celor despărțite. Prin aceasta, El desăvârșește sfatul Treimii dintru început (Fc. 1, 26), împlinind, ca om, cu fapta și cu adevărul, prin ascultare neclintită, toate câte, ca Dumnezeu, le-a rânduit de mai înainte El însuși să se facă, detaliază Sfântul Maxim.^{711*}

Hristos este centrul de gravitație Care mișcă totul spre Sine, iar Întruparea Sa, în vremurile de pe urmă (Mt. 19, 30; Ieș. 33, 1; Gal. 4, 4), reprezintă actul prin care lumea „se recrează”⁷¹², se reînnoiește printr-o vie interrelaționare Dumnezeu-om-lume, restaurând chipul omului, prin care se re-iconizează toată creația.^{713*} Lucrarea de restaurare a lui Hristos este o lucrare deplină, ce cuprinde întreaga fire umană și se extinde, prin ea, la toate făpturile. Restaurarea chipului omului înseamnă restaurarea chipului extins al lui din toată creația. Coborârea iubitoare a lui Hristos a fost atât de adâncă, încât în chipul omului stătea ascunsă toată firea dumnezeiască într-o stare chenotică atât de reală, încât mulți nici nu L-au recunoscut ca Dumnezeu⁷¹⁴, pentru că, în venirea Sa la om, nimic n-a atins, nici le-a mișcat din firea lor (nici cheile fecioriei, nici pecetea mormântului), ci, păstrându-le întregi pe toate, le-a înnoit deplin, prin smerenia și puterea Sa dumnezeiască. Prin Întrupare, Hristos devine centrul tuturor, pentru că Se inserează deplin în mijlocul lor, dinamizându-le prin propria mișcare teandrică, din care omul trebuie să învețe cum să armonizeze orice lucru în Hristos.⁷¹⁵

⁷¹¹ *Ambigua* 106, pp. 394-396.*

⁷¹² *Epistola zisă a lui Barnaba* VI, 13-15, PSB 1, p. 121.*

⁷¹³ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 210.*

⁷¹⁴ „Dumnezeu, Care a făcut firea, iar când (aceasta *n.n.*) s-a îmbolnăvit de patimi, a tămăduit-o cu înțelepciune, din iubirea cea către noi, S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând (Filip. 2, 7), unind-o pe aceasta cu Sine, după Ipostas. Astfel, S-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi, făcându-Se atât de mult om, cât să pară celor necredincioși că nu e Dumnezeu; dar a rămas totuși atât de mult Dumnezeu, cât poate să cugete rațiunea negrăită, adevărată și binecredincioasă a celor credincioși” (SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Către Ioan Cubicularul. Despre Iubire, Epistole* 2, PSB 81, p. 31).

⁷¹⁵ ROBERT W. GLEASON, S.J., *Christ and the Christian*, Sheed & Word – New York, 1959, pp. 23-33, aici p. 33, și SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Disputa cu Pyrrhus*, PSB 81, p. 351, unde zice că: „Hristos, prin împrumutarea firii omenești, a păstrat-o în manifestarea ei proprie, precum și sufletul își manifestă prin trupul propriu și prin lucrarea lui naturală, ca printr-un organ, cele proprii și lucrarea sa naturală”. Părintele Stăniloae arată că atât trupul, cât și

Abia în Hristos, noul Adam, Adam cel dintâi, își descoperă adevăratul chip, dăruit lui prin creație, căci numai în Hristos întrupat omul primește o „noblețe dumnezeiască, o valoare veșnică și o adâncime de neajuns, o participare la infinitatea lui Dumnezeu și o durabilitate veșnică, pentru că poartă pecetea Fiului lui Dumnezeu”.⁷¹⁶ Din Hristos se deschide nesfârșitul spațiu al teandriei din principiul sinergic, proiectat de Logosul divin mai înainte de a fi universul, umbrit însă prin lucrarea nedumnezeiască a omului.*

Principiul sinergic, existent în întreaga realitate, ca posibilitate de împreună-lucrare a celor create și necreate, dovedește că omul, viața și lumea sunt așa cum sunt nu datorită unei determinări exclusiviste supranaturale sau naturale, ci pentru că ultima lor întemeiere este hristologică. Altfel spus, Tatăl creează universul privind chipul lui Hristos și răspunzând total inițiativei Fiului Său, Care, în răspuns către Tatăl, Își asumă și un chip de creație, ca, împreună, să stea înaintea Tatălui în aceeași atenție și iubire, așa cum El, ca Fiu al Lui, stă mai înainte de toți vecii. Este explicabil astfel de ce nici un moment al istoriei creației nu se desfășoară în afara structurii divino-umane a lui Hristos, paradigmă ce pune în valoare principiul sinergic sau al conjugării energiilor divine cu cele cosmice, în sensul unei prezențe active a lui Hristos pe tot traseul devenirii universului vieții omului⁷¹⁷, toate cele ale creației îndumnezeindu-se și cele ale dumnezeirii umanizându-se. Aceasta nu înseamnă o simplă învecinare sau alăturare a firilor diverse, ci întrepătrunderea lor ipostatică.

Teandria este lucrarea lui Hristos deodată și deplină, dumnezeiesc-omenească, care presupune atât o fire umană activă, în conformitate cu Logosul său, cât și un răspuns al Dumnezeirii pe măsură. Nu vorbim de o

sufletul își au lucrarea proprie, dar cea a sufletului se săvârșește prin cea a trupului ca printr-un organ. Sfântul Maxim vrea să evidențieze lucrarea dumnezeiască prin cea omenească după modelul lucrării sufletului prin trup. Așa cum cele din urmă pot să fie armonizate și, natural, ele nu sunt contrarii, ci sunt făcute pentru a se întregi, așa și lucrarea dumnezeiască și cea omenească nu sunt contrare, și, cu toate acestea, nu vorbim de două lucrări în om, pentru că nu sunt două firi (cf. *Ibidem*, p. 351, nota 728, și SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Scrisoarea 101 (către Cledoniu)*, PG 37, 181 C– 184 A: „Ceea ce nu a fost luat de Hristos, aceea nu e tămăduită. Ceea ce s-a unit cu Dumnezeu (Hristos), aceea e mântuită”).

⁷¹⁶ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Omul și Dumnezeu, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*: B, p. 161.*

⁷¹⁷ Cf. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, p. 240.

lucrare pe lângă sau împotriva lui Dumnezeu, ci împreună spre și în El, numai în Hristos omul descoperindu-și adevărata natură, astfel încât, prin Hristos întrupat, se redirecționează pozitiv, în limitele rațiunii de a fi, manifestarea voinței sau energia firii umane, care, prin păcat, intrase în dezordine și dezorientare, nemaicunoscându-și țelul și scopul dintru început.⁷¹⁸ Noul Adam recapitulează în Sine toată creația și o armonizează la maxima ei posibilitate de rezonanță, și nu doar „prin coborârea Sa în lume, ci și printr-o mișcare a ei de jos în sus”⁷¹⁹, a creației către Dumnezeu, nu doar din când în când, ci în permanență, ținând deplin, active în El, dumnezeirea și umanitatea. Așa putem înțelege o mișcare a creației cu scop și finalitate, descoperind antropologia și cosmologia așa cum au fost ele încă dintru început, în intenția Creatorului, în așa fel, încât orice descriere a originii (gândul dumnezeiesc, proiectul divin) și a începutului (zidirea lumii), dacă nu ar avea finalitate, e zadarnică și inutilă⁷²⁰, pentru că toate au fost făcute „bune foarte” (Fc. 1-2) nu numai privind la începutul lor, ci și pentru faptul că erau contemplate în finalitatea lor. „Hristos S-a făcut om printre oameni ca să unească sfârșitul cu începutul, adică pe om cu Dumnezeu”, după spusele Sfântului Irineu⁷²¹, pentru că El este Alfa și Omega, fiind, în același timp, modelul după care sunt făcute și scopul pentru care sunt create toate, Arhechipul și țelul tuturor.

Lucrarea lui Hristos prin Întrupare concentrează în Sine toată istoria și toată veșnicia. Adam cel despărțit de Dumnezeu în mijlocul bunătăților raiului se reîntâlnește în mod paradoxal cu El, în alt chip și pe altă cale, în inima iadului, de unde este ridicat cu tot neamul celor care au crezut în cele făgăduite de Dumnezeu. Totul și toate sunt cuprinse, asumate și transfigurate în noul Adam, fără a mai rămâne ceva în afară. Între primul și al doilea Adam se întinde, deopotrivă, desfășurarea istorică și cea eshatologică a creației, tot așa cum între al doilea Adam și primul Adam avem dată, mai înainte de veacuri, intenția lui Dumnezeu cu întreaga făptură

⁷¹⁸ *Idem*, „Elemente de hristologie soteriologică la Sfântul Maxim Mărturisitorul”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, 2000-2001, pp. 401-402.*

⁷¹⁹ ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, p. 211.

⁷²⁰ Cf. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, p. 243, și DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 140-144.*

⁷²¹ *Contre les hérésies*, SC 264 (1979), vol. 1, Tome II, p. 228.*

zidită, văzută și nevăzută (pentru că al doilea Adam este înaintea primului Adam).⁷²²

Lucrarea lui Hristos este extinsă, peste veacuri, la fiecare persoană ce și-o dorește liber, prin lucrarea Duhului Sfânt. Hristos este chipul unic, potrivit firii comune a omenirii, iar Sfântul Duh dă fiecărei persoane create chipul lui Dumnezeu, putința de a realiza asemănarea în firea comună. Unul împrumută firii ipostasul Său, iar Celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor⁷²³, pentru ca omul, la rândul său, să dăruiască firea ipostasului său lui Hristos în persoana Duhului Sfânt, ca, astfel, sfințenia și desăvârșirea să pătrundă în totalitatea chipului căzut, ce devine cu totul nou în Hristos și în Duhul Sfânt, după cum învață Scriptura: „iată, noi le fac pe toate” (Apoc. 21, 5), nu numai în cele ce omul a avut dintru început (și a pierdut prin păcat), ci, mai presus de acestea, până în sânul Treimii, unde firea umană a urcat împreună cu Hristos.

⁷²² SFÂNTUL MAXIM afirmă: „Este clar și evident tuturor că taina realizată în Hristos la sfârșitul erei (veacului) este fără îndoială o dovadă și o împlinire a ceea ce s-a pus înainte, la începutul erei (veacului), în strămoșul nostru comun (Adam)” (*Ambigua*, PG 91, 1097 D; 1092 BC, 1280 ABC și *Idem, Răspunsuri către Talasie* XXII, PG 90, 317 B – 320 C, 620 C – 621 C). Părintele Ghelasie este de părere că Persoana lui Hristos este Alfa și Omega. Chipul hristic constituie „esența și, totodată, distincția creației, El este specificul arătării chipului Personal al dumnezeirii” (*Minidogmatica*, pp. 50-52).

⁷²³ Cf. VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 149-150, și Pr. DORU COSTACHE, „Experiența Duhului Sfânt în viziunea Sfântului Vasile cel Mare și Grigorie Palama”, în: *Studia Basiliana* 1, *Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 160 de ani*, pp. 145-160.

Persoană și intersubiectivitate umană în condițiile căderii

Am observat limpede că în jurul termenului de „persoană” s-a dezbătut secole în șir, căutându-se prin cultura timpului cuvântul cel mai potrivit care să exprime realitatea biblică de „om”, așa cum l-a gândit Dumnezeu. În același timp, toată această mișcare a însemnat o urgență a culturii evreiești despre om în cea grecească, mai exact, cultura biblică s-a extins în cea filosofică, încercându-se o mixtiune de excepție a lor, ceea ce s-a și întâmplat. Prin aceasta, Scriptura s-a extins și s-a încarnat în culturile tuturor națiunilor lumii, iar filosofia și cultura lumii au suferit o constrângere calitativă, care le-au redimensionat valoarea și amploarea.

Bineînțeles că, odată cu acest traseu al antropologiei biblice și patristice, s-a dezvoltat și un alt traseu, care nu a importat termenul și realitatea teologică a persoanei. Este vorba despre viziunea antropocentristă despre viață, care vede omul ca fiind centrul realității și măsura tuturor lucrurilor. Din nefericire, de cele mai multe ori, această viziune își găsește îndreptățire tocmai în accentele fundamentaliste ale teologiei, care au relativizat tocmai multidimensiunea persoanei, reducând-o la un concept abstract, fără relevanță practică. În schimb, și din partea teoriilor antropocentriste, dar și a fundamentalismelor teologice, s-a dezvoltat nestingherit termenul de individualism, opusul direct al persoanei.

În condițiile căderii, realitatea persoanei însă rămâne un deziderat continuu, care se realizează într-o naturalețe neostentativă în și dincolo de percepțiile categoriale ale observațiilor noastre. Este adierea diafană ce străbate pe fiecare om, de oriunde și de oricând, fie și numai pornind de la realitatea hristologică a teologiei, care ne învață că Hristos a asumat în Ipostasul Său toată umanitatea. Această inserare hristică în centrul umanității nu-i statică, ci continuu dinamică, ceea ce înseamnă că Hristos, ca Persoană desăvârșită a umanității, fiind Omul-Persoană deplin realizat,

activează în întreaga umanitate dimensiunile inefabile ale persoanei. Mai exact, Hristos, Păstorul cel bun al întregii umanități, dorește ca orice om să se realizeze ca persoană în datele ontologiei umane în timpul, locul, neamul și cultura fiecăruia. Este Taina lui Hristos de păstorire în umanitate, până ce „toate se vor supune Lui”.

În mod direct, această neo-antropologie hristologică, care nu-l mai vede pe om măsura tuturor lucrurilor, ci pe Hristos-Omul desăvârșit, este, totodată, și temeiul intersubiectivității divino-umane și inter-umane, fără de care nu putem vorbi nici de umanitate, nici de persoană. Prin excelență, persoană înseamnă relație, ceea ce înseamnă că Hristos, păstorind realizarea ipostatică a omului, o face implicit, activând relația și interpersonalitatea Sa cu omul, a omului cu El, a oamenilor întreolaltă și a lor cu toată creația, în ministructuri intersubiectivizante, care au în centrul lor persoana umană în realizare continuă, după chipul lui Hristos.

Pe scurt, intersubiectivitatea este atât Izvorul din care izvorăște Viața, în care am fost aduși, temelia realizării omenirii în toate potențialitățile și căutările ei indefinite și împlinirea creației, al cărei scop este continua ei antropomorfizare și în-subiectivizare. După formula patristică, scopul creației este să devină un om mare (*antropocosmos*), iar scopul omului este să devină un dumnezeu mic (*microtheos*⁷²⁴), dar niciodată în afara persoanei și a intersubiectivității.

1. Dimensiunea personală a existenței și individualismul ei necongruent

Ocolind înapoi exagerările pe care, de obicei, sufixul „-ism”, „-ist(ă)” le adaugă cuvintelor, am preferat să numesc acest capitol: „dimensiunea personală” în loc de: „dimensiunea personalistă”. Aceasta nu înseamnă că acest capitol va urmări doar o viziune redusă la o singură persoană (deși nici nu face abstracție de ea), ci că accentul va cădea mai mult pe termenul „dimensiune”, care dorește să evidențieze modalitatea de sondare a realității în perspectiva omului care își înțelege taina propriei persoane și, deci, va

⁷²⁴ Vezi: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Contra lui Eunomie* II, PG 45, 549 AB; LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, pp. 160-161; cf. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, p. 26.

sta implicit în comuniune cu alte persoane. De altfel, ontologic, atunci când vorbim de om, nu se poate vorbi de o altă dimensiune a vieții decât de cea personală – nefiind posibilă existența sau înțelegerea separată a ființei de persoană – însă, pentru că libertatea este cel mai minunat dar al persoanei, trăirea omului în dimensiunea persoanei rămâne o vocație și un deziderat. Tocmai de aceea vom dezvolta câteva teme care, în tratare paralelă (fără a fi implicit antagonice) și plecând de la uzanța terminologică, vor încerca să reliefeze două modalități de trăire a vieții umane. Mai exact, vom sublinia *dimensiunea personală* a vieții, care, de la sine, va scoate în evidență pe cea *individualistă* sau alte forme de existență umană: unele înadins împotriva persoanei, altele mimând un comportament personal – de fapt, surrogate meschine, toate periculoase din perspectivă eshatologică (nu numai ceea ce va să vină, ci aceeași care se manifestă deja odată cu Învierea și Înălțarea Mântuitorului) și pentru destinul veșnic al persoanei umane.

Așadar, deși suntem creați în chipul Persoanelor absolute și suntem deci ființe personale de la prima atingere a veșniciei de noi, fapt ce coincide cu zămislirea noastră, totuși purtăm, amestecate în frământarea ființei noastre, adânc înfipite în noi, urmele păcatului (Ps. 50, 6), ceea ce face anevoioasă structurarea fapturii în chipul autentic al persoanei. Cu alte cuvinte, efortul fiecărui om de a trăi după adâncimea cuprinsă în taina persoanei rămâne o năzuință și un scop înalt al vieții. Chiar în oamenii care au atins înalte culmi ale sfințeniei, chipul deplin al persoanei tot poartă în el neputințele păcatului, întrucât persoana sfântă rămâne de o ființă după omenitate cu toate persoanele umane. Atingerea harului de faptura de lut îi dă strălucirile sfințeniei și bucuriile chipului autentic al persoanei, dar energiile păcatului hrănesc, în același timp, moartea în fiecare om. Această tendință dualistă între bunătățile harului și legea păcatului, tensionat manifestată în om (Rm. 7, 15-25; I Cor. 2, 14-16), îngreunează, încetează și uneori abate voia omului de a se așeza în starea de normalitate a chipului personal al ființei sale. Esențială rămâne între aceste tendințe înscrise în om orientarea lui spre ținta de unde îi poate veni tot ajutorul (Evr. 12, 2), toată puterea și toată darea cea bună (Iac. 1, 17), pentru a se dezbrăca de omul vechi al păcatului (Rm. 6, 6) și a se înrădăcina în cel nou, al harului, după chipul lui Hristos (Col. 3, 9-12), Cel care ne-a arătat care este și în ce constă toată taina persoanei umane.

1.1. Persoană și/în comuniune*

Față de firea dumnezeiască, care este Unitate Triipostatică în chip desăvârșit, firea umană, zidită în chipul acestei Ființe Tripersonale, este pluriipostatică, chemată să atingă însă aceeași Unitate. Astfel, viața persoanelor umane trebuie să fie una în esență, după cum Viața Persoanelor divine este Una, deși modul împărtășirii de această viață este distinct nu doar la Dumnezeu, ci și la om. Pentru această unitate a vieții trăită din voința persoanelor ce se doresc în comuniune se roagă Mântuitorul Hristos înainte de patima Sa: „Ca toți să fie Una, după cum suntem Noi” (In. 17, 21).

Unitatea și comuniunea este starea de deplină transparență a persoanelor. Acolo unde există reținere în dăruire și rezervă în a oferi iubire, comuniunea nu se realizează decât parțial, iar pericolul sciziunii este posibil oricând. Numai când se deschide total celorlalți, persoana umană deschide drumul înspre comuniune, care se realizează numai în măsura în care ceilalți au aceeași voință lucrătoare și aceeași deschidere totală, cu care aceasta s-a deschis lor. Cel mai mic gest de iubire egoistă, de sine, în sensul unei griji (îngrijorări) de propria viață, scade în putere plinirea comuniunii, după cum împruținează de viață chiar pe cel ce crede că își apără viața. Zice Mântuitorul: „Cel ce-și va scăpa sufletul, îl va pierde, iar cel ce-și va pierde (oferi) sufletul pentru (ca) Mine și pentru (după) Evanghelia Mea, îl va afla” (Mt, 10, 39; 16, 25; Mc, 8, 35; Lc, 9, 24), arătând prin aceasta că unica cale de realizare a propriei persoane este oferirea cu totul celorlalți și nicidecum încercarea de a întreține propria viață prin efort autonom și autonomizant. Bineînțeles, nimeni nu se poate oferi pe sine decât în măsura în care s-a regăsit în sinele cel adevărat.

Nu avem, fiecare, viața noastră și nici nu trăim vieți diferite. Viața este una singură, de care ne împărtășim în chip distinct fiecare. *Eu sunt Viața*

* Deși am folosit în mai multe rânduri termenul de „comuniune”, precum și expresia „persoană și comuniune”, reluarea lor în acest ultim capitol nu are rolul de repetiție obsesivă a aceleiași idei. Dimpotrivă, dacă, până acum, ele fundamentau subiectul divin sau pe cel creat în ontologia existenței lor, de data aceasta, ele susțin mai mult *lucrarea subiecților*, expresia lor faptică și gestul lor natural de trăire a propriei ontologii. Mai bine zis, vom susține modalitatea prin care persoana își justifică existența numai în comuniune, prin contrast cu alte moduri de existență – redate generic cu termenul de individualism –, care șterg însemnele persoanei, făcându-le vizibile doar pe cele ale individului sau ale ipostasului (pur) biologic.

(In. 14, 6) voastră are atât înțeles de origine, cât și de manifestare. De origine, întrucât nu există Viață decât cea dată de Dumnezeu și de manifestare, pentru că această Viață, pe care am primit-o, devine deplin consistentă pentru fiecare persoană umană numai în măsura în care ea se trăiește în comuniune cu celelalte persoane, după modelul Sfintei Treimi, care ne-a făcut părtași nu la o altă Viață (detașată de Ele), ci la aceeași Viață, de desăvârșită comuniune, de care Ele se împărtășesc.⁷²⁵

Persoanele în comuniune prin voință lucrătoare, dar și comuniunea persoanelor – consistența și puterea lor – arată deodată sensul și traiectoria firii prin persoana umană. Aviditatea după singulara ipostaziere a firii, văzută din egoismul lucrării, și monopolul pus asupra bunurilor trădează o gravă și îngrijorătoare „schilodire” a energiei naturii umane, vizibilă din mișcarea derutantă a individului, ce dorește dividerea și multiplicarea tuturor celor existente pentru a le putea reduce la sine. Comuniunea însă dă forță, care este o putere de netrecut. Ea crește nu de la sine, ci prin voința susținută a persoanelor. Este nevoie de voința persoanei, care poate dirija energia firii spre comuniune, altfel aceasta se risipește, fiind redusă doar la puterile fizice ale individului, pe care le folosește abuziv. Energia mișcată de subiectul ei purtător devine o forță impenetrabilă, întrucât, pe măsură ce subiectul o distribuie, punând-o în slujba altora, se adapă tot mai mult de la izvorul ei. Prin forța comuniunii, orice subiect (ca centru ipostatic al unității) deține și atrage înspre sine energia întregii firii umane, dar nu printr-un efort egoist de acumulare a ei, ci doar prin faptul că el este disponibil să primească de la ceilalți energia dăruită de ei deodată cu energia pe care el o dăruiește celorlalți, prin dinamica și reciprocitatea iubirii.

⁷²⁵ SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI arată că, atunci când Hristos Se arată pe Sine ca Viață, în *Evangelia după Ioan*, El Se arată ca măsură veșnică a vieții: „Nimeni dintre oameni nu a îndrăznit vreodată să zică: eu sunt viața, fiindcă toți sunt muritori. Dumnezeu-om însă a zis: *Eu sunt Viața* (In. 14, 6). Și pe bună dreptate, pentru că, prin Învierea Lui, El a învins moartea și S-a arătat pe Sine veșnic viu prin Înălțarea la cer și prin șederea de-a dreapta Tatălui. De aceea, Dumnezeu-om este Viața și măsura vieții. Tot ceea ce nu vine de la El este muritor. În El, viața își găsește „logositatea” și raționalitatea ei, pentru că își găsește veșnicia dumnezeiască. Ca Dumnezeu-Logosul, El este viața și a-toate-viața (In. 1, 4), pentru că viața este viață numai prin El. Unde nu este El, acolo viața se transformă în moarte, pentru că El este singurul care face ca viața să fie viață adevărată. Îndepărtarea de El, care este Viața, sfârșește întotdeauna cu mortalitatea și moartea. De aceea, numai în El, Care e Logosul și Logica vieții, se găsește singura îndreptățire logică a vieții omenești în categoriile timpului și ale spațiului” (*Omul și Dumnezeu-om*, p. 159, șu.).

Astfel, fiecare *eu* se dăruiește altui *eu* cu toată dăruirea de care este capabil, iar acela îl primește cu toată disponibilitatea lui de primire. În această întâlnire se declanșează, în cel din urmă, din pricina iubirii primite cu atâta dăruire, forța dăruirii lui către celălalt, iar acela i se deschide capacitatea să primească iubirea acestuia, după cum și acela a primit-o pe a sa. Însă fiecare dintre subiecții implicați în actul de dăruire-primire a iubirii vine la întâlnire și poartă în ei înșiși memoria vie a altui subiect, pe care îl propune în permanență ca subiect de sprijin, mereu sporitor al dăruirii dintre ei. În acest fel, *eu* mă dăruiesc ție și îți primesc toată dragostea *ta* și îți propun pe *el* din mine să îl cunoști și să îl iubești la fel cum mă iubești pe mine. În același timp, *tu* îmi primești iubirea și îmi dăruiești iubirea *ta*, propunându-mi-l pe *el* din tine, ca subiect iubit de tine, pe care să îl cunosc și să îl iubesc și *eu* cu aceeași iubire ce ți-am arătat-o ție. Așa sunt sporite prin dialog treimic susținut la prezent forțele fiecărui subiect, înmulțite la nesfârșit prin intensitatea cu care acesta se angajează din proprie poziție în dialogul iubirii interpersonale, apelând iubirea altor subiecți și întreținând-o prin calitatea și gingășia iubirii sale.

În comuniune, fiecare subiect se simte întărit și înnoit la nesfârșit cu toată puterea și energia dăruită de ceilalți și ajunsă la el pe firul aceleiași iubiri a firii, pe care o ipostaziază împreună. Este ca și cum am fi mai mulți într-unul singur, ei dăruindu-mi toată puterea lor mie, fără ca ei să rămână în lipsă, întrucât forța și puterea lor e a firii pe care o avem împreună, dar pe care fiecare o trăiește în particular ca și cum ar fi numai a lui, însă nu prin revendicare, ci prin dăruire (celorlalți). Fiecare centru ipostatic prins în comuniune concentrează asupra lui toată energia persoanelor prinse în comuniune, pe măsura adâncirii lor în fire. Comuniunea astfel realizată este susținută de subiecții implicați și nu mai este o forță impersonală, un conglomerat de putere care funcționează autonom. Dimpotrivă, ea apare prezentă ca forță a unui centru subiectiv de interacțiuni, susținut de toți cei care sunt conectați la comuniune, fiecare, în parte, fiind, în același timp, centru de acțiune, având toată forța comuniunii de care dispune firea lor comună.

Drept urmare, persoana care nu se angajează în comuniune nu poate dispune decât de energia ipostasului propriu, ce scade proporțional cu aviditatea lui tot mai mare pentru a-și adăuga zile vieții. În realitate, persoana căreia îi lipsește comuniunea cu alte persoane îi scade puterea vieții proporțional cu creșterea anilor, el devenind cu timpul un punct tot

mai slab, mișcător pe traiectoria istoriei, tot mai neputincios, tot mai singur, tot mai lipsit de viață. În mod paradoxal, unui astfel de subiect îi scade pofta de viață și, cu cât dorește să trăiască autonom, cu atât, parcă, „i se face silă” de viață, pentru că singura forță a vieții care nu plictisește e dată de comuniune, dar pe care el nu și-o dorește. Comuniunea este singura certitudine de nestrămutat că nu ești niciodată singur, certitudine pe care ți-o infuzează pe fundalul vieții pomenirea neîncetată a celor ce te iubesc, iubiți fiind de tine. De aceea, persoana ține ontologic de comuniune, fiind subiect deplin conștient că deține firea pluriipostatic, iar comuniunea este dată numai între persoane, fiind forța și puterea lor de mișcare prin timp și dincolo de el, atrase irezistibil de desăvârșita Viață în comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi, de care persoanele umane se împărtășesc.⁷²⁶

1.1.1. Comuniune și co-uniune sau antagonismul persoană/individ

Comuniunea nu poate fi decât prin persoană, căci sensul deplin al persoanei este dăruire permanentă pentru altul, ieșire din sine, căutare spre celălalt, valorizare fără limită/măsură a tuturor: pe scurt, totul pentru altul, nimic pentru sine. Ca o condiție *sine qua non*, nimeni nu poate ieși spre altul dacă nu s-a arhistructurat mai întâi în sine, în valențele sale ipostatice. Altfel, ieșire devine deșirare, risipire, iar nu comuniune.

Chiar dacă, la nivelul *tropos*-ului, realizarea deplină a acestei stări personale rămâne un deziderat în om, la nivelul *logos*ului, apelul neîncetat la această memorie vie a *ontos*-ului uman ține în tensiune și luptă, la nivelul *topos*-ului și *cronos*-ului, tinderea fiecărui subiect către eshaton – starea împărtășirii depline a comuniunii –, cu nădejdea împlinirii, după făgăduință, a tendințelor și eforturilor sale.

Precum nu poate exista comuniune fără persoană, tot așa nu poate exista nici persoană fără har. Cine întreține viu memorialul personal în om este proștețimea harului revărsat tot într-o stare de comuniune dintre persoane, a omului cu Duhul Sfânt, fiecare cu lucrarea sa: omul în lucrare

⁷²⁶ Acest model de comuniune poate constitui un exemplu pentru o profundă distincție între iubirea chenotică, care stă la baza comuniunii, și „iubirea” ca „eveniment” (substitut) social, ce poate mijloci doar interculturalitatea; ceea ce nu-i puțin lucru, dar nu-i îndestulător pentru potențialitățile omului. Pentru cea din urmă, la: SUSAN L. KLINE, BRIAN HORTON and SHUANGYUE ZHANG, „Communicating Love: Comparisons between American and East Asian University Students”, în: DEBORAH A. CAI (ed.), *Intercultural Communication. The Person and Culture*, vol. III, Ed. Sage, London, 2010, pp. 109-131.

de primire – singurul efort care nu cunoaște eșec –, iar Duhul Sfânt în lucrarea de personalizare a chipului de persoană, răscumpărat de Fiul și zidit prin ființarea Tatălui. În fond, esența vieții create constă în energie dumnezeiască plasticizată în multitudinea formelor create, după proiectul Logosului Divin – Rațiunea și Trupul cosmosului –. cu substanțializarea lor de la Tatăl și animate fără încetare de suflarea Duhului Sfânt. Aceasta este esența vieții, de care ne împărtășim din prima clipă a venirii noastre la ființă. Fiind deci o viață voită și susținută de Treimea dumnezeiască (comuniune desăvârșită de persoane), exigența acestei vieți este comuniunea persoanelor umane, ce pot fi conștiente de Ea atât din tendința lor după comuniune, cât și din interdependența indisolubilă a elementelor create, ce asigură mediu – martor activ – al comuniunii.

Paralel și împotriva acestei evidențe comunionale a vieții, susținută de implicarea liberă și conștientă a persoanelor mișcate de harul dumnezeiesc, s-a dezvoltat, după prima rupere a comuniunii în raiul adamic, un surrogat de comuniune, bazată pe interesele indivizilor și susținută prin diverse mijloace artificiale, care să mimeze spiritul viu al comuniunii.⁷²⁷ Este vorba de polul opus persoanei: individul, care păstrează tendințele spre comuniune ale chipului personal în om, dar le direcționează tendențios, în afara harului divin, pentru a-și spori interesele egoiste. Norma de bază a individului se recunoaște în pornirea inversă decât cea a persoanei: punerea în evidență de sine, atragerea tuturor privirilor către sine pentru a se așeza în „centrul” lor abuziv, devalorizarea altora pentru propria valorificare; altfel zis, totul pentru mine, nimic pentru ceilalți, sensul invers de mers al persoanei. Și totul pleacă, cum aminteam mai sus, de la lipsa arhitecturării ipostatice, lipsă care creează un vid lăuntric, pe care individul speră că-l poate suplini cu atenția sau monopolizarea atenției celorlalți.

Nici individul nu poate face abstracție de „comuniune”, deși preferă singurătatea și siguranța propriilor acte și depune, în acest sens, un efort

⁷²⁷ Pentru o astfel de co(m)uniune pledează cu convingere Vasile Demetriu în convorbirea sa cu Eugen Relgis: „Nu credem că oamenii sunt toți egali, ci că au toți drept la iubire și fericire, la desăvârșire omenească. Voind progresul și binele general, combatem tot ceea ce e antisocial și antispiritual în noi înșine” (EUGEN RELGIS, *Peregrinări europene. Zece capitole*, Ed. Socec & CO, București, 1947, p. 194). Putem ușor identifica susținerea unei comunități morale adogmatice și areligioase, bazate pe esențialitatea egalitaristă, în detrimentul identității subiective.

colosal – singurul efort sortit eșecului – de susținere a tuturor schemelor antrenate în forma surogat de comuniune, toate îndreptate numai către propriul interes. Așa au apărut, pe orizontala existenței forme de comuniune cu arii excentrice de dezvoltare în vederea unificării exterioare a cât mai multe (tuturor) componente geo-sociale ale globului. Această formă de imitare a comuniunii o recunoaștem prin expresia de *uniune* a celor divizate, după schema: individul divide pentru a putea prelua conducerea, iar apoi creează artificial o uniune care să le adune pe cele ce mai întâi au fost divizate prin constrângere sau manipulare (în fond, opresiune). Și pentru că este vorba de lanțul unirii din treaptă în treaptă a celor reduse la forma goală a singularității, numim acest lanț – ce înlocuiește, în sistem individualist, voia liberă dăruitoare – *co-uniune*: un organism cu subzistență piramidală, în vârful căruia tronează abuziv individul, susținut de interesele comune ale celor implicați în sistem. Vârful piramidei reprezintă forma agresivă de legitimare a egoismului, întrucât individul avansat în fruntea uniunii artificiale s-a remarcat prin „abilități” performante de destabilizare. Astfel, individul se dovedește a fi cel mai bun factor perturbator în rândul celor înșelați. Tot el este și cel care, prin meschine declarații, îi determină pe ceilalți să se strângă în jurul lui pentru a-și susține interesele investite cu „magie comunională”.

Mobilul acestor co-uniuni a fost dintotdeauna suscitarea exacerbată a plăcerilor umane necontrolate. În co-uniune, fiecare individ/element implicat are un interes bine stabilit, astfel încât forța interesului propriu este componenta indispensabilă a interesului comun, sumă a intereselor particulare. Cu cât interesul este mai general, cu atât uniunea este mai extinsă. Mai exact, cu cât interesul general are o putere mai mare de suscitare a particularului, cu atât uniunea crește în extensie – nicidecum în intensie – prin forța manipuloare a plăcerii, diversificată la maximum, în forme multiple de prelucrare tehnică a materiei, privată de energie și de sens.⁷²⁸

Co-uniunea este o formă de constrângere a omului prin procesul de desacralizare a tuturor componentelor vieții. Modalitatea prin care s-a manifestat această constrângere – dinăuntru și dinafară – este diferită în

⁷²⁸ Pentru o asociere directă dintre individualitate și interculturalitate, ca formă de substituire a comuniunii ipostatice, la: MAGDALENA DUMITRANA, „Interculturality and individuality”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar, 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 276-278.

istorie. Depărtarea de Dumnezeu lasă loc existenței unui spațiu – al libertății – în care omul are iluzia că poate face orice. Numai așa s-au putut dezvolta forme de constrângere a unora împotriva altora, fie că e vorba de supralicitarea comuniunii în detrimentul subiectului, inventându-se diverse sisteme generaliste de nivelare a conștiințelor⁷²⁹, fie că s-au accentuat interesele individualiste în detrimentul comuniunii prin sisteme de legiferare a intereselor particulare, ambele sfidând de o manieră crasă legile elementare ale bunului simț comun.

Același sistem folosește și co-uniunile moderne, așa-zis democratice, care inventează o nouă formă alienată de comuniune, invers decât cea comunistă, și, se pare, mai periculoasă decât aceea. Globalizarea, de exemplu, dusă la extrem este forma new-age-istă a colectivizării și maxima invenție a suprimării comuniunii, prin forța privării de libertatea supremă în numele și pentru „niscaiva libertăți”. Sensul de opresiune al acesteia nu pornește din exterior, precum în comunism, ci invers, din interior, prin puterea de manipulare a fondului de decizie al omului: conștiința de sine și valoarea propriei persoane. Omul este readus astfel la biologic – drum pregătit de efortul susținut a circa 5-6 generații de naturaliști – și, ca atare, s-au inventat sisteme bio-economico-tehnice care să înlocuiască artificial *bios-ul* uman, destinate să-i creeze omului iluzia unui permanent antrenament, care să-l susțină într-o tensiune fără precedent, prin aceasta răpindu-i, de fapt, în chip fraudulos, dimensiunea multidimensională a spiritualității sale.⁷³⁰

⁷²⁹ Cel mai bun exemplu fiind comunismul, care, în numele unei idei egoiste, urmărea să realizeze o formă socială de creștinism, golit de Dumnezeu și înlocuit cu idei marxist-leniniste. Pentru un traseu bine argumentat al fenomenului comunist în România, a se consulta remarcabilele studii ale părintelui IOAN I. ICĂ JR din: *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, punctul A. Ortodoxia românească – reperele teologice, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, pp.14-35, și „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme”, în: *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 527-565

⁷³⁰ Pentru două studii substanțiale, în care se dezvoltă pericolele globalizării, la: IOAN I. ICĂ JR, „Provocarea globalizării: mutația umanului”, pp. 10-12, și VALER BEL, „Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării”, pp. 43-78. Iar studiul colaboratorilor Ștefan Buzărnescu și Sorin Pribac exemplifică magistral, prin propunerea *interculturalității interactive*, o paradigmă naturală interculturală existentă în Banatul românesc, pentru depășirea atât a globalizării/mondializării, cât și a multiculturalismului (cf. ȘTEFAN BUZĂRNESCU și SORIN PRIBAC, „Sursele istorico-antropologice ale interculturalității interactive din Banat”, în: *Interculturalitate cercetări și perspective românești*, pp. 164-177).

Astfel, din cauza tentației și a agitației maxime a pasiunilor din biologicul uman, omul se înscrie fără ripostă pe linia vegetativă a existenței, mulțumindu-se cu micile plăceri ale robiei, în schimbul abdicării de la libertatea harică, ce îi oferă statutul de împărat peste instincte. În definitiv, orice formă socială de (co)uniune este o suprimare a libertății, darul esențial al ființei raționale din univers. Odată pierdut gustul libertății depline, omul se supune disciplinat unui sistem care îi întreține viața biologică, îi alimentează trupul cu cele necesare nutriției, dar îl secătuește iremediabil, pe această traiectorie, de rațiunea și de sensul înalt al existenței sale, de demnitatea chipului Treimic pus ca o pecete în el. Chipul treimic devine chip teluric, lipsit de strălucire și, deci, din ce în ce mai hidos, motiv pentru care se și caută o înlocuire a omului cu chipul artificial al robotului.

Co-uniunea urmărește robotizarea omului și crearea unui cosmos tehnic și tehnicizant, ierarhizat și superinformatizat,⁷³¹ în care zeul suprem să fie declarat omul fără de Dumnezeu, care Îl va imita în toate pe Acesta, fără să recunoască. În fond, prin alăturarea forțată a indivizilor în macroorganisme și uniuni îndobitocitoare, co-uniunea urmărește o demonstrație satanică, dată în arena umană, de eliminare a evidenței dumnezeiești (suprema mândrie), care îi va aduce omului pieirea, asemenea întunecării iremediabile a celui rău.⁷³²

Contrar acestora și în evidențe din ce în ce mai firave, nu însă și fără vigoare – având conștiința că, în fond, comuniunea este o Taină –, este

⁷³¹ Vezi: M. U. PORAT, „Global implications of the information society”, *Journal of Communication* (1978), no. 28, pp. 70–80.

⁷³² Împotriva acestor extremități sociale, ideea interculturalității pare novatoare și, de aceea, salvatoare. Însă, de cele mai multe ori, scopurile propuse și mijloacele folosite nu fac decât să îmbrace într-o altă haină aceeași problemă a co-uniunii artificiale, ignorându-se problema de fond a omului (Vezi: CHARLEY H. DODD, *Dynamics of intercultural communication*, fourth edition, WCB Brown & Benchmark Publishers, 1995, pp. 227-273). Pe aceeași temă, grăitoare sunt și lucrările unuia dintre simpozioanele internaționale susținute la București: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union* (10-11 May 2006), care, dincolo de eficiența informațiilor, se cantonează în același impas, al impenetrării datelor pe plan subiectiv-uman. De exemplu: MIMI KORNAZHEVA și Prof. CONSTANTIN GELU APOSTOL, „BRIE – A Case of intercultural dialogue and interaction”; MARIA IONESCU, „Institutional aspects of the interculturality”; CAROL COVACS, „The relation between intercultural education and the new educations”, toate în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 40-43, 48-56, 102-106.

prezentă, pe firul neîntrerupt al vieții, comuniunea susținută și crescută de implicarea activă a persoanelor ce se dăruiesc dezinteresat. După modelul treimic de comuniune, comuniunea pluriipostatică umană nu se poate realiza ierarhizat în imaginea piramidală ce împarte omenirea în conducători și supuși, ci la baza ei stă apofatismul consubstanțialității, ce se realizează, practic, prin perihoreza și prin întrepătrunderea dinamică în suflul viu al iubirii, a multisubiectivității ce ipostaziază firea umană, după imaginea roților întrepătrunse ale slavei divine prezentate de profetul Iezechiel (1, 15-21)⁷³³, care pune în evidență Viața de Comuniune a Persoanelor Treimii dumnezeiești, pe care sunt chemate să o realizeze, în variantă creată, persoanele umane. Astfel, din centrul ipostatic al fiecărui subiect uman pleacă tot atâtea unde și punți de comuniune, care să pătrundă în toți subiecții umani vii (văzuți sau nevăzuți/adormiți), care dețin, împreună, calitățile firii umane.

Șansa pătrunderii și a adâncirii acestor puteri o are persoana umană numai în harul Duhului Sfânt, Persoana dumnezeiască ce lucrează la curățirea firii umane desfundând-i toate blocajele și făcând păcatul lipsit de putere în om. De aceea, comuniunea este un har ce coboară persoana umană în adâncurile firii sale și, implicit, în adâncurile dumnezeiești, pe care aceasta le deține în rațiunea dumnezeiască pe care o exprimă. În afara harului și fără conștiința divină, omul nu mai este Om, ci se confundă cu o natură simplă, închisă în cercul strâmt al individualității sale, populând spațiul și timpul în mod egoist, fărâmițând astfel continuitatea comuniunii, făcând-o discontinuă pentru cei ce vor să se miște altruist prin ea.

Harul dumnezeiesc, inițiatorul și susținătorul comuniunii în persoanele create, se pune „chezaș” în Duhul Sfânt, refăcând orice fisură și pătrunzând în fiecare stare împietrită din egoismul individualităților, pentru a bucura deplin pe cei ce se deschid harului comuniunii. Harul este substanța care sudează și leagă între ele elementele distincte ale templului antropocosmic, iar aceste distincții sunt persoanele umane, pietrele vii (I Ptr. 2, 5), ce se zidesc pe temelia dreptei credințe, Iisus Hristos (I Cor. 3, 10), formând zidul de neclintit al Bisericii. Temelia, pietrele și substanța lor de

⁷³³ NIKOLAOS LOUDOVIKOS, *He apophatikē ekklesiologia tou homoousiou. Hē archeгонē Ekklesia sēmera*, Atena, 2002, în: Ioan I Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole. Canonul și canoanele creștinismului apostolic: I. Itinerare teologice B. Ortodoxia în secolul XX: de la neoscolastică la neopatristică*, pp. 53-57.

legătură reprezintă treimea conlucrătoare (I Cor. 3, 9) ce realizează comuniunea deplină, ca împlinire divino-umană a Sionului duhovnicesc, Ierusalimul cel de Sus (Evr. 12, 22; Apoc. 3, 12), transfigurare mereu înnoitoare, în har, a elementelor create. Harul este aluatul (Mt. 13, 33) ce crește la măsurile nemăsurate și veșnice ale Împărăției cerurilor trupul eclezial al lumii, asumat de Hristos în ipostasul Său și țesut prin contribuția distinctă a tuturor popoarelor umane, ce sunt atrase de Duhul Sfânt în cercul fără de sfârșit al comuniunii dialogale, forță dinamică ce atrage iubirea Tatălui, Pantocratorul cu a Căruia binecuvântare toate se întemeiază, se zidesc și durează în colocviul veșnic. Lipsind oricare din cele trei distincții ce sunt implicate în arta zidirii comuniunii în această lume, asistăm la întemeierea (fără temei) a co-uniunii, propunere șubredă, mereu pasibilă de năruire, ce constă în însumare sau suprapunere de elemente din care lipsesc fie temelia, fie substanța care leagă. Sunt propunerile surogat, avansate prin forța manipuloare a indivizilor și care susțin artificial „Babilonul” acestei lumi, în care domnește, fără dubii, monologul absolut, formă certă de alienare a persoanei.

1.1.2. Dialog și/sau monolog: cum și de ce nu ne mai mișcă cuvintele

Omul este singura făptură cuvântătoare din universul sensibil. El este singurul care se folosește de cuvânt pentru a-și transmite conținutul ființial rațional, care îl pune în starea de făptură inepuizabilă în posibilități de exprimare. Dar omul are aceste posibilități tocmai pentru că este zidit în chipul de persoană, față de care se adresează o chemare și de la care se așteaptă, cu mare încordare, un răspuns în toată creația zidită sensibilă și spirituală, el fiind hotarul de unire dintre creat și necreat.

Omul poate cuvânta în sine și peste sine. El este cuvânt cuvântător, purtător de adânc spiritual, pe care îl poate converti în fapt de viață conștientă, de care se împărtășește în chip personal și pe care îl poate transmite mai departe. Mai mult, în adâncul său spiritual (în conștientizarea lui) este cuprins tot mesajul rațional al creației, ce așteaptă să fie descifrat, încărcat de sens, crescut și împlinit prin mișcarea colocvială a omului, ce urcă, prin făpturi, ca pe o scară, spre Ziditor. Dar omul nu se angajează în această activitate de la sine, adică fără să fie invitat, atras și apelat de impulsul divin, așezat în structura sa ontologică și care constituie „inima” ce pulsează sens în tot universul. În timp ce adună în sine sensurile creației,

omului i se deschid în sine adâncimi de taină, prin care se racordează la dialogul plin de înțelesuri dumnezeiești ce îi sporesc viața înspre măsura deplină a chipului de om sau înspre asemănarea sa cu Sfânta Treime, din care vin și în care se întorc toate.⁷³⁴

Dialogul este forma de comunicare, forma ieșirii din solipsismul egoist și a depășirii individualismului, care se folosește doar de forma limbajului, fără să poată comunica prin el. Îl numim dialog, pentru că omul nu se poate angaja în comunicare directă decât cu un singur subiect, căruia îi răspunde la apel și pe care îl poate apela. Eu nu pot vorbi și asculta direct decât un singur subiect, un *tu*, ceilalți fiind martori ai comunicării noastre, care aprobă sau resping dialogul dintre noi și, în funcție de implicarea lor directă, pot schimba subiectul meu și al lui, dar, în acest timp, se inițiază tot o formă de dialog, întrucât, în implicarea lui, *eu* sau *el* trec în starea de martor. De asemenea, în mine însumi, nu mă pot gândi concomitent decât la un singur subiect sau la un singur lucru legat de un subiect. Altfel spus, purtăm în ontologia noastră memoria dialogului, căci altfel nu am fi niște ființe raționale. În baza ei, orice subiect rațional poartă mereu în gândul său pe „cineva” sau „ceva” la care să se gândească, ele constituind, de altfel, esența vieții conștiente și realitatea că ființa umană este, în sine, relațională.

Cu toate acestea, nu dialogul îl împlinește pe om cu măsură deplină. Persoana umană este pecetluită în sine cu chipul Treimii. Drept urmare, ea se poate realiza în autenticitatea existenței sale personale numai dacă împlinește, prin contribuția sa, structura treimică a chipului ființei sale, după care a fost creată. De aceea, pe fundalul ontologiei sale dialogale stă tănuț sau chiar ascuns al treilea subiect, care așteaptă să fie purtat în dialogul direct din memoria proprie sau din cel al persoanelor (create) implicate în comuniune. În chipul Acestui al treilea subiect Se tănuiește Dumnezeu, de vreme ce doar pomenirea Lui – purtat de mine, de el sau de cei doi deodată, angajați în dialog – poate spori în conținut dialogul nostru. Altfel spus, dacă dialogul ne scoate din egoism, acest al treilea subiect ne introduce în dinamica multidimensională a comuniunii, ferindu-ne de pericolul relației dialogale părtinitoare și din interes.

Al treilea – subiect real, purtat de un *eu* sau un *tu* în sine permanent – întreține fără întrerupere dialogul, în chipul lui fiind tainic prezent și

⁷³⁴ Vezi: Pr. DORU COSTACHE, „Colocviu fără sfârșit...”, pp. 212-213, 216 și nota 67.

deodată (în sine) atât multitudinea de ipostasuri umane ce trec dincolo de *mine* și de *el*, cât și Treimea dumnezeiască. Acestea își ascund chipul – sunt nevăzute, dar nu absente – și se fac simțite doar când sunt apelate, iar prezența lor vine să împlinească dialogul subiecților prinși în relație. Aceasta se întâmplă deoarece fiecare dintre subiecții implicați în dialog au reușit să depășească egoismul, mai întâi în ei înșiși, prin apelarea altui subiect, iar apoi împreună (vor putea trece dincolo de interes și de stagnarea părtinitoare a dialogului), prin apelul lor către cel de-al treilea subiect, pe care îl fac martor direct al întâlnirii lor. În acest sens, structura dialogală a ontologiei personaliste antropologice are chemarea să se împlinească în *trialog*, omul putând iniția, la nivelul său, multiple forme de dialog, prin care, apoi, caută împlinirea în cel de-al treilea, „subiectul nevăzut” – dar niciodată necunoscut – și tainic, ce îi lărgeste limitele până la nemăsuratele „marginii” ale dumnezeirii. Astfel se împlinește chipul treimic al omului, dat de structura dialogală duală a ființei sale, susținută de harul dumnezeiesc al Ipostasurilor divine.⁷³⁵

Dacă ar fi treimică în sine, firea umană ar sucomba în autonomie absolută. Ar fi o altă treime creată și veșnică, care, practic, e imposibilă. Dar așa, structura omului este creată înadins dialogal-duală, având nevoie, pentru a se împlini, de cel de-al treilea. Acest al treilea este Subiectul(le) dumnezeiesc, Care a întemeiat-o și de Care este dependentă ca de sursa existenței ei, iar prin libertate și căutare – răspuns propriu creat – poate dobândi și fericirea veșnică: împlinirea rațiunii sale de a fi, căci în căutarea celui de-al treilea subiect, apelat din poziție dialogală, stă prezent Dumnezeu, Care se propune omului în cea mai smerită formă, până la limitele „impersonalului obiectual”, deși prezent în toată bogăția Tripersonală. Este chipul smerit ce-l poate lua cel de-al „treilea subiect”, care poate fi și un obiect cu structură rațională, deci subiectivizat, atunci când nu este sesizat și, în lipsă, apelat de către persoanele conștiente.

⁷³⁵ Această structură antropologică poate fi o propunere fiabilă pentru impasul comunicării în lumea postmodernă și o soluție în vederea realizării dialogului dintre culturi sau minorități. Însă întotdeauna ca rezultat al dialogului interpersonal, dat de ontologia umană însăși și care cuprinde în sine toate celelalte forme de comunicare ale omului, fără a fi nevoie de artificii exterioare de mimare a comuniunii. Totodată, este și un posibil răspuns la impasul structural-ontologic al lucrărilor/făptuirilor, prinse în monografia semnată de IOAN BIRIȘ, *Societate și comunicare culturală*, Ed. Tehnică, București, 2006.

Contrar acestei realități, în viziune teologică, s-a alipit de om, în chip nelegitim, o ciudată manifestare antropologică, parazită, susținută prin forța celor care preferă, nejustificat, doar monologul. Monologul se inse-rează în om pe linia descendentă a lipsei de căutare și de împlinire în structura *tridialogică* a ființei, ca o retragere a subiectului într-o formă de aservire voită a conștiinței sale rațional. Deși, din punct de vedere practic, monologul este imposibil, de vreme ce conștiința rațională a subiectului se instituie dialogic și deci relațional în sine, totuși observăm că se practică diferite forme de monolog fie în propria subiectivitate, fie cu alții, ambele fără reușită.⁷³⁶ Cu alții nu se poate monologa – contrar dorinței exprese a unora de a se impune prin discurs cu vederi unilaterale, dictatoriale –, pentru că orice apel făcut către ei niciodată nu poate rămâne fără răspuns, chiar dacă neutru exprimat din cauza represiunii. De asemenea, în el însuși, subiectul nu poate monologa, întrucât chipul conștiinței sale sau raționalitatea structurii sale e permanent purtătoare de memorie vie, plină de gânduri, idei, simțiri, stări, sensuri etc., toate legate de propriul subiect sau de alte subiecte ce țin intrinsec de memoria lui și cu care trebuie să se învecineze, neputând exista subiect cu totul izolat sau care să aibă o formă de gândire/rațiune redusă la singular.

Altfel spus, orice subiect este obligat la relație, la dialog, de către propria fire ipostaziată. Un subiect gol de gânduri nu poate exista, cum nu poate exista nici în afara relației. Însă, ceea ce poate reuși subiectul contra ființei sale este alegerea permanentă de a fi și a rămâne singur, să cugete și să viețuiască la singular, întreținând împotriva tuturor tendințelor naturii sale, o stare de solipsism, o formă de monolog închipuit, dar virulent, în care totul și toate să se rotească în jurul ipostasului propriu (paradoxal, chiar împotriva lui)⁷³⁷.

⁷³⁶ În dialog, omul se exprimă verbal sau tace, dar tot în dialog rămâne. Tăcerea nu întrerupe continuitatea dialogului, ci o intensifică calitativ. După domnul GABRIEL LIICEANU, dialogul, ca formă de mișcare a spiritului, este o alternare a vorbirii cu tăcerea. A nu ști să taci înseamnă, în aceste condiții, a ține spiritul pe loc, a monologa prostește, a te învăța în cercul finit al propriului tău spirit. Deci hemoragie verbală, logoree (cf. *Jurnalul de la Păltiniș*, pp. 179-180). De asemenea, despre profunzimea și bogăția unei tăceri cuvântătoare, care transmite mai multă bogăție de viață decât orice cuvânt, părintele George Remete a scris o lucrare de 786 pagini (cf. *Cunoașterea prin Tăcere*, ed. a III-a, revizuită, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2011).

⁷³⁷ „O persoană care se afirmă ca individ, închizându-se în limitele firii sale particulare, nu se poate desăvârși cu adevărat; din contră, ea se împuținează, sărăcește” (VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 110).

Bineînțeles că un astfel de climat se menține cu eforturi fantastice (inumane chiar) și cu prețul risipirii „în vânt” a bogăției energetice de care dispune făptura creată conștientă/rațională. Este vorba de mișcarea haotică a individului spre „golirea de sine”, cu iluzia că aceasta îi va putea face bine. Deși pare simplu de realizat, mai ales că, în omul căzut, conștiința comuniunii a scăzut vertiginos, totuși, făptura rațională care preferă această cale monologală a existenței trăiește o mare tragedie, la care este racordat tot cosmosul. Astfel, când omul preferă să se închidă în sine, atunci, implicit, refuză să răspundă apelului inițiat de alte subiecte către el, precum și apelului care zvâcnește în interiorul ființei sale: inima sa de duh/har dumnezeiesc. Este o stare voit coborâtoare – nu există stare de stagnare în om –, ce trage, pe scara căderii, toată sinteza universului, rezumată în sine și al cărui centru este.

La suprafața lui, monologul pare a întruchipa o variantă comodă a vieții, făgăduind să se preocupe doar de interesul propriu. În realitate însă, se face vinovat de toate relele subiective și de chipul tot mai zbârcit al lumii. Creația nu își mai atinge scopul, nu mai poate crește până la maturitatea raționalității ei, dacă omul refuză dialogul. Cu toată armonia lui, cosmosul intră în derivă atunci când omul preferă monologul. Cele mai sensibile manifestări ale elementelor naturale, rodirile ei multiforme, se veștejesc, se pietrifică, își pierd din strălucire, de vreme ce nu mai există voința umană căutând spre ele ca spre cadrul fericit al vieții sale – știut fiind că omul ursuz (monologul acut) respinge tot în jurul său, până la silă de propria respirație, motiv pentru care cei mai mulți sfârșesc în deznădejde și chiar în suicid (fără reușită ontologică definitivă).

Nu ar fi niciun pericol acceptarea voită a singurătății, dacă unul ca acesta ar fi unicul ipostas al omenității, cum, de altfel, par a voi cei care preferă monologul existenței. Tragedia iremediabilă (cu ecou veșnic) vine din aceea că, deși, din proprie libertate, individul care se reduce la singurătate pare a supraviețui fără prea mari chinuri, totuși, pe fondul structurii sale antropologice, stă înscris fără clintire *fiat*-ul dumnezeiesc rostit către fiecare făptură, care nu se va retrage în veci. Deci, oricât ar încerca omul să se autoanihileze, redus cu totul la sine însuși nu mai poate fi. Drept urmare, asistăm la un proces straniu, de „întăinare” în regres, o „mergere” în răspăr a celor ce preferă monologul existențial, în contra fondului său dialogal-comunional, iar aceasta reprezintă cea mai mare tragedie a omului, invenție a individului ce, conștient, se rupe de Dumnezeu.

Împotriva „colocviului fără sfârșit” la care suntem chemați să participăm prin însăși actul întemeierii noastre – praznicul legitim al omului, scopul și ținta întregii vieți –, omul se poate așeza în starea tristă a monologului absolut – numai persoana creată (omul și îngerul) cunoaște această stare a monologului și de aceea îi poate da și formă absolută –, ceea ce constituie ratarea prin voie liberă a gândului bun rostit de Ziditor către om și singura situație ce justifică fără drept existența iadului.

Din nefericire, societățile umane, întemeiate pe interes individualist și pe baza cărora s-au ridicat co-uniunile – forme alienate ale comuniunii – tind să autentifice (fără drept), în numele unor drepturi inventate ale omului, această stare cronică a monologului individualist.⁷³⁸ Suntem agasați să ne preocupăm în mod exagerat de noi înșine, de „sinele” propriu, prin argumentele unilaterale, dictate de logica plăcerilor, ce au pus stăpânire pe libertatea omului. Este masca frumos „ambalată” sub care se ascunde tragedia spirituală a omului care a abdicat de la libertate și de la structura dialogică a ontologiei sale personale, preferând, sub presiune, dar și prin acceptul propriu, dezmembrarea, năruirea și dezechilibrul adus în fire de monologul individualist, înstăpânit prin risipirea și respingerea voită a oricărui apel personal divin și uman adresat către el. Cu toate acestea, chipul de persoană nu se poate pierde, monologul fiind tocmai starea parazitara, ce se alimentează cu seva bună a chipului tot mai ofilit, dar nicidecum desființat.

Drept urmare, persoana umană este și va rămâne în veci o structură dialogică: vorbind la persoana întâi, cu unul singur, despre altul, față de Persoanele dumnezeiești, Care sunt structură Treimică, de comuniune unitară absolută. Iar această distincție din structură umană evidențiază clar dependența totală a persoanelor create de Dumnezeu, precum și absoluta libertate a Sfintei Treimi față de creație. Însă, cât privește posibilitatea comuniunii lor, persoana este chipul de hotar, ce poate primi în sine tot

⁷³⁸ Altfel spus, monologul urmărește susținerea, sub o altă formă, a ideii de identitate multiplă, prin care se urmărește o deconstructivizare a subiectului, de data aceasta prin faptul că un individ este chemat să trăiască succesiv în mai multe culturi, dar nu prin dialog, ci prin mutație, adică prin invitația ca același individ să trăiască deodată în mai multe individualități, fără a dialoga cu ele (Vezi: VICTOR NEUMANN, „Perspective comparative asupra filosofiei multiculturale” în: IOAN BIRIȘ, *Societate și comunicare culturală*, Ed. Tehnică, București, 2006, pp. 33-53).

conținutul ființial al altui subiect, creat sau necreat, păstrând neamestecate firile lor. În acest sens, numim comuniunea trinitară umană și divino-umană dialog între structuri trinitare, în timp ce monologul este o formă eșuată a subiectului, care, refuzând comuniunea cu alte subiecte, dorește să pună monopol pe ființa creată, văzută sau nevăzută, instituind abuziv forme iluzive de co-uniune prin sudare forțată, artificială și mutuală, de interese individualiste.

1.1.3. *Omousie și omiūsie sau comunitate și societate*

Termenii: *omousios* și *omiūsios* au constituit baza disputelor teologice cu privire la înțelegerea potrivită cu Adevărul a ființei și persoanei în Dumnezeu și indirect, aceeași diferență cu privire la om – baza antropologică este, în fond, triadologia –, începând cu Arie și până la cele mai moderne forme de raționalizare, ce întrețin antagonismul dintre știință și teologie, perpetuat în istorie în diverse variante, cu pretenția definirii definitive a lui Dumnezeu și a omului. Toată disputa s-a concentrat pe efortul de a indica diferența de o singură literă, „i”, dintre cei doi termeni, ce poartă în timp, pe „umeri”, toată greutatea cerului și a pământului: veșnicia lui Dumnezeu și istoria omului. Relația dintre filosofia lumii și teologia cerului se hotărăște la Niceea (325) prin respingerea *omiūsiei*, considerată nepotrivită cu experiența omului în Duhul Sfânt, și afirmarea *omousiei*, ca realitate antinomică, triadologică, de care omul se poate împărtăși. Dacă luăm drept validă expresia lui Constantin Noica, după care cultura Europei începe la Niceea⁷³⁹, putem extinde formula lui în două accepțiuni de viață. date tocmai de cei doi termeni implicați în discuție: *omousia* și *omiūsia*.⁷⁴⁰ Dincolo de hotărârile Sinodului, aceste concepte s-au perpetuat în istorie în două moduri paralele de asumare a existenței.

⁷³⁹ Idee la care subscrie, cu multă tenacitate și viguroasă argumentare, și ALBERTO CASTALDINI, în lucrarea: *Per l' Europa Ritrovata. Discursi sulla Romania tra Oriente e Occidente*, Ed. Istituto Italiano di cultura „Vito Grasso” di Bucarest, 2008, pp. 95.

⁷⁴⁰ Plecând de la aceiași termeni, P. A. Florenski, în *Stâlpul și temelie Adevărului* (1914), ajungea la definirea a două tipuri filosofice fundamentale: filosofia ortodoxă a „homooousianității” și filosofia ariană., eretică și occidentală modernă, a „homoiuousianității”, prima, dominată de logica trinitară a identității concrete, iar cea de-a doua, de logica ariană perversă a identității abstracte (Vezi: Diac asist. IOAN I. ICĂ JR., „Părintele P. A. Florenski (1882-1937): savant, filosof, teolog, preot și martir”, *Revista teologică* I (73) (1991), nr. 5, pp. 3-13, și nr. 6. pp. 33-44; aici p. 7 și pp. 35-36. Reluând, în cheie existențială și limbaj moral, „teodiceea” logico-morală a părintelui P. A. Florenski, părintele

Primul este modul prin care Dumnezeu și omul sunt înțeleși ca fiind persoane reale, distincte după modul deținerii ființei și total deosebite după calitatea ființei ipostaziate, dar cu posibilitatea comuniunii depline și veșnice, intra- și inter-ființial, date în baza Ipostasului hristic, prin care cele dumnezeiești și cele omenești se pun în maximă interioritate, fără a-și pierde propria distincție naturală. Este modul *omousian* al existenței regăsit, la nivelul comunităților ecleziale harismatice, care a dat Europei și lumii întregi fermentul devenirii, care a prefăcut păgânătatea în creștinătate, filosofia în Evanghelie, comoditatea în disponibilitate de jertfă până la martiriu. În general, este modul care activează continuu iubirea în fapt de viață, ce înlocuiește egoismul, ținând în aceeași Viață a comuniunii desăvârșite Persoanele Treimii – deoființă (*omousios*) după dumnezeire și distincte după trinitate Ipostaselor – între Ele și între Ele și persoanele umane, deoființă (*omousios*) după omenitate și distincte după pluriipostaseitate, care se împărtășesc continuu de această Viață și scopul lor veșnic de înaintare în existență. Este tipul de comunitate teo-antropocentrică cu centrul fixat pe calitatea subiectivă a omului și pe puterea de dăruire a persoanelor care doresc viața în comuniune cu cât mai multe ipostase umane, pe care le caută și le doresc în permanență, alimentându-se fără întrerupere de la iubirea absolută a Preasfintei Treimi, iubire izvorâtă din Tatăl, dăruită nouă de Fiul, crescută și întreținută veșnic în noi și între noi și Dumnezeu de puterea Duhului Sfânt.

Această comunitate *omousiană* are caracter catholic⁷⁴¹ nu atât în dimensiunea istoric-geografică, cât în dimensiunea spiritual-eclenzială întreținută de puterea Adevărului experimentat în viața harismatică a persoanelor ce

Iustin Popovici vorbește, și el, de existența a „două filosofii”: pe de o parte, *filosofia adamică*, umană, abstractă, a dezbinării și fragmentării, individualismului, solipsismului și egoismului metafizic și moral, filosofie demonică, a urii, a pesimismului ucigaș și sinucigaș și a iadului, cu pierderea sensului și rațiunii existenței, iar pe de altă parte, *filosofia hristică*, divino-umană, concretă, filosofie și practică a atotunității, a unității dintre divinitate și umanitate, filosofia eclezială a iubirii universale și a optimismului veșnic, asigurat de certitudinea Învierii (Detaliat la: Pr. prof. IOAN ICĂ și Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, *Studiu Introductiv*, în: SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, pp. 5-43; aici, pp. 17-18.

⁷⁴¹ Vezi excursul părintelui IOAN ICĂ JR.: „Excurs terminologic: «catholic», «ortodox», «ecumenic», expus în *Cuvântul Înainte* la *Canonul Ortodoxiei* I, p. 6.

se împărtășesc de Duhul Sfânt. De aceea, acestei comunități, cel mai adesea, nu i se cunosc granițele, nici limitele, neputând fi identificată nici cu instituții anume, nici cu formațiuni sau foruri înadins create (indiferent că se întemeiază pe drept civil sau divin), fiindcă lungimea și lățimea, înălțimea și adâncimea (Efes. 3, 18) acestei comunități omousiene este ascunsă în taina persoanei, în conținutul ei interior, recunoscut de duhul ei și de Duhul lui Dumnezeu. Acest conținut este împărtășit și trăit în taină de toți câți urmăresc acest mod de viață adânc în putere și roditor neconținut, dar strălucitor deplin numai la Învierea cea de obște.

Al doilea mod de asumare a existenței, fără legitimare la Niceea, dar care s-a perpetuat în istorie peste hotărârile Sinodului, este cel prin care Dumnezeu și omul sunt înțeleși ca distincții ierarhizate, care își ipostaziază fiecare propria ființă în chip diferit atât ca mod, cât și cantitativ și calitativ, de unde decurg raporturi etajate între persoanele Treimice, între Ele și persoanele umane, dar și între persoanele umane pe orizontală. Este modul *omiusian* al existenței, care propune o teologie filosofică și o știință cu parfum religios. ce are pretenția definirii precise a lui Dumnezeu și a omului. Din el ar decurge logic un stil de viață treimic sau iconomic autonom, bazat fie pe exagerarea distincției, în mod individualist, în plan teologic și antropologic, în detrimentul fondului lor comun, fie pe conglomeratele esențialiste, secătuite de particularități și activate în detrimentul ipostaselor. Concret, este modul antropocentric al existenței, care propune omul drept „măsură a tuturor lucrurilor” din cer și de pe pământ și care se regăsește în multitudinea tiparelor de mentalități autonome ale societății civile, a căror logică simplistă se întemeiază pe iluzia posibilității expunerii exacte și definitive cu privire la soarta Universului, dar și cu privire la absolutul lui Dumnezeu (atunci când mai e luat în calcul).

Societățile civile, perpetuate în istorie în diferite tipare, au, toate, un fond comun de gândire, ce se poate rezuma în conținutul termenului „*omi-usios*”.⁷⁴² Întemeiați pe convingerea omiusiană a existenței, după care realitatea teologică, antropologică și cosmologică nu sunt *deoființă* (*omousios*), ci

⁷⁴² Cât timp definiția societății, dată de cei mai renumiți sociologi, nu se oprește decât la aspectul mundan al ei, suntem îndreptățiți să nu avem o altă părere (vezi: D. F. ABERLE, A. K. COHEN, A. K. DAVIS, M. J. LEVY, JR. and F. X. SUTTON, „The Functional Prerequisites of a Society”, în: DEBORAH A. CAI (ed.), *Intercultural Communication. Structural and Ideational Foundations*, pp. 4-6.

din aceeași ființă (omiusios), se introduce pe firul vieții convingerea că toate raporturile interpersonale sau între elementele distincte ale creației sunt raporturi de dependență (în funcție de proveniența lor unele din altele), iar nu de interdependență (bazate pe același fond comun, trăit în distincție identitară, fără separație). Așa apare posibilă susținerea descendenței și îndatoririlor provenitului față de originator, precum și legitimizarea revendicării originatorului față de provenit. Relația este ierarhizată, în descreștere dependentă, în care cel mai mare stăpânește autoritar, iar cel mai mic se supune în mod obligat, fără drept de apel. Acest fond omiusian al existenței a dat, în dimensiunea teologică, scara ierarhizată a Dumnezeuirii, în care Tatăl este Cel Atotputernic, Fiul este Dumnezeu mai mic, Care creează lumea, fiind un timp când El n-a fost împreună cu Tatăl, iar Duhul Sfânt este ultima treaptă a Divinității, mai mic decât Fiul și Tatăl, confundat cu intermediatorul dintre Tatăl și Fiul, Ce le asigură legătura iubitoare sau cu o energie impersonală, ce animă universul. Consecința acestei operații logice de tip omiusian aplicată domeniului teologic (Dumnezeu în Sine) se răsfrânge în dimensiunea antropologică și cosmologică a existenței, mai întâi, prin avansarea modelelor individualiste, propuse drept normă de judecată – în perspectivă eclezială: papa, iar pentru cea laică: VIP-ul –, după care sunt apreciate toate celelalte individualități, apoi, prin înstăpânirea abuzivă și nefirească a omului în natură, schimbând-o, transformând-o și uzitând-o după plăcerile fiecăruia, cu convingerea că singura valență a cosmosului e doar materială: suport indispensabil pentru susținerea absolutismului individualist.

De asemenea, societatea civilă, întemeiată pe modelul omiusian al existenței, a avut și are tendințe de megalomanie, de supraapreciere și de globalizare tocmai pentru că avansează și creditează exclusivist logica și puterea rațiunii umane, pe care o consideră singura legitimă în Univers, capabilă să demonstreze oricând divinității ineditul posibilităților sale. Este o reiterare telurică a ispitei celeste, ce au avut-o și o mențin îngerii răi față de Creator și pe care urmăresc să o transfere și omului. Această ilogică susținere a îngerului și a omului, de a deveni ei dumnezeu fără Dumnezeu și în locul Lui –, ilogică ontologic și rațional pentru ambii, pornind de la o simplă întrebare, pe care ar trebui să și-o pună fiecare: „Cum să fiu dumnezeu de vreme ce eu nu sunt Dumnezeu?”, a întreținut, la nivelul societății, cele mai inumane atrocități (omucideri, fraticide, atentate,

totalitarisme, imperialism, idolatriile antropomorfe, rasismele, globalismele etc.) și cele mai aberante mutații genetice. Toate sunt grevate pe logica rațiunii golite de sens dumnezeiesc, sub masca bunăstării și a mai binelui omului în această lume, cu pretenția înființării raiului în mijlocul pământului și în toată suprafața lui.⁷⁴³ În realitate, prin ele s-au epuizat de taină cele trei dimensiuni ale existenței: teologică, antropologică și cosmologică.

Ceea ce vrem să subliniem este faptul că între *societate* și *comunitate* există tot atâta diferență câtă există între *omiusie* și *omousie*, între individ și persoană.⁷⁴⁴ Legat de prima dintre ele, societatea va urmări să-l înrădăcineze pe om în această lume, aplicându-i o transmutație prin dezrădăcinare totală de cer, care atrage după sine afundarea lui în bunurile lumii supraapreciate și confundate cu bunurile cerești-spirituale. Prin această operație nefirească se generează o presiune nedorită la nivelul *tropos*-ului și al *ontos*-ului uman, care, în loc să îi sporească fericirea, îi amplifică durerea, până la deznădejde în fața efemerității vieții. Cea de-a doua, comunitatea, se folosește de tensiunea creată la nivelul *ontos*-ului căzut, transferând-o la nivelul *tropos*-ului uman pentru ca aici, prin voie lucrătoare, să relativizeze, cu ajutorul harului, orice plăcere efemeră, instalată ca un zid despărțitor (Efes. 2, 14-16) între suflet și trup, între om și Dumnezeu. Astfel, prin voință lucrătoare, în ambianța Duhului Sfânt, omul își descoperă rădăcinile cerești ale fapturii sale, adânc înfipte în Ipostasul Fiului și voința Tatălui, care au fost răsădite în ființa lui de lut.

Drept urmare, societatea va urmări să umanizeze individul sălbăticit de patimi, integrându-l și aliniindu-l unor măsuri telurice, impuse în detrimentul dimensiunii sale spirituale, pe când comunitatea, asimilând starea telurică sau biologică a individului, o crește prin harul dumnezeiesc la măsurile responsabile și unice ale omului-persoană, al cărui ipostas eclezial luptă pentru transfigurarea tuturor neputințelor în daruri cerești nu prin

⁷⁴³ Într-o astfel de societate, ideea interrelaționării dintre indivizi și, prin ei, a interculturalității, fără susținerea subiectivității, nu se va putea realiza, oricât de credibil ne-ar fi prezentată ea. Un astfel de proiect urmărește a susține și seminarul internațional *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006.

⁷⁴⁴ Pentru un exemplu concludent de trecere de la comunitate la societate prin presiunea istoriei, cu evidențierea dezavantajelor ce decurg dintr-un astfel de proces, studiu aplicat pe ținutul transilvănean al României, la RUDOLF POLEDNA, „Transilvania, descriere generală”, în: *Interculturalitate, cercetări și perspective românești*, pp. 158-162.

anihilare, ci prin convertirea și reorientarea lor potrivit cu sensul lor dintâi/natural, dat prin creație. Putem spune că, dacă *societatea* poate împiedica lumea să devină un iad prin iluzia creării raiului pe pământ (în realitate, un iad pavat cu intenții bune), *comunitatea* luptă tocmai pentru a împiedica societatea să se instaleze amăgitor pe pământ, promovând tensiunea înaintării continue spre adevărata destinație a omului: Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor.⁷⁴⁵

1.2. Persoană și/în relație sau relația activul comuniunii ontologice al persoanei

Spre deosebire de comuniune, care indică statutul ontologic al persoanei, relația este punctul dinamic al comuniunii, ce vizează implicarea directă a persoanei în actul comuniunii, animând astfel datul său ontologic.

Omul în sine se definește prin conștiința relației sale cu alte persoane umane. Dumnezeu în Sine nu e în afara relației, în general, dar relația ce o are în Sine este o relație între Persoanele treimice⁷⁴⁶, așa cum arăta părintele Dumitru Stăniloae. Altfel spus, omul este dependent de relație, iar Dumnezeu este relație desăvârșită, Ce Se dăruiește în Sine și spre toate. În natura umană, persoanele nu sunt simpli indivizi ce concretizează izolat ființa, ci ele sunt deoființă, fiecare ipostas fiind legat de celelalte în mod ontologic atât prin datul existenței deoființimii, cât și prin necesitatea lor intrinsecă

⁷⁴⁵ Prima, înlăuntrul omului, a doua, extinsă din el în tot cosmosul, ținând spre viața veșnică, care este și va să fie.

⁷⁴⁶ Termenul de *relație* este patristic. El s-a afirmat în disputele trinitare, chiar dacă nu și-a găsit atunci o explicare sistematică. Atunci când Persoanele Sfintei Treimi au fost reduse „la relații subzistente”, mai ales în Biserica de Apus, ca dezvoltare a teoriei Fericitului Augustin, pentru care Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt nume utilizate în reciprocitatea lor și în relațiile lor reciproce (*De Trinitate* IV, 5-6), în dezacord cu Părinții Răsăritului, pentru care Persoanele divine nu sunt simple atribute ale Ființei divine, nici relații reciproce, fără identitate, trei teologi bizantini, după 1054, au căutat să rezolve relațiile între Fiul și Duhul (în special) pornind de la expresia „prin Fiul”. Aceștia sunt Grigorie Cipriotul (1283-1289), Sfântul Grigorie Palama († 1359) și Iosif Vrienie (începutul sec. al XV-lea) {{cf. PS PHOTIOS, arhim. PHILARÉTE, Pr. PATRIC (†), *Noul Catehism Catolic Contra Credenței Sfinților Părinți, un răspuns ortodox*, trad. Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1994; aici, pp. 33-35, articolul 255 al Catehismului catolic zice: „Persoanele divine sunt relative unele la altele [...] distincția reală a Persoanelor divine între ele rezidă exclusiv în relațiile care se referă unele la altele” și Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, „Relațiile Treimice și Viața Bisericii”, *Ortodoxia*, XVI (1964), nr. 4, pp. 502-525, aici p. 506.

de a fi în relație. În acest sens, fiecare persoană umană este un centru nesfârșit de raze, un punct din care pornește o țesătură de relații atât de întinsă, încât poate sta în legătură cu fiecare altă persoană unică, ce recapitulează în existența sa natura universală a omului.⁷⁴⁷

Dacă ar fi să comparăm termenii, putem distinge între ei faptul că, fără îndoială, comuniunea ne este dată în structura dialogic-trinitară a ființei umane, iar relația este cea pe care o inițiază fiecare persoană, punând în valoare activul fără margini al comuniunii, ce poate fi trăit de persoanele ce ipostaziază o anume fire. Spre deosebire de comuniune, relația arată raportul ce se poate stabili între persoanele distincte ale aceleași ființe și chiar ale persoanelor de naturi diferite. Cu toate acestea, relația nu este altceva decât comuniunea în manifestare personală, adică o comuniune cu calitate și culoare specifică. În baza acestei relații, firea rațională poate comunica în sine, iar firile veșnic despărțite pot comunica peste fire, ceea ce înseamnă că, în afara relației, persoana nu mai e persoană și nici firea rațională fire, relația fiind cea care indică ce fel este persoana implicată în relație. Pe scurt, relația definește persoana.

Persoanele nu sunt obligate la comuniune, ca și cum comuniunea ar fi o forță exterioară, separată de persoane, ce le dă acestora consistență și formă. Dimpotrivă, comuniunea este o forță tocmai pentru că este viață împărtășită de la o persoană la alta, astfel încât nu se poate vorbi separat de persoane fără comuniune și nici de comuniune fără persoane. Astfel, Persoanele treimice au o Viață în comuniune desăvârșită, deoarece există un Tată, Care Își oferă toate ale Sale Fiului prin naștere și Duhului prin purcedere și Care se bucură, împreună cu Duhul, de frumusețea Fiului Său, și cu Fiul, de bunătatea Duhului Său. De asemenea, există comuniune desăvârșită treimică nu numai pentru că este numai Tatăl, ci și pentru că este Fiul și este Duhul, Persoane dumnezeiești, deoființă cu Tatăl. Este un Fiu, Care-și iubește desăvârșit Tatăl și se bucură cu Duhul de bunătatea Acestuia, și, împreună cu Tatăl, de blândețea Duhului, și este și Duhul Sfânt, Persoană dumnezeiască, veșnic purcezând din Tatăl, Ce se bucură, împreună cu El, de ascultarea Fiului, și cu Fiul, de dăruirea covârșitoare a Tatălui. Toată această viață de comuniune distinctă a Persoanelor Sfintei

⁷⁴⁷ Vezi: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 301-304; *Idem*, „Dumnezeu este iubire”, *Ortodoxia*, anul XXIII (1971), nr. 3, p. 371, și CH. YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 14.

Treimi este împărțită persoanelor create și lumii întregi prin har, devenindu-le datul lor natural și forța lor vitală.

Însă activul comuniunii atât în dimensiunea teologică Trinitară, cât și în dimensiunea iconomică, angelico-antropologică, îl face persoana care se pune voit în relație. Noi Îl numim pe Dumnezeu Tată, Fiu și Duh Sfânt nu pentru a epuiza cu numirile noastre Dumnezeirea absolută, ci pentru a indica relația și raportul ce există între cele Trei Persoane dumnezeiești. După cum se cunoaște, numirile dumnezeiești nu se referă la Ființa lui Dumnezeu, ci la relația dintre Persoane. Prin urmare, relația arată tot conținutul persoanelor prinse în comuniune: cum este Tatăl față de Fiul și Duhul, Fiul față de Tatăl și Duhul, și Duhul față de Tatăl și Fiul. De asemenea, relația arată specificul fiecărei persoane create față de alte persoane, pe care le dorește, prin iubire, în comuniune. Cu alte cuvinte, relația indică unicitatea persoanelor și conținutul inepuizabil al comuniunii, dat de unitatea relației persoanelor ce o întrețin. În acest sens, Ființa dumnezeiască este, simultan, relație în unitate sau relație în Sânul unității⁷⁴⁸, iar omul este, după chipul Treimii, o matrice a relației iubitoare⁷⁴⁹, care dă frumusețe și dinamism vieții.

Activul comuniunii dat de relație nu pleacă niciodată de la supralicitarea persoanei, cum s-ar putea crede atunci când privim persoana ca fiind „motorul” ce o inițiază și o întreține. În mod real, persoana nu cunoaște imperativul supraaprecierii de sine și, de aceea, relația nu este atât o potențare a eului propriu, cât mai ales o apreciere calitativă a celorlalți, care, paradoxal, revelează umanitatea și calitatea persoanei care se angajează în relație, pornind de la ceilalți spre sine. Altfel spus, inițierea relației nu constă în autopropunere, ci în dispunere și oferire către ceilalți prin apelul făcut către ei și valorificarea întregului lor conținut ipostatic. Dar inițierea mea spre relația cu alte persoane nu are o singură traiectorie unilaterală (doar de la mine spre ei) – altfel nu ar mai fi relație, ci obligație –, ci este împlinită numai în măsura în care cei apelați de mine, simțindu-se apreciați și iubiți, vor răspunde cu aceeași intensitate la valoarea ofertei mele, ceea ce îmi dă certitudinea și încredințarea că relația inițiată de mine nu este falsă, eu însumi simțindu-mă calitativ apreciat și iubit de ei. Numai în acest sens

⁷⁴⁸ Cf. Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 309.

⁷⁴⁹ Cf. G. STAVROS, „Christianity Orthodox”, *Encyclopedia of Religious*, p. 75.

putem afirma că posibilitatea cunoașterii de sine trece întotdeauna prin inima celorlalți, la fel de onești și de porniți spre relație ca și mine. Altfel, cunoașterea de mine prin ceilalți este patologie. Este o ascundere de mine prin ceilalți.

De exemplu, fondul natural al omului, de a fi în relație, își pierde rapid din intensitate atunci când se mută accentul de pe persoană pe individ. Mai exact, atunci când omul intenționează să folosească relația ca pârgă de susținere a propriilor interese egoiste, în baza legăturii indestructibile dintre oameni, el imprimă relației un accent destructibil, legând în serie subiecți alienați la nivelul conștiinței de sine, făcându-i să relaționeze la comandă, fără a avea propria inițiativă pentru comuniune.⁷⁵⁰ Este vorba de relația de tip individualist, dezvoltată pe diverse scheme sociale, și care urmărește să creeze între oameni raporturi pur interesate (economice⁷⁵¹ sau de alt gen), susținute în permanență de nestăvilă dorință de putere, întotdeauna în detrimentul lor, și nu doar spiritual.

Ceea ce intenționăm să subliniem este faptul că în tendințele societății (post)moderne apar tot mai vizibil forme autonome de existență, exprimate în nenumărate tipare relaționale, care sunt adevărate capcane pentru statutul nobil al persoanei umane. Ele nu sunt altceva decât expresii tot mai chinuitoare de subzistență, pe pământul arid al îndepărtării de ambianța dinamizatoare a harului, oferind omului iluzia că poate trăi și fără Dumnezeu. În realitate, aceste tipologii surogat ale relației consumă și istovesc puterea fizică și spirituală a omului, ținut în sistem doar cât este productiv, după care este înlocuit cu „o piesă nouă”, un alt individ, rebutul fiind lăsat pe cont propriu, sau, mai nou, oferindu-i-se posibilitatea de a se sinucide frumos: eutanasia.

În realitate, orice tip de relație individualistă, care, în majoritatea cazurilor, îmbracă forma economică-financiară, la care se adaugă tipologiile

⁷⁵⁰ Un astfel de model exterior de relație, cu trimitere directă la aspectul interculturalității, l-am observat din accentul exagerat pus pe managementul fazelor ce trebuie urmărite pentru realizarea cu succes a unei relații inter-individuale (*precontactul, contactul și impresia directă, încheierea relației*), mai mult decât pe ontologia relației care ține de natura subiecților implicați în dialog (Vezi: CHARLEY H. DODD, *Dynamics of intercultural communication*, pp. 18-58).

⁷⁵¹ Vezi: JUDSON MILLS and MARGARET S. CLARK, „Exchange and Comunal Relationships”, în: DEBORAH A. CAI (ed.), *Intercultural Communication. Structural and Ideational Foundations*, pp. 17-38.

relaționale susținute prin efecte magice și care urmăresc, aparent dezinteresat, o supraenergizare de sine, cu făgăduința unei purificări bio-psiho-logice, creează o dependență nocivă pentru sănătatea dihotomică a omului, creat în chipul Treimii dumnezeiești. Ele obligă automat, răpindu-i omului darul cel mai de preț, adică libertatea, și aducându-l în situația penibilă de a împrumuta un comportament egoist, acționând doar pentru satisfacerea proprie, împotriva celorlalți.

Toate aceste relații individualiste capătă din ce în ce mai mult accente universaliste, urmărind să genereze, la nivel mundan, o țesătură vastă de raporturi egoiste, care, prin forța lor, să schimbe paradigma divină a lumii cu un model exclusiv antropologic. În acest demers, două sunt principalele redute pe care indivizii dezorientați urmăresc să le relativizeze, ca, apoi, să le declare inexistente: realitatea Tripostatică necreată și realitatea multi-postatică creată. Cu privire la Persoanele Sfintei Treimi, Acestea sunt fie relativizate din pricina relațiilor subzistente dintre ele în teologiile de tip filosofic-scolastic, fie anulate în favoarea Absolutului Unității divine de către religiile ce se impun a fi monoteiste. Consecința acestei viziuni teologice raționale (omul fiind cel care-L definește pe Dumnezeu) este o antropologie autonomă, căreia i s-a șters cu totul memoria personală a existenței (în care omul este centru din care se propagă relația în nesfârșitele ei penetrări și prelungiri umane), înlocuită fiind de o viziune individualistă, prin care persoanele umane sunt simpli indivizi care concretizează izolat – și unul împotriva altuia – ființa umană.

Așa s-a ajuns la tragica situație a imposibilității întrepătrunderii dintre realitatea divină și cea umană, prima fiind considerată „prea Absolută” ca să îl mai observe pe om, a doua „prea neînsemnată” ca să îndrăznească să urce la Dumnezeu. Plecând de la acest tip de raționament, omul și-a inventat apoi „relația” de tip individualist, prin care să se descurce într-o lume lăsată la voia întâmplării, fixându-și scopul vieții pe acumularea de „relații” cu indivizi influenți în societate, singura posibilitate de a deveni mai puternic și de a deschide orice ușă închisă, având sentimentul că poate scăpa de tăvălugul nivelării, ce amenință orice individ lipsit de „relații”. Deși este arhicunoscut ca deferit eșecului (întrucât consumă toată energia vitală a individului și, atunci, toate „relațiile” sale devin nule, odată cu slăbirea puterii influente), rezultatul acestui demers este încurajat din ce în ce mai mult prin pulsul dat de motorul financiar al societății. Acest al

doilea domn și stăpân al lumii, mamona, dintotdeauna L-a concurat pe Singurul Domn și Stăpân al lumii, Dumnezeu, folosindu-se de modelele divine ale lumii și de relațiile divino-umane ale întregii creații, dar pe care le-a golit mai întâi de conținut și sens prin mutarea lor totală de pe Cer pe pământ, pentru ca, apoi, să le poată îndrepta către autodistrugerea persoanei create.

Ceea ce nu se ia în calcul în toate aceste demersuri egoiste, antropologice, este tocmai dimensiunea *teo*-logică revelată (în care Dumnezeu vorbește despre Sine însuși, iar omul vorbește plecând de la cuvântul lui Dumnezeu)⁷⁵² a realității create, care are temelia și structura ei stabilă într-o persoană: Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Care și-a înfipt adânc Ipostasul în mijlocul creației, devenind astfel centrul ei ontologic, de neclintit și cu neputință de eliminat. Prin Hristos, umanitatea are drept centru dinamizator Ipostasul veșnic al Fiului dumnezeiesc, Care pulsează necondiționat putere dumnezeiască în toate fibrele umanității și primește fără rezervă orice „ofertă” pornită din inițiativa persoanelor umane. El inițiază și susține relația persoanelor create printr-un delicat și permanent apel, făcut prin gingășia iubirii Sale oferite lor, care le animă spre infinitele lor posibilități. În același timp, El se face pod peste intermitențele indivizilor ce refuză sau înlocuiesc relația, pentru ca, astfel, să poată ține în strânsă comuniune persoanele ce doresc să se realizeze în deplinătatea umanității lor din bogăția harului oferită lor de Dumnezeu.

Drept urmare, relația ce (poate) leagă(a) infinit persoanele create nu poate fi inventată de ele, ci numai inițiată și întreținută, nu poate fi adusă din neființă, ci doar apelată și crescută în perspectivele ei veșnice, după modelul Persoanelor Sfintei Treimi, oferit subiecților creați prin binecuvântarea Tatălui, în harul Fiului și susținerea Duhului Sfânt, consistența vieții noastre.

⁷⁵² Fiind un bipolar (*teo*-logic), discursul teologic poate fi practicat în două registre, în funcție de prioritatea acordată uneia sau alteia dintre cele două componente ale sale: Dumnezeu și rațiunea, și se poate prezenta fie ca o *teo*-logie rațională, în care omul e cel care vorbește despre Dumnezeu, fie ca *teo*-logie revelată, în care Dumnezeu vorbește despre Sine însuși, iar omul primește și dă mai departe (cf. Diac. IOAN ICĂ JR, *Canonul Ortodoxiei I: (Sfârșitul teologiei metafizice – situl euharistic al teologiei)*, pp. 59-61, și *Idem*, „Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz”, *Glasul Bisericii*, anul XXXIV (1989), nr. 1, pp. 40-56. Detaliat la: JEAN-LUC MARION, „Théo-logique”, în: *L'univers philosophique*, PUF, 1990, pp. 17-26; Pentru „situl” euharistic al *teo*-logiei în creștinism, la același autor: „Du site eucharistique de la théologie”, în: *Idem*, *Dieu sans l'être*, 1982, pp. 197-222).

1.3. Persoană și/în revelație sau revelația – circuitul neîntrerupt de/în duh interpersonal

Din perspectivă creștină, omul nu poate exista în afara relației cu Dumnezeu. Din acest motiv, în Biserică vorbim de existența unui etos *teologic*, evanghelic (Mt. 16, 24-25) și apostolic (Mt. 19, 27-29) al oricărui creștin, fiindcă *teologia* nu este o specializare universitară (cum este *teologia*), ci o vocație universală a tuturor membrilor botezați și mirunși din comunitatea liturgic-euharistică a Bisericii. Acest etos este unul al ex-centrării și ieșirii din sine a creștinului și teologului (sau a creștinului teolog), și unul al recentrării și reconstituirii rațiunii cuvintelor și personalității lui în jurul tainei Cuvântului lui Dumnezeu, făcut trup pentru noi și Care își prelungește mistic întruparea în Biserică. Aceasta se poate susține numai fiindcă în creștinism nu se accentuează sublimarea și angelizarea subiectului uman, ci se vorbește de o schimbare de subiect – de moartea și învierea lui baptismal-sacramentală și ascetic-mistică –, de abandonul ipostazierii egoiste, animalice a naturii umane și ipostazierea ei pe Hristos, Cel Răstignit și Înviat, pentru ca fiecare să poată spune asemenea Apostolului Pavel: „M-am răstignit împreună cu Hristos și nu mai sunt viu eu, ci Hristos este viu în mine, iar ce am viu acum în trup, am viu în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine” (Gal. 2, 20).

Plecând de la această sinteză teologică a vieții creștinului în istoria căzută, reconfigurată de întruparea Fiului lui Dumnezeu, realizată de părintele profesor Ioan I. Ică jr.⁷⁵³, putem deduce importanța majoră a revelației pentru persoana umană. Între revelație și persoană este aceeași legătură care este între trupul biologic și aerul care îi întreține existența. Revelația este respirația autentică a persoanei umane, este respirația ei integrală, care îi asigură unitatea spiritual-materială, evitându-se atât închiderea omului în animalitatea biologică, cât și căderea lui în misticisme bolnăvicioase ale ezoterismelor spiritualiste. În afara revelației, omul nu este decât un individ evoluat biologic, care „vine de nicăieri și se îndreaptă

⁷⁵³ Cf. *Canonul Ortodoxiei* I. Canonul apostolic al primelor secole. Canonul și canoanele creștinismului apostolic: II Teologia și natura ei – reflecții și cotituri decisive (sfârșitul *teologiei* metafizice – situl euharistic al *teologiei*), p. 61.

spre nicăieri”.⁷⁵⁴ Însă, în ambianța revelației, omul dobândește un nou statut (cel de persoană), cu totul deosebit de al celorlalte făpturi create, care înțelege de unde vine și încotro se îndreaptă, care poate da măsură și sens tuturor lucrurilor ce îl înconjoară, el însuși fiind, ca persoană, revelația cosmosului întreg, ce își așteaptă prin om creșterea potențialității sale. Cu alte cuvinte, Revelația este taina grăirii cu sens a lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu, este filonul ce întreține relația neîntreruptă, pe verticală, a Persoanelor dumnezeiești cu cele omenești și care dă consistență și intensitate oricărei inițieri a relației pe orizontala existenței și a comunicării dintre cele văzute și nevăzute ale creației.

Putem spune că, de la crearea omului, actul revelației a constituit pentru el baza creșterii sale de la pruncia existenței (I Cor. 3, 1-2; Gal. 4, 19; I In. 2, 1) la măsura bărbatului desăvârșit (Efes. 4, 13), capabil să stea în fața lui Dumnezeu smerit și responsabil: persoană creată, dar cu statură dumnezeiască. Adam adesea (zilnic) poposea la pomul Vieții, din mijlocul Raiului, pentru a se sfătui cu Dumnezeu și a-și împrumuta din daruri, unul aducându-și bucuria peregrinării printre făpturi, Celălalt oferindu-i odihnă, din destul. Așa se săvârșea *liturghia iubirii* dintre om și Dumnezeu, ofranda preoției lui Adam fiind primită și binecuvântată de Dumnezeu, ceea ce constituia o nouă treaptă pentru înveșnicirea temporalității omului, concomitent cu întimpizarea veșniciei lui Dumnezeu, căci acțiunii de revelare dumnezeiască îi corespunde un răspuns pe măsură, de revelare omenească, ambii parteneri având de oferit din ale lor și de primit din ale celuilalt, îndeplinind astfel mișcarea iubirii, coborâtoare de la Dumnezeu spre om și urcătoare de la om la Dumnezeu. Chiar și după ce Adam a păcătuit, revelația – făcută din neam în neam urmașilor lui Adam – rămâne reperul sigur al peregrinării omului printre „spinii și pălămida” (ne)roditoare a pământului, din sudoarea omului (Fc. 3, 18-19) spre ținta Răscumpărătorului, Care, cu cheia crucii Sale, va redeschide Raiul, asumat deplin, în Ipostasul veșnic al înomenirii Sale, ca revelație desăvârșită a lui Dumnezeu cu omul și a omului cu Dumnezeu.⁷⁵⁵

⁷⁵⁴ PETRE ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu, Dialoguri*, pp. 116, 276.

⁷⁵⁵ Detaliat la SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului*, și apendicele: *Heruvimul și tâlharul*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 26-134, precum și interpretarea lui ANDRE DE HALLEUX: „Teologia Raiului la Sfântul Efrem Sirul”, din același volum, pp. 143-150.

Persoana este singura realitate capabilă să primească și să ofere acte revelatoare, noutăți de simțăminte, cu care se îmbogățește și cu care poate spori și îmbogăți și alte persoane. Astfel, Persoanele Sfintei Treimi sunt distincte nu atât prin conținutul pe care Îl ipostaziază, cât mai ales prin noutatea total distinctă prin care fiecare Persoană trăiește conținutul comun al dumnezeirii și care devine, pentru celelalte două Persoane, o *Revelație* mereu nouă, care le sporește bucuria desăvârșită de Viață intradivină. Aceeași bucurie se înfiripă și se întreține, fără deosebire între subiectele create și necreate. Subiectele create sunt *revelații* îmbucurătoare pentru Sfânta Treime, pentru că, deși sunt veșnic depărtate de Ele, cu toate acestea, exprimă într-o manieră proprie viața dăruită lor din Viața trăită de Ele. La rândul lor, persoanele create nu își pot descoperi ontologia proprie decât dacă le este revelată în har de Persoanele dumnezeiești. Și, pe măsura asumării acestei veșnice noutăți a vieții de care se împărtășesc, sporesc posibilitățile de revelare către alte persoane văzute și nevăzute. Astfel, se unesc în aceeași Viață toate distincțiile creației în Unitatea lor distinctă (Omul) cu Unitatea Tripostatică divină (Dumnezeu). Revelația devine astfel noutatea cu care ne putem învecina la orice pas și pe care o putem oferi oricui după ce ne-am împărtășit euharistic de ea.

Persoana s-ar plictisi amarnic în propria natură fără revelarea altora către ea, așa cum observăm că se simțea Adam înainte de facerea Evei (Fc. 2, 18). O singură persoană s-ar întrista îngrozitor de banalitatea aceluiași trăiri, ce se repetă în ipostazierea propriei naturi. De asemenea, aceeași monotonie se poate instala și între mai multe persoane, care, deși ipostaziază o singură natură, ele nu se deschid unele către altele. Dar, situația se schimbă atunci când, prin revelare reciprocă, trăirile unei persoane sunt îmbogățite de trăirile altor persoane. Mai bine zis, eu, persoană distinctă de alte persoane, recunosc propriile mele trăiri în celelalte persoane, însă cu alte nuanțe și alte calități, care mă atrag irezistibil și mă fac să uit de mine și să doresc a mă împărtăși de trăirile lor cu totul noi pentru mine, moment în care lesne „renunț” (cu bucurie) la simțirile și la trăirile mele dorite de către ceilalți, după cum și ei „renunță” ușor la trăirile lor pentru ale mele. Numai în acest fel putem înțelege de ce motivul revelației este iubirea, singura în măsură de a face o persoană căutătoare de noi simțăminte/trăiri și disponibilă să ofere propriile simțiri altora.

Capacitatea revelatoare a persoanei are drept condiție naturală transparența subiectivă totală. Atunci când un subiect își închide egoist posibilitățile sale de comunicare, revelația nu se mai poate realiza nici de la el spre alții, nici de la alții spre sine. Așa i s-a întâmplat lui Adam în urma căderii în păcat, și, de la el, fiecărui urmaș al său, căruia i s-a îngreuiat cu mult posibilitatea primirii și transducerii revelației. Astfel, un act care îi era omului firesc înainte de cădere, fiind înscris în cadrul naturii sale, i-a devenit accesibil, după cădere, prin multă asceză. Mai mult chiar, în urma păcatului, Revelația divină, ce se realiza între Persoanele dumnezeiești total transparente una către alta și între ele și persoanele create dobândește un caracter special. Ea se va realiza mai mult din mila lui Dumnezeu decât din posibilitățile omului, care, prin păcat, devine netransparent revelației, deoarece s-a folosit în mod egoist de ea și de capacitatea revelatoare proprie. Cu toate acestea, fără participarea omului, revelația nu poate avea loc (sau nu-și atinge scopul, fără deschiderea omului față de ea), fiind în sine sinergică, dialogică și interpersonală.

Practic, Dumnezeu rămâne în aceeași stare de revelare către om, dar omului i se închid, se atrofiază – dar nu se anulează – capacitățile de primire a acesteia. Însă, din când în când, Dumnezeu face pogorăminte și „subțiază”, cu acordul și participarea omului, natura acestuia, „îngroșată” de păcat, pentru a se ivi din ea muguri fragezi, de simțire a tainicei revelări divine, pe care aceștia o vor transmite poporului ascultător de Dumnezeu. Așa au fost toți prorocii Vechiului Testament, încununați de Maica Domnului, cea care s-a deschis cu totul Revelației și L-a primit în pânțele ei pe Revelatorul desăvârșit al Cerului și al Pământului. Apoi, Mântuitorul Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, revelează din interior omenității pe Dumnezeu și Dumnezeirii pe Om. Odată cu Întruparea Sa, nu mai este necesar saltul revelației de la un om la altul, cum era până la venirea Lui, pentru că aceasta a fost înrădăcinată înăuntrul omului nu doar în stadiul ei de capacitate naturală, ci și în posibilitatea ei maximă de desfășurare. Apoi, pe calea ascezei, omul va descoperi în sine toate darurile strălucitoare ale Revelației ontologice, inserate în natura umană de jertfa creatoare și răscumpărătoare a Mântuitorului. Sensul nevoinței creștine nu este altul decât calea potrivită revelării și împărtășirii de bunătățile naturale, în dar oferite de iubirea dumnezeiască și primite în maximă deschidere de persoanele create în taina unirii euharistice – loc/stare continuă a deplinei teofanii divino-umane în Biserică.

În consecință, centrul dinamic al revelației este persoana. Doar ea dispune, la nivel creat, de capacitate mișcătoare în sine, care îi dă puterea lucrării ascetice prin susținerea harică divină și prin care se poate elibera de toate depunerile nepotrivite ale păcatului peste receptacolele naturale ale persoanei, cu ajutorul cărora poate primi și oferi revelația. În lipsa acestui centru dinamizator al persoanei, care poate converti în har orice adaos egoist, ivit pe firul revelării/comuniunii intra- și inter-personale, individul uman se înscrie unilateral pe coordonata zoologică a vieții, iar transparența revelatoare interpersonală este ușor înlocuită de senzațiile înșelătoare ale halucinațiilor, ale viselor, ale vedeniilor dubioase și a tuturor efectelor de nuanță magică, care pun stăpânire pe conștientul nevinovat al persoanei umane, transformându-l în tribună publică de propagandă diabolică, mascată în haina revelației divine. Individualitatea umană, în refuzul luptei ascetice pentru revelarea centrului personal al naturii sale, care îi dă capacitatea să redevină punct expeditor și destinatar al Revelației, devine netransparentă spiritual și, deci, implicit, în imposibilitate de a primi sau oferi conținutul inefabil revelator, dar foarte activă în a primi și a transmite conținut perturbator. Individul rămâne în aceeași mișcare de sine, proprie ființei, dar ceea ce se schimbă este *tropos*-ul sau calitatea naturii, care, în loc să se deschidă conținutului înnoitor al revelației divino-umane, se închide în simțirile sale egoiste, adâncindu-se în propriile limite și făcând din refuzul revelației altor persoane către sine o preocupare continuă, care să-i satureze dinamica căderii. În această cursă chinuitoare, individul uman își găsește satisfacție în aservirea la propriul interes a altor individualități, amăgindu-se că astfel își sporește viața în „noutate” cu fiecare achiziție, atrasă în cercul strâmt al egoismului. În realitate, se realizează însă o sufocantă conviețuire a indivizilor, care se feresc să se descopere în realitatea și naturalețea existenței lor, fiecare ascunzându-și propriile simțiri cu aceeași intensitate cu care ceilalți se ascund de el sau folosindu-se de nesinceritatea altora, ca ascunzătoare și temei a lipsei sale de sinceritate.

Pe această traiectorie se instaurează, fără dubii, coordonata dictatorială a existenței umane, care, întemeindu-se pe aberațiile falselor vedenii și pe instabilitatea raționamentelor șubrede, cu pretenții absolutiste și cu „calități” mesianice, ale indivizilor însingurați, puși în fruntea grupurilor conspiraționiste, urmărește transformarea umanității într-o arenă a practicilor oculte, în care indivizii luptă unii împotriva altora și, împreună,

împotriva lui Dumnezeu. Cei atrași în acest joc periculos simt viața sufocantă, imposibil de trăit, și de aceea, de cele mai multe ori, aleg să renunțe la existență, preferând în locul ei neantul imaginar și neexistent. Este o consecință a refuzului omului de a respira aerul proaspăt al revelației, circuitul vital veșnic al persoanelor necreate și create.⁷⁵⁶

1.4. Persoană și/în experiență sau despre cercetarea și certitudinea Adevărului în viață

Calea inefabilă a Revelației deschide, implicit, dimensiunea *experienței* în viața persoanei, fiind singura posibilitate de depozitare/memorie dinamică a nesfârșitelor bogății ce se revarsă de la o persoană la alta, prin revelare reciprocă.

Experiența este definitorie pentru viața persoanei umane. Ea constituie cea mai complexă modalitate de reținere și transmitere a celor mai fine, mai adânci și mai tainice trăiri umane.

Acolo unde rațiunea omului nu mai poate adresa întrebări sau primi răspunsuri ajunge experiența nemijlocită, care este cu totul altceva decât experimentul. Aceasta, întrucât persoana nu se bazează pe experiment, nu solicită certitudini și garanții, pentru că are bogăția inepuizabilă a experienței directe, singura în măsură să-l conducă pe om la Adevăr. Spațiul de mișcare al persoanei umane este dominat mai mult de experiență, decât de cercetare, în sens strict dialectic. Cercetarea operează cu experimente, pe când experiența are drept mobil al sondării în Adevăr credința. Prima se folosește de laborator pentru a descrie lumea: compoziția, funcțiile, structurile ei moleculare și atomice etc., cea de-a doua urmărește să identifice cauzele, sensurile și destinația finală a cosmosului și a omului în el și împreună cu el. Mai precis, experimentul arată cum și în ce fel sunt lucrurile lumii, iar experiența va arăta de ce și de unde sunt ele așa cum sunt.

Persoana umană nu se poate mulțumi să afle doar din ce este alcătuită lumea în care trăiește și care sunt legile de funcționare ale cosmosului și ale omului, care se mișcă conștient prin el. Dincolo de aceste curiozități – legitime atâta vreme, cât ele se înscriu pe traiectoria dialogului omului cu

⁷⁵⁶ Capitolul de față este o firavă propunere pentru un posibil proiect al interculturalității, văzut ca rezultat al teofaniei intersubiective, singura în stare să manifeste în chip natural diversitatea potențelor ontologiei umane și care să le facă să comunice implicit.

făpturile, pentru a citi în ele cuvintele plasticizate ale prezenței nevăzute dumnezeiești –, persoana simte nevoia de învecinare directă cu alte persoane, dorește să intre în comuniune activă cu ele, iar aceasta depășește cu mult simpla comunicarea prin cuvinte și definiții. Subiectul uman este atât de complex, încât capacitățile sale nu se epuizează doar în zona logistică de comunicare, ci el se simte mai împlinit atunci când atinge zona *logosică* de cunoaștere și în care comunicarea se realizează pe filonul unei întrepătrunderi spirituale, care implică și alte zone de cunoaștere ale omului, afară de cele ale rațiunii și ale definirilor logice. Pe această cale, persoana se simte vizitată și penetrată de energii și simțiri cărora nu le poate da definiții și nici nu le poate numi în vreun fel anume, întrucât ele covârșesc orice putere de algoritmizare a ei, oferind subiectului o consistență densă și mult mai potrivită dorinței sale de viață. Toate aceste trăiri, care depășesc registrul logic și cultural (subsumabil) al existenței – dar și împreună cu ele – sunt reținute de experiența umană și transmise pe calea dinamică a Tradiției ecleziiale⁷⁵⁷, care, întreagă, este Memorie Vie Ipostatică.

⁷⁵⁷ În acest sens, a se vedea lucrarea de sinteză a teologului anglican (preot ortodox acum) ANDREW LOUTH, *Discerning the Mystery. Essay on the nature of Theology*, Oxford, 1983; trad. rom. M. Neamțu: ANDREW LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologică*, Ed. Deisis, 1999, 288 pp. Pornind de la constatarea că polemica occidentală, din secolul al XVI-lea încoace, între romano-catolici și protestanți, pe tema anteriorității Tradiției în comparație cu cea a Scripturii falsifică, de fapt, atât Scriptura, cât și Tradiția, obiectivându-le drept arsenale sau cariere de argumente pentru tezele adevărurilor prepoziționale ale sistemelor teologice ale celor două confesiuni, preotul profesor Andrew Louth pledează pentru recuperarea naturii de mister a Bisericii. În Biserică, așadar, creștinul nu e doar informat despre conținutul unui mesaj divin, ci e format practic (paideic), prin actele simbolice ale cultului care-l inițiază, într-un mister dincolo de text; acest mister fiind, de fapt, mișcarea de coborâre revelator-mântuitoare a Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt, în Biserică, menită să se prelungească în mișcarea de urcuș a creștinilor în Duhul Sfânt, prin Fiul, la Tatăl. Aceasta este natura dinamică a Tradiției în taina Bisericii, în care toate actele mișcării subiectului deschis la tainele Vieții cern totul în contextul liturgic – Liturgia fiind Tradiția prin excelență –, creând astfel atitudinea de receptivitate față de prezența în ele a unui Mister. Ca orice mister, el nu poate fi explicat, decriptat, redus la cunoscut, ci înțeles prin adâncirea în multitudinea sensurilor lui salvate de alegorie și printr-o implicare practică în „logica” lui paradoxală, în care are loc răsturnarea perspectivei, decentrarea și reconstituirea eului. În această taină nu se pătrunde decât prin experiență directă, în care eul cunoscător intră într-un rol dintr-o dramă liturgică și spirituală, al cărei scenariu este scris de Altceva. Aceasta arată nu atât traducerea Tainei în datele subiective ale conștiinței umane, ci angajarea persoanei în actele concrete ale „logicii” revelatoare a Tainei însăși, „logica” extatică a Iubirii care se face trup și din care subiectul se

Practic, dincolo de modalitățile cognitive de sondare a realității, de cunoștințele dobândite prin procesul învățării și informării, omul poartă în sine o întreagă experiență, dobândită prin intuiție și prin credință, care, deși nu poate fi surprinsă propozițional, se înscrie fără rezerve în zestrea conștientă a subiectului uman. Așa se face că o anumită structură matematică, biologică, chimică, atomică sau de oricare alt fel descoperită de anumiți cercetători harismatici pe baza intuiției, fără corespondent în realitatea contemporană, în care a fost proiectată, se pliază perfect pe realitățile lumii de peste un secol sau două. Acest mod de proiectare al persoanei umane nu aparține experimentului, ci experienței, fiind intuit dincolo de stadiul natural al cunoașterii la care are acces omenirea la un moment dat. Este experiența vie a unui subiect, reieșită din revelarea unui conținut nou, spiritual, potrivit cu deschiderile la viață ale subiectului implicat și trăit cu anticipație.

Dar apelul la experiență nu se poate face decât pe calea credinței. Tocmai de aceea teologia și toată dimensiunea vieții mistice operează mai mult cu experiența decât cu experimentul, orice definire în dreptul lor având în permanență un caracter convențional și de pogorământ, adevărul experimentat fiind înveșmântat în haină antinomică. În conținutul experienței, omul intră numai prin credință, pe undele căreia el introspectează integralitatea vieții în aspectele ei văzute și nevăzute și în trăiri nebănuite și de netâlcuit pentru puterea rațională a omului, dar cu totul prezente și simțite la nivelul spiritual, de care acesta dispune, punându-l pe cel ce se împărtășește de ele într-o stare de închidere față de posibilitățile de sondare exterioară și, în același timp, de deschidere fără limite față de puterile spirituale de cunoaștere a realității integrale.

În acest sens, în viața mistică a Bisericii, oamenii duhovnicești descriu modalitățile de sondare a vieții invers de cum procedează știința sau filosofia. Astfel, dacă cele din urmă, în procesul cunoașterii, se așază cu simțurile deschise în exterior, dar cu puterile spirituale închise în interior (oamenii de știință și filosofi necreditând, în general, decât adevărul verificat pe cale logică), experiența mistică a Bisericii propune omului o

împărtășește prin convertirea propriilor limite la natura acestui Mister (Vezi: IOAN I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole. Canonul și Canoanele creștinismului apostolic: II. Teologia și natura ei – reflecții și cotituri decisive* (De la știință la mister, de la sistem informativ la formare practică), pp. 61-63.

închidere a simțurilor exterioare și o deschidere a puterilor spirituale, pentru a-și înlesni sondarea în adâncul fără limite, deschis în inima de duh a făpturii umane. Aceasta nu înseamnă cătuși de puțin că omul mistic încetează să mai cerceteze lumea în exterior, însă experiența proprie întru Adevărul deplin al lucrurilor [în partea energetică (a raționalității) a lor] îi va da măsură și echilibru în aprecierea și folosirea tuturor componentelor creației. Mai exact, dacă omul nu-și deschide capacitățile spirituale de cunoaștere, ci se mulțumește cu suprafața încântătoare și emoția dobândită de pe urma senzațiilor oferite de simțuri, atunci el nu va putea împărtăși convingeri, nici nu va putea fi receptat ca noutate ipostatică de către celelalte persoane, întrucât va fi lipsit de experiență, iar descrierile sale despre viață vor fi teorii și teoreme frumoase, purtând pecetea reductibilității la coaja existenței, care încântă, dar nu zidește surprinde, dar nu hrănește. De aceea, Mântuitorul Hristos îl laudă pe omul care mai întâi face și apoi învață pe alții, și nu invers (Mt. 5, 19), iar Sfântul Isaac Sirul prezintă diferența dintre teorie și experiență ca pe un mare pictor, care, zugrăvind pe un perete o apă curgătoare, nu-și poate ostoi setea cu apa aceea, pentru că, adaugă Sfântul Isaac: „Altul este cuvântul faptei și altul cuvântul frumos. Și, fără cercetarea lucrurilor, înțelepciunea nu știe să-și împodobească cuvintele ei și să vorbească adevărul, pentru că nu-l cunoaște pe acesta. Nici nu poate să descopere cineva virtutea, dacă el însuși nu a făcut vreodată experiența ei. Cuvântul din faptă este o vistierie a nădejzii, iar înțelepciune nefăptuitoare este un depozit al rușinii”.⁷⁵⁸

Nimeni și nimic din lumea aceasta nu îl poate opri pe om să inventeze și să creeze modelând realitatea fizică a lumii, întrucât există o compatibilitate naturală între capacitățile cognitive și de proiectare ale omului și virtualitățile flexibile ale materiei, care iau forma imprimată ei de conștiința omului. Simțul măsurii în întrebuițarea microbiologică și microfizică a materiei omul nu îl poate însă dobândi decât prin har. În lipsa harului, omul a ajuns să exploateze cosmosul fără limite și în detrimentul său. Orice tip de experiment pulsat și întreținut de puterea financiară și pentru avantaje exclusiv pecuniare a încurajat dezvoltarea instrumentelor de cercetare exterioară a lumii, sporind confortul omului. În același timp, din cauza excesului tehnic, ce tinde să înlocuiască aptitudinile umane, omului i s-au

⁷⁵⁸ *Cuvinte despre nevoiță I, Filocalia X, p. 32.*

atrofiat zone și stimuli naturali, capacitățile spirituale de sondare a vieții fiindu-i din ce în ce mai puțin activate. S-a verificat de către specialiști în domeniu că orice mijloc extern (tehnic) omului folosit în exces pentru a-și ușura munca i-au amputat acestuia o anumită capacitate naturală și i-au sustras o anumită zonă de interes, iar cu cât acestea devin mai diversificate, cu atât omul sărăcește în valorificarea propriilor virtualități naturale de mișcare.⁷⁵⁹ De aceea, viața trăită numai la nivelul dorinței de modificare exterioară a lumii, consumând energia naturală de care dispune doar pentru reduplicare multiformă a materiei, în scopul incitării simțurilor, schimbă paradigma naturală a omului cu una tehnologică – de unde preferința roboților după chipul și asemănarea omului –, răpindu-i acestuia șansele experimentării directe și vii a realității, nu prin intermediari și artificii.

Experiența însă se sustrage tuturor experimentelor artificiale, precum și manifestărilor de circumstanță, restituindu-i subiectului ce o preferă bogăția spirituală a realității, plasticizată în forme materiale – cuvintele creației –, care îl repune pe om în dreptul și poziția sa naturală de centru al tuturor conexiunilor din univers, pe care le și rezumă întru sine (ca) într-un microcosmos conștient, liber și responsabil de toată creșterea sau descreșterea macrocosmosului. Omul este chemat să realizeze experiența acestei profunde realități întru sine pe calea despătimirii, în lumina harului dumnezeiesc. Astfel, prin jertfa de sine, susținută de har, omul poate deveni centrul din care vor izvorî raze de lumină și râuri de apă vie (In. 4, 14), spre luminarea și desfătarea întregii creații. Numai în acest mod creația își va găsi în gestul omului temei al creșterii spre sensurile roditoare ale condiției lor naturale, pe care, apoi, culegându-le, omul va urca prin (și împreună cu) ele, ca pe o scară, în unirea nesfârșită cu Dumnezeu, spre bucuria lui și a creației întregi, în liturghia cosmică, săvârșită de Dumnezeu prin om.

⁷⁵⁹ Vezi: H. H. FREDERICK, *Global communication and international relations*, CA: Wadsworth Belmont, 1993, p. 1003; și R. E. PORTER & L. A. SAMOVAR, „An introduction to intercultural communication”, in: L. A. Samovar & R. E. Porter (eds.), *Intercultural communication: A reader*, CA: Wadsworth, Belmont, 1994, pp. 4–25.

2. Omul creator și opera lui sau cultură și culturi

Oricât ar încerca omul să se sustragă vocației sale naturale, tot nu va putea fugi de abilitatea creatoare pe care o poartă în structura existenței sale.

Persoana în sine este într-o continuă mișcare⁷⁶⁰ cu sens sau cu un rost. Altfel spus, persoana este creatoare, ea în fiecare clipă proiectează ceva, neputând sta în gol de gând, datorită întregii structuri conștiente a ființei sale. Gândurile persoanei sunt gândurile naturii sale conștiente. Sunt bogăția și consistența ființei, modulată în chip unic de fiecare subiect al naturii, într-o noutate a faptei încărcată de amprenta persoanei care activează gândul. Persoana este centrul de activare unică a gândurilor naturii pe care o ipostaziază, pentru că este ipostas al unei naturi raționale, deci este un ipostas rațional, și de aceea este subiect sau persoană, spre deosebire de alte ipostase, care nu sunt subiecte, deoarece nu ipostaziază o natură rațională.

Omul este subiect rațional sau persoană creată în chipul Sfintei Treimi: Unitatea tripostatică a unei Ființe suprarăționale. Omul, deși rezumă în chipul său absolutul dumnezeiesc, nu poate epuiza absolutul raționalității lui Dumnezeu, ci poartă în *chip* tendința și posibilitatea de a pătrunde în bogăția infinită și de necuprins a gândurilor dumnezeiești, fiind subiect rațional creat. De altfel, întreaga creație, văzută și nevăzută, este o manifestare iconică a gândurilor divine în structuri spirituale și sensibile multiforme, care au drept pisc al lor subiectul rațional creat, cunoscut ca înger și om. Numai dacă luăm ca reper diversitatea neexploată (încă) a macrouniversului, și deja pătrundem și suntem martori ai infinității raționalității divine. Adică, deși locuim în acest univers, deși suntem centru al lui și îl rezumăm concentric, având menirea să îi pătrundem virtualitățile, cu toate acestea, ne simțim depășiți de imensitatea lui – dar nu copleșiți de necuprinderea lui – și, chiar dacă îi vom atinge marginile, cu siguranță nu îi vom epuiza adâncimile, căci ele se deschid în Dumnezeu cel infinit: Originatorul lor, care le animă și le potențează continuu.

⁷⁶⁰ ORIGEN este de părere că orice ființă însuflețită nu poate sta cu totul în inactivitate și în nemișcare, ci mereu dorește să se miște sau să vrea ceva, iar această mișcare este în firea fiecărei vietăți. Cu alte cuvinte, mai mult decât toate, mișcător prin fire este omul, care simte întotdeauna necesitatea de a se mișca și de a se realiza (cf. *Despre Principii CII*, XI, 1, PSB 8, p. 178).

Dumnezeu depășește cu mult mai mult raționalitatea plasticizată a macrocosmosului. El este izvorul de-a pururi neepuizat, sensul veșnic nou și finalitatea inepuizantă a tuturor rațiunilor sale văzute și nevăzute, manifestate în actele Sale creatoare, dar și dincolo de toate aceste manifestări, El fiind în Sine Dumnezeu Absolut rațional. La Dumnezeu, însăși Rațiunea Sa este Subiect veșnic și necreat al Tatălui cel veșnic gânditor, Care Îl naște și Se bucură împreună cu Duhul, Subiect veșnic, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul-Rațiunea-Cuvântul. De aceea, pentru noi, Dumnezeu este Atoatecreatorul sau Pantocratorul Absolut, pentru că orice gând al Său își găsește finalitate și împlinire fie spre veșnica fericire intersubiectivă a Preasfintei Treimi, fie în fapăturile zidite să participe la Viața lor de fericire.

Așa înțelegem cum Dumnezeu le creează pe toate numai prin Cuvânt (și în Duh – de necuprins), iar pe om îl face cuvânt cuvântător. În fața omului, Dumnezeu revarsă toată suflarea (Duhul) voii Sale, căci omul nu este numai gând materializat, cum sunt celelalte fapături – deși toate acestea nu sunt doar ipostase brute și nesimțitoare, ci sunt manifestări cu sens și grăitoare (Ps. 148-150) –, ci sinteza tuturor manifestărilor creatoare dumnezeiești și pecetea Treimii în creație. La rândul său, omul este subiect cu totul nou, altul decât Subiectele Sfintei Treimi, cu totul diferit de Ele și o noutate pentru fiecare dintre Ele, pentru că fiecare Persoană dumnezeiască Se vede oglindită în chipul omului, și nu doar Ea singură, ci în comuniune cu celelalte două Persoane. Numai în acest chip, omul este un microtheos, pentru că poartă în structura subiectivă a ființei sale comuniunea Sfintei Treimi, fiindcă orice act creator al lui Dumnezeu se săvârșește din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Astfel, omul poartă în sine substanțialitatea Tatălui, chipul Fiului și suflarea Duhului Sfânt, unite în el fără amestecare și distincte fără separație, într-un subiect cu totul nou, chemat să răspundă personal și, deci, în chip original Creatorului Său.⁷⁶¹ Deci, omul este și el creator creat⁷⁶², dispunând de capacitatea rațională de a gândi, de a proiecta și de a modela tot spațiul ambient și conștient al viețuirii sale într-o manieră unică, surprinzătoare chiar și pentru Dumnezeu.⁷⁶³

⁷⁶¹ Părintele MIRON MIHĂILESCU afirmă că noi suntem lucrarea Sfintei Treimi, noi suntem dragoste dumnezeiască în lucrare (cf. *Iubind ca Dumnezeu*, Ed, Christiana, București, 2004, p. 125).

⁷⁶² Vezi: PANAIOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, p. 9, și *Cu părintele Galeriu, între Geneză și Apocalipsă*, p. 136.

⁷⁶³ Tot părintele MIRON MIHĂILESCU are un cuvânt în acest sens, arătând că Dumnezeu nu știe ce are omul de gând să facă până mâine. El vede mai bine decât noi ce am făcut în trecut, dar ce avem de gând să facem mâine, nici El nu știe (dar îi sunt limpezi toate posibilitățile pe care le putem urma, *nm*), (cf. *Iubind ca Dumnezeu*, p. 115).

Diferența constă în aceea că omul nu poate crea din nimic precum o face Dumnezeu, dar gândul său creator are atâta spontaneitate și atâta noutate în el, încât provoacă bucurie lui Dumnezeu și îngerilor Săi (Mt. 18, 10).⁷⁶⁴ De aceea, lumea creată este opera lui Dumnezeu, dar devine și opera omului, căci ea are consistență dumnezeiască, însă chipul ei este pe măsură omenească. În acest sens, lumea ne apare ca un macroantrop, iar omul ca un microcosmos în care pulsează viața dumnezeiască în interferență cu voința omenească. Mai detaliat, înțelegem că întreaga lume este opera lui Dumnezeu destinată să crească în măsurile omului, iar omul are menirea ca asumând în sine virtualitățile creației, să le crească împreună cu sine la nemăsurile dumnezeiești.

În acest sens, omul este inel de legătură între creație și Dumnezeu și puncte de trecere de la originea creației către telosul ei fericit, acțiune în care lumea ia chipul creator al omului stând mărturie a lucrării sale subiective, a actelor sale creatoare (revelatoare sau opacizatoare) a rațiunilor divine ce stau la temelia universului. În definitiv, opera omului constă în capacitatea subiectivă de a revela veșnic infinita bogăție a rațiunilor dumnezeiești creatoare; lucrare originală ce nu este doar de intermediere între Dumnezeu și lume, ci o lucrare a cărei inițiativă și al cărei proiect aparțin subiectului uman, care în manifestarea sa poate imprima gândurilor dumnezeiești (plasticizate) o intensitate ce urcă până la „măsura” infinită a dumnezeirii Sale (fără amestecare) (In. 14, 12), căci omului nu i s-a pus limită în creștere.

⁷⁶⁴ Așa se întâmplă și în cazul întâlnirii dintre Mântuitorul Hristos și sutașul din Capernaum, prilej în care Mântuitorul Se minunează de credința omului (Mt. 8, 5-13). Părintele profesor George Remete comentează acest text, arătând că: „Uimirea aceasta pare ceva necontrolat, oarecum, afectând perfecțiunea sau atotștiința divină. Hristos este Dumnezeu; cum să se minuneze Dumnezeu de om? Ce poate să facă omul ca să-L uimească pe Dumnezeu? Pentru oameni, uimirea apare atunci când nu înțelegi sau când ești surprins. Dar la El nu poate fi vorba de niciuna; El știe tot ce se va întâmpla, astfel că nu poate fi surprins. Și totuși, se minunează; și nu numai ca om, ci și ca Dumnezeu, căci toate manifestările și simțirile Lui sunt umane și divine în același timp. Trebuie să înțelegem că omul poate să-i facă «surprize» lui Dumnezeu și chiar asta vrea Dumnezeu, că de multe ori Dumnezeu bate din palme de admirație și de bucurie; căci, dacă n-ar face așa, n-ar fi bun. Altfel, i-am refuza lui Dumnezeu una dintre cele mai frumoase manifestări pe care le poate avea un suflet la reușita altuia. Trebuie să înțelegem că aceasta-L face fericit pe Dumnezeu: să-L uimească omul în fiecare zi” [(Pr. prof. dr. GEORGE REMETE, „Iisus Hristos, Contemporanul necunoscut”, [<http://monicadaniela84.blogspot.com/2009/07/iisus-hristos-contemporanul-necunoscut.html>] (11. 07. 2011, ora 08:39))].

Dar, acestei lucrări creatoare suitoare a omului îi corespunde acțiunea inversă de coborâre a lui Dumnezeu prin care El susține și crește opera omului. Altfel spus, Dumnezeu nu stă ca spectator privind la efortul omului (în zadar fără El), ci răspunde tuturor inițiativelor și proiectelor umane care-L caută, iar răspunsul Său e prompt și cu bucurie, astfel încât omul se simte scaldat și împlinit de prezența harului inspirator. În fiecare act al său și în fiecare gând manifestat spre El, omul se simte tras și susținut, chemat și ajutat în același timp, simțire ce îl întreține în creștere fără limită în opera sa creatoare, spre bucuria lumii întregi: a fapturilor necuvântătoare – dar nu mai puțin raționale – care își văd împlinită menirea în om și a celorlalte subiecte rațional-cuvântătoare, care se pot împărtăși mereu de noutatea vieții dată de sporul fiecărei opere a unui subiect uman lucrător, mereu mai surprinzător și întotdeauna altfel decât l-ar fi putut gândi, proiecta și împlini altul.

Bineînțeles că există și reversul acestei lucrări de înălțare prin operă, datorită libertății indisolubile ce ține de subiectul creat. Acesta poate lucra nu la revelarea, ci la opacizarea operei dumnezeiești, așa cum a făcut și face diavolul și așa cum s-a întâmplat cu omul (odată cu căderea lui Adam și a urmașilor lui), ambii greșind în același punct: voința de a fi creatori în locul lui Dumnezeu, iar nu împreună cu El. Rezultatul acestui raționament greșit – îngerul și omul nu sunt Dumnezeu și deci nu pot fi în locul lui Dumnezeu – este o stopare a creșterii rațiunilor creatoare dumnezeiești spre scopul lor fericit⁷⁶⁵, ceea ce arată dezacordul creației față de alegerea greșită a omului și, totodată, dezamăgirea față de stăpânul lor, omul, pus să le ocrotească (Fc. 1, 18) și o „schimonosire” fără egal a chipului dumnezeiesc: de lumină, a îngerului Lucifer, și de pământ înflorit în har, al omului, Adam – într-un cuvânt, a subiectului creat.

⁷⁶⁵ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG prezintă sugestiv în ce constă reacția universului la păcatul omului: „De fapt, ieșind Adam din rai, toată creația adusă de Dumnezeu la existență din cele ce nu sunt, văzându-l, nu a mai voit să i se supună neascultătorului. Soarele nu a mai voit să strălucească și luna nu a mai voit să se arate, stelele nu au mai voit să se lase văzute, izvoarele nu au mai voit să țâșnească, râurile nu au mai voit să curgă, aerul s-a strâns în sine să nu mai dea puțință de suflare celui ce-l bate, fiarele și toate animalele, văzându-l pe om dezbrăcat de slava dinainte, l-au disprețuit și s-au infuriat toate îndată împotriva lui. Cerul s-a mișcat, cu dreptate, ca să cadă, oarecum, asupra lui, și pământul nu a mai binevoit să-l poarte pe spatele lui [...]” (*Cuvântări morale* I, 2, *Filocalia* VI, pp. 128).

Panta coborâtoare a subiectului creat este nelimitată; ea nu cunoște margini, și de aceea numai intervenția lui Dumnezeu putea opri căderea ce ar fi dus la zădărnicierea creației. Astfel, în lumea îngerilor, Dumnezeu intervine, punând margini căderii diavolilor și tuturor acțiunilor lor (Is. 14, 12), nerăpindu-le libertatea de a reveni oricând la El; iar în lumea oamenilor, Se pune pe Sine chezaș să facă El drumul omului de creștere către Dumnezeu (în care sunt cuprinși și îngerii – Fc. 3, 15; Filip. 2, 10-11). Acest drum este lucrat de Fiul Tatălui dumnezeiesc. Rațiunea-Cuvântul, Care Își asumă Proiectul lumii nu doar în aducerea lui la existență, ci și în refacerea și creșterea lui spre veșnica lui existență. Și de aceea Se întrupează, pătimește împreună cu omul, moare pe Cruce, înviază și se înalță întru Slavă, din cele mai de jos ale iadului și de pe pământ, până în Sânul Preasfintei Treimi. Odată lucrat acest drum al omului de către Mântuitorul Hristos, el rămâne cu rădăcinile adânc înfipite în inima creației, face de nezdruccinat opera divină și devine, totodată, cale restauratoare și vindecătoare pentru oamenii și îngerii căzuți, iar pentru cei dreپți și statornici în bine, întărire și creștere fără măsură în El. Cu alte cuvinte, unindu-le și împăcându-le pe cele materiale cu cele spirituale, prin surparea peretelui celui din mijloc al despărțirii (Efes. 2, 14), le înalță până la Sânurile Părintelui, deschizând cale de creștere și înălțare veșnică tuturor persoanelor create care cred în Dumnezeu. Biserica, doxologind această lucrare a Mântuitorului Hristos, cântă astfel: „Plinind rânduiala cea pentru noi, pe cele de pe pământ unindu-le cu cele cerești, Te-ai înălțat întru Slavă, Hristoase, Dumnezeul nostru, de unde nicidecum nu Te-ai despărțit, ci ai rămas nedepărtat, grăind celor ce Te iubesc pe Tine: Eu sunt cu voi și nimeni împotriva voastră”.⁷⁶⁶

Drumul urmat de om pe calea lui Hristos este o adevărată aventură, în care omul învață să se dezbrace de „hainele de piele” ale păcatului și să se îmbrace, cu toată ființa, în haina de har și de lumină țesută lui de Mântuitorul Hristos. Și, pentru că acest drum este unul anevoios, plin de renunțări și (re)încercări, de căderi și de ridicări, de stări deznădăduitoare, dar și de stări pline de har, omul este prins mereu într-o lucrare a cultivării de sine, luptând în fiecare clipă să (re)învețe gesturile omului haric, (re)deșteptând în el memoria raiului și memoria darului însămăntat în el prin jertfa lui

⁷⁶⁶ *Penticostar*, Condac la Praznicul Înălțării, tipărit cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1999, p. 254.

Hristos. De aceea, această anevoioasă lucrare a omului este o adevărată *cultură*, recunoscută atât în efortul lui de cultivare spirituală a darurilor dumnezeiești pe pământul firii sale înțelenit de patimi, dar și în *opera* omului reieșită din acest efort. Această operă prelungește omul intensiv în ontologia creației – prin luminările bune și înrâuririle de har ce le transmite înaintașilor și urmașilor și prin țesătura de legături ce le realizează prin comuniunea harului – și extensiv, fie prin păstrarea vie a memoriei subiectului, cum este cazul pomenirii neîncetate, peste veacuri, a sfinților, care, paradoxal nu și-au făcut niciodată reclamă, dar ei sunt de-a pururi amintiți și cunoscuți, fie prin operele materiale rămase și care poartă pecetea subiectului ce le-a făurit și care înscriu subiectul în ordinea reperelor de foc ce luminează întunecimile umanității.

Prin urmare, cultura autentică va purta amprenta efortului omului de a trece de la starea nefirească a căderii în păcat la starea de normalitate în har a firii, pe calea revelării interpersonale necreat-creat, având drept semne și mărturii operele persoanei umane, care reprezintă rezultatul întâlnirii ei cu negrăitul dumnezeiesc, cu adâncul din sine și cu noutatea altor persoane. De cealaltă parte avem pluralitatea culturilor clasice, ce reprezintă efortul omului de a însuma diferite tradiții și de a inventaria date tehnice despre istoria omului rătăcitor prin lume, marcând și punctând istoria cu diferite forme, dar fără să implice în mod direct persoana umană și taina unicității ei. Aceste știri culturale, expuse în date prețioase, au valoarea lor de patrimoniu recunoscută și valorificată la diferite momente, însă, uneori, nu au putere decât să sporească maculatura îndreptățirii de sine, într-un anume timp și spațiu și pentru anume interese, motiv pentru care cele mai multe dintre ele mor pe neștiute în rafturile reci ale bibliotecilor. Ceea ce dăinuie în memoria umanității peste veacuri nu este decât amintirea vie a subiectului uman activ în lume și peste ea, purtat pe buzele urmașilor cu nume și prenume, la care apelează și se simte apelat orice om care își caută sincer sensul subiectivității proprii.⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ Despre diferențele de nuanță dintre cultura autentică, cea care trezește spiritul în căutarea unei *Idei* și care, o dată descoperită, aduce întotdeauna cu sine neliniștea și căutarea mai departe, punând omul în condiția înțelepciunii, a căutării căii și a sensului, fiind ca o închidere ce mereu se deschide, și care este cultura însăși, față de latura informativă în cultură, care nu aduce nimic nou, pentru că închide mereu problema și, în același timp, îl înghite pe om, pentru că nu-i atacată de idei, vorbește magistral în neamul nostru

2.1. Creație și normă sau pulsul dinamicii creatoare a omului prins între istoria căderii și a mântuirii

În universul sensibil, omul este singura făptură care se poate sustrage condiționărilor firii. Fiind persoană creată, omul are, prin fire, libertatea de a dispune precum voiește de capacitățile naturii sale, precum și de cele ale firii înconjurătoare. Altfel spus, omul are, natural, vocație creatoare, care îl revelează lumii ca împărat al universului, atunci când acesta îi asumă virtualitățile, imprimându-le o traiectorie veșnică, sau, dimpotrivă, desemnându-l stăpân al lumii în sens despotic, atunci când omul face uz de maleabilitatea materiei doar pentru a o transforma în unelte ajutătoare la construirea turnului de fildeș, Babilon al îndepărtării și al înlocuirii lui Dumnezeu în creație.

Dincolo de aspectele scolastice ale filosofiilor teologice care îl definesc pe om creator din cauza căderii în păcat (chiar nu merită luate în seamă), tradiția mistică a Bisericii a mărturisit constant capacitatea naturală a omului de a fi creator. Omul este subiect plăsmuit din dragoste, iar dragostea este manifestare liberă, de nimic constrânsă. Or, condiția de a fi creator este tocmai libertatea și dragostea, după cum afirmă Nichifor Crainic: „Nimeni nu e creator decât în libertatea spiritului și nimeni nu creează fără dragoste”.⁷⁶⁸

Căderea în păcat nu-l face pe om făptură mai puțin iubită de Dumnezeu, dar omul devine, prin păcat, mai puțin iubitor de Dumnezeu și chiar împotrivor Lui. Chiar acțiunea contrară lui Dumnezeu omul o poate realiza doar pentru că-i este îngăduit de Iubirea refuzată, și, oricât de mult ar păcătuit, el rămâne tot făptura iubită a lui Dumnezeu. Căderea

Constantin Noica. Pentru el, cultura fără *idee* este asemenea vieții la bătrânețe: te sclerozează, dacă te lași năpădit de amintiri, trăiri etc., singura soluție de neîmbătrânire fiind aceea de a ataca viața cu inițiative perpetue. Sustragerea de la stagnare prin acte formale culturale, se face numai dacă omul are *Ideea* mereu în fața lui. Dacă e în urma lui, nu obține decât o tehnică a unei idei. Însă, concluzionează marele și originalul filosof: „tot ce e bun în viață poartă în sine infinitul”, purtat pe „brațele” gândului izvorât din comuniune cu Dumnezeu și cu semenii (vezi: GABRIEL LIICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș*, pp. 19, 77, 129, 131-137, 260, *șu.*

⁷⁶⁸ *Nostalgia Paradisului*, p. 5. Aceeași idee la NICOLAE STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de cuvinte. Note literare și de altfel*, Ed. Cartea Românească, București, 1987, p. 107.

pervertește ordinea valorilor și conștiința axiologică a omului⁷⁶⁹, dar nu poate atinge ordinea dumnezeiască și Viața de Iubire a Preasfintei Treimi pentru creație, ceea ce înseamnă că Dumnezeu este Cel care îl ține pe om creator. Păcatul este un accident, care îi oferă alternativă nefirească omului, putând crea fără inspirație divină și fără motivație veșnică – în niciun caz fără îngăduință dumnezeiască –, dar sub nicio formă păcatul nu reprezintă punctul de la care omul începe să devină creator, după cum nu reprezintă actul de anulare a puterii sale naturale creatoare. Neretragerea iubirii lui Dumnezeu în pofida căderii omului în păcatul înseamnă susținerea sursei creatoare în om. Astfel, sondarea în adâncul veșnic nou al naturii create – noutate alimentată din Izvorul Vieții, Dumnezeu – rămâne dezideratul persoanei umane. Mai întâi, prin gesturi firave și neputincioase, din cauza forței nepotrivite și necunoscute a păcatului, ca un bumerang întors împotriva puterii creatoare a omului. Apoi, odată străpunsă crusta neputinței, se trece la mișcări consolidate și restaurate, întărite de iubirea jertfitoare a Mântuitorului, care înnoiește din temelii capacitatea creatoare a omului, reprimind astfel puterea de a desăvârși în har tot darul natural dat prin naștere.⁷⁷⁰

Din Revelație cunoaștem care era puterea creatoare a omului necăzut în păcat. Îi vedem pe Adam și Eva lucrând preotește printre făpturi, unul numindu-le și celălalt însuflețindu-le de viață prin bucuria trăită de numele nou, cu care Adam numea făpturile, bucurie pe care acesta, simțind-o, se umplea de gând nou și inițiativă creatoare, pe care o împărtășea și Evei. Ambii amprentau, prin fiecare gest al lor, cu amprentă umană, realitățile dumnezeiești platicizate. Astfel, ei împlineau destinul lumii, de a crește în om, și pe al omului, de extindere în univers, pentru ca, apoi, toate să fie pecetluite veșnic sau îndumnezeite la punctul de întrepătrundere al omului cu Dumnezeu, în Ipostasul Hristic al Rațiunii veșnic Ipostatice, prin care au

⁷⁶⁹ Cf. PĂRINTELE GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 78.

⁷⁷⁰ NICHIFOR CRAINIC vorbește despre nenumăratele noastre aptitudini naturale, dar și despre nenumăratele daruri ale harului, care le corespund și pe care le pot îndruma. Între acestea stă libertatea creatoare, ce trebuie pusă în acord cu direcția harului care va plăsmui după model divin. Omenește, zice el, putem crea după chipul lui Dumnezeu; creștinește, putem crea după chipul și asemănarea Lui. Creația omenească, conchide autorul, e un joc liber sau spontan al personalității, ea putând deveni cu adevărat creștină prin încreștinarea profundă a acestei personalități (cf. *Nostalgia Paradisului*, p. 45). Altfel spus, cum este persoana, așa e și lucrarea ei.

și fost create.⁷⁷¹ Știm cu toții, din învățătura Bisericii, că Adam și Eva nu și-au dus până la capăt acest drum, că, ispitiți și înșelați prin vestire demonică, străină lor, s-au alipit de forma strălucitoare a făpturilor, s-au încântat și îndulcit egoist din ea, gest prin care i-a răpit acesteia consistența harică, și astfel au introdus în lume un zid despărțitor între duh și trup, între spiritualitatea și materialitatea creației. Această ruptură ar fi avut consecințe incalculabile, ce ar fi sfârșit prin reîntoarcerea universului în neantul din care ieșise, dacă Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul Său veșnic, nu S-ar fi pogorât la om, punându-Se chezaș pentru el și făgăduind că va duce El, ca Om, până la capăt, drumul început de protopărinți. În acest sens, punctul de întâlnire a lui Dumnezeu cu omul s-a mișcat de pe altarul Pomului Vieții – unde se săvârșea zilnic Liturghia înveșnicirii lumii și înomenirii divinului, prin slujirea preotului Om și binecuvântarea sfințitoare a Arhiereului Hristos, din voia Tatălui și „mâna” lucrătoare a Duhului – înspre masa neroditoare a pomului Cunoștinței binelui și răului. Astfel, Raiul a devenit „loc” al divorțului, iar iadul va deveni „loc” al unirii fără sfârșit dintre omul neascultător și Hristos, „ascultător până la moarte” (Filip. 2, 8), care își găsesc pacea și odihna în Trupul omenesc-dumnezeiesc al Fiului extins eclezial în tot cosmosul și în care Duhul Sfânt va lucra, prin voia Tatălui și în numele Fiului, până la sfârșitul veacurilor, sfințind și transfigurând, prin mâna omului, chipul zbârcit de păcat al întregului cosmos.

Din Mântuitorul Hristos, Ziditorul, Restauratorul și Înnoitorul desăvârșit al Universului, cu binecuvântarea Tatălui și puterea Duhului Sfânt, își trage omul toată puterea de a fi și el creator. Altfel spus, omul care se ține de Dumnezeu în tot ceea ce face va fi cu adevărat viu, și în mâinile acestuia toate lucrurile se sfințesc. Când omul se simte viu, se simte deodată viu cu Hristos, Cel care ne-a zis: *Eu sunt în voi viața voastră* (In. 6, 49-56; 14, 6). Drept urmare, finalitatea actului creator uman constă în aceea

⁷⁷¹ Părintele Dumitru Stăniloae dezvoltă constant această idee. El arată, într-un studiu despre puterea Trupului euharistic al lui Hristos de a susține lucrarea persoanelor create, el fiind fermentul îndumnezeirii noastre, că „Hristos este ipostasul sau temelia ultimă și etern vie a ipostasurilor noastre, când acestea cred în El și se unesc cu El” (Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, „Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică”, *Sinapsa* (2009), nr. IV, p. 8; după o conferință ținută la Conferința liturgică de la Paris, în Institutul „St. Serge”, iunie 1977, vezi și OLIVIER CLEMENT, *Puterea credinței – studii de spiritualitate*, p. 18; Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, p. XXVIII.

că Dumnezeu menține dăinuirea cu folos a împreună-lucrării noastre cu El în mod nevăzut. Noi nu le putem vedea pe toate câte le lucrează Dumnezeu în această colaborare a noastră cu El, însă credem că El poate lucra în noi cele bune ale Lui. Prin această credință/încredințare, omul își găsește finalitatea oricărei lucrări, în orice moment, cu simțirea bucuriei de Dumnezeu, în egală măsură cu bucuria lui Dumnezeu de această nouă și permanentă bucurie a omului. De aceea, lucrarea omului își găsește finalitatea în chiar momentul întâlnirii duhului omului cu Duhul lui Dumnezeu. Omul trăiește bucuria lui Dumnezeu începând să lucreze. Iar în acest început nou al lucrării avem deja finalul: bucuria lui Dumnezeu de a ne vedea pe noi lucrând împreună cu El.⁷⁷²

Căderea omului atrage după sine, între altele, paguba creării fără finalitate sau fără scop veșnic. În acest sens, „hainele de piele” ale protopărinților (Fc. 3, 21) se vor diversifica în multitudinea de unelte și forme inerte ce vor fi create „în sudoarea frunții” (Fc. 3, 19), din pământul roditor de „spini și pălămidă” (Fc. 3, 18, pentru a-și ușura „blestemul” (Fc. 3, 17) ce și l-a primit prin păcat. În condițiile aride ale căderii, dragostea creatoare îmbracă aspectul jertfei. Jertfa face iubirea roditoare, anulându-i aspectele sterile, platonice, romantice, improprii creștinismului. Așadar, Rațiunea profundă a jertfei este creația/roada, ea fiind instrumentul creației autentice și scopul său final. Orice om trebuie să rodească. E zidit să aducă roade, motiv pentru care jertfa nu își află împlinirea decât în creație, iar fără creație sau fără să zidească într-un fel anume, jertfa e deșartă, stearpă, în zadar.⁷⁷³

Dumnezeu e Creatorul pentru că este Iubire (I In. 4, 8), căci iubirea se afirmă creând. Creația își are explicația și sursa în iubire, în dăruire. Ea e fiica iubirii. Dăruirii creatoare a lui Dumnezeu îi răspunde jertfa creatoare a omului. Întrucât limbajul divin e act creator, atunci nici noi nu îi putem răspunde altfel decât prin jertfă creatoare. Darul lui Dumnezeu către noi se întoarce de la noi către Dumnezeu prin/și ca jertfă creatoare. Sunt nenumărate exemplele în istoria biblică și în toată istoria omenirii în care oamenii înalță altar pe care aduc jertfă.⁷⁷⁴ Începând de la jertfele lui Cain și

⁷⁷² Detaliat, la părintele MIRON MIHĂILESCU, *Iubind ca Dumnezeu*, pp. 150-152, 173-179.

⁷⁷³ Poate de aceea toate marile opere, dintotdeauna, au la bază o jertfă sau un sacrificiu („Meșterul Manole”, „Miorița” etc.)

⁷⁷⁴ Cf. PĂRINTELE GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, pp. 41, 130.

Abel (Fc. 4, 3-16), apoi cu jertfele patriarhilor și ale tuturor dreptilor Vechiului Testament, precum și toată multitudinea prescripțiilor despre aducerea jertfelor la Cortul Sfânt și la Templu, date de Moise și amplificate de urmașii acestuia, jertfa și altarul reprezintă semnul obiectiv al întâlnirii dintre Dumnezeu și om în tot Vechiul Testament. În Noul Testament, prin Biserică, altarul și jertfa se mută în interiorul omului, care devine „loc” viu al prezenței divine și Templu al lucrării Duhului Sfânt. Jertfei de animale, sarate și arse pe foc, îi corespunde jertfa sufletului nostru, după cum susține Sfântul Macarie Egipteanul, care spune că omul, „venind la Hristos, Arhiereul cel Adevărat, se cade a se junghia de la Dânsul și a muri cu mintea pentru toată viețuirea cu care a viețuit, adică dinspre păcat, și ca o viață a ieși se cuvine dintr-însul răutatea patimilor. Căci, precum trupul, după ce ar ieși sufletul, moare, și mai mult nu mai viețuiește în viața în care a viețuit, nici aude, nici umblă, tot așa, după ce viața (patimilor) ar junghia-o și ar omorî-o Arhiereul Hristos, cu harul puterii Sale, omul moare dinspre viața răutății în care viețuia și mai mult nici nu aude, nici grăiește, nici viețuiește într-un întunericul păcatului, căci prin har iese dintr-însul, ca un suflet, răutatea patimilor [...]” (Vedenia lui Iezechiel 1, 1-2). Și tot el continuă, arătând că această jertfire a patimilor sufletului trebuie sărată cu sarea Duhului Sfânt, care îl face pe om în stare de a nu mai putezi, nici a se strica, nici a mirosi urât, în chip spiritual, nici viermii a năpădi asupra lui, după cum se întâmplă și cu carnea jertfelor peste care s-a aruncat sare. Arderii jertfelor și mistuirii lor în foc îi corespunde dragostea arzătoare a sufletului îndrăgostit și atras de Dumnezeu, care mistuie în focul arderii ei toate relele deprinderi ale patimilor.⁷⁷⁵

În chip desăvârșit jertfa unește pe om cu Dumnezeu în lucrarea Mântuitorului Hristos, Care este deodată jertfă și Jertfitor, „Mielul înjunghiat de la întemeierea lumii” (I Ptr. 1, 19-20), și Arhiereul care șade de-a dreapta Tatălui, în ceruri, aducând ca jertfă nu sângele de țapi și de viței, ci însuși Sângele Său, ca a unui miel nevinovat și neprihănit (Evr. 5-8). Părintele Stăniloae deosebește două aspecte în slujirea de Arhiereu permanent al lui Hristos: unul, prin care ni se dăruiește drept Cel ce S-a adus jertfă Tatălui, pentru a imprima și în noi pornirea de a ne aduce jertfă Tatălui împreună cu Hristos; și altul, prin care primește jertfa noastră,

⁷⁷⁵ Cf. SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Omilii* 1, 5-6, pp. 26-28.

pentru ca, asimilând-o jertfei Lui, s-o aducă astfel Tatălui, arătându-i unirea Lui cu noi în iubire, ca o iubire comună față de Tatăl Lui, pe Care L-a făcut și Tatăl nostru, după har. Această realitate se prelungește și se permanentizează istoric în Euharistie, prin care Hristos coboară în noi, iar noi ne urcăm în El. În Euharistie se înfăptuiește întreg scopul jertfei lui Hristos sau al arhieriei Lui și întreg planul mântuirii sau al înfierii noastre dumnezeiești. El se aduce întâi, pe Golgota, Tatălui, pentru ca, pe urmă, în Euharistie, să ni Se dăruiască cu această simțire de jertfă nouă, ca, apoi, în liturgia interioară, să ne aducem și noi jertfă Lui, pentru ca, asimilând-o cu a Sa, să ne aducă și pe noi jertfă Tatălui împreună cu Sine.⁷⁷⁶

Starea jertfelnică descoperă în om ceva dumnezeiesc. Ea se manifestă ca o revelație a persoanei lui Dumnezeu în persoana omului. Omul, la rândul lui, participă la măreția divină, fiind și el dăruitor ca Dumnezeu, întrucât este subiect care poate oferi valori⁷⁷⁷, gest prin care sporește actul comuniunii cu celelalte persoane umane.⁷⁷⁸

Astfel, jertfa marchează punctul de reîntâlnire a omului cu Dumnezeu, dar și punctul de demarcare a lor, întrucât lipsa stării de jertfelnicie atrage după sine creația din interes, deoarece omul, fără să creeze, nu poate exista. Ispita renunțării la dragostea jertfelnică creatoare, în ordinea căderii, vine să-l orienteze pe om pe coordonata tehnic-egoistă a creației, oferindu-i acestuia iluzia că se poate descurca în această lume fără Dumnezeu. Această amăgire îl atrage pe om în cursa exploatarei fără limită a resurselor naturale ale pământului, cu justificarea că acestea pot satura pofta sa de viață (de nesăturat). În realitate, omul de bunăvoie se sărăcește de bogăția puterii sale creatoare, până la stadiul epuizării și schilodirii spirituale, care îl transformă în robot natural, „condamnat” să mimeze gesturi umane fără rost și fără sens. De aici și afinitatea tot mai crescută pentru roboți, care să-i copie gesturile sterile, devenite clișee, de vreme ce singur a renunțat la diversitatea spontană a gesturilor creatoare, izvorâte dintr-o asumare conștientă a vieții.

⁷⁷⁶ Cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, „Liturgia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică”, p. 11.

⁷⁷⁷ Cf. PĂRINTELE GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, p. 73; *Vezi și Pilda talanților* din Evanghelie (Mt. 25, 14-30).

⁷⁷⁸ Orice gest al omului îi privește și pe ceilalți, măcar în măsura în care ne-au asistat și aprobat, ca să nu mai spun că ne-au imitat, remarcă Constantin Noica. De aceea, marele gânditor al ființei crede că omul nu se poate juca cu o etică proprie (cf. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 229).

Așadar, actul creator stă în centrul vieții spirituale, neputând exista creație dincolo de spirit, chiar dacă se aduce nou, în lume, o simplă unealtă, așa cum afirmă Ernest Bernea.⁷⁷⁹ Numai că omul care se exersează doar în aspectul material al creației este supus ispitei de a abdica de la sursa spirituală care îl inspiră, fiind uluit și încântat de noutatea rodului obținut, pe care și-l revendică din poziția creatorului absolut. Mircea Vulcănescu este de părere că omul care a izbutit odată să creeze e supus unei îndoite ispite: una e ispita creatorului, a doua e ispita luării în deșert a lui Dumnezeu. Cel ce a izbutit sau a rodit orice faptă, spune dânsul, crește de-a dreptul, din izbândă, împrejurarea care îl va pierde, căci, în bucuria de izbândă, în locul contemplării smerite a rodului ca dar, în locul deschiderii sufletului în mulțumire către acela prin care ai biruit, stă sentimentul aproape inevitabil al creatorului, al celui care se simte pe sine însuși început, părinte, creator în loc de „martor”. Prin aceasta însă omul se pierde pe sine însuși și cade, pentru că, în loc să asculte, începe să se îngâne pe sine, să „inventeze”, să clădească, în fond, repetând și imitând gestul inițial inspirat, pierdut prin înfumurare. De aici, apare negreșit luarea în deșert a lui Dumnezeu fie prin nepăsare față de El, fie prin atribuirea exclusivă sieși a operei realizate, iar pe această direcție, crede autorul, „ispita e fără seamăn”⁷⁸⁰.

Cu alte cuvinte, toate aspectele materiale ale creației, fie că sunt făcute de Dumnezeu, fie că sunt remodelate de om, poartă în ele o strălucire ce poate atrage și crește spre dimensiunea lor spirituală și spre comuniune cu subiectul(le) ce le-a realizat, sau, dimpotrivă, strălucirea lor poate încânta și orbi în chip spiritual, rămânând la suprafața șlefuită a lucrurilor, pe care le folosește egoist pentru satisfacere proprie, fără a mai căuta prin ele comuniunea cu subiectele care stau în spatele lor. Orice izbândă-invenție a omului în plan material are, pe de o parte, o latură inspirată, divină, ce stă la baza gândului materializat ce l-a scos la suprafață din potențialitatea materiei, iar pe de altă parte, are o latură neinspirată sau, mai bine zis, interesată, ce se amplifică prin multiplicarea în serie a gândului inspirat și

⁷⁷⁹ *Trilogia Filosofică*, p. 75.

⁷⁸⁰ *Chipuri spirituale. Dimensiunea românească a existenței 2*, Ed. Eminescu, București, 1995 pp. 135-135.

materializat al unui subiect, ceea ce duce, implicit, la amputarea creatoare a celor ce susțin multiplicarea.⁷⁸¹

În lipsa originalității lucrului făcut⁷⁸² – originalitatea nu trebuie confundată cu crearea din nimic, care este numai a lui Dumnezeu sau cu opintirea de a iscodi ceva ce nu a existat vreodată, cum adesea se crede –, omul improvizează și se crede Prometeu. Însă, oricât s-ar strădui omul, nu va putea să creeze din nimic, pentru că el nu este Dumnezeu. Tot ce creează omul este deja creat de Dumnezeu, dar omul poate remodela.⁷⁸³ Cu toate

⁷⁸¹ Mitropolitul Anania al Clujului, în *Memoriile sale*, își amintește de un caz uimitor, atunci, pentru el, dar din ce în ce mai prezent astăzi, în care un vecin de-al său, care lucra la uzina de asamblare a companiei Ford, a fost observat în timpul unei vizite a mitropolitului la companie că acela nu făcea nimic altceva decât monta, la carcasa mașinii, o roată. Una singură. Aceasta îi venea de undeva de sus, printr-un tobogan, el o împingea cu mâna până-n dreptul osiei (osia din spate, cea de pe partea lui), o fixa cu găurile în șuruburi, prindea manual fiecare piuliță în șurubul ei, apoi lua de alături un aparat electric, îl prindea de piuliță și, printr-o singură apăsare, acestea se înșurubau până la refuz. Apoi, făcea o verificare, de probă, și operația era terminată, carcasa luneca mai departe, o alta venea din urmă, o nouă roată îi venea pe tobogan... La salutul mitropolitului, acesta i-a răspuns printr-o mișcare a capului (măinile fiind ocupate), ce dădea semne vitale, însă a lăsat să se înțeleagă că nu poate vorbi cu nimeni, de vreme ce totul era cronometrat. Munca lui nu era grea, plata, desigur, mulțumitoare, dar este îngrozitor gândul că un om nu face altceva, de-a lungul unei vieți, decât să monteze o roată de automobil. Devenise un robot cu suflet viu (VALERIU ANANIA, *Memorii*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 558).

⁷⁸² GABRIEL LIICEANU vorbește despre faptul că în orice lucru pe care omul l-a făcut se recunoaște mai lesne decât în ceva nefăcut de el. Dar și cel nefăcut de el nu-i este străin, pentru că aparțin aceleiași ordini și au aceeași sursă comună, indiferent cum o numim: Dumnezeu, cineva sau nimeni. Totuși, lucru pe care omul nu l-a făcut intră în subordinea lucrului făcut de el. Când lucrurile fabricate devin mai aproape de om, pe celelalte le împinge spre periferie. Așa apare o modificare de teme. Ordinea creației se înlocuiește cu ordinea fabricației. Dacă dispar lucrurile sale, rămâne singur. E puternic doar pentru că el le-a făcut și ele sunt lângă el și în el. În raport cu un lucru făcut de el, puterea și singurătatea sa se potențează reciproc și sfârșesc în nimicirea lui (cf. *Despre limită*, pp. 112-114; Vezi și TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, IV, pp. 41-42). Drept urmare, experiența omului întrece orice sistem ultrasofisticat al tehnologiei.

⁷⁸³ C.S. LEWIS are un raționament pe cât de simplu, pe atât de sugestiv despre modul creației lui Dumnezeu și a omului. El afirmă: „Ceea ce naște Dumnezeu este Dumnezeu, după cum ceea ce naște omul este om. Ceea ce creează Dumnezeu nu este Dumnezeu, după cum ceea ce creează omul nu este om. De aceea, oamenii nu sunt fii ai lui Dumnezeu, cum este Hristos. Pot semăna, dar nu sunt de același fel. Tot ce a făcut Dumnezeu seamănă, într-un fel, cu El: spațiul îi seamănă prin vastitate, deși mărimea lui nu e de aceeași natură cu mărimea lui Dumnezeu; ea e doar un simbol al celui din urmă. O traducere în termeni nespirituali. Materia îi seamănă, pentru că are energie, dar energia fizică e

acestea, există și la om originalitate, doar că are altă dimensiune și constă în posibilitatea subiectului de a modula în chip unic și distinct aceeași bogăție a naturii pe care o ipostaziază împreună cu toate celelalte persoane umane.⁷⁸⁴ În acest punct, între subiectul uman și Cel divin nu stă decât calitatea și conștiința naturii pe care o ipostaziază: creată și necreată. În rest, se aseamănă perfect și de aceea pot comunica, pot sta în comuniune, pot fi în intimitate, își pot face surprize și se pot bucura împreună, fără complexul majestății sau al fricii că unul este absolut, iar celălalt prea mărunț. Aceasta datorită sensibilității și delicateții negrăite a Persoanelor divine, prin care îl face pe om să se simtă iubit, apreciat, întărit și ridicat, din poziția unui subiect infinit depărtat de Dumnezeu, la poziția de subiect prieten, frate, fiu al aceluiași Tată, consăngean cu Dumnezeu. Datorită absolutismului cu care originalitatea a fost mistificată, omul trece subit la extremă, adică în poziția de a crea la normă și în serie prin mijloace tehnice și ultratehnologizate, locul tainic al teofaniei din inima lui de duh fiind schimbat cu

diferită de puterea Lui. Lumea vegetală este asemenea pentru că e vie, dar viața biologică nu este ca viața lui Dumnezeu. Animalele au activitate intensă și începuturi instinctive, deși acestea nu sunt ca activitatea și dragostea lui Dumnezeu. Omul – animalul cel mai evoluat – este viu, dar iubește și judecă: viața biologică atinge în om cel mai înalt nivel; în el se întâlnește viața biologică, *Bios*, cu viața spirituală, *Zoe* [...]" (*Creștinism pur și simplu*, Ed. Huanitas, București, 2004, pp. 198-200). Ca orice raționament, țintește adevărul, dar nu-l poate prinde. Astfel, putem adăuga faptul că, deși creația nu e Dumnezeu, ea, totuși, Îl exprimă și Îl revelează, căci ea arată nu ce este, ci cum este El. Treptele creației sunt brațele lui Dumnezeu veșnic deschise, cu care îl îmbrățișează continuu pe om. În spațiul occidental, lipsind învățătura despre energiile necreate ale lui Dumnezeu, teologia și știința s-au dezvoltat în zona raționamentelor corecte cu privire la Dumnezeu, dar insuficiente în a-l arăta dragostea Lui, cramponându-se în neputința de a putea argumenta în vreun fel modul unirii fără confuzie a omului cu Dumnezeu și invers.

⁷⁸⁴ ALEXANDRU MIRONESCU expune foarte sugestiv în ce constă calitatea originalității la om. Dânsul remarcă, pornind de la răspunsul negativ dat întrebării: „Dacă un mare creator este o apariție de o originalitate absolută?”, că o creație care nu are o istorie, care nu e rodul unei creșteri, este izbită de la început de un soi de nulitate. Pentru dânsul, o creație este un fapt viu, cu rădăcini adânci și puternice în istoria vie a umanității (e act al ființei *nn.*), și de aceea răsună, provocând în materialul omenesc, fie numaidecât, fie mai târziu, o ieșire din inerție de jur-împrejurul ei, ca o învolburare. Concluzia majoră a autorului este că întreaga instrumentație creatoare a omului este o problemă de orientare fundamentală, o problemă justă, de așezare față de adevăr, față de realitățile ultime ale vieții, astfel încât să nu le mai putem sluji decât pe ele (*cf. Certitudine și Adevăr*, p. 75).

matrița sau tiparul⁷⁸⁵, care îi oferă gratis tot ceea ce-i trebuie urgent (nu și ceea ce îi este absolut necesar). Indubitabil, odată cu această schimbare de orientare a subiectului, comuniunea interpersonală se rupe, trecându-se la varianta conviețuirii insuportabile prin „impersonalul absolut” în care, lege dominantă nu mai e iubirea, ci egoismul, motiv pentru care orice alt subiect în afară de mine însumi devine o prezență sufocantă, un posibil concurent în lupta pentru afirmare și de aceea trebuie eliminat cu orice preț. În definitiv, creația la normă personifică fabrica, mașinile și utilajele, iar omul este depersonalizat și trecut în rolul utilizatorului și al consumatorului fără pretenții a produselor lipsite de viață care, pentru că există în abundență și imită darurile Creatorului pot crea iluzia că dau viață, în timp ce te omoară încet.

Așadar, actul creator, în condiție umană, rămâne legat de Dumnezeu și apare, în mod firesc, ca o afirmație în fața perisabilității lucrurilor⁷⁸⁶, imprimând traiectoriei nefirești a istoriei căderii pulsul firesc, purificator și transfigurator al harului, care, paradoxal, îi dă ridicare în cădere, noutate în vechime, frumusețe în urâtenie, bucurie în deznădejde, pace în neliniște, cu toată lista antinomiilor, izbăvind-o, cu Hristos, de boldul și puterea morții, prin puterea smerită și jertfelnică a iubirii și făcând-o istorie a mântuirii.

⁷⁸⁵ Gabriel Liiceanu critică aspru tendința omului de a fi creator după modelul matrițelor, observate în neputința de a depăși anumite tipare de gândire. Dânsul este de părere că omul trebuie să își câștige libertatea creatoare prin hotărârea de a trece „hotarul” în registrul libertății, pentru că este singura ființă care poate ieși din jocul repetiției și care încetează să reproducă, prin fiecare individ, tiparul. Această suită a hotărârilor de a depăși „hotarul(le)”, este un destin ce poate construi *originalul* cu posibilitatea creației infinite, diversificând-o mereu. În cadrul speciilor, crede autorul, domină serialitatea, ca monotonie infinită a tiparului (chiar dacă, și aici, tot diversitatea și unicitatea este manifestată, dovedindu-se științific chiar că în creație nu există identitate absolută la niciun nivel: două frunze și chiar două picături de ploaie sau doi fulgi de nea nu seamănă, existând un detaliu în care acestea se diferențiază. Pentru detalii, a se vedea cursul pentru masteranzi al Pr. Prof. CONSTANTIN COMAN, „Diversitatea și unitatea darurilor în Biserică, O erminie pe textele Sfântului Pavel de la I Cor., capitolul 12”), dar la om, cu atât mai mult, nu există o explozie de noutate. De aceea, ca modalitate de creație continuă, spațiul hotărârii devine unul al surprizei și prilej al uimirii nesfârșite. Prin aceasta, omul nu mai poate fi redus la tipar, deci este o ființă a unicității, mereu în proiect, mereu în atingerea următorului hotar, înspre el și pentru el sau înspre altul, nu însă și pentru altul, deoarece atunci s-ar întoarce la tipar (pentru că apare interesul *nn*)(cf. *Despre limită*, pp. 43-47).

⁷⁸⁶ Vezi: ERNEST BERNEA, *Trilogia Filosofică*, p. 75.

2.2. Artă și tehnică sau antagonismul dintre „omul firesc” și „omul duhovnicesc” înlăuntrul nostru, între noi și între noi și cosmos

Zidul despărțitor al păcatului (Efes. 2, 14-16) a bifurcat făptura umană și a adus-o în starea de a accentua fie tendințele de autonomie ale existenței împotriva drepturilor spirituale, fie viața spirituală împotriva cerințelor pătimase ale firii în derută. Altfel spus, după căderea în păcat, viața spirituală a omului nu mai reprezintă o unitate a duhului cu trupul și vice-versa, ci omul crește spiritual, proporțional cu „omorârea *drepturilor* naturale”⁷⁸⁷, înstăpânite abuziv, ca o crustă impermeabilă, ce sugrumă respirația firească a D(d)uhului în om.

Între tendințele spirituale și cele naturale, pervertite, ale omului se dă un război continuu, după cum sugerează Tradiția apostolic-patristică a Bisericii⁷⁸⁸, de proporții nemăsurabile, ce implică întreaga creație văzută și nevăzută și cu efecte vizibile în tot universul creat.

Omul firesc, după expresia paulină: *ψυχικός δέ ανθρωπος* (I Cor. 2, 14-15)⁷⁸⁹, reprezintă starea biologică, trupească a omului, simțualitatea exacerbă și pusă în slujba plăcerii prin păcat.⁷⁹⁰ Acesta prinde rădăcini în noi

⁷⁸⁷ Această formă de ucidere este singura legitimă și chiar recomandată, pentru că este unica formă a morții care nu este îndreptată împotriva altuia. Uciderea omului vechi – temă fundamentală, evanghelică, apostolică și patristică, recomandată omului împotriva ideii de drept/revendicare, necunoscută de acestea – reprezintă cea mai des uzitată formă de ascetism spiritual, care înnoiește făptura umană și o reazăază în darurile ei naturale – și chiar dincolo de ele (dar nu în afara lor), făcând-o făptură purtătoare de trup și plină de har.

⁷⁸⁸ Este îndeajuns să indicăm *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Romani* (mai precis, capitolul 7) și *I Corinteni* (mai exact, capitolul 2), precum și literatura filocalică (cele 12 volume ale *Filocaliei*, în traducerea părintelui Dumitru Stăniloae), pentru a avea o imagine holistică cu privire la natura, legitimarea, tactica de luptă, pericolele, dar și izbânzile luptei dintre omul firesc și omul duhovnicesc.

⁷⁸⁹ *The Greek New Testament*, Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini etc. in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westfalia under the direction of Kurt Aland and Barbara Aland, Third Edition (corrected), United Bible Societies, Germany, 1990, p. 582.

⁷⁹⁰ Este vorba, de fapt, de om în starea lui naturală, firească, înainte sau fără să fi primit Duhul lui Dumnezeu: persoană naturală, cel neduhovnicesc, omul psihic. ERNEST BERNEA îl numește „omul vegetativ”, al cărui profil corespunde cu omul lipsit de probleme, omul plat, omul lipsit de aspirații nobile, redus la funcțiuni primare, date care nu-l pot defini ca ființă spirituală, iar această stare nu ține nici de știință de carte, nici de treaptă socială;

atât din plămădirea noastră ca făptură, din memoria strămoșilor [„căci în păcate m-a născut maica mea” (Ps. 50, 6)], dar și prin contribuția personală din actele voit-conștiente ale centrului ipostatic din fiecare om și care, deși știe să deosebească în chip natural binele de rău, nu o poate face cu ușurință (Rom. 7, 15-24). Atunci când acest centru personal nu dezvoltă în sine decât capacitățile simțuale ale trupului, sfera acțiunilor sale se reduce la cercul restrâns al senzualității. Dimpotrivă, în măsura în care centru subiectiv va apela fondul spiritual al naturii sale, i se vor deschide adâncimi nebănuite, cu o putere de pătrundere „molipsitoare”, oferind și trupului sensibilități, simțiri și plăceri care depășesc cu mult zona strâmtă, senzorială. Acestea sunt darurile omului duhovnicesc: *πνευματικόν δέ άνθρωπος* (I Cor. 2, 15)⁷⁹¹, sădit în noi prin Întruparea și Jertfa Mântuitorului Hristos, hrănit și crescut de harul Duhului Sfânt, Co-sfințitorul nostru.

Nu există făptură umană care să nu simtă în sine tendințele celor două aspecte ale *tropos*-ului uman, și aceasta, pentru că ele coexistă ontologic în noi. Mai exact, legea „zidului despărțitor”, care îl bifurcă pe om în firesc și duhovnicesc, este îngăduită de Dumnezeu atunci când acesta a introdus prin păcat posibilitatea neasumată a viețuirii iresponsabile în afara Ziditorului său. Dumnezeu binecuvintează legea „împărțirii omului” – prevăzând, tot prin El, surparea ei – și, totodată, îi pune limite în moarte, semn prin care omul poate înțelege unde trebuie să-și investească „capitalul” energetic: nu în omul din afară, trupesc, biologic, trecător și muritor (I Cor. 2, 14), ci în omul dinăuntru, duhovnicesc, al inimii, netrecător (I In. 2, 15-17). De altfel, însuși Dumnezeu Își va asuma integral noua stare (necunoscută Lui), a omului căzut, omorând în Sine toate tendințele malefice, înstăpânite, ale omului firesc, dezlănțuite în toată puterea lor, nu prin oprimări și bruscări exterioare la nivel fizic, ci prin demolirea lor din interior, pe măsură ce erau hrănite cu dulceața dumnezeiască a sufletului

ea poate apare pretutindeni [cf. *Meditații filosofice. Note pentru o filosofie inactuală*, 46 (9.VI.1968 – Tohan), Ed. Predania, București, 2010, p. 32]. De fapt, traducerea lui *ψυχικός δέ άνθρωπος* este una foarte dificilă, după părerea părintelui CONSTANTIN COMAN, care propune ca fiind mai relevantă expresia: „sufletesc” (*ψυχικόν*) pentru a concorda mai potrivit cu antonimul ei de la Sfântul Apostol Pavel: „duhovnicesc” (*πνευματικόν*). După părerea dânsului, antonimia sufletesc-duhovnicesc este mai potrivită, pentru că pune în evidență sensul clar al lui duhovnicesc: cel care are Duhul lui Dumnezeu (cf. „Diversitatea și unitatea darurilor în Biserică”, p. 10).

⁷⁹¹ *The Greek New Testament*, p. 583.

ce le străbătea și care le-a trezit, le-a curățat și le-a redirecționat căutarea lor naturală, dată dintru început. Odată restaurat centrul ipostatic al omului prin enipostazierea hristică, s-a reasezat în lume mobilul flexibil și centrul dinamic de restaurare al întregului univers. Recuperarea persoanei umane a fost ținta dumnezeiască a Întrupării, întrucât doar ea are puterea să transfigureze – în sine și, de aici, în toată creația – și să îmbrace în har toată materialitatea opacă a „omului firesc”, extins în univers, făcând-o transparentă și oglindă a negrăitului dumnezeiesc.

Antagonismul dintre omul firesc și omul duhovnicesc, care străbate ființa omului de la un capăt la altul al vieții, îl regăsim prezent și în toate mișcările exterioare ale persoanei umane, amprentând atât relația cu semenii, cât și cu mediul ambiant, în funcție de accentul sau de echilibru între firesc și duhovnicesc pe care îl imprimă subiectul asupra naturii pe care o activează. Dar cum și care este valoarea accentului imprimat de subiect naturii sale, noi nu putem cunoaște decât din ieșirile subiectului în exterior, în lucrările sale, în opera sa. În acest sens, putem vorbi de faptul că fața și chipul omului, ca, de altfel, fața și chipul întregului cosmos, sunt fie în strălucire transfiguratoare și bogate în sensuri duhovnicești, fie în opacizare inertă și în lipsă de expresivitate, semn al cauterizării izvoarelor spirituale existente în om și în lume – evident, în funcție de modul în care subiectul le activează.

Prin urmare, prelungirea omului firesc și a omului duhovnicesc prin forța subiectului permanent mișcător a dus în mod direct, prin actele săvârșite, și indirect, prin consecințele create, la o lucrare care va purta în sine urmele firești sau duhovnicești, imprimate lor de subiectul lucrător, recunoscute în lume, la modul general, în formele tehnicii și al artei.⁷⁹²

⁷⁹² NICHIFOR CRAINIC este de părere că în tot ceea ce creează omul, combinând și transformând elementele, se manifestă, de fapt, năzuința de a stăpâni natura, văzută fie în scop practic, pentru a o folosi cantitativ, fie în sens spiritual, pentru a o depăși calitativ. Creația de caracter practic, după domnia sa, slujește mai mult instinctului de conservare, care nu e specific omenesc, ci, îndeobște, e biologic. Acest tip de creație este susținut de tehnică pentru civilizație. La celălalt pol se află cultura (arta), care creează pentru a depăși natura calitativ-spiritual. Cei doi termeni se intersectează, se exclud și au accepțiuni diferite de la o epocă la alta, de la o limbă la alta, cu definiții și înțelesuri dintre cele mai nuanțate. Ele se pot intersecta, dar nu identifica, întrucât: „civilizația (tehnica) are ochii îndreptați spre pământ, pentru a-l stăpâni; ea absoarbe puterile omului în scopurile practice ale vieții. Cultura (arta) are însă ochii îndreptați către cer, pentru a-l cuceri; ea cheamă puterile omenești să se mistuie mai presus de scopurile practice, sub zodia dezinteresării și a gratuității” (*Nostalgia Paradisului*, pp. 20-27, 241).

În general, prin tehnică, omul și-a investit și consumat energia în direcția combinării exterioare a elementelor creației, diversificându-le în forme din ce în ce mai ingenioase, în vederea utilizării lor în scopuri practice. Faptul că rezultatele obținute i-au putut ușura mult existența l-a făcut pe om să scape adesea din vedere aspectul energetic al materiei, datorită căruia omul poate modela după cum voiește elementele naturale. Din această pricină, el a dezvoltat nefiresc o întreagă industrie de producție în varii serii a uneltelor, utilajelor, alimentelor și chiar a microorganismelor, din toate speciile lumii (inclusiv uman), toate având la vedere un scop binefăcător, iar unele, în ascuns, un scop diabolic (vezi industria de armament), prin care se încearcă, pe undeva, o nereușită reiterare a actului divin creator „ex nihilo”, acela de a-L detronea pe Dumnezeu, Singurul considerat oponent în traseul omului pe drumul autozeificării. Numai că traseul babilonic cere sacrificii mari și inutile, dar nu sacrificiul de sine, ci sacrificiul altora, motiv pentru care toată industria tehnică se întreține cu costuri financiare și umane enorme. Astfel, tehnica idealizată și investită cu puteri magice de propagandiști slugarnici ai bancherilor devine facil instrument de alienare a conștiinței și de manipulare colectivă în mâna magnaților terrei, care se pun în slujba forțelor celeste ale întunericului. În numele construirii de noi civilizații, toate cu pretenția de a le depăși pe cele deja cunoscute de umanitate – în realitate, nefiind decât o reiterare a vechilor civilizații, sub alte forme – tehnica și-a perfecționat „armele” de autodistrugere⁷⁹³, prin lipsa de responsabilitate și din cauza „raportului alterat al omului cu natura” (după expresia lui Hans Jonas)⁷⁹⁴. Numai așa ne putem explica de ce Constantin Noica consideră tehnica ca fiind „deschiderea ce se închide și rămâne închisă ca atare”⁷⁹⁵, convins fiind că tehnica închide în „făpturile ei” energia naturii, care era „pură deschidere”

⁷⁹³ Dincolo de comoditatea și avantajele aduse de orice utilaj, el poate reprezintă un atentat la viața omului și la integritatea lui fizică, oricând putând fi înlocuit sau chiar accidentat mortal de propria „unealtă”, pe care și-a achiziționat-o în scopul ușurării traiului.

⁷⁹⁴ Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științele Umane*, p. 537. Hans Jonas (1909-1993), filosof german, elev al lui Heidegger și Bultman, trăiește în S.U.A. În ultima parte a vieții sale, vorbește despre libertate și responsabilitate în lumea tehnologică, stupefiat de alterarea ireversibilă a condiției umane, prin ingineria genetică și distrugerea echilibrului biosferei, care vor marca nefast viitoarele generații. El reprezintă cea mai avansată poziție teoretică atinsă de etica mediului ambient din zilele noastre.

⁷⁹⁵ Cf. *Devenirea într-o neființă*, p. 195.

și pentru că esența ei fiind mașinitatea, rămâne lipsită de ființă și fără perspectivă de sporire din interior.⁷⁹⁶

Negreșit, nu considerăm produsele tehnicii, în sine, damnabile, după cum nu vrem să susținem, în sens maniheist, că materia din care ele sunt modelate ar fi rea în sine și închisoare a spiritului. Omul este făcut să se folosească și de natură și să folosească și uneltele, iar tehnica ne oferă un fel de unelte mai rafinate, mai ușor lucrătoare, afirma părintele Dumitru Stăniloae, numai că nu trebuie să exagerăm la nesfârșit cu aceste lucruri, în sensul că este nevoie de o împăcare între natură cu ceea ce ne dau aceste unelte.⁷⁹⁷ Prin urmare, omul este direct responsabil de siluirea materiei prin tehnică, de eliberarea ei de toată energia/rațiunea ce o străbate, aducând-o în starea de materie brută, asupra căreia are tot dreptul de a o transforma după cum voiește pentru a obține diverse avantaje, ca suport al plăcerilor și, în același timp, instrumente de manipulare a celorlalți – ispita cea mare a patimilor fiind suprema dorință de a stăpâni pe alții: de voie sau de nevoie –, argument de netăgăduit în favoarea autodivinizării, punct maxim de atins (fără izbândă) al tuturor demersurilor *întreprinse de omul firesc*.⁷⁹⁸

Ceea ce se întâmplă în realitate este că, prin ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu și lipsit fiind de suflul Duhului Sfânt, *omul firesc* se apropie de lume cu ochiul deschis doar asupra suprafeței încântătoare a acesteia, privind-o ca materie disponibilă pentru autosatisfacere. El pune în lucrare exclusiv legile dominatoare ale materiei, care, altfel, ar fi rămas dominate de libertatea spiritului, întărit de puterea lui Dumnezeu. El folosește forța și modelează materia într-un sens necunoscut de ea: de a fi „armă” împotriva omului, ea, care este destinată să îi fie scară către Dumnezeu. Tehnica devine astfel o „artă denaturată”, ce înlocuiește sensul și rațiunea dumnezeiască a materiei cu rațiunea și sensul omului, motiv pentru care mediul ambiant nu mai este revelator de cele dumnezeiești, ci devine mediu înbietor spre patimi și plăceri.

⁷⁹⁶ Cf. FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 647.

⁷⁹⁷ Cf. 7 *dimineți cu părintele Stăniloae*, pp. 48-50.

⁷⁹⁸ După un gând al părintelui Ioan Ică jr, tehnica ultrarafinată, mai ales în produsele media, cu industria gadgeturilor și inteligența artificială, susține cu brio și actualizează ispita minunismului cu care a fost Hristos ispitit în Carantania: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, zi ca pietrele acestea să se facă pâini” (Mt. 4, 3). Acest tip de tehnică poate fi o formă foarte subtilă a demonului de a parodia minunile evanghelice ale lui Hristos și minunea prezenței Sale firești în creație.

Ceea ce evită *omul firesc* atunci când se apleacă utilitarist asupra naturii este tocmai legea intrinsecă înscrisă în inima ei, legea maleabilității, fără de care omul n-ar fi putut-o nicidecum modela. Legile naturii sunt de la sine maleabile și date unor oameni liberi, ca să le folosească în diferite feluri, arată părintele Dumitru Stăniloae.⁷⁹⁹ Deci, nu omul singur este cel ce îi imprimă materiei forma dorită, ci omul poate face aceasta numai întrucât există o compatibilitate între rațiunea lui și flexibilitatea materiei. După Beethoven, centrul gravitațional în materie cu destinație eshatologică este sufletul conștient, în raport cu care elementele se organizează ca sângele în raport cu bătaile inimii. Structura intimă a lumii poartă în sine puterea de a se diferenția și de a se manifesta ca limbaj viu, nu ca o simplă „rațiune mecanică”. Această capacitate fabuloasă a materiei de a vorbi în mod artistic omului se manifestă în niște structuri onto-antropologice ale obiectului (Ps. 148-150), pe care, în prezent, omul nu le cunoaște ca făcând parte din structura realității.⁸⁰⁰ Obiectul „viu”, continuă marele muzician și mistic de la Bonn, nu cunoaște existența în sine și neantul interior. El are în sine viață și ceea ce lumea, în care moartea a pătruns, pare a fi. Puterea tehnicii este în realitate – în adevărata realitate – o putere a obiectului.⁸⁰¹ Dar, de această compatibilitate între subiect și obiect – deplin evidentă în eshatologie – nu ține seama „omul firesc”, al cărui centru de comandă sunt doar centri nervoși ai trupului, ci el se apleacă abuziv asupra naturii, cerându-și dreptul de „stăpân” (tiran) creator asupra ei. Numai „omul duhovnicesc” – care îl are drept centru de comandă, pe lângă centri nervoși ai trupului, pe Duhul Sfânt – este cel care are puterea de a contempla natura și de a o modela cu sens și scop, descifrându-i gândurile dumnezeiești, ce stau la baza materiei. Această lucrarea de echilibru și interșanjare a subiectului cu

⁷⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 50.

⁸⁰⁰ Cândva era la modă evaluarea afinității dintre om și natură, fiind exprimată și dezvoltată mult în toate creațiile umane. Însă, de când s-a extins tehnica în lume, devenind prioritară, s-a estompat evidențierea acestei afinități, ba, chiar s-a pervertit. Mai exact, tehnica, imitând în mod nedrept posibilitatea colocvială a materiei, a creat roboți vorbitori, care însă nu dezvoltă capacitățile umane ale omului, ci, dimpotrivă, i le amputează prin tendința lor de a-i răpi acestuia pornirile naturale spre comuniune, pe care le transformă în necesități și utilități, rapid rezolvate (și satisfăcute pe măsură!) de memoria/inteligența artificială. Un alt exemplu de alienare a materiei.

⁸⁰¹ Cf. Dr. Filolog CARMEN CARAGIU LASSWELL, „Beethoven – jurnal inedit”, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, pp. 136-137.

obiectul este o adevărată artă, care necesită un efort susținut, plin de jertfă iubitoare,⁸⁰² a subiectului față de centri rezonatori ai obiectului receptor.

În artă, creatorii, ca și receptorii, reprezintă același lucru, în sensul că imaginea artistică, venind din adâncurile sufletului, ca și din afara lui – unde emite „obiectul viu” –, întotdeauna transcende rațiunea sau intenția rațională a „autorului” acestei imagini, care este o apariție pururi surprinzătoare, cu doi autori: subiectul și obiectul (în egală măsură). Altfel spus, percepția artistică are ca substrat o formă spirituală de rezonanță între subiect și obiect. Dar, pe de altă parte, numai iubirea face posibilă viața formelor, în sensul că obiectele reacționează artistic numai în „câmpul magnetic” al unei stări de suflet, iar unde lipsește aceasta, obiectul se închide, nu se revelează artistic, nu se împlinește.⁸⁰³

În cazul *omului duhovnicesc*, când vorbim de artă nu ne oprim doar la formele artistice așa cum le-a înregistrat și le-a clasificat omenirea de-a lungul timpului, ci avem în vedere mai degrabă *arta vieții*, care e mai amplă, anterioară, dar și superioară decât *arta artei*, așa cum semnală Ion Ianoși⁸⁰⁴. Arta artei naște artiștii de profesie, aceia care, după Constantin Brâncuși, au ucis arta prin imitația suprafețelor naturale fără viață⁸⁰⁵. Însă,

⁸⁰² NICOLAE STEINHARDT, vrând să sublinieze jertfelnicia în artă, este de părere că formularea potrivit căreia artistul ne dă o operă este greșită, opinând că artistul se dă pe sine, prin operă. Opera e culmea altruismului și a jertfirii de sine, iar această jertfă consimțită de autor nu este câtuși de puțin nedureroasă și nesângeroasă, întrucât, de fiecare dată, artistul se transformă pe sine în operă, se deșartă într-însa, se oferă spre a fi consumat și asimilat (cf. *Monologul Polifonic*, pp. 171-173). Împărtășim părerea autorului, care susține ideea conform căreia opera este cea mai nealtruistă lucrare din câte poate fi cuprinsă cu rațiunea, întrucât vine să susțină originalitatea artistică și faptul că orice operă este amprentată subiectiv/personal; totuși remarcăm, în același timp, aspectul altruist coexistent în operă prin faptul că, deși ea este, prin excelență, lucrarea unei persoane, destinația ei sunt ceilalți. Opera este darul unei persoane către alte persoane și ea este cu atât mai plină de valoare subiectivă, cu cât prin ea se regăsesc uniți, în același fond uman, cât mai multe persoane.

⁸⁰³ Cf. Dr. CARMEN CARAGIU LASSWELL, „Beethoven – jurnal inedit”, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, p. 138.

⁸⁰⁴ *Secolul nostru cel de toate zilele*, Ed. Cartea Românească, 1980, p. 167.

⁸⁰⁵ Cf. *Dodii*, p. 13. În categoria acestora se înscriu toți aceia care consideră arta o modalitate elevată de a mistifica tehnica sau un termen la modă, în spatele cărora își pot ascunde mediocritatea. Sunt multe astfel de exemple a celor care consideră că haosul și conflictul, stări ale disproporției dintre biologic și spiritual, pot genera în om impulsuri artistice. Mai precis, aceștia sunt de părere că artistul zbuciumat de curentul haotic al sufletului tinde imperios spre ordine, fugind de tensiunea creată de conflictele interioare.

esențial sau arhetipal arta are o structură comună cu a vieții⁸⁰⁶. Prin urmare, viața ca atare trebuie trăită „artistic”, adică făurită, lucrată nu viețuită numai existențial căci, până la urmă ceea ce face din frumos-frumos, din artă-artă, din poezie-poezie, din muzică-muzică este arcul voltaic al trăirii, scânteie ce izbucnește între subiect și un obiect care își vorbesc reciproc spre bucuria celorlalți⁸⁰⁷, pentru că „arta nu este o întâmplare, ea este altceva decât (simpla) redarea (a) vieții: este transfigurarea ei”⁸⁰⁸ de care toți suntem atrași.

Concluziv, ei cred că creația artistică s-a ivit dintr-o tendință contrară pornirilor, care tind spre satisfacerea nevoilor instinctive și biologice imediate, dar nu prin suprimarea lor, ci prin aprofundarea însemnătății naturilor, pentru a lua o atitudine împotriva satisfacerii lor superficiale (cf. Vezi, de exemplu, Liviu Rus, *Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, Studiu introductiv, Marian Papahagi, trad. de Cristina Rusu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 64-74, 100-110, 117-160, 237-267). Însă, tensiunea de care vorbesc astfel de autori nu justifică actul creator. Ea poate arăta, cel mult, un aspect al lui, care poate fi pozitiv atunci când întreține dinamica sondării adâncurilor umane și aduce o stare de nemulțumire față de condiția căzută a omului, pentru a mai putea simți darurile dumnezeiești așezate în el, dar poate fi și negativă, atunci când este înadins dorită ca stare de insatisfacție și repulsie față de propria condiție umană și față de cadrul natural în care a fost așezată. O astfel de stare negativistă, semn al frustrării și al lipsei de reper spiritual, demască un fel de haos creator și o viziune impersonală asupra artei, care sfârșește într-o concepție la fel de impersonală și incertă, despre viață: „Viața este un vârtej, instabil, mișcător, dinamic și divers, care nu poate da nici o certitudine. Această incertitudine trezește în noi sentimentul cel mai adânc al existenței: îndoiala, care constituie legătura cea mai strânsă între oameni [...]” [*Ibidem*, p. 267 (No coment!)]. Pentru o citire în oglindă a raportării la artă, așezăm alături viziunea total opusă a lui Nicolae Steinhardt, după care în viața unui creator adevărat nu există „incidente”, „întâmplări”, „necazuri” care să poată constitui o piedică definitivă și să justifice sau să scuze eșecul. Firile slabe și pseudo-artiștii vor încerca astfel de scuze, care le vor putea acorda circumstanțe atenuante, dar nu vor constitui o explicație valabilă a faptului că nu au creat o operă ori nu și-au atins țelul. Un om (artist) autentic își va împlini țelul oricâte greutăți – mari și mici – i s-ar ivi în cale, deoarece creatorii lucrează în orice condiții (cf. *Eseu romanțat asupra neizbânzii*, ed. îngr. de Ion Pinte, Ed. Timpul, Iași, 2004, pp. 74-75, sq.).

⁸⁰⁶ Dacă nu ar fi așa, nu am asculta muzică în calitate de necompozitori, ori nu ne-am duce la teatru, chiar dacă n-am scris sau n-am pus în scenă o piesă etc.

⁸⁰⁷ Detaliat la ION IANOȘI, *Secolul nostru cel de toate zilele*, pp. 167-170; NICOLAE STEINHARDT, *Eseu romanțat asupra neizbânzii*, pp. 74-86; LUIGI PAREYSON, *Estetica, Teoria formativității*, trad. Marian Papahagi, Ed. Univers, București, 1977, pp. 403-405; PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologia creștină*, p. 412, 456.

⁸⁰⁸ CONSTANTIN BRÂNCUȘI, *Dodii*, p. 15.

Arta este libertate nu necesitate, afirmă Nicolae Berdiaev⁸⁰⁹, pentru că necesitatea îl închide pe om în propriile limite, dar libertatea îl dezmărginește. Artistul autentic îl leagă pe om de Dumnezeu⁸¹⁰, în sensul că el nu se forțează să creeze ceva, ci i se dă totul prin inspirație, iar atunci când nu i se dă, se roagă lui Dumnezeu ca să nu-i ia darul. Aceasta nu este nicidecum încurajare la lenevie, ci, dimpotrivă, pe măsură ce omul primește de sus, el sapă neconținut fântâni interioare pentru a da de izvorul „vieții fără bătrânețe și viață fără de moarte”⁸¹¹, atât voința, cât și condiția creatoare a artistului fiind o stare de prosepțime și de noutate continuă în tot ceea ce își propune să facă, fără a trăi traumele autosuficienței sau a saturației în creație. Constantin Noica declara că, prin artă, omul și lucrurile se salvează din devenirea rotitoare și monotona, intrând în timpul devenirii rostitoare. După el, prin artă, precaritatea lumii care durează este salvată, intrând în devenirea într-o ființă. Indirect, arta atenționează că dincolo de lucruri este un înțeles mai adânc, o rațiune, o ordine, dar căile către acestea sunt neștiute.⁸¹² Altfel spus, arta restituie omului relația autentică cu natura, cu cosmosul, „relație de tipul eu-tu”, după expresia lui Nicolae Steinhardt⁸¹³, în care omul este cel care apelează, iar natura îi răspunde înflorind, într-o operă, ce reprezintă fructul acestui colocvii continuu și mărturia întâlnirii roditoare dintre conținutul subiectivat al omului și flexibilitatea subiectivă a materiei. Este vorba de o reiterare și o prelungire la nivel antropocosmic a dialogului interpersonal ce se realizează între om și Dumnezeu, în care Dumnezeu este Cel care apelează, iar omul cel care răspunde, dar nu singur, ci împreună cu toată creația. De fapt, dacă omul nu este prins într-un dialog viu și neîntrerupt cu Dumnezeu, creația și natura nu se revelează în tainele ei adânci, chiar dacă se mlădiază în forme diverse la porunca lui. Până la urmă, opera, indiferent de calitatea ei artistică-duhovnicească sau tehnică-economică, reprezintă și exprimă calitatea subiectului lucrător:

⁸⁰⁹ *Sensul creației*, p. 230.

⁸¹⁰ Cf. DAN PURIC, „A exista pentru a învia”, p. 15.

⁸¹¹ *Dodii*, p. 70.

⁸¹² Cf. FLORICA DIACONU, MARIN DIACONU, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, p. 68.

⁸¹³ Cf. *Monologul Polifonic*, pp. 276-280.

transparentă, simbolică și grăitoare în mâna omului duhovnicesc, opacă, ispititoare, utilă și costisitoare în mâna omului firesc/trupesc.⁸¹⁴

Istoric vorbind, frumosul și utilul, arta și tehnica au mers împreună, într-o colaborare egală⁸¹⁵, dar arta s-a eliberat de tehnică și meșteșug, în

⁸¹⁴ Pentru a ilustra mai potrivit antagonismul dintre omul firesc și cel duhovnicesc, redăm aici pilda cu *Vulturul și Cocoșul* a Sfântului Siluan Athonitul: „Un vultur zbura în înălțimi, se desfăta de frumusețea lumii și gândea în sinea lui: «Trec în zbor peste depărtări întinse: peste văi și munți, mări și râuri, câmpii și păduri. Văd mulțime de fiare și păsări, văd orașe și sate și cum trăiesc oamenii. Dar cocoșul de la țară nu cunoaște nimic în afara ogrăzii în care trăiește și nu vede decât câțiva oameni și câteva dobitoace. Voi zbura la el și-i voi povesti despre viața lumii».

Și vulturul a venit să se așeze pe acoperișul gospodăriei și a văzut cât de țănoș și de vesel se plimba cocoșul în mijlocul găinilor lui și s-a gândit: «Înseamnă că e mulțumit cu soarta lui; dar, cu toate acestea, îi voi povesti cele ce cunosc».

Și vulturul a început să-i vorbească cocoșului despre frumusețea și bogăția lumii. La început, cocoșul l-a ascultat cu atenție, dar nu înțelegea nimic. Văzând că nu înțelege nimic, vulturul s-a mâhnit și i-a fost greu să mai vorbească cu cocoșul. La rândul lui, cocoșul, neînțelegând ceea ce-i povestea vulturul, se plictisea și-i era greu să-l asculte. Și fiecare a rămas mulțumit de soarta lui”.

Morala trasă de Sfântul Siluan face trimitere directă la diferența dintre omul firesc și omul duhovnicesc, care, ori din interiorul omului, ori în afara lui, niciodată nu se vor împăca unul cu celălalt: „Așa se întâmplă atunci când un om învățat vorbește cu unul neînvățat, și, încă și mai mult, atunci când un om duhovnicesc vorbește cu unul neduhovnicesc. Omul duhovnicesc este asemenea vulturului, dar cel neduhovnicesc este asemenea cocoșului. Minte omului duhovnicesc cugetă ziua și noaptea la legea Domnului (Ps. 1, 2) și se înalță, prin rugăciune, spre Dumnezeu, dar mintea celui neduhovnicesc e lipită de pământ sau e bântuită de gânduri. Sufletul celui duhovnicesc se desfătează de pace, dar sufletul celui neduhovnicesc stă gol și împrăștiat. Omul duhovnicesc zboară ca vulturul spre înălțimi, simte cu sufletul pe Dumnezeu și vede lumea întreagă, chiar dacă s-ar ruga în întunericul nopții, dar omul ne-duhovnicesc se bucură sau de slava deșartă, sau de bogății, sau caută desfătărilor trupești. Și, atunci când un om duhovnicesc se întâlnește cu unul neduhovnicesc, legătura amândurora e lucru plictisitor și anevoios” (Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, ed a IV-a revizuită, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 266-267).

⁸¹⁵ Este adevărat că anticii nu făceau distincția clară între artă și tehnică. De exemplu, Aristotel vedea arhitectura ca o artă a cărei dispoziție rațională, cuprinsă în însăși esența ei, este orientată spre producție. Mai mult chiar, el este de părere că nu există artă care să nu fie dispoziție rațională orientată spre producție și nici dispoziția de acest fel care să nu fie artă, de unde rezultă că arta și dispoziția rațională de a produce, aflată în posesia adevărului, pot fi identice [cf. *Etica Nicomahică* VI, 4, 1140a, 5-10, p. 128 și VI, 7 1111a, 9-10; VI, 7, 1141a, 16-17, p. 131 și notele: 33 (arta se deosebește de știință prin aceea că prima este practică, iar cealaltă teoretică), p. 311; 44, pp. 314-315; 56, p. 315). Rămâne de stabilit cum se rămâne în adevăr. Este drept că, la anticii, orice creație implică iruperea sacrului în

sens industrial. Cel puțin din modernitate în contemporaneitate, problema co-existenței lor a devenit acută. Sub influența tehnicismului, au apărut curente care nu mai au nimic în comun cu arta, iar în artă s-au dezvoltat stiluri din ce în ce mai criptice, mai tehnice. Cert este că, oricât de mult s-ar dezvolta tehnica, ea rămâne un fenomen limitat și elementar, arta fiind însă complexă, deși nu mai puțin elementară ca tehnica. Adică, în artă, spiritul e activ și creator, dar nu în sensul tehnicii, care și ea este un act de creație, ci în sensul ei de bază, acela că îmbogățește lumea noastră. Iar tehnica, oricare i-ar fi evoluția și oricât ar fi de împământenită, rămâne o folosință *logică* a lumii, o întrebuințare, o descoperire a „vorbirii” lucrurilor. Problema începe din momentul când această „logică” se limitează la satisfacerea intelectuală și individuală a omului și neglijează, ignoră sau violează rațiunea bunei orânduiei a materialului natural. Pe această direcție, autonomia tehnică devine tehnocrație, o absolutizare a tehnicii, care nu urmărește nicidecum slujirea vieții ca relație și comuniune interpersonală și de aceea ignoră orice dimensiune subiectivă a lumii, precum și orice manifestare a energiilor personale ale lui Dumnezeu în lume. Ea nu va viza decât bulimia omului, setea lui de consum, nevoia lui instinctivă de a poseda și de a se desfăta. De partea cealaltă, arta e un mijloc de cunoaștere și de desfătare a spiritului, atunci când este străbătută de suflu viu al mângâierilor inspiratoare

lume, astfel încât orice construcție sau producție are drept model exemplar cosmologia. Crearea lumii devine arhetipul oricărui gest uman, oricare ar fi planul de referință, imperativul activ fiind acela că omul este în tot ceea ce lucrează imitator al gesturilor divine (cf. MIRCEA ELIADE, *Sacral și Profanul*, p. 44, și PETRE ȚUȚEA, *Omul – Tratat de antropologia creștină*, p. 412, 513). „Divorțul” artei de tehnică a apărut cu siguranță în punctul în care omul a refuzat să-i mai imite pe zei, înstăpânindu-se în poziția de singurul stăpân al lumii. Rămâne însă foarte fină limita demarcației artei de tehnică, neputându-se stabili exact în ce măsură arta, folosindu-se de tehnică, nu își pierde din valoare, sau tehnica folosită (mai ales atunci când e valorificată) de artist nu dobândește valențe spirituale. Este același deziderat paulin, exprimat cu privire la starea omului firesc și a omului duhovnicesc, în providențiala concluzie: „Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni” (I Cor. 2, 14-15). În transpunere, am putea zice că tehnicianul nu primește cele ale artistului, pentru că nu le poate pătrunde, dar artistul oricând poate face tehnica transparentă de energia chinuită în ea. Limita, în ambele cazuri, este aceea că, oricând, raporturile se pot inversa nu atât prin schimbarea poziției, cât mai ales prin atitudine.

dumnezeiești, care îi dă prospețime, consistență, vecuitate și nemurire, făcând din om un pelerin al absolutului încă din această viață.⁸¹⁶

În consecință, arta și tehnica vor coexista în trupul lumii după cum coexistă într-un singur subiect uman tendințele firești și duhovnicești ale lui. În aceste condiții, oricât de avansat ar deveni omul la nivel tehnic, el nu va spori decât în nevoile sale firești-trupești și în suprafața exterioară a lumii, subiectul făuritor fiind robit pasiunilor iraționale, ce își vor cere drepturile din natura căzută a omului. Dimpotrivă, atunci când subiectul activ va fi liber de instinctualitatea înrobitoare la patimi, el va ști să folosească în diferite chipuri legile maleabile ale naturii, fără pericolul sucombării în „dulceața lor trecătoare”, modelând materia în forme artistice și chipuri simbolice, ce vor ține loc de proptele pentru omul rătăcitor în această lume, dar îi vor fi și trepte de înălțare și ferestre deschise către absolut.

2.3. Discurs și mărturie sau cuvântul-vehicul și cuvântul cu putere al persoanei umane cuvântătoare

Dintre toate făpturile create în tot universul sensibil, omul este singurul capabil să cuvânteze în sine, despre sine cu alții și despre alții cu sine. El este *cuvânt cuvântător*, după cum susține părintele Dumitru Stăniloae. Orice cuvânt articulat de persoana umană poartă cu sine un mesaj și este o exteriorizare a unor stări lăuntrice din conținutul bogat și tainic sufletesc care așteaptă să fie exprimat pentru a deveni act de viață împărtășit. Din această perspectivă, înțelegem că opera materială nu reprezintă singura

⁸¹⁶ Detaliat la: ERNEST BERNEA, *Triologia Filosofică*, pp. 210-218, sq; *Idem*, *Meditații filosofice* 70, 81, pp. 46, 52; CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, pp. 248-250, sq; ION DIACONU, „Aspecte Etnologice Putnene”, în: *Tradiție și actualitate Românească*, Conferințe susținute la subsecțiunea de Conferințe Focșani a Fundațiilor Culturale Regale, Ed. Subsecțiunii de Conferințe Focșani, Focșani, 1936, pp. 188-195; NICOLAE STEINDHARDT, *Drumul către Isihie – inedite –*, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 124; MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 115; LUCIAN BLAGA, „Artă și Valoare”, *Trilogia Valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944, pp. 557, 561; NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și Etnocrație*, ed. îngr., st. intr. și nt. de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997, p. 26; VASILE BĂNCILĂ, *Filosofia vârstelor*, introd. și ediție Ileana Băncilă, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 57; SIMION MEHEDIŢI, „În legătură cu Vrancea”, în: *Tradiție și actualitate Românească*, pp. 1-26; MIHAIL SADOVEANU, „Ion Creangă”, în: *Tradiție și actualitate Românească*, pp. 29-38.

finalitate a posibilităților creatoare umane. Dimpotrivă, forma sensibilă a operei nu este altceva decât materializarea sau plasticizarea unui cuvânt, a unui gând, a unei idei, a unei rațiuni, pe care omul a proiectat-o mai întâi în forul său decizional, subiectiv-rațional. Altfel spus, orice finalitate exterioară a lucrării umane nu este altceva decât transpunerea în diferite chipuri și forme a fondului cuvântător al persoanei create, cuvântul însuși articulat, rostit sau scris putându-se concretiza într-o operă distinctă. Aceasta pune în valoare realitatea unicității făpturii umane în universul văzut, singura care poate vorbi despre stările, intențiile și faptele sale și în funcție de care se descoperă în om caracterul subiectiv sau cel de individ al ființei sale.

Omul are cuvânt(ul) și se folosește de el ca de un mijloc și o posibilitate – nu unica – de a exterioriza stările sale de spirit, trăirile sale, simțirile sale și, în general, o parte a fondului său sufletesc conștient. În acest sens, omul nu poate vorbi decât despre realitatea pe care el o trăiește sau pe care și-o imaginează. Astfel, atunci când omul nu este într-o unitate a trăirii și simțirii sale lăuntrice, cuvântul său devine vehicul care îl ajută să subziste, însă nu îl îmbogățește sufletește și nici nu îl definește în exprimare. Dar, dacă el se împărtășește de Adevăr în întreg conținutul ființei sale, fiind cu totul racordat și străbătut de El, atunci cuvântul său pecetluiește o realitate experimentată, incontestabilă și, de aceea, în orice formă s-ar exprima (chiar și în tăcere, prin atitudine), cuvântul său este cu putere, este o mărturie vie.

Pentru a exprima sărăcia de conținut a cuvântului „vehicul” folosim termenul de *discurs*, ce vrea să arate modalitatea exterioară, logică, strict rațională, dată doar de abilitatea alăturării cuvintelor propozițional și frazeologic, care poate crea o formă de cuvântare manipuloare pentru a inocula idei și concepte spre masele de indivizi. Acesta poate atrage atenția, poate convinge și mișca masele, poate trezi chiar emoții, dar nu are intenția să transmită Adevărul. Bineînțeles că termenul ca atare (discursul) nu își epuizează semantica doar în această direcție⁸¹⁷, însă îl folosim doar cu sensul de cuvântare publică, cu caracter social, având drept țință manipularea maselor și ascunderea adevărului.⁸¹⁸

⁸¹⁷ Dicționarul indică în dreptul lui următoarele sensuri: expunere făcută în fața unei adunări, cuvântare; tratare în scris a unui subiect de natură științifică sau literară (*DEX, Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, p. 307).

⁸¹⁸ Dicționarul latin face mai clar această diferență. Astfel, pentru „cuvântare” sau „discurs” folosește, pe lângă cunoscutul *discursus* (de unde derivă franțuzescul *discours*, preluat de

Genul acesta de discurs a fost avansat și perfecționat de-a lungul timpului în detrimentul fondului și structurii cuvântătoare a făpturii umane. Prin el, omul a reușit mai mult să se ascundă în spatele cuvintelor, formându-și o carapace impermeabilă și impenetrabilă, care l-a redus la propria individualitate, rupându-l de consistența bucurioasă a comuniunii. Este genul de cuvântare care nu poate depăși starea de simplă socializare a indivizilor, iar forța ei provine numai din faptul că, logistic, ea poate mima adevărul, dreptatea și corectitudinea unei morale convenționale. În realitate însă, astfel de cuvântări sunt goale de conținut vivificator, purtând pe undele sunetelor lor doar emoția și înflăcărea oratorică de moment, care, apoi, îi aruncă în singurătate și dezamăgire și pe orator, și pe cei din publicul auditor. În consecință, discursul poate avea de partea lui credibilitatea și forța verosimilității, dar cel mai adesea este lipsit de puterea și tăria Adevărului.

Pe eșantionul discursului la care omenirea a fost dintotdeauna martoră s-a racordat orice formă de vorbire a omului care nu întrupează cuvântul sau, mai bine zis, a omului în care cuvântul nu este încarnat. Atunci când cuvântul se oprește doar la nivelul limbii, al lexicului, al expresiilor și al sunetelor exterioare, el nu face decât să întrețină, la nivel senzorial-biologic, viața consumată deja din punctul de vedere a puterii de sondare a adâncurilor spirituale. În astfel de cazuri, cuvântul omului devine plat, fără interes și capătă o uzură apăsătoare atât pentru vorbitor, cât și pentru interlocutor. Dacă fondul sufletesc al omului nu este treaz spiritual, el nu poate vorbi decât cuvinte banale, uzuale și uzate, într-o scădere continuă a formelor lexicale (dar nu și a fondului cuvântător), până la tragica stare a irascibilității în fața cuvântului, omul devenind ursuz nu doar față de rostirea cuvântului, ci și față de auzirea/primirea lui. Paradoxal însă, fondul conștient sufletesc al omului și zestrea lui cuvântătoare se pot reînnoi în permanență tocmai prin atitudinea de întrupare a cuvintelor din memoria vie a umanității, la care, apelând persoana, primește energie proaspătă, izvorătoare de cuvinte pline de viață. Această memorie inepuizabilă este puterea de viață întreținută de Duhul Sfânt, Cel care adâncește fondul cuvântător al omului pe măsura împărțirii și adăpării lui de El (In. 7, 38-39).

limba română), și femininul *contio*, *-onis* = cuvântare, discurs, care trimite la substantivul masculin *contionator*, *-onis* = orator public, agitator, demagog, termeni ce scot în evidență mai potrivit latura peiorativă a discursului {(cf. *Dicționar online Latin – Român. Român-Latin* [<http://www.limbalatina.ro/dictionar.php> (31. 08. 2010, ora 08:59))}.

Omul este creat de Dumnezeu cuvântător nu doar pentru a folosi cuvântul ca mijloc de apropiere între oameni, ci și pentru a spori prin cuvânt frumusețile lumii, în aceeași direcție în care au fost create, prin Cuvânt, de Dumnezeu. Dumnezeu-Cuvântul, vorbind către neant, scoate la iveală o lume cu totul nouă, care își primește ființialitatea din Tatăl, chipul din Fiul și viața din Duhul Sfânt. Orice făptură creată, văzută sau nevăzută este, în fond, un cuvânt plasticizat al lui Dumnezeu, iar omul, în mijlocul creației, este *cuvântul* (lor) *cuvântător*. În acest statut, omul are posibilitatea să rostească cuvinte, dar, în același timp, și capacitatea de a primi în conținutul său sufletească alte cuvinte, care îi sporesc și îi nuanțează viața, după cum cuvintele sale pot spori și nuanța viața celorlalți. Orice cuvânt e purtător de energie. În ieșirea lui din om, el zidește sau năruie starea sufletească a destinatarului către care este trimis. Cuvântul, în funcție de energia cu care este imprimat, produce o bucurie sau tristețe în audienți pentru scurte momente sau, uneori, pentru întreaga viață. Prin urmare, cuvântul, odată rostit, se înscrie pe memoria vie a ființei umane (și a întregii ființialități existente) cu o putere de nedesființat, el structurând și formatând, într-un anume mod, starea conștientă a omului.

Așadar, omul a fost creat cuvântător, în sensul unei puteri de creație, ca, prin cuvânt, el să-și nuanțeze viața și mediul în care trăiește. În acest sens, putem spune că, înainte de cădere, cuvintele protopărinților Adam și Eva erau cuvinte mereu roditoare. Cu fiecare cuvânt-rostit sau cuvânt-gest, ei sporeau în cunoașterea lui Dumnezeu, în cunoaștere de sine (reciprocă) și în cunoașterea universului (nu doar a mediului înconjurător). Cuvântul lor era cuvânt cu putere de penetrare în tot universul sensibil și spiritual, motiv pentru care toate erau ațintite la fiece mișcare a lor și, de aceea, și cuvântul-gest de înșelare al lor a avut ecou negativ în toată creația.

Mai exact, omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, al Sfintei Treimi, are o structură ontologică cuvântătoare, fiind subiect de natură conștient-rațională. Altfel spus, omul este cuvânt întrupat, conștient, înțelegător, neexistând clipă de viață în el necercetată de un gând anume. Mai mult, omul nu poate exista în gol de cuvânt sau de gând. Cuvântul/gândul este constanta invariabilă a vieții persoanei umane, motiv pentru care omul este o făptură ce se regăsește în permanent proiect. În acest sens, orice cuvânt al omului – ieșit din mâna Ziditorului sau al Răscumpărătorului – are o finalitate, adică este ziditor.

În consecință, nu suma cuvintelor unui lexic acumulat îl face pe om cuvântător. La suprafață, acestea întrețin o posibilitate firavă de dialog din momentul în care omul a început să gândească autonom și împotriva Ziditorului său: de la Turnul Babel (Fac. 11, 1-9).⁸¹⁹ Lexicul sau limba vorbită nu poate aduce de la sine comuniunea și posibilitatea de interrelaționare a persoanelor, dacă nu există un fond al relației dintre ele dat prin (sau dincolo de cuvinte) de puterea iubirii întru libertate. Nu este îndeajuns ca omul să cunoască mai multe limbi vorbite pe glob pentru a avea o bună comunicare cu cât mai mulți oameni. Multe persoane vorbitoare de aceeași limbă nu pot comunica sufletește în niciun chip, adică nu vorbesc *aceeași limbă* a comuniunii, fiind la o distanță infinită cu privire la perceperea și înțelegerea viului Vieții. Dimpotrivă, există persoane care, deși nu pot comunica la nivelul limbii vorbite sau al lexicului, pot interrelaționa foarte bine sufletește, pentru că, pe fundal, ele vorbesc *aceeași limbă* a comuniunii: limba Duhului Sfânt, „Duhul Înțelegerii” (Is. 11, 2), adică a aceluiași înțeles al lucrurilor, al Vieții.⁸²⁰

Limba și lexicul, cu formele lor multiple, nu sunt decât posibilități exterioare, imperfecte de comunicare a conținutului cuvântător uman. Ele au creat, dincolo de normele verbale, mentalități diferite, discipline autonome, domenii specializate, din cauza absenței legăturii limbii cu experiența imediată, astfel încât, odată cu diversitatea formelor verbale, s-au creat

⁸¹⁹ La origine, ebraicul Babel בבל (*Bāb-ili*) înseamnă „poarta lui Dumnezeu”. Printr-o etimologie populară, el devine בלל (*bālal*) = a amesteca, a încălci, a produce confuzie. La noi, apare cuvântul *babilonic*, cu sensul de vorbire sau scriere încălcită, confuză, învâlmășeală mare, dezordine. La Turnul Babel are loc sancționarea orgoliului omenesc de a străpunge cerul (locuința lui Dumnezeu) cu puteri proprii. Cu acest moment se începe nu numai istoria limbilor, ci și istoria mentalităților: când doi oameni „nu vorbesc aceeași limbă”, înseamnă că ei gândesc diferit (cf. BARTOLOMEU VALERIU ANANIA, notele g, h, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția jubiliară a Sfântului Sinod, p. 32. Vezi și DEX, *Dicționarul explicativ al limbii române*, p. 80).

⁸²⁰ În acest sens, dăm un posibil răspuns celor care, într-unul din cele mai apreciate tratate contemporane de interculturalitate (ajuns deja la a XL-a ediție), dincolo de o benefică și minuțioasă identificare a tuturor componentelor ansamblului intercultural, teoretizează asiduu pe marginea lexicului, oferind cele mai eficiente metode în vederea depășirii barierelor interculturale cauzate de necunoașterea limbii partenerilor de dialog (Vezi: FRED E. JANDT, *An Introduction to Intercultural Communication. Identities in a Global Community*, fourth edition, Ed. Sage Publications, London-New Delhi, 2004, pp. 146-181. Pe aceeași temă, și BENJAMIN LEE WHORF, „Science and Linguistics”, în: DEBORAH A. CAI (ed.), *Intercultural Communication. The Person and Culture*, pp. 61-71).

diverse „limbi savante” ori „specifice”, limbi profesionalizate, care au pretenția că pun monopol pe adevăr, dar, în realitate, transformă adevărul în concepte abstracte, incapabile să explice și să transforme realitatea concretă a vieții omenești.

În spatele acestei deprecieri a cuvântului în cadrul neutralității științifice și tehnice „se ascunde” o atitudine umană universală, adică o întreagă civilizație. Această civilizație, cu temelia „ascunsă în Babilon”, se întemeiază pe distincția între cuvânt și subiectul personal al cuvântului, dorind să stabilească mai degrabă o legătură directă între cuvânt și obiecte, între inteligență și inteligibil, în favoarea „obiectivității”, a pozitivismului științei. În această direcție, limba încetează să mai evoce experiența personală. Ea se neutralizează în cadrul „semnificației” (ermetic), al conceptelor obiective, vizând asimilarea inteligibilului. Astfel, limba nu mai reprezintă legătura dintre persoană și lume, aproapele, Dumnezeu, deoarece reduce totul la concepte neutre, impersonale, exterioare, pe care le propune drept suficiente, și uneori, absolute. Verbul își pierde puterea sa de „mediator” și legătura dinamică cu această universalitate a experienței, care depășește înțelegerea conceptuală. În astfel de cuvinte se pierde raportul și relația interpersonală, se ascunde „cuvântul”, care exprimă nerostitul sau esențialul vieții.⁸²¹

Această căutare a unei asimilări a inteligibilului, a verosimilității, conduce spre o „neutralitate științifică” a limbii, având o motivație utilitară. Orice utilizare „pozitivă” și eficientă a limbii, a cuvântului, presupune epuizarea realității în expresia sa, epuizare care, din păcate, pune bazele finalității și ale iluziei (totodată, a „exactitudinii” convenționale a discursului savant).⁸²²

⁸²¹ Toate aceste instrumentalizări ale limbajului, efect al necomunicării depline spirituale, pot deveni prilejuri și pretexte de apropiere socială și interculturală, pentru ca, mai apoi, să poată deveni temei al intersubiectivității existențiale acolo unde contextele socio-istorice întrețin și încurajează o memorie identitară vie a subiecților și o tradiție naturală interculturală (cf. SMARANDA VULTUR, „Memorie și identitate într-un spațiu intercultural (cazul Banatului)”, în: *Interculturalitate – cercetări și perspective românești*, p. 190).

⁸²² Însăși exprimarea teologică nu scapă de acest ermetism conceptual, pierzând orice legătură cu esențialul vieții. Adevărurile teologice – însuși pluralul de adevăr arată evadarea din unicul și unitarul Adevăr, ce ar trebui să străbată teologia și nu numai – sunt transformate în concepte care revendică o „exactitudine” științifică. Limbajul scolastic și academic al teologiei rămâne, în mare măsură, cramponat în concepte neutre și

Istoria umanității a dezvoltat fel de fel de norme oratorice, logice, didactice, care mai de care mai sofisticate, toate înlesnind și eficientizând posibilitatea omului de a cuvânta în exterior, de a combina mai potrivit cuvintele, de a alcătui mai estetic propozițiile și frazele; în definitiv, s-a amplificat și specializat „arta” ca omul să-și ascundă mai bine propriile gânduri și stări. Așa s-a ajuns la prăpastia, din ce în ce mai lărgită și mai adâncă, dintre ceea ce zice și ceea ce face omul sau la iluzia că, dacă poți vorbi la obiect pe un subiect, l-ai și asumat interior.

Cuvântul fără asumare launtrică, fără înțelesuri, este un cuvânt-vehicul, fără credibilitate. Doar cuvântul susținut de înțelesuri și transpus în fapte pe măsură oferă încredere sau, mai potrivit, faptele sunt mai cuvântătoare decât cuvântul și, de aceea, cu mai multă credibilitate. Prin urmare, omul vorbește nu doar prin cuvânt, ci mai ales prin atitudine. La om, toate componentele trupului vorbesc, transmit gânduri despre starea sufletească a subiectului cuvântător. Chiar Mântuitorul Hristos pune în evidență întâietatea faptei cuvântătoare față de cuvântul neînsoțit de faptă, atunci când afirmă: „Cel ce va face și va învăța mare se va chema” (Mt. 5, 19), nu invers. Aceasta arată faptul că decalajul dintre faptă și cuvânt atrage după sine un comportament schizoid, amenințator atât pentru cel în cauză, cât și pentru soarta celor ce au curajul să arate adevărul prin fapte cuvântătoare, probate cu prețul vieții.

Altfel spus, atunci când cuvântul omului este o ieșire ipostatică, el are putere, are duh de viață și trezește, atrage, vindecă și clatină conștiințele adormite. Acest cuvânt responsabil rostit este martor al unei experiențe, nu vehicul și mijloc al unui exercițiu teoretic sau al unei funcții oarecare, cu caracter didactic. O astfel de cuvântare nu seamănă niciodată cu un discurs elevat, ci întotdeauna este o mărturisire a experienței de viață, o mărturie a

tributare „principiilor” și „legilor” intelectualiste, ce țin de o ideologie obiectivă, cu tot cu morala ei. Pe această cale, teologia nu poate deveni decât o suprastructură ideologică, un adaos psihologic, ale cărui obiective, exclusiv morale, nu mai vizează decât „ameliorarea” comportamentului uman prin supunerea lui traumatismelor legaliste morale. Mai amplu despre convenționalitatea limbajului teologic și filosofic, precum și neutralizarea conceptelor în ruperea lor de experiența directă a vieții, cu consecința directă a epuizării tainei pentru obiectivitatea adevărilor propoziționale, în „Prefața” lui CHRISTOS YANNARAS la lucrarea *Adevărul și unitatea Bisericii*, apărută cu binecuvântarea IPS Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, în traducerea Danielei Cojocariu, într-o ediție realizată de Florin Pâslaru, la Editura Trinitas, 2008, pp. 7-11.

Adevărului întrupat și experimentat, iar subiectul purtător al Adevărului și cuvântător al lui este un mărturisitor, care, de cele mai multe ori, devine și martir.⁸²³ De fapt, cea mai autentică mărturie despre Adevăr nu se dă atât prin cuvinte, asamblate într-un discurs, cât mai ales prin atitudine cuvântătoare, uneori chiar în tăcere.⁸²⁴ De exemplu, tăcerile Mântuitorului Hristos în fața lumii au vorbit la fel de profund ca și grăirile Lui, poate chiar mult mai mult, și aceasta tocmai atunci când era vorba despre Adevăr. El a tăcut (In. 18, 37-38), văzând modul inchizitorial, rece, distant și retoric în care omul se apropie de Adevăr, și, deci implicit, de El (In. 14, 6). În fața Adevărului, Unul și Unic – nu pot fi mai multe adevăruri –, cuvintele sunt „sentințe” definitive și irevocabile, nu concepte sau vehicule argumentative. Numai în acest fel, *mărturia*, atunci când se folosește de cuvinte, pecetluiește adevărul, și nu îl epuizează în explicații, ci îl îmbracă în dogme antinomice – de neatins cu logica, dar de pătruns cu inima, fără măsură –, negăsindu-se cuvânt care să poată exprima deplin Taina Adevărului.⁸²⁵

Înțelegem astfel că forma cuvintelor este prea slabă ca să poată reda potrivit bogăția cuvântătoare a Adevărului de care subiectul se împărtășește. Tocmai din acest motiv, Biserica a apelat la dogme și antinomii teologice atunci când a fost nevoie să se precizeze în cuvinte experiența Adevărului, iar aceasta a făcut-o la limită și sub presiune, experiența vieții mistice rămânând prioritară și fiind încurajată tuturor formulărilor despre

⁸²³ Etimologic, grecescul *μαρτυρας, ους* înseamnă, mai întâi, martor și, apoi, martir și mucenic (cf. OFELIA KOSTAN, ΚΩΣΤΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ, *Dicționar Român-Grec, Grec-Român*, Ed. Steaua Nordului, Constanța (fără an), pp. 207/620. Mai multe detalii pe tema martiriului, ca fenomen de atitudine creștină în fața represiunilor istorice, delimitarea lui de alte religii, precum și extensiile lui contemporane, în volumul colectiv: *Principiile cercetării martirologice*, realizat de Prof. univ. dr. ILIE BĂDESCU, Lect. univ. dr. ANDREEA BĂNDOIU și Prof. univ. dr. PAVEL CHIRILĂ, apărut la Editura Cristiana, în 2010.

⁸²⁴ Despre profunzimea și bogăția unei astfel de tăceri cuvântătoare, care transmite mai multă bogăție de viață decât orice cuvânt, părintele George Remete a scris o lucrare de 786 pagini. După cum însuși mărturisește, deși par prea multe cuvinte despre tăcere, totuși ne invită la o citire contemplativă a lucrării, mai mult decât una speculativă, care să ne ducă la o cunoaștere prin tăcere pe măsură (cf. *Cunoașterea prin Tăcere*, ed. a III-a, revizuită, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2011).

⁸²⁵ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL afirmă în acest sens: „Orice cuvânt poate fi contrazis de alt cuvânt, dar arată-mi cuvântul care să poată contrazice viața” (*A doua cuvântare teologică* 28, 4, trad. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, p. 24).

Adevăr. Pe acest fond al experienței directe de care subiectul uman se împărtășește în chip negrăit s-au creat apoi cuvintele mărturisitoare despre aceeași experiență vie, la care apelând, subiectul să redeștepte în el memoriile pozitive ale fondului uman, cu a căror energie să-și poată dinamiza mult existența, umplând-o de certitudine. În același timp, s-a creat, detașat de experiența directă, și un depozitar (dicționar) de cuvinte-suport sau chiar de cuvinte-jargon, care, fiind apelate pe fondul lipsei de atenție și responsabilitate a subiectului, deșteaptă în el un memorial de energii negative, întreținute în om de un activ impersonal, decăzut, al îngerilor și al oamenilor.

Peste toate însă, persoana umană, creată în chipul Treimii, cu fond și formă cuvântătoare, rămâne centrul subiectiv, activ cuvântător înăuntru și în afara sa. Persoana este forul decizional de proiectare sau de apelare a cuvintelor cu sens și cu putere, atunci când dă mărturie despre bogăția inefabilă a Adevărului, de care se împărtășește în chip nemijlocit, sau, dimpotrivă, va folosi cuvântul ca suport și vehicul de întreținere a unei simple existențe în destrămare spirituală, atunci când subiectul nu se va orienta după reperul Adevărului, ci după convențiile fabricate ale societății, prin adeziune directă sau tacită la ele, temei al activării unilaterale a instinctelor sale biologice.

3. Persoana în Biserică – în nesfârșită lucrare creatoare

Oriunde s-ar afla și în orice stare sufletească ar fi, persoana umană, zidită în chipul Sfintei Treimi, lucrează ceva anume. Această lucrare dă mărturie, directă sau indirectă, de lucrarea iubitoare a lui Dumnezeu în istorie, în toate neamurile, în toate locurile și în toate timpurile, fără deosebire. Niciodată lucrarea lui Dumnezeu în lume nu se realizează abuziv, anulând libertatea omului, ci în sensul celei mai delicate și chenotice manifestări iubitoare, prin care le susține pe toate cele create în buna lor întemeiere. Și, indiferent de atitudinea omului față de o așa lucrare, El zidește continuu și nemijlocit noi subiecți unici și irepetabili, cu încrederea totală și fără dubii că aceștia, indiferent în ce neam și în ce loc ar fi născuți, vor fi casnici ai lui Dumnezeu și locuitori ai Împărăției cerurilor (Efes. 2, 19), iar nu reziduuri umane condamnate la iad, ca materie damnată pentru susținerea veșnică a focului gheenei (nicidecum!).

Mediul cel mai propice și aerul vital necesar pentru dezvoltarea sănătoasă și cu sens a persoanei umane, precum și pentru manifestarea deplină a capacităților sale naturale, este Biserica, înțeleasă atât în aspectul ei euharistic-hristologic-local, cât și în cel baptismal-pnevmatologic-universal⁸²⁶, adică în dimensiunile constitutive ale realizării ei.

Numai în această deplinătate ecleziologică persoana umană poate avea o experiență diferită a spațiului și a timpului, a lumii și a istoriei. Aceasta, întrucât Biserica este *spațiul* a-dimensional al raporturilor între persoane – unitatea celor vii și a celor răposați, a păcătoșilor și a sfinților – și a lor cu Persoanele Sfintei Treimi, relație a-dimensională, care nu cunoaște nici început, nici sfârșit, nici măsură, nici cantitate.⁸²⁷ Este o relație în care timpul reprezintă transformarea succesiunii clipelor în durată a iubirii, durată a unui prezent continuu, constituit de plinătatea relației personale – este timpul liturgic, care unifică Istoria, făcând din ea o doxologie, o sărbătoare a trecerii de la moarte la viață, de la tentativele supraviețuirii individuale, la evenimentul comuniunii frățești, interpersonale, însuflețitoare.⁸²⁸

Dincolo de accentele subiective ale unor teologi, care au interpretat și dezvoltat doar anumite aspecte ale ecleziologiei în Occidentul și Orientul creștin, cu transpuneri și influențe reciproce. Unii au redus Biserica la o simplă instituție juridică, de tip occidental, bifurcată (în văzută și nevăzută)⁸²⁹ și bicefală: cu capul, Hristos, în cer, conducător al Bisericii

⁸²⁶ Cf. DIACON IOAN I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I*, Canonul apostolic, Canonul și canoanele creștinismului apostolic, I Itinerare Teologice, B. Ortodoxia în secolul XX: de la neoscolastică la neopatristică (Ecleziologii neopatrstice – între eshatologie și protologice), p. 52.

⁸²⁷ Așa cum spune și sfântul apostol Pavel: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Gal. 3, 28). Altfel spus: „Biserica îi cuprinde pe toți fără deosebire de sex, vârstă sau profesie punând accentul pe relațiile umane personale”. Cf. dr. NIFON MIHĂIȚĂ, *Misiologie creștină*, Ed. ASA, Editura Universității Valahia din Târgoviște, 2001, p. 36.

⁸²⁸ Cf. CHRISTOS YANNARAS, *Adevărul și Unitatea Bisericii*, p. 30.

⁸²⁹ În special, avem în vedere tendințele excentrice ale unor confesiuni creștine care au preferat fie slăbirea Bisericii văzute în favoarea unei Biserici nevăzute și la contestarea oricărei eficiențe a mântuirii lui Hristos asupra trupurilor noastre, fie au accentuat forța Bisericii văzute prin imperialismul și exclusivismul sistemului ierarhic/papal în detrimentul Bisericii nevăzute, retrace cu totul în Transcendent. Desigur, Biserica nu e numai văzută, dar nici numai nevăzută. Fără Hristos și fără Duhul Său Cel Sfânt nu există Biserica. Chiar sfinții și îngerii sunt într-o legătură cu ea și Biserica văzută nu se poate închipui fără ei. Tocmai pentru că credem într-o Biserica văzută, credem într-o prezență

nevăzute-triumfătoare, și capul ei, văzut, în episcop/papă conducător al Bisericii de jos, văzute-luptătoare, iar alții, în Răsărit, au amplificat, în perioada neopatristică, anumite tendințe eclezilogice de tip episcopocentric (și hristologic), de inspirație ignatiană, cum e cazul lui Ioannis Zizioulas⁸³⁰, ca replică și distanță critică față de varianta comunitaro-harismatocentrică (și pnevmatologică) elaborată în anii '50 de profesorul Nikolai Afanasiev⁸³¹, dezvoltată și completată ulterior de ucenicul acestuia,

reală în ea a lui Hristos Cel Întrupat și a Duhului Său cel Sfânt. Nevăzutul în Biserică e numai o latură a întregului văzut. Dar văzutul în ea se prelungește în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului, e plin de nevăzut. Propriu-zis, văzutul capătă semnificație nouă în lumina nevăzutului. El devine pentru ochii credinței vas al nevăzutului. Iar nevăzutul devine văzut într-un fel prin partea văzută a Bisericii, el fiind transfigurat și prezent într-un obiectiv pnevmatic. Cf. pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 260-261 și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia la Matei* 82, 4, PSB. 23, pp. 933-94: „Nimic sensibil nu ne-a dat Hristos, ci toate inteligibile în lucrări sensibile”. Aceeași idee și la: IOANNIS KARMIRIS, *Η ὀρθόδοξος Εκκλησιολογία*, Atena, 1973, p. 179; SERGHEI BULGAKOV, *Orthodoxia*, pp. 5, 6, 9; MARTIN HAUSER, *Le Christ et la création dans l'Évangile selon saint Jean Le...*, p. 16.

⁸³⁰ Susținute și argumentate viguros într-o teză de doctorat, intitulată *Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în episcop*, în primele trei secole (cf. IOANNOU ZĒĒOULA, *Hē hēnotis tēs Ekklēsiās en tē theia Eucharistia kai tō episkopō tous prōtais treis acōnas*, Atena, 1965, trad. rom. Pr. dr. Ioan Valentin și Geanina Chiriac: IOANNIS ZIZIOULAS, *Mitropolit al Pergamului, Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în episcop, în primele trei secole*, Ed. Basilica, București, 2009, și seria de studii adunate în volumele *Ființă și Comuniune și Comuniune și alteritate*: JOHN D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, și *Idem, Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and Church*, T&T Clark, London-New York, 2006.

⁸³¹ În primele sale studii, din 1933-1934: „Canonul și conștiința canonică” (1933), completat cu „Neschimbător și vremelnic în canoanele bisericești” (1936) și „Două idei de Biserică universală” (1934), primul și ultimul apărute în *Put (Calea)*, Revistă filosofico-teologică a emigrației ruse din Paris, condusă de N. A. Berdiaev [Cf. IOAN I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I, Canonul apostolic, Canonul și canoanele creștinismului apostolic, I Itinerare Teologice, B. Ortodoxia în secolul XX: de la neoscolastică la neopatristică* (Geneza neopatristicii ortodoxe în anii '30: Paris și Sibiu), p. 41, nota 41] demonta implacabil structura scolastic-juridică, de tip universalist, abstract, a eclezilogiei medievale și contemporane și pleda pentru revenirea la concretul unei eclezilogii euharistice, locale, de tip instrumental, pe care o va schița într-o serie de cercetări și studii, menite să facă parte dintr-o amplă sinteză eclezilogică, sub titlu *Biserica Duhului Sfânt*, din care nu s-a publicat, în 1971 (postum), decât prima parte, restul capitolelor rămânând schițate în diverse studii dispersate. Volumul întâi apare în românește în traducerea Elenei Derevici, la Editura Patmos, Cluj-Napoca, în 2008.

preotul profesor Alexandru Schmemman.⁸³² Misterul total al Bisericii se evidențiază drept icoană multidimensională a lui Dumnezeu, a cosmosului

⁸³² Între anii 1964-1951 este asistent și lector de Istoria Bisericii la „Saint-Serge”; din 1951 vine la New York, unde a funcționat până la moartea sa, în 1983, ca profesor de liturgică (iar din 1961 până la moarte și ca decan) la Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Vladimir”. În teza sa de doctorat în Teologia Liturgică, intitulată: *Introducere în Teologia Liturgică*, publicată în rusește, în 1961, iar în engleză, în 1966: *Introduction in Liturgical Theology*, Londra, cu o rară perspicacitate și geniu al sintezei, preotul Schmemann identifică cele trei structuri și trei înțelegeri diferite, chiar contradictorii, ale cultului divin, din care e alcătuită sinteza liturgică bizantină normativă a Bisericii Ortodoxe actuale: 1. Cultul eshatologic și ecleziologic al Bisericii primare, centrat pe Euharistie ca ieșire din timp și abolire a lumii, ca anticipare a Împărăției lui Dumnezeu și manifestare a Bisericii cerești; 2. Cultul mistic al Bisericii constantiniene, centrat pe experiența sacramentală a sfințirii vieții, lumii, a spațiului și timpului și 3. Ca reacție la aceasta, cultul mistic al monahilor, axat pe terapia și desăvârșirea personală și idealul rugăciunii ori doxologiei neîncetate. Concret, părintele Schemann este de părere că o estompare a dimensiunii fundamentale eshatologice, ca manifestare și epifanie anticipată a Împărăției, precum și a centralității Euharistiei ca eveniment eshatologic și manifestare comunitară a Bisericii au condus la recăderea vieții liturgice la nivelul unui simplu „cult” de tip precreștin; cu alte cuvinte, la un sistem de persoane și acte sacre, săvârșite de un cler „sfânt”, separat, cu scopul sfințirii creștinilor, adică a scoaterii lor individuale din sfera profanului și punerea lor în contact individual cu sacralitatea lui Dumnezeu. Este vorba de o „pseudomorfoză” de tipul „păstrarea formelor vechi ale cultului”, dar celebrarea lui într-un alt spirit, valabil și pentru teologia de catehism sau de școală, în loc să fie ele însele matricea, izvorul viu și criteriu întregii vieți și a gândirii creștine (ca în teologia patristică). Cultul și Liturghia au devenit – ca și Biblia și Tradiția Bisericii – un „obiect” exterior, descris, analizat și valorificat în categorii, scheme și sisteme străine de modul și contextul liturgic (Tainele – simple „mijloace” de trimitere a harului; Euharistia a ajuns o simplă Taină între altele; Biserica a devenit o simplă instituție juridică; învățătura și dogmele ei au ajuns doctrine și sisteme etc.). Gândirea neopatristică a părintelui profesor Alexandru Schemann cere revenirea la o teologie euharistică și liturgică, în care teologul nu doar gândește asupra Liturghiei (Tradiției, dogmelor sau Revelației), reducând-o la un sistem prestabilit, ci se convertește la Liturghie, gândind liturgic, tradițional, dogmatic sau revelațional, prin adaptarea continuă a criteriilor și orizonturilor deschise prin intermediul Liturghiei, Tradiției, dogmelor și Revelației [(cf. IOAN I. ICĂ JR., *Canonul Ortodoxiei I*, Canonul apostolic, Canonul și canoanele creștinismului apostolic, I. Itinerare Teologice, B. Ortodoxia în secolul XX: de la neoscolastică la neopatristică (Neopatristica liturgic-euharistică: Paris și Atena), pp. 45-47]. Dificultățile acestor tendințe sunt arătate cu acrivie într-un studiu recent al Ieromonahului Calinic Berger, printr-o comparație între ecleziologia Mitropolitului Zizioulas și cea a părintelui Dumitru Stăniloae: CALINIC (KEVIN M.) BERGER, „Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 51 (2007), nr. 1, pp. 23-70; trad. rom. de Ioan Ică Jr.: Ieromonah CALINIC BERGER, „Face Euharistia Biserica? O comparație între ecleziologiile părintelui Dumitru Stăniloae și mitropolitului Ioannis Zizioulas”, *Tabor. Revistă de cultură și spiritualitate românească*, an I, octombrie (2007), nr. 7, pp. 13-44).

și a omului, așa cum o arată, în *Mystagogia* sa, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Biserica este și rămâne o taină de nedefinit, nu doar de descris, pentru că ea nu este doar o instituție, ci are dimensiunile creației și un dinamism eshatologic, fiind un organism teoantropocosmic, în care se realizează – în luptă cu forțele contrare, ale egoismului și exclusivismului demonic – comuniunea, catholică și unificatoare prin iubire, a ființelor raționale cu Dumnezeu-Treime. Adică Biserica, deși nu este din lume, există în lume nu ca o instituție cu o parte dominatoare și una supusă (ca în clericalismul latin, unde triumfă logica lumii și a istoriei), ci ca un corp harismatic, care e locul Adevărului și harului, ca o comuniune de membre identice ontologic, dar cu harisme și slujiri distincte, armonizate însă de energia iubirii altruiste „care nu caută ale sale” (I Cor. 13, 5)], care e logica Împărăției eshatologice.⁸³³

⁸³³ În teologia biblică românească, părintele Coman atrage atenția, în câteva teme de teologie biblică la *Epistola I către Corinteni* (suport de curs pentru anul IV, Teologie Pastorală), asupra faptului că Teologia dogmatică s-a dezis de câteva elemente esențiale ecleziologice, atunci când tratează capitolul despre Biserică. Aceste elemente sunt cu prisosință prezente în ecleziologia paulină, amplu dezvoltată în *Epistola I către Corinteni*, care conține „cel mai bogat și diversificat conținut ecleziologic dintre toate epistolele pauline”. Părintele remarcă faptul că, în timp ce ecleziologia paulină este strâns legată de pnevmatologie, pnevmatologia fiind baza ecleziologiei și ecleziologia manifestarea pnevmatologiei, ecleziologia Teologiei dogmatice vorbește prea puțin despre baza pnevmatologică a Bisericii. În sprijinul acestor afirmații, părintele le propune studenților o verificare a sintezelor de Teologie dogmatică ortodoxă, cu excepția celei semnate de Vladimir Lossky, Cuv. Justin Popovici și a părintelui Dumitru Stăniloae (păcat că apare în dreptul său expresia „în parte”, pentru că ecleziologia părintelui Dumitru Stăniloae dezvoltă magistral legătura dintre Hristos și Duhul Sfânt în realizarea Bisericii, tocmai pentru a atrage atenția la tendințele ecleziologice neopatrstice, care accentuează fie latura hristologică, fie pe cea pnevmatologică). De altfel, capitolul ecleziologiei părintelui Dumitru Stăniloae tocmai așa debutează: „I. Biserica, trupul tainic al Domnului în Duhul Sfânt” (Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 201-214.), regretabil însă fiind faptul că părintele profesor nu a indicat și câteva referințe teologice dogmatice care recuperează dimensiunea pnevmatologică a ecleziologiei, cum ar fi *Dogmatica și teologia simbolică* a lui Nikos Matsoukas, *Ecleziologia ortodoxă*, al cincilea volum din grandioasa *Dogmatică* a profesorului Ioannis Karmiris (Atena, 1973, 831 p.), sau măcar cea mai recentă contribuție ecleziologică și cea mai echilibrată din teologia neogreacă, cea a părintelui profesor Nikolaos Ludovikos, *Ecleziologia apofatică a consubstanțialității*, Atena, 2002. Categoriile ecleziologice esențiale evidențiate de părintele Constantin Coman în șase expresii pauline din *Epistola I către Corinteni*: a. sinaxă sau comunitatea celor plini de Duh Sfânt; b. sinaxă sau comunitatea celor sfințiți; c. sinaxă sau comunitatea celor chemați; d. sinaxă sau comunitatea celor aleși; e. sinaxă sau comunitatea ca organism viu sau trup a cărui

Consecința firească a acestei înțelegeri arată că taina Bisericii nu poate fi determinată nici numai harismatic-existențial, nici numai structural-instituțional, adică nu poate fi exprimată numai de ierarhie și de cult, nici doar de harismele duhovnicești, pentru că există o unică manifestare, apofatică și consubstanțială, a întregului Hristos în Duhul Sfânt, în fiecare structură și harismă a Trupului Său, care locuiesc unele în altele, se cer și se implică într-o reciprocitate totală, după modelul roților care se mișcă unele în altele, din viziunea carului Slavei divine descrisă de proorocul Iezechiel.⁸³⁴

Altfel spus, Biserica presupune o ontologie euharistică integrală, nu transcendentală, ci practică, ascetică și dialogică, bazată pe consubstanțialitatea apofatică și perihoretică a tuturor și a toate în Hristos și pe imitarea

unitate și vitalitate sunt date de unul și același Duh; f. fiecare creștin în parte ca Templu sau Biserică a lui Dumnezeu, toate au rolul să semnaleze lipsa acestor expresii din manualele de dogmatică de școală, care insistă abundant pe definiții scolastice în dreptul Bisericii, ca, de altfel, în dreptul tuturor capitolelor majore de teologie dezvoltate aici. Însă această semnalare a părintelui Constantin Coman nu scapă de unilateralitate, întrucât avansează, printr-o erminie făcută pe textul grecesc – deci academic lucrată! – numai termenii, expresiile și propozițiile care pun în valoare eclesiologia pnevmatologică paulină, trecând cu totul sub tăcere eclesiologia hristologică, foarte prezentă în aceeași epistolă, ca, de altfel, în tot corpusul paulin. Singurul subcapitol propus la tema intitulată: „Elemente de eclesiologie în Epistola I Corinteni” este: „Biserica – Trupul lui Hristos”, dar și acesta dezvoltat numai din perspectivă pnevmatologică, afirmația de bază fiind aceea potrivit căreia „creștinii sunt constituiți în Trup, în Biserică, de faptul împărtășirii cu același Duh”. Pentru o completare a poziției destul de lipsite de claritate și nedetaliată îndeajuns în limitele și exigențele unui curs de facultate, esențială este remarca părintelui Dumitru Stăniloae, după care Duhul Sfânt dinamizează viața creștinilor în Trupul eclezial al lui Hristos, care este cap al acestuia, El comunicându-ne prin Duhul, în formă omenească, puterea dumnezeiască și ne poate face să ne imprimăm de El ca de modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit. Așadar, Duhul Sfânt vine în noi prin transparența trupului lui Hristos (In. 16, 14), Care continuă să fie împreună activ cu Duhul Sfânt, aducându-ne puterile dumnezeiești prin trupul transparent al lui Hristos. Duhul nu poate penetra deplin decât printr-un trup, și acela devenit deplin pnevmatizat sau transparent. Hristos însuși Îl arată pe Duhul ca ipostas, cum, înainte de Înviere, Duhul, din planul mai adânc, conlucra cu Hristos ca să-L arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin, prin Întrupare și prin faptele săvârșite de El (cf. Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 206-207).

⁸³⁴ Despre înțelesul duhovnicesc al acestei vederi tâlcuiește SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, în „Cuvântul întâi” al *Omiliilor* sale, intitulat: „Duhovnicească tâlcuire a vedeniei celei scrise de proorocul Iezechiel”, cap. 1-12, pp. 23-32.

liberă a energiei divine, care activează această consubstanțialitate divino-umană catholică în istorie și creație.⁸³⁵

Această realitate ecleziologică se exprimă adecvat numai în comuniunea și întrepătrunderea reciprocă a persoanelor și a harismelor lor, după un model perihoretic treimic, nu subordinaționist (de tip capadocian-maximian, nu arian-papal), în care adevăratul „protos” nu este omul (episcopul/papa), ci Hristos, mistagogul și orchestratorul perihorezei tuturor harismelor din Trupul Său eclezial, a cărui unitate reală, în Duhul Sfânt, e imposibilă fără actualizarea harismelor tuturor subiecților botezați în Biserică, adevărata lor casă, și nu în afara ei.⁸³⁶

Este vorba de o viziune ecleziologică neobiectivizată – care ne indică clar unde este Biserica, dar nu ne lasă să putem localiza precis unde nu este ea –, ce exprimă toată ambianța apofatică de activare și lucrare a persoanelor create în chipul Treimii. Numai în această ambianță ecleziologică, persoanele se apelează, se simt și se țin în comuniune prin mișcarea înnoitoare a harului, ce le străbate, care dă contur și sens capacităților lor naturale, inspirându-le, orientându-le și susținându-le în inițiativele și proiectele lor prin istorie, cărora le imprimă traiectoria și greutatea veșniciei.

Toate aceste centre subiective, conștient lucrătoare în perihoreza divino-umană, formează, la nivelul creației, o țesătură de valori fundamentale, repere luminoase, ce se pot constitui într-o cultură autentică și care constau în efortul onest al fiecărei persoane de a modela conținutul bogat expresiv al naturii sale și al naturii înconjurătoare, cu care este în armonie și

⁸³⁵ Cea mai recentă contribuție la dezbaterea ecleziologică din teologia ortodoxă (neogreacă) din ultima jumătate de secol, care se distanțează critic de personalismul teologic (ek-static) și înțelegerea Bisericii ca o comuniune extatică de persoane, promovate în filosofia religioasă rusă și în teologia neopatristică greacă (Yannaras, Zizioulas, dar și Nissiotis, Nellas, Matsoukas), este masivul studiu al preotului profesor NIKOLAS LUDOVIKOS, *Ecleziologia apofatică a consubstanțialității: He apophatikē ekklesiologia tau hommoousios. Hē arche gone Ekklesia sēmera*, Atena, 2002.

⁸³⁶ O amplă și necesară descriere a dezbaterilor ecleziologice din teologia secolului al (XIX) XX-lea, după care m-am ghidat în acest capitol, dar și în alte aspecte ale lucrării, ne oferă, cu simțul realității și responsabilității, părintele Diac. IOAN I. ICĂ JR. în studiile pe această temă: „Neopatristica liturgic-euharistică: Paris și Atena”; „Neopatristica harismatică”; „Ecleziologii neopatrstice – între eshatologie și protologie”; „Spre o ecleziologie ortodoxă integrală – două recente proiecte”; cuprinse în volumul I din *Canonul Ortodoxiei*, în capitolele: Canonul apostolic, Canonul și canoanele creștinismului apostolic, I. Itinerare teologice; B. Ortodoxia în secolul XX: de la neoscolastică la neopatristică, pp. 45-57.

compatibilitate reciprocă, pe traiectoria indicată de harul susținător al eforturilor umane, și nu după cea dictată de pasiunile biologice. Această țesătură valorică reprezintă un fond comun de înțelegere și întâlnire interpersonală, conștient și activ, întreținut în/și dincolo de cuvinte, în/și dincolo de ocazii, numai și numai în Duhul Sfânt, Duhul comuniunii celor ce se caută unii pe alții.

Numai în receptarea conștientă a iubirii jertfitoare și continuu lucrătoare a Preasfintei Treimi, extinsă în Trupul hristic eclezial⁸³⁷ de iubirea Tatălui, sfințit și înnoit de jertfa Fiului, transparent, pnevmatizat și actualizat de plinătatea Duhului Sfânt, persoanele umane vor putea activa lucrarea comună a firii în opere cu străluciri distincte, revelatoare, de energii dumnezeiești și omenești, în perihoreza reciprocă, dată și recunoscută deplin numai în starea chenotică a persoanelor încorporate în Trupul eclezial al lui Hristos, dinamizator în Univers prin puterea Duhului Sfânt. În acest cadru eclezial, extins la măsurile Universului și dincolo de el, orice efort al omului de a însămânța fermentul dumnezeiesc în plămada de lut a ființei sale antropocosmice⁸³⁸ se va concretiza într-o operă (de artă

⁸³⁷ După părintele DUMITRU STĂNILOAE, Biserica este o comuniune de iubire, scăldată în relațiile infinitei iubiri treimice. Ea trăiește în oceanul tripersonal sau întreit subiectiv, nesecat, al acestei iubiri și vieți sau în legătură cu acest izvor infinit, adăpându-se din el. Toți membrii Bisericii se fac părtași acestei iubiri, întrucât se aduc jertfă pe ei înșiși din puterea lui Hristos, zidindu-se, fiecare, ca piatră vie, la zidirea Bisericii (I Ptr. 2, 5). Biserica are drept cap, prin care e introdusă și înainteză în această viață, pe Hristos, drept suflet animator pe Duhul Sfânt, dar se aduce jertfă Tatălui, într-o transcendere spre acest Izvor ultim personal al existenței ei, al vieții și al iubirii fără sfârșit, întrucât e izvor al celorlalte două Persoane dumnezeiești și al vrerii, creării și mântuirii lumii (cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 228, *șu*).

⁸³⁸ Despre un model de cultivare/cultură spirituală în paralel și după exemplu cultivării/culturii materiale, așa cum indică etimologia termenului: *cultura*, *ae* = *cultivare*, *îngrijire*, *însămânțare a pământului* (cf. VOICHIȚA IONESCU, *Dicționar latin-român*, ed. a II-a, Ed. Orizonturi, București, 1993, p. 56) ne vorbește Cicero. El este cel care transferă sensul agrar la cel spiritual, făcând o paralelă între *cultura agrorum* și *cultura animi* (cf. Alexandru Tănase, *Cultură și Civilizație*, Ed. Politică, București, 1977, p. 10). Același sens îl păstrează, într-o primă explicație a termenului, dicționarul francez și român, la care sunt adăugate și nuanțele moderne ale cuvântului (Vezi: *Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Ed. Le Robert, Paris, 2009, p. 601; *DEX, Dicționarul Explicativ al limbii Române*, p. 248). Ceea ce trebuie reținut este faptul că în ambele sensuri se păstrează, direct implicată, persoană umană, căci, dacă plantele nu pot ajunge la o maturitate prosperă în lipsa acțiunii de

culturală), ce va purta deodată însemnele omului și urmele harului, mărturii vii, amprentate cu energie subiectivă, care vor marca veacurile cu altare de foc strălucitor în/și peste timp, semne ale comuniunii divino-umane în istorie.

3.1. Persoana umană, creatoare în Trupul eclezial, hristic, pnevmatizat prin Duhul lui Hristos, Cel Jertfit, Înviat și Înălțat

Dacă omul ar putea avea o altă sursă de viață decât cea de la Dumnezeu, atunci și lucrarea săvârșită de el ar putea fi o lucrare exclusiv umană. Dar, întrucât omul are numai viața cea dată lui de la Dumnezeu, atunci orice lucrare a lui este întreținută, ca și viața lui însăși, de puterea și voia lui Dumnezeu, chiar și atunci când omul nu conștientizează aceasta.

Omul trăiește datorită voinței neîntrerupte a lui Dumnezeu, care îl ține în viață, nicidecum datorită efortului său de a respira la anumite intervale aerul din afara lui (care, și acesta, nu este al său), tocmai pentru ca el să înțeleagă că sursa existenței sale nu este în el însuși, ci în afara lui: în Dumnezeu. În funcție de modul în care omul înțelege și se raportează la originea vieții lui, în acest fel el își activează lucrarea potrivită naturii ipostaziate de el. În acest sens, observăm că orice lucrare aservită egoist și exclusivist de om poartă totuși în ea o anumită „putere de viață”, imprimată de forța omului, din puterea dată lui în chip natural de Dumnezeu, dar acestei „puteri de viață” îi este estompată energia și rațiunea ei dumnezeiască de egoismul forței omenești, și, astfel, ea rămâne ascunsă sub materialitatea inertă, afișată de voința egoistă a omului. Dimpotrivă, durabilitatea și strălucirea epifanică a unei opere săvârșite de om se va arăta numai la acela care lucrează potrivit sensului natural dumnezeiesc, cuprins în toată dimensiunea rațională a vieții sale, adică numai la omul „împreună-lucrător cu Dumnezeu” (I Cor. 3, 9; II Cor. 6, 1).

cultivare realizată de om, tot astfel este nevoie de multă jertfă de sine pentru înnobilarea (cultivarea) sufletului. Ca atare, ambele acțiuni se țin în maximă actualitate prin aceeași lucrare a persoanei umane, susținându-se și influențându-se una pe alta pentru o creștere armonioasă a omului. În spiritualitatea ortodoxă este recunoscută această îmbinare de sensuri (material-spiritual) a culturii în cunoscuta sintagmă: „Ora et labora = roagă-te și muncește”, evidențiind meșteșugul unei „culturi a Duhului”. Detalii despre o astfel de cultură ne-o oferă ieromonahul Rafail Noica în lucrarea: *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002. Detalii la: GHEORGHE BUTUC, *Omul, Persoană devenindă*, Ed. Doxologia, Iași, 2023, pp. 422-423.

Viața omului nu este altceva decât respirația neîntreruptă a Duhului Sfânt în el. Dacă Duhul Sfânt S-ar retrage, omului i s-ar stinge nu numai viața biologică, cea a trupului, ci i s-ar șterge ontologic orice urmă de existență a lui, prin întoarcerea în neantul din care a ieșit (Ps. 103, 30-31). Acesta este și motivul pentru care cei ce nu recunosc această realitate se șterg ca persoane, li se întunecă chipul, iar lucrarea lor nu are suflu de viață sau este lipsită de suflul iubirii aduse în noi prin Duhul Sfânt, același *suflu* care a creat lumea și o reface ca Biserică.

În lipsa acestei consistențe, lucrarea omului poate fi evaluată ca fiind valoroasă în ordinea obiectelor și, prin aceasta, propulsată și recunoscută la nivel universal, având o utilitate cu răsunet și întrebuințare mondială, dar va rezista în topul preferințelor numai prin forța economică și cât timp va fi susținută financiar, după care, odată cu retragerea sponsorizărilor facile, ocazionată de lipsa cererilor interesate, își va pierde brandul și poziția de top, trecând în rândul second-hand-urilor. De partea cealaltă, omul, conștient de darul divin al vieții și de întreținerea ei veșnică prin Duhul Sfânt, va țină în lucrare dimensiunea ei subiectivă, aceea prin care pune în lumină, pe de o parte, centrul subiectiv uman, care i-a dat chip sau formă, iar pe de altă parte, scoate în evidență puterea dinamizatoare, subiectivă a Duhului Sfânt, prezentă tainic pe fundalul oricărui act creator și care dă atât consistență bogată și variată, cât și calitate unică și netrecătoare lucrului omenesc săvârșit. O astfel de lucrare va urmări întotdeauna, prin adâncimea sa valorică, să mijlocească interrelaționarea subiectivă, întrucât, pentru a fi înțeleasă, cuprinsă și exprimată, aceasta are nevoie de un permanent dialog, purtat direct (real sau pe fundal) între cei ce o privesc activ și autorul/rii (întotdeauna la plural: omul făuritor și Dumnezeu inspirator) ei, dar și între subiecți prin mijlocirea ei. În această mișcare se constituie ambianța eclezială, în care subiectele se lasă atrase și călăuzite de puterea dumnezeiască prin care se apelează, se recunosc și se apreciază reciproc în darurile și harismele fiecăruia, puse în lucrare dăruitoare de comuniune armonioasă sub bagheta Marelui lor Dirijor dumnezeiesc, care le acompaniază.

Pe această cale, care coincide cu încorporarea fiecărui individ în Trupul subiectivant eclezial hristic, omul se înscrie și înaintea, prin metamorfizarea continuă a formelor egoiste ale patimilor, pentru sporirea în lărgirea necuprinsă a virtuților. Această schimbare îl trece pe om, din starea închisă

a individualității sale biologice, la starea multidimensională, subiectivă, care îl deschide pe omul iubitor spre Dumnezeu și spre semenii și prin care se activează continuu voința noastră de a nu mai trăi nouă și de a ne jertfi în chip nesângeros, pentru a face cât mai slabă moartea în umanitatea noastră. Starea noastră de jertfă este însuflețită de iubirea față de Dumnezeu și de oameni și, de aceea, ea are un caracter dinamic și neîntrerupt, după cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu – jertfa voastră înțelegătoare” (Rom. 12, 1).

Dar această capacitate de jertfă, deloc comodă în viața omului, poate fi activată în dimensiunea ei continuă numai în Biserică, trupul lui Hristos, jertfit, înviat, înălțat și extins în umanitate. Aici aducem jertfa virtuților sau a deschiderii noastre spre Dumnezeu cel infinit, aici este „locul” deschiderii spre infinitatea lui Dumnezeu în Hristos și spre unitatea cu ceilalți credincioși în Dumnezeu, realizând, prin aceasta, în chip concret, unitatea de corp extins al lui Hristos, în Care se mișcă iubirea nesfârșită a Persoanelor Sfintei Treimi, *unitate* căreia Cuvântul i-a pus început prin Întrupare. Jertfirea egoismului patimilor deschide în om, concomitent, capacitatea dezvoltării virtuților, care sunt formele și gradele deschiderii noastre fără sfârșit spre Tatăl și spre semenii noștri, prin iubire în Hristos, întrucât în El s-a făcut și rămâne veșnic această deschidere. Ne deschidem la început prin credință, apoi prin ascultare, prin înfrânare, prin răbdare, prin smerenie, tot atâtea grade ale depășirii limitelor noastre, purtate de iubire și ajunse la iubirea culminantă, care nu are sfârșit. În același timp, ne deschidem și indefinitului semenilor noștri și sporim în umanitate cu ei numai în infinitatea iubirii dumnezeiești aduse nouă prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut, ca om, accesibil nouă prin jertfa iubirii Sale.

Dar deschiderea orizonturilor infinite ale cunoașterii întreolaltă și împreună cu Hristos se lărgeste cel mai mult prin Învierea și Înălțarea Mântuitorului Hristos ca om și prin participarea noastră, anticipat, la acestea, în Duhul Sfânt, Cel care extinde bunătățile hristice în cei ce cred și se deschid Lui. Învierea și Înălțarea lui Hristos cu trupul actualizează, prin sălășluirea Lui în noi prin Duhul Sfânt, pe lângă unitatea a cărei bază s-a pus, obiectiv, prin Întruparea Cuvântului și s-a întărit prin jertfa Lui, și perspectiva și arvuna Învierii și a vieții de veci. De acum, Biserica are imprimată în ea virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălășluit în ea, ci și în ființa celor ce o constituie, ca trup tainic al

Lui. Altfel spus, sufletele oamenilor se umplu de puterea Duhului lui Hristos, plin de puterile trupului jertfit și înviat al lui Hristos, prin Tainele Bisericii, prin viețuirea lor animată de Duhul lui Hristos cel jertfit și de puterea trupului Lui înviat, cu efect și în această viață și în puterea de a putea învia la sfârșitul veacurilor.

Propriu-zis, prin viața de jertfă, credincioșii înaintează spre învierea lor, Biserica fiind „locul” în care se înaintează spre înviere, e „laboratorul” învierii, în care sufletele se umplu de tot mai mare putere asupra trupului, ceea ce înseamnă că membrii Bisericii înaintează spre pnevmatizarea lor și, prin aceasta, pe drumul spre învierea cu Hristos. Dar toți cei care își trăiesc această pnevmatizare a lor în Trupul hristic eclezial observă, pe parcursul acestui drum, că ea nu se poate face fără Cruce, dar nici fără Duhul. Orice început de realizare a unei transparențe, prin care se vede viața infinită a lui Hristos, le vine celor ce cred din trupul înviat, deci pnevmatizat și subiectivizat desăvârșit, al Mântuitorului, din relația ajunsă la o mare intensitate datorită acestei pnevmatizări și subiectivării accentuate a trupurilor lor. Numai pentru că Biserica e un trup format din astfel de mădulare pe cale de pnevmatizare, binevoiește să locuiască în ea Hristos cel Înviat sau numai în vederea acestei pnevmatizări a mădulelor ei, ca cei ce sunt preocupați de aceasta – fapt propriu îndeobște membrilor Bisericii –, vrea Hristos să locuiască, ca într-un locaș adecvat sau pe cale de a se face tot mai adecvat. Iar aceasta, pentru că numai printr-un astfel de trup se pot face transparente prezența și slava lui Hristos.

Pnevmatizarea omului în Trupul hristic eclezial înseamnă, deodată, atât puterea eliberării de patimile egoiste înrobitoare, care fac legea naturii umane coruptibilă, cât și intimitatea filială a omului cu Tatăl, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Căci nu ați luat Duh de robie spre frică, ci Duh de înfiere, în care strigăm: *Avva, Părinte!*” (Rom. 8, 15). Cei pnevmatizați pot vedea cu ochii liberi slava lui Hristos cel pnevmatizat, adică Îl putem vedea transparent, unii în alții sau în Biserică, noi înșine fiind transparenți pentru Hristos (II Cor. 3, 17-28), așa cum vedem dezvoltat acest subiect de către părintele Dumitru Stăniloae.⁸³⁹

⁸³⁹ În detalierea ideilor acestui subcapitol ne-am folosit de punctul d. („Biserica pnevmatizată prin Duhul lui Hristos Cel Înviat”) al capitolului 1 (Hristos și umanitatea unită cu El și în El), din partea B: Constituția teandrică a Bisericii din dezvoltările ecleziologice ale părintelui Dumitru Stăniloae, cuprinse în volumul II al *Teologiei sale Dogmatice Ortodoxe*, pp. 231-236.

Așadar, jertfa este cea care îl include pe om în autenticitatea naturii sale și în circuitul neîntrerupt al iubirii interpersonale, iar Învierea și Înălțarea Mântuitorului dau omenității asumate de El, precum și universului întreg, recapitulat în Trupul Său omenesc, o transparență și o putere transfiguratoare nemaicunoscute până la El. Aceasta înseamnă că toate cele create sunt imprimate de chipul curat al pnevmatizării, adică al unirii tuturor, întreolaltă și cu Dumnezeu, prin centrul subiectiv al umanității și al cosmosului, de unitate fără amestecare a celor create și necreate, Mântuitorul Hristos. Apoi, toate cele transfigurate de și în Trupul lui Hristos Înviat și Înălțat (adică plin de iubirea Tatălui și de sfințenia Duhului) sunt întărite, în identitatea lor proprie, prin venirea în ele, la chemarea omului, a Duhului Sfânt, Care le pnevmatizează. Venirea Acestuia le dă calitate subiectivă și putere de interpenetrare reciprocă, fără dezechilibre, ferindu-le de osmoza individualistă a colectivității, întărindu-le în particularitățile harismatice subiective, dar și lărgindu-le în infinitele capacități deschise în ele prin asumarea și îndumnezeirea lor de Mântuitorul Hristos.

Dar nu doar natura subiectivă umană a fost imprimată de transparența harică a trupului hristic, adunat din tot cosmosul în Trupul eclezial al lui Hristos, ci și lucrarea firii create dobândește, prin modularea persoanelor pnevmatizate, aceeași transparență, strălucind pe chipul lor lumina harului și văzându-se prin ele bogățiile inepuizabile ale rațiunilor divine. Așa se face că, în jurul omului pnevmatizat, al sfântului, om prins în tensiunea și realitatea eshatologică dată prin starea de smerită jertfă și împărtășirea anticipată a bucuriilor harului se realizează o adevărată umanizare a întregii creații, ca reflex și prelungire a faptului îndumnezeirii omului⁸⁴⁰, iar operele lor sunt ca niște „stâlpi de foc”, care punctează cu lumină veacurile (cu rezonanța numelui lor), la umbra cărora omenirea s-a ghidat atunci când și-a pierdut reperele sau cu ajutorul cărora și-a realizat propria judecată, atunci când, crescând în trufie, a uitat de făgăduințele cerului.

⁸⁴⁰ Cf. DORU COSTACHE, „Dimensiunea cosmologică a liturghiei și a experienței Sfinților. Aspecte relevante pentru dialogul dintre știință și teologie”, p. 36. Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL în *Răspunsurile sale către Talasie*, vorbește despre valurile pe care omul le face în jurul său, de la un capăt la altul al creației. Dacă omul căzut ridică valuri catastrofice, care amenință universul, omul îndumnezeit acționează în inima lumii spre înfăptuirea sensului acesteia (cf. *Răspunsul* 64, *Filocalia* III, pp. 396-415).

3.2. Cultul Bisericii și/în cultura lumii, cu un proiect de angajament teologic

Gabriel Liiceanu este de părere că toată istoria omului este o neîncetată artă plăsmuitoare, generatoare de formă, în care se realizează simbolic actul cosmic al Facerii. În sensul celor afirmate, dânsul aduce ca argument exegeza modernă a religiilor, care ne arată tuturor că fiecare activitate este, în rădăcina ei, o asemenea reiterare. Nu numai agricultorul (care, prin muncă, îndeplinește un rit) sau întemeietorul de cetate, dar fiecare om este purtat, în gesturile lui esențiale, de un patos cosmic.⁸⁴¹ Această afirmație întărește faptul existenței unei constante creatoare în firea umană, ca reflex creat al actelor necreate divine, despre care știm că este redescoperită, întreținută și amplificată în om cu puterea Duhului Sfânt, așa cum arătam mai sus. De asemenea, întreaga omenire, prin tot ceea ce creează, dă mărturie despre existența unui frumos absolut, pe care dintotdeauna oamenii l-au gândit, după care au tânjit și au alergat și, chiar dacă nu l-au putut exprima în mod unitar, l-au redat în diferite chipuri, în opere de artă, la modul alterat al formelor în curs. Mai exact, acest frumos absolut se manifestă în forma unei sete de absolut, care e marele stimulent al creației și al împlinirii spirituale în om, așa după cum arată Ernest Bernea la români.⁸⁴²

Această sete a omului de absolut a dat în istorie mai multe măsuri creatoare, recunoscute de-a lungul timpului sub trei nume generice: eroi, genii și sfinți, măsuri supreme ale puterii omenești, ale izbânzii și ale izbăvirii, ale reușitei de a domina și de a nu mai fi dominat de instinctele neraționale. Eroul creează experimentele, geniul creează epocile spirituale, iar sfântul o nouă ordine morală, crede Nichifor Crainic, dar ceea ce le este dat în comun este plusul de viață pe care îl dăruiesc omenirii și lipsa desăvârșită a interesului personal, care culminează în sacrificiul persoanei lor pentru viața celorlalți.⁸⁴³

Dincolo de aceste piscuri ale omenității, există tot atâtea alte măsuri ale creației, care, deși n-au un răsunet major în lume, se pot înscrie pe aceeași

⁸⁴¹ Cf. *Om și simbol. Interpretări ale simbolului în teoria artei și filosofia culturii*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 179.

⁸⁴² Cf. *Trilogia Filosofică*, p. 206.

⁸⁴³ Cf. NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și Etnocrație*, p. 26.

linie, a setei de absolut. Este știut că omul, chiar și atunci când săvârșește răul, tot Binele îl caută, dar nu îl caută în direcția potrivită. În acest caz, în om, patosul și dorul cu măsuri dumnezeiești este hrănit cu lucruri mărunte, trecătoare (bogății, desfătări, plăceri etc), care nicidecum nu-l pot împlini, căci numai Dumnezeu poate răcori și astâmpăra această sete. Însă toate aceste căutări, mai mult sau mai puțin orientate, sunt strânse la un loc de ceea ce numim îndeobște cultură, în scopul ei de a bifa orice efort uman în ordinea dezvoltării lui naturale. Există însă și posibilitatea reorientării, redirectionării și a regăsirii vocației creatoare, atunci când ea a fost deturată din scopul ei autentic, prin reconvertirea tuturor actelor haotic săvârșite către un sens și un scop ziditor, înnoitor și odihnitor. Dar aceasta nu o poate face decât omul care trece de la starea de individ la cea de persoană, iar această șansă și putere nu îi vine doar de la Hristos, Care revarsă în Biserică toată puterea iubirii Sale iertătoare, activă în Duhul Sfânt și care atrage irezistibil acolo unde este căutare sinceră.

Prezentă în istorie, dar fără a sucomba în ea, Biserica are menirea de a-l naște pe om, a-l crește și orienta spre patria lui definitivă: Împărăția cerurilor (Evr. 13, 14).⁸⁴⁴ Sunt multiple și necunoscute modalitățile prin care Dumnezeu îl atrage și îl ghidează pe om pe calea luminării de sine, în vederea unui dialog divino-uman fără de sfârșit. Biserica dă mărturie continuă în istorie despre acest adevăr al prezenței reale a lui Dumnezeu în lume și a iubirii Lui nemărginite față de om, precum și de răspunsul omului la apelul divin. Dincolo de acest scop teandric, Biserica rămâne în lume o simplă „instituție” – e adevărat, cea mai veche, dar de aceea este și considerată a fi „învechită”, închistată și perimată –, care, folosind instrumentarul „la modă” al lumii, va căuta să-L acomodeze pe Dumnezeu la

⁸⁴⁴ Împărăția cerurilor, ca patrie definitivă a omului, nu se referă doar la viața care începe după moarte, ci mai degrabă la un „acasă” personal, pe care îl trăiește orice om când se întoarce în fiirecul său, când își pune în ordine toate puterile naturale și înainteașă potrivit dinamicii lor; în definitiv, când se regăsește tainic în întâlnirea cu Dumnezeu. Despre realitatea evanghelică a instaurării Împărăției cerurilor pe pământ, prin lucrarea lui Hristos, N. T. Wright a scris două volume fundamentale, o atenționare necesară pentru o teologie care pare că a pierdut cheile lecturării și interpretării Scripturilor (NICHOLAS THOMAS WRIGHT, *Cum a devenit Dumnezeu Împărat. Povestea uitată a Evangheliilor*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2015, 320 pp., și *Idem, Iisus pur și simplu. O nouă viziune despre Cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, trad. și postfață Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2015, 363 pp.

nevoile societății, pe când scopul ei este tocmai invers, de a-l elibera pe om de poverile societății, dându-i posibilitatea să se poată bucura de simplitatea bogată a vieții trăită cu Dumnezeu.

Scopul și grija principală a Bisericii în lume sunt acelea de a restitui lumii reperul și „mobilul” ei viu: persoana umană. Aceasta a fost și este *cultura* ei neîntreruptă, multidimensională, mai mult necunoscută decât la vedere, mai mult ignorată decât căutată, puterea ei venind din simplitatea viețuirii, din firescul regăsit, mai mult decât din forța împrejurărilor.

Împotriva abuzurilor de personalitate, precum și în deplin dezacord cu cei care sugrumă calitatea subiectivă umană sub poverile inumane ale convențiilor și legiurilor inventate pentru a închide libertatea spirituală după „gratiile” sculptate cu etici sociale, Biserica frământă prin asceză înțelegătoare și restaurează în har centrul ipostatic al lumii, persoana umană, care va pune în mișcare toată energia creației, ce așteaptă să strălucească în chipuri transfigurate și pline de lumină. Ceea ce lucrează Biserica este un gen de *cultură cultică*, care caută să prefacă prin har toate clipele, toate proiectele și toate căutările omului cuprinse în timp, de la naștere la moarte, dându-le calitate veșnică, dincolo de timp, în toată dimensiunea spirituală, susținându-le și împlinindu-le, cu măsură și peste măsură, prin puterea și capacitatea mereu mai prezentă a subiectului. Altfel spus, Biserica are în centrul ei grija pentru persoana umană și abia în al doilea rând vin obiectele și evenimentele, cinstite numai în interdependența lor cu subiectul uman. Dacă omul nu este restaurat în principiul său subiectiv, nici obiectele nu își dezvoltă capacitatea lor naturală de a dialoga cu omul și, atunci, își devin unii pentru alții netransparenți. Invers însă, evenimentele și obiectele devin mijloace și ocazii potrivite de revelare a structurii subiective a lumii.⁸⁴⁵ Concret vorbind, Biserica cinstește persoanele cu toate împrejurările ei și din pricina ei, nicidecum obiectele și evenimentele în locul persoanelor.⁸⁴⁶

⁸⁴⁵ CHRISTOS YANNARAS arată că scopul artei ecleziale ortodoxe nu e acela de a plăcea simțurilor sau inteligenței, ci de a le revela acestora adevărul și rațiunea interioară a lucrurilor, dimensiunea personală a materiei, posibilitatea ei de a manifesta energia personală a lui Dumnezeu-Cuvântul, de a-L întrupa pe Cel fără de trup și de a-L conține pe Cel de necuprins (cf. *Libertatea Moralei*, p. 93).

⁸⁴⁶ Ca să încercăm o formulă simplă, am putea schematiza astfel: persoană sfântă + obiecte/ evenimente = obiecte/ evenimente sfinte, nicidecum obiecte/ evenimente sfinte + persoană = persoană sfântă.

De-a lungul timpului, în Biserică, potrivit scopului ei teandric, s-au strâns diferite mărturii și semne materiale ale prezenței harice în lume, cunoscute, prin Tradiție, cu numele de odoare/documente. Acestea nu reprezintă nicidecum o arhivare a diferitelor obiecte cultice sau de patrimoniu bisericesc – prezente și ele și conservate după cuviință –, ci mai degrabă sunt simboluri de vie legătură cu memoria strămoșilor⁸⁴⁷, nelipsită din cultul zilnic al Bisericii. În Biserică, toți suntem contemporani cu toți și, de aceea, orice obiect, orice moment de revelație, orice eveniment și, în definitiv, orice formă materială sau orice prezență îmbisericită sunt pretexte pentru întreținerea conștiinței vii și a legăturii la prezent cu memoria nemuritoare a sufletelor celor ce și-au găsit deja calea. Pe această cale, rânduiala liturgică a Bisericii din fiecare zi a anului este un întreg ciclu anamnetic, de ținere în trează atenție către realitatea eshatologică a lumii, prin invitația permanentă de a raporta la prezent tot ceea ce înseamnă trecut sau viitor. De aceea, putem spune că rolul social al Bisericii nu este atât acela de a găsi soluții pentru prosperitatea economic-materială a societății, nici chiar acela de a subvenționa prin acte caritabile categoriile ei defavorizate, deoarece pe toate acestea și le asumă prin conștiința eclezială și harismele tuturor subiecților ei încreștinați. Unicul ei imperativ este acela de a binevesti omului „vestea cea bună”, Evanghelia prescurtată: „nu vei muri niciodată”, făgăduindu-i că îi păstrează în veșnică amintire pe toți și pe toate. În acest sens, Biserica a urmărit, dincolo de culturalizarea/cultivarea lumii (sau informatizarea ei)⁸⁴⁸, cultivarea ei, adică însămânțarea

⁸⁴⁷ După NIKOLAI BERDIAEV, *tradiția* are un caracter ambivalent: obiectivare a spiritului, deci socială, însă, pe de altă parte, se situează la adâncuri mult mai mari decât orice obiectivare și orice socializare, căci ea este legătura creatoare vie între noi și experiența spirituală a trecutului (cf. *Adevăr și Revelație*, p. 76). Drept urmare, *Tradiția*, în sensul folosit de Biserică, în niciun caz nu poate fi înțeleasă ca stagnare și înghețare a formelor și spiritului în trecut, din care se copie peste timp, ci, dimpotrivă, fiind consecventă cu toate formele în care s-a exprimat, are un aspect dinamic, care o face prezentă prin lărgirea spiritului ei în orice timp și în orice spațiu. Pentru detalii, vezi: Pr. prof. IOAN ICĂ și Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, pp. 33-34.

⁸⁴⁸ Mă refer la faptul că astăzi, în veacul nostru, sub numele de cultură se includ toate manifestările omului, inclusiv cele mai perverse și tot ce își poate el închipui, în sensul că se dorește un gen de informare prin cultură, despre tot ceea ce e în stare să facă omul pe fața pământului. Până la un punct, această largă deschidere a culturii este viabilă, întrucât cultura este, în fond, orișice cultivăm. Și cultivarea pământului este cultură. Și cultivarea păcatului este o cultură – smintită, dar cultură. Grija omului trebuie să se îndrepte către ceea ce cultivă, pentru că „ce cultivăm, aceea devenim”, după expresia părintelui Rafail Noica (Detalii în *Cultura Duhului*, p. 15).

veșniciei sub „brazda mormântului”. Aceasta s-a concretizat în șlefuirea pământului (a *lutului* din om, reprezentat de toate laturile lui nesensibilizate de har) prin ritmicitatea și stăruința în iubire răbdătoare, pentru a se face vizibile în om și în lume rațiunile dumnezeiești strălucitoare.

În Biserică, toată cultura lumii este trecută prin sita cultului, în care se opresc toate impuritățile depuse pe „trupul lumii” pentru a înmuguri, a înflori și a rodi în el fructele veșniciei.⁸⁴⁹ Am putea spune că, de fapt, cultul Bisericii, de unde s-au dezvoltat toate formele culturii, este focul care arde neîntrerupt, cu flacăra mică, sub vasul încăpător al Bisericii, în care se strâng din toate colțurile lumii ingredientele diversificate ale culturii, pentru ca, prin permanenta lor fierbere la căldura incandescentă a apei Duhului Sfânt, care le cuprinde din toate părțile, să alcătuiască împreună hrana cu gustul potrivit, dorită și căutată tot mai mult de orice muritor, care are răbdare să-i adulmece gustul variat și să-i simtă consistența hrănitoare. În consecință, putem spune că Dumnezeu însuși invită pe oricine, de oriunde, la cultivarea prin Biserică, adică El ne cheamă să cultivăm în noi cele ce sunt ale Vieții⁸⁵⁰, El, Care l-a făcut pe om, Care știe din ce este făcut omul, El, Care singur știe unde este năzuința adevărată a omului, El, Care îl vede pe om deznădăjduit, căutând viața smintit în tot felul de plăceri, iar în definitiv, în moarte. Acest Dumnezeu al nostru îl cheamă neconținut pe om să convertească linia simplă a informării sale, „beția de cuvinte” și cearta pe idei – cultura lumii – pe traiectoria eclezială a împărtășirii omului din Viața Lui. Pe această din urmă cale, omul se luptă nu pe idei, ci pentru a coborî/urca tot mai mult în descoperirea adâncului tainelor lui Dumnezeu (Ps. 41, 9), care poate aduce omului o „beție trează” nu de cuvinte, ci de Duh.⁸⁵¹ Dar la această stare omul nu ajunge studiind teorii, ci trăind pas cu pas firul trecerii sale de la ipostasul biologic la centrul subiectiv înțelegător

⁸⁴⁹ Un model de trecere de la parțialitatea culturii la integralitatea ei prin Biserică ni-l oferă părintele DORIN OANCEA în studiul: „Biserica și multiculturalitatea europeană”, în: IOAN VASILE LEB (coordonator), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, pp. 20-43.

⁸⁵⁰ Putem spune despre cultul Bisericii că este o artă: operă și descoperire a unei întrebuintări sociale a realității materiale, lucrare ce modelează materia pământului pentru a isca din ea o posibilitate de a sluji viața, împlinirea existențială a vieții. Dar se poate spune și despre arta Bisericii că este un cult: nu element decorativ, ci manifestare și revelare a posibilității materiei în sfera „rațiunii” (cf. CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea Moralei*, p. 244).

⁸⁵¹ Vezi la SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință* L, LV, *Filocalia* X, pp. 261, 276.

– cultura hristologic/pnevmatică a Bisericii –, până când, într-o bună zi, va ști toate cele dăruite lui de Dumnezeu nu din cunoștințele acumulate despre El, ci din cunoașterea intersubiectivă a noastră cu El.

Fără a fi reticentă la propunerile culturale ale omenirii, Biserica s-a angajat întotdeauna, prin teologii ei, într-un dialog constant cu filosofia oricărei epoci. Începând de la teologii Antichității, care au pus bazele și au jalonat coordonatele acestui angajament teologic al dialogului cu cultura, și până la cei contemporani, Biserica s-a angajat să lupte din răputeri pentru a reda Adevărul și experiența creștină prin orice formă de limbaj exterior, pe care nu l-a bruscă, ci l-a făcut elastic și accesibil sau chiar l-a transfigurat.

În acest sens, Teologia Bisericii a gândit în mod creativ și critic la orice problemă sau temă istorică ce apare, rămânând, în același timp, în starea neschimbătoare a vieții ei duhovnicești, deoarece această viață constituie experiența lui Dumnezeu, așa cum arată și părintele Dumitru Stăniloae: „Însăși existența Bisericii este un efect, continuu reînnoit, al lucrării Duhului Sfânt manifestate în crearea comuniunii”.⁸⁵²

Câteva direcții contemporane ale acestui *angajament teologic* le găsim reliefate în demersul recent al lui Alexei Nesteruk.⁸⁵³ El este de părere că, dacă pretențiile de adevăr științific sunt privite ca fiind înzestrate cu certitudinea convingerilor, dialogul între Biserică și cultură (teologie și știință) se va ridica la un alt nivel, în care distincția și diferența lor vor fi înțelese drept diferențierea intenționalităților și constituenților uneia și aceleiași subiectivități omenești. Drept urmare, afirmă autorul, este posibil un proiect teologico-fenomenologic nou, în care dialogul Bisericii cu

⁸⁵² *Theology and the Church*, Crestwood, New York, 1980, p. 218. Tot aici, părintele dezvoltă ideea comuniunii intersubiective, anterioară oricărei reflecții teologice, dar pe care teologia vine să o exprime în diferite variante de limbaj: „Poarta bogățiilor infinite ale ființei divine personale sau interpersonale s-a deschis înaintea reflecțiilor teologice ortodoxe și, cu aceasta, perspectivele unui progres nesfârșit al spiritului omenesc înăuntrul dumnezeirii”, *Ibidem*, p. 218.

⁸⁵³ Vezi *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthese of Theology and Science*, T&T Clark, London, 2008, și studiul tradus de Florin Caragiu: „Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean Radical în Dezvoltarea Modernă Știință-Religie”, *Sinaxa* (2009), nr. IV, pp. 19-36. Importanța demersului fenomenologic, prin prisma apofatismului creștin al autorului, este prezentată în ultimul subcapitol, „Atitudinea Teologică și Reducția Transcendentală la Alexei Nesteruk”, al cuprinzătorului studiu realizat de Florin și Mihai Caragiu: „Carl Gustav Jung. Psihologie și Religie. Arhetipuri” (O perspectivă creștin-ortodoxă), *Sinaxa* (2009), nr. IV, pp. 41-76.

cultura să nu fie împiedicat, deoarece fenomenologia este folosită înăuntrul unui angajament teologic explicit.⁸⁵⁴

În acest proiect nou, dacă atitudinea naturală, socotită ca orientare spirituală, este cea care asumă un sistem general de norme și referințe, care afirmă lucrările din lumea exterioară ca existente în fundalul câmpului anonim al conștiinței, *metanoia* creștină presupune nu o reducere la suspendarea tuturor judecăților despre realitate și despre contemplarea lor netulburată dinăuntrul subiectivității (reducția fenomenologică), ci o „schimbare de atitudine”, care face ca toate fenomenele să fie privite ca manifestări și realizări ale existențelor ipostatice particulare în Dumnezeu.⁸⁵⁵ *Metanoia* presupune, după Alexei Nesteruk, „primordialitatea persoanei” drept centru de dezvăluire al întregii realități, credința, dragostea față de creație și o anumită atitudine simțită a inimii, urmărind să suspende toate patimile în raport cu realitatea afirmată a lucrurilor. Mai mult, este o transformare existențială, ce atrage după sine o anume ireversibilitate, care deconstruiește predominanța atitudinii naturale în mod definitiv, depășind, printr-o perspectivă iconică, „panteismul” conștiinței.⁸⁵⁶

Primordialitatea persoanei este un alt punct al angajamentului teologic trasat de Alexei Nesteruk. Viziunea despre persoană precedă și depășește câmpul științei moderne și a culturii în general. Ea vede ruptura dintre filosofie și teologie (sau dezbinarea intenționalităților în una și aceeași subiectivitate) drept pierderea sensibilității cu privire la centralitatea persoanei umane în dialog cu semenii și cu creația.⁸⁵⁷ Pretinsa secularitate a culturii este văzută a fi înrădăcinată în uitarea de persoana umană ca centru al dezvăluirii și manifestării universului. Însă, cum existența nemijlocită a umanității, cu toată imensitatea lumii ei emoționale și psihice (care dă formele culturale), este pătrunsă de sensul neliniștii și misterului proprii sale facilități contingente, care îndreaptă omenirea spre Dumnezeu,

⁸⁵⁴ Cf. „Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean Radical în Dezvoltarea Modernă Știință-Religie”, p. 21.

⁸⁵⁵ Cf. *Idem*, „The Universe as Communion...”, pp. 144-145.

⁸⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 145, și FLORIN CARAGIU și MIHAI CARAGIU, „Carl Gustav Jung. Psihologie și Religie”, p. 73.

⁸⁵⁷ Cf. DUMITRU STĂNILAOE, *Theology and the Church*, p. 217, și MITROPOLITUL IOAN al Pergamului (Zizioulas), „The Contribution of Western Orthodox Theology”, *The Messenger, Journal of the Episcopal Vicariate of Great Britain and Ireland* (2008), nr. 6, pp. 42-53, aici, pp. 42-53.

umanitatea, ca fapt pur de existență de sine ipostatică, manifestă transcendența vie și posibilitatea de a tinde spre transcendent.

Dar pentru a reintroduce transcendența în discursul științific-cultural este nevoie de redescoperirea persoanei și de abordarea ei într-un cadru contemporan, care să poată respinge atât dominația credinței pure, cât și pe cea a rațiunii pure, socotindu-le pe ambele, înăuntrul integrității umanității ipostatice, ca pe două moduri de participare la divin.⁸⁵⁸

Transcendența ca angajament teologic presupune o actualizare și o întrebuintare a limbajului Părinților, care să aducă o noutate în limbajul fenomenologic, oferind astfel baza pentru descrierea experienței transcendenței și, prin urmare, depășirea neutralizării fenomenologice a transcendenței prin faimoasa ei reducere.⁸⁵⁹ În acest sens, leitmotivul sintezei neopatrstice „înapoi la Părinți” sau „să dobândim mintea Părinților”⁸⁶⁰ implică nu doar critica teologiei moderne scolastice, ci pe a tuturor formelor de gândire care neglijează transcendența și comuniunea.

Reinstalând formele de gândire în condiția lor cuvenită, în transcendență și în comuniune, angajamentul teologic le încorporează în plinătatea eclezială, provocând astfel atât teologia, cât și fenomenologia existențială pe temeiul reintegrării lor mutuale în aceeași subiectivitate polivalentă umană. În acest sens, ideile implicate ale epistemologiei și ale antropologiei teologice patrstice promovează fenomenologia existențială în direcția așa-numitei „turnuri teologice”.⁸⁶¹ Reciproc, folosirea realizărilor fenomenologice

⁸⁵⁸ Cf. ALEXEI NESTERUK, „Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean...”, pp. 26-27. Părintele Dumitru Stăniloae, în acord cu acestea, scrie că: „Orice progres în înțelegerea dogmelor depinde, în parte, de înțelegerea progresivă pe care știința o are despre lume”. Cu toate acestea, se pune accent pe angajamentul teologic, care „ia în considerare progresul științific numai în măsura în care adâncește în om experiența propriei sale realități spirituale și pe cea a realității spirituale supreme” (*Theology and the Church*, p. 216).

⁸⁵⁹ Soluția pentru această extensie filosofică poate fi regăsită în scrierile lui J. L. MARION: *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, Stanford University Press, 2002; *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, Fordham University Press, New York, 2002.

⁸⁶⁰ GEORGES FLOROVSKY, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, p. 21.

⁸⁶¹ Se are în vedere o versiune modernă particulară a fenomenologiei existențiale, care a fost dezvoltată de gânditori precum Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Cr  tien. La rândul ei, fenomenologia contemporană progresează înspre teologie, lu  nd în considerare realizări ale Părinților. A se vedea în acest sens dezbaterile între filosofii aminti  i   i Dominic Janicaud, care se raportează critic la dezvoltarea „teologică” a fenomenologiei în: *Phenomenology and the „Theological Turn”: The French Debate*, Fordham Press, New York, 2000, dar şi alte lucrări pe acest subiect, ca, de exemplu: BASARAB

promovează teologia, aducând-o la angajare constructivă în raport cu cultura modernă.⁸⁶²

În sfârșit, ca un ultim aspect al angajamentului teologic, este propusă *înțelepciunea eclezială* drept proiect unic, relevant pentru afirmarea adevărului, dar și pentru a obține o sinteză, care va atribui înțelesul eclezial și euharistic medierii între teologia Bisericii și cultura lumii, explicitând astfel toate modalitățile spiritului omenesc în perspectiva „liturghiei cosmice” universale, ca vocație majoră a umanității întrupate, create după chipul lui Dumnezeu.⁸⁶³ „Înțelepciunea eclezială” este harisma echilibrului, activată în comunitățile umane, prin care fiecare persoană și toate la un loc vor cunoaște, prin Duhul Sfânt, cum să se raporteze la lume și unii la alții, evitându-se derapajele și dezechilibrele majore în relațiile omului cu semenii și cu cosmosul întreg, atât de prezente în modernitatea și postmodernitatea omenirii. Numai în Biserică, adică în adunare de duh cu toți oamenii și sub învăluirea Duhului Sfânt, prezent constant în Liturgia Bisericii și în toate Tainele ei, se pot forma toate condițiile pentru ca

NICOLESCU, *La science, le sens et l'évolution – Essai sur Jakob Boehme*, Félin, Paris, 1988, ed. a II-a, Paris, 1995; trad. rom. Aurelia Batali: *Știința, sensul și evoluția – Eseu asupra lui Jakob Böhme*, Ed. Eminescu, București, 1992; *Idem*, „Originea creștină a științei moderne”, în: *Noua reprezentare a lumii, Studii interdisciplinare*, nr. 3, pp. 11-16; *Idem*, *Nous, la particule et le monde*, le Rocher, Monaco, 2002; trad. rom. Vasile Sporici: *Noi, particula și lumea*, Ed. Polirom, Iași, 2002; MICHAEL CAMUS, THIERRY MAGNIN, BASARAB NICOLESCU AND KAREN-CLAIRE VOSS, „Levels of Representation and Levels on Ontology of Science”, în: *The Concept of Nature in Science and Theology* (part II), edited by Niels H. Gregersen, Michael W. S. Parsons and Christoph Wassermann, Editions Labor et Fides, Genève, 1998, pp. 94-103; STÉPHANE LUPASCO, *L'homme et l'oeuvre*, Le Rocher, colecția „Transdisciplinarité”, Monaco, 1999, lucrare colectivă, coordonată de Horia Bădescu și Basarab Nicolescu; ALEXANDRE LEUPIN, *Fiction et Incorporation – Littérature et théologie au Moyen Age*, Flammarion, Colecția „Idées et Recherches”, Paris, 1993, și scurtul studiu al lui ALEXANDRE KOJÈVE, „L'origine chrétienne de la science moderne”, în: *Mélanges Koyré*, vol. 2 – *Les aventures de l'esprit*, Hesse, 1964, pp. 295-306, criticat violent de filosoful american STEVEN LOUIS GOLDMAN, în: „Alexander Kojév on the Origin of Modern Science: Sociological Modeling Gone Awry”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Pergamon Press, Oxford – New York, vol. 6 (1975), nr. 2, pp. 113-124, și de BASARAB NICOLESCU, în studiul „Originea creștină a științei moderne” (vezi mai sus).

⁸⁶² Cf. „Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean Radical în Dezvoltarea Modernă Știință-Religie”, pp. 29-30.

⁸⁶³ Vezi: DORU COSTACHE, „Dimensiunea cosmologică a liturghiei și a experienței ascetice. Aspecte relevante pentru dialogul dintre știință și teologie”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, nr. 2, Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 26-27.

subiectul, prin înțelepciune, să ofere tuturor articulațiilor exterioare ale lumii adevărul înțeles în sens eclezial și, prin urmare, euharistic, ca adevăr al vieții.

În același fel, în care, prin Liturghie, creștinii experimentează o prezență eshatologică a lui Hristos, înțelepciunea eclezială dezvăluie oamenilor, în cunoașterea universului pe calea științei, prezența divino-umană a ipostasului hristic. Această înțelepciune îl restabilește pe om din ruptura existentă între intenționalitatea eclezială și cea științifică în studierea universului, readucându-le la unitatea lor euharistică, adică unitatea în comuniune cu Dumnezeu, descoperind astfel activitatea oamenilor de știință ca pe o lucrare para-euharistică.⁸⁶⁴

Dar, pentru a recâștiga acea intenționalitate euharistică în cunoaștere, se cere omului exercitarea acelei *metanoia a minții*, prin care cunoașterea și ideile abstracte devin manifestare a acelei *imagini*, care, se presupune, dezvăluie pe acel Unul, care face cu putință să înțelegi, dincolo de demonstrațiile științifice, o anume mărturie despre acel Unul. Această metanoia

⁸⁶⁴ Cf. IOANNIS ZIZIOULAS, *Being on Communion*, Crestwood, New-York, St. Vladimir's Seminary Press, 1997, p. 120. Interpretând credința în registrul simbolic al comunicării-comuniunii înscrisă într-un corp concret, fizic, social, cultural, cosmic, structura ei sacramentală și modul ei de funcționare apar exemplar expuse în episodul de la Emaus (Lc. 25, 13-35), de la care pleacă și „relectura sacramentală” a preotului profesor L. M. Chavuet (LOUIS – MARIE CHAVUET, *Symbole et sacrament. Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne*, Cogitatio fidei 1991, Cerf, 1987, dar și introspecția teologică a lui J.-L. MARION, „Théo-logique”, în: *L'Univers philosophique*, PUF, pp. 17-26). Profesorul Chavuet arată că adevărata credință e o consimțire și o pierdere: renunțare la a-L mai vedea pe Hristos în corpul Lui de carne, pentru a-L întâlni în Duhul Sfânt, la Liturghie, în corpul simbolic al Celui Înviat, care e Biserica – Sacramentul Împărăției lui Dumnezeu în lume. Sintetizând, părintele Ioan Ică jr. încheie discursul despre credința creștină (atitudinea ei mundană) a părintelui profesor Chavuet, arătând că în ființa ei are o structură sacramentală și eclezială, ceea ce înseamnă, concret, că Biserica are prioritate față de creștini – ea îi face pe creștini, nu invers – și se primește în dar prin credință. Liturghia duminicală – din ziua Învierii răsărită la capătul Crucii – e figura sacramental-simbolică a prezenței sacramentale a lui Hristos Cel Înviat. Aici, prin credință, creștinii consimt să-I dea lui Hristos corpurile lor, mărturisindu-L ca Domn, potrivit Scripturilor, primindu-L ca dar în Botez și Euharistie și angajându-se într-o viață asemenea Lui, ca răspuns și dar înapoi la darul Cuvântului și Trupului Său sacramental, și constituind astfel, în acest schimb simbolic și dăruire generalizată, corpul lui eclezial, figură a Împărăției eshatologice. Deci, cunoscut prin Scriptură și recunoscut în Taine, Hristos Se întrupează în fiecare prin liturghia zilnică a credinței, mărturiei și iubirii altruiste (cf. „De la concept la simbol”, în: *Canonul Ortodoxiei* I, p. 65).

reprezintă, de fapt, un mod al realității ecleziale, așa cum arată patriarhul Ignatie al Antiohiei: „Biserică, ca taină euharistică, este cea care ne oferă cunoașterea despre universul care a fost creat să devină euharistie”.⁸⁶⁵ Astfel, Universul dobândește înțelesul unei taine, fiind un corelativ al intenționalității euharistice a umanității. Purtând și susținând această intenționalitate, Biserica se descoperă drept subiect multiipostatic ultim, care dezvăluie universul în starea de comuniune și relație iubitoare. În acest fel, toate tendințele atomizante și individualiste ale rațiunii omenești sunt supuse unei anume înfrânări și ordonări, în beneficiul întregii lumi.

Concluzionând, Alexei Nesteruk vede în dimensiunea *eclezial-euharistică* a dialogului o specificare suplimentară în întâlnirea Bisericii cu cultura lumii, ca articulare a unei intenționalități liturghisitoare în cercetarea științifică, intenționalitate care așază umanitatea subiectivă în centrul acestui dialog.⁸⁶⁶

Pornind de la aceste câteva puncte generale de conexiune, posibile între intenționalități subiective, diferite, de sondare a lumii, putem înțelege o coordonată constantă a întâlnirii Bisericii cu cultura lumii. Această constatare ne trimite către concluzia că nimic din formația teologului (al celui care articulează experiența creștină) nu exclude interesul pentru implicațiile pe care cultura științifică le are în configurația culturii contemporane (dintotdeauna și de pretutindeni), după cum nimic din formația omului de știință nu stă împotriva opțiunii pentru tradiția creștinismului și a viziunii Bisericii despre lume.⁸⁶⁷

⁸⁶⁵ PATRIARCH IGNATIUS IV of Antioch, „The Sermons” *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 38 (1989), p. 2.

⁸⁶⁶ Cf. „Spre un Angajament Teologic-Ortodox Răsăritean...”, pp. 32-36, și *The Universe as Communion...*, pp. 146-148; FLORIN ȘI MIHAI CARAGIU, „Carl Gustav Jung. Psihologie și Religie....”, pp. 74-75.

⁸⁶⁷ Detalii în: MAGDA STAVINSCHI ȘI DORU COSTACHE, „Dialogul dintre știință și teologie: cale pentru transcenderea conflictului dintre fundamentalismul religiilor și scientismul ideologic”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 3, pp. 17-28; DORU COSTACHE, „Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor”, în: *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, vol. coordonat de Pr. dr. Dumitru Popescu, XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 190-194.

3.3. Teologie și știință între antagonism și complementaritate

Relația Bisericii cu cultura, influențele reciproce, dar și neconcordanțele dintre ele sunt articulate în timp de cunoscuta și mult discutată temă a raportului dintre Teologie și Știință. La modul general, Teologia și Știința/Filosofia se pot articula împreună numai dacă Teologia renunță la a se erija în funcția de „regină a filosofiei”, iar Știința/Filosofia nu se angajează în formule definitive teologice. Cu alte cuvinte, Teologia renunță la fundamentalismul religios, iar știința la scientismul ideologic. Altfel, ele se dezvoltă paralel și, de cele mai multe ori, contradictoriu, fiecare atribuindu-și exclusivitate absolută în ceea ce privește cunoașterea.

În Scriptura Noului Testament, neputința dialogului celor două domenii o regăsim mai întâi expusă în desele întâlniri ale Mântuitorului cu cărturarii și fariseii, și care, cu câteva excepții, au eșuat la nivelul articulării reciproce. Aceștia nu erau exponenții unei filosofii anume (deși aveau multe influențe de la filosofii Antichității), ci, mai degrabă, ei erau reprezentanții unei teologii fundamentaliste, criptată și fără deschidere către lume și către divinitate. Bazându-se pe revelarea „legilor”, cărturarii și fariseii aveau pretenția deținerii absolute a adevărului triumfător înaintea oamenilor prin duritatea sistemului lor legislativ, considerat inspirat. În numele acestui sistem legalist, absolutizat de aceștia pentru că e de natură transcendentă, ei ignoră Adevărul Întrupat, pe Mântuitorul Hristos, Îl apostrofează public și, pentru că nu reușesc să-L descalifice prin argumente, Îl condamnă la moarte (eliminarea prin forță a adevărului mai puternic prin evidență).

Hristos le aducea în fața ochilor dimensiunea chenotică a Adevărului și, deci, le arăta singura posibilitate a dialogului cu Adevărul, care rezidă în căutarea sinceră, total opusă trufiei, a argumentelor despre adevăr, proprie acelor și tuturor celor care vor să se ascundă de Adevăr. În fond, Adevărul nu poate fi căutat teoretic, nici nu se susține prin argumente. El necesită dezvăluire naturală, deschidere reciprocă nemijlocită, susținută și întărită de cuvântul lui Hristos: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (In. 14, 6).⁸⁶⁸ De

⁸⁶⁸ Pentru o dezvoltare a aceleiași idei și implicațiile ei socio-politice, vezi: Prof. dr. ILIE BĂDESCU „Puterea Bibliei. Despre diferențele dintre «Realitatea mincinoasă» și Adevăr. Un răspuns potrivit la abaterile necredincioșilor” [<http://roncea.ro/2010/03/14/prof-dr-ilie-badescu-puterea-bibliei-despre-diferențele-dintre-realitatea-mincinoasă-si-adevar-un-raspuns-potrivit-la-abaterile-necredinciosilor>] (30.06.2011, ora 19:15)] și GHEORGHE BUTUC, „Adevărul în alegeri”, *Ziarul Lumina*, miercuri, 16 decembrie (2009), nr. 290 (1492), p. 10.

aceea, orice reflecție teologică va trimite la relația cu Adevărul și va fi o teologie nefundamentalistă, bazată pe specificul ei de reflecție asupra Evangheliei lui Iisus Hristos, dată inițial în predica apostolilor și fixată apoi în scrierile Noului Testament.⁸⁶⁹

Cert este că atât atitudinea ostilă, fără discernământ, a cărturarilor și a fariseilor, cât și aceea de indiferență și ignoranță din partea autorităților romane față de Mântuitorul Hristos, Adevărul Întrupat, se vor transfera, cumulate, fie într-o teologie fundamentalistă, fie în ideologii filosofico-științifice (totalitariste). Dimpotrivă, atitudinea chenotică a lui Hristos în fața ostilității și a ignoranței nejustificate a umanității oferă lumii calea unică de acces la Adevăr: *smerenia*, care va aduce deschidere în teologie și onestitate în cercetare, constituind fundamentul dialogului dintre ele.

Un alt model nou-testamentar mult mai precis și cu trimitere clară la întâlnirea dintre Evanghelie și cultura lumii antice (*vs.* teologie-filosofie) îl găsim la Sfântul Apostol Pavel. Acesta, atunci când le scrie corintenilor, tratează în primele trei-patru capitole problematica raportului dintre Teologie și Filosofie în termeni specifici, exprimați prin *înțelepciunea lui Dumnezeu* și *înțelepciunea lumii*.

Una dintre problemele majore cu care se confrunta comunitatea din Corint era aceea „a grupărilor” sau „a partidelor” care apăruseră în sânul comunității și care o amenințau cu dezbinarea. Astfel, unii dintre creștini spuneau că sunt ai lui Pavel, alții ai lui Apollo, alții ai lui Chefa, alții ai lui Hristos. Se pare că motivul pentru care creștinii se îndreptau către unul sau altul din cei amintiți era acela al superiorității, iar criteriul în funcție de care se judeca această superioritate era acela al înțelepciunii, manifestat fie în volumul de cunoștințe, fie în puterea discursului, în elocință. Insistența

⁸⁶⁹ Cf. JOHN BEHR, *The Formation of Christian Theology*, vol. 2, partea I, pp. 14-15. Introspectând și rezumând dezvoltările părintelui John Behr, părintele Ioan Ică Jr. arată că: „La Iisus Hristos Cel Răstignit și Înviat nu se ajunge nici prin intermediul istoriei (cum arată modernii), nici în mod direct, prin revelația nemijlocită (cum credeau gnosticii), locul revelării Lui și mediul revelației cu El este predica apostolică, în al cărui focar stă Evanghelia despre Iisus Hristos, Domnul răstignit și înviat, explicată prin intermediul Scripturilor în Biserică (în cadrul Euharistiei)” (cf. „Ortodoxia e un canon – Canonul Ortodoxiei”, în: *Canonul Ortodoxiei* I, p. 83). Este sinteza teologică care arată modul în care Ortodoxia păstrează Canonul Adevărului, pentru că acest Canon este viața ei, este ea însăși. Altfel spus, este vorba despre o dinamică scripturistică a Ortodoxiei și de constituirea ortodoxă a Scripturilor.

Apostolului Pavel pe gruparea lui Apollo, cunoscut din referințele nou-testamentare ca „alexandrin de neam – iudeu din Alexandria, de fapt – bărbat iscusit la cuvânt, puternic fiind în Scriptură” (F. Ap. 18, 24) dovedește că gruparea acestuia constituia cea mai puternică provocare pentru apostol și cea mai evidentă amenințare pentru Biserica din Corint. Prezența lui Apollo în Corint, personalitate care impresiona prin cultura și elocința sa, a oferit pretext unora dintre creștini de a se întoarce de la „iubirea de înțelepciune” la filosofie, cu riscul alunecării lor în direcția unui creștinism gnosticizant.⁸⁷⁰

Această situație îi oferă Sfântului Apostol Pavel un bun prilej de a lămuri poziția tinerei Biserici creștine față de înțelepciunea omenească, față de filosofia timpului (și filosofie, în general), care își găsea cea mai avansată și mai cuceritoare expresie în filosofia greacă. Astfel, în *Epistola I către Corinteni* (1-4) găsim cea mai pertinentă replică a Sfântului Apostol Pavel și a Bisericii primare la provocarea filosofiei, Sfântul Apostol Pavel lămurind

⁸⁷⁰ Sfântul Apostol Pavel nu era preocupat numai de Apollo și de situația Bisericii din Corint, ci mai ales de faptul că, printr-o astfel de atitudine, se mută accentul pe înțelepciune și pe elocință, semn ale unei alunecări spre gnosticizarea Evangheliei Mântuitorului. Aceasta o arată și traducătorii Ecumenici ai Bibliei (TOB), care consemnează în introducerea la *Epistola I către Corinteni* următoarele: „Este vorba aici de trecerea de la cultura lumii iudeo-palestiniene la cea a lumii elenistice, animată și structurată de factori foarte diverși, care riscă nu numai să altereze mesajul, ci, mai mult, să-l asocieze în sensul asimilării biologice: cultura elenistică, funciar păgână, nereținând din mesajul Evangheliei decât ceea ce este în armonie cu ea, restul respingând. Acest fenomen s-a produs frecvent, mai ales în diferitele curente gnostice creștine din secolul al II-lea, și, apoi, de-a lungul veacurilor, în regiunile în care creștinarea s-a făcut forțat și a avut drept rezultat supraviețuirea păgânismului anterior, amendat superficial, cu elemente împrumutate din credința creștină” [*Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB), nouvelle édition revue, Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, 1988, p. 1654. Aceeași idee este susținută și de adnotarea Mitropolitului Bartolomeu Anania la *Epistola I către Corinteni*, litera „i”, p. 1640, iar mai dezvoltat, la: JACQUES DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain-Paris, 1949 (aici p. 365, sq). Pentru ideea de gnosticism ca o continuă adaptare a învățăturilor Noului Testament la filosofie, vezi: JULIEN RIES, *Introduction au gnosticisme et au manichéisme*, Louvain la Neuve, 1979, p. 9; ARTHUR DARBY NOCK, *Early Gentil Christianity and Its Hellenistic Background*, ed. a II-a, New York, 1964, p. 16; EMIL GILLABERT, *Jésu et la gnose*, Edition Dervy – Livres, Paris, 1981, p. 27; ELAINE PAGELS, *Evangheliile gnostice*, trad. Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 1999, pp. 27-29, și studiul lui ADRIAN CAZACU, „De la Thelos la Arché, încercare de hermeneutică transdisciplinară asupra gnosticismului”, în: *Noua reprezentare a lumii, Studii interdisciplinare* 3, pp. 90-111].

pe un ton foarte ferm relația dintre Evanghelie, care reprezintă descoperirea înțelepciunii lui Dumnezeu, și filosofie, redată prin înțelepciunea omenească.⁸⁷¹

Dacă, în *Epistola către Romani*, Sfântul Apostol Pavel lămurește poziția *Evangheliei* față de *lege*, față de disciplină și eficiența acesteia și rolul ei în relația omului cu Dumnezeu, răspunzând lumii iudaice și, implicit, lumii romane (ambele fondatoare ale juridismului socio-moral), precum și tuturor celor care, peste veacuri, vor îmbrățișa soluția legalismului, în *Epistola I către Corinteni*, Sfântul Apostol Pavel exprimă atitudinea Bisericii creștine față de înțelepciunea omenească, lămurind raportul dintre *Evanghelie* și *filosofie*, ca răspuns dat lumii elenistice și tuturor celor care vor continua să caute doar în rațiune soluții definitive la întrebările existențiale ale vieții (omului).

Ceea ce îl preocupă pe Sfântul Pavel în *Epistola I către Corinteni* este raportul dintre înțelepciunea dumnezeiască și înțelepciunea omenească, dacă cele două se întâlnesc sau nu, dacă aspirațiile sau roadele înțelepciunii omenești au vreun rol în accesul omului la înțelepciunea dumnezeiască. În acest context, Sfântul Apostol Pavel răspunde și la întrebările: „În ce condiții comunicarea dintre Dumnezeu și oameni este posibilă?”, „Care sunt șansele reale din partea omului de a-L înțelege pe Dumnezeu și „vorbierea” Sa către el (sau revelarea Sa) și de a pătrunde, în cele din urmă, în Dumnezeieștile Scripturi?”.

Cei mai mulți exegeți consideră primele patru capitole din *Epistola I către Corinteni* (mai ales capitolul al II-lea) un mic, dar cuprinzător tratat de ermeneutică teologică și, prin extensie, de ermeneutică biblică, care urmărește să deslușească șansele și căile de comunicare inteligibilă dintre Dumnezeu cel necreat și omul creat. Acest cuprinzător tratat de ermeneutică teologică va sta la baza ermeneuticii patristice din următoarele etape ale Bisericii, care vor trasa filonul autentic al teologiei și al raporturilor ei convergente cu filosofia și știința lumii.⁸⁷²

⁸⁷¹ Mai detaliat despre acest raport, cu toate consecințele și implicațiile duhovnicești, la: SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuire la Epistola I către Corinteni*, (ed. cit.), Omiliile V-XIII, pp. 43-140, precum și SFÂNTUL TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni* (ed. cit.), pp. 19-62.

⁸⁷² O analiză detaliată pe textele *Epistolei I către Corinteni*, după care ne-am ghidat în acest rezumat, o realizează, pentru studenții teologi bucureșteni, părintele profesor CONSTANTIN

De-a lungul veacurilor, raporturile Teologiei cu filosofia/știința au oscilat între antagonism și complementaritate, în funcție de prioritatea acordată uneia sau alteia dintre cele două componente ale bipolarității lor. În cazul teo-logiei, cele două componente sunt *Dumnezeu* și *logica/rațiunea*, în funcție de care vom putea avea fie o *teologie* revelată, în care Dumnezeu vorbește despre Sine, iar omul vorbește plecând de la Cuvântul lui Dumnezeu despre Sine însuși (actualizând Scripturile), fie o *teologie* rațională, în care omul e cel care vorbește despre Dumnezeu (fără Dumnezeu). De partea cealaltă, fil(o)-sofia are în componența ei *iubirea* și *înțelepciunea/rațiunea*, ea prezentându-se fie ca o *filosofie* agapică, în care omul caută, prin înțelepciune, o comuniune interumană și cu divinitatea, fie o *filosofie* dialectică, în care omul își avansează teoriile indiferent de opțiunile oamenilor și peste ceea ce cred ceilalți. Pentru modelele revelate ale teologiei și ale filosofiei, găsim o susținere în atitudinea părinților Bisericii și în cea a filosofilor antici, la care se observă o prioritate a „prieteniei cu Adevărul” și a onestității fără părtinire în căutarea lui, dincolo de propriile păreri și neputințele lor particulare. De asemenea, pentru modelele raționaliste/scolastice-dialectice/ideologice vom găsi exemple în istoria lumii la teologii profesioniști și la filosofi sau la oameni de știință tot mai specializați, „îmbătați de luminile cunoașterii” și unii, și ceilalți, care au avansat și au preferat sistemul informativ mai mult decât taina dumnezeiască a cunoașterii și misterele nepătrunse ale înțelepciunii luminate de iubire.

COMAN, în a doua parte a suportului de curs pentru anul 4, Teologie Pastorală, intitulată: „Elemente de gnoseologie și ermeneutică teologică în Epistola I Corinteni 1-2”, pp. 31-53 (aici, pp. 31-33). Concluzia părintelui (aceeași cu cea apostolică paulină) este că nu există o compatibilitate între înțelepciunea acestui veac și înțelepciunea lui Dumnezeu, ba, mai mult, înțelepciunea lumii acesteia îl împiedică pe om în demersul său spiritual de cunoaștere a lui Dumnezeu și, de aceea, trebuie să renunțe la ea. La lucrarea Sa în lume (ceea ce numim iconomia dumnezeiască) nu se poate ajunge pe calea înțelepciunii omenești. Acest adevăr se descoperă în întregime de către Dumnezeu prin Duhul Său și nu poate fi înțeles și acceptat decât de cei care au primit Duhul lui Dumnezeu, pe care Sfântul Pavel îi numește „oameni duhovnicești”. Pentru ceilalți, care judecă în continuare cu datele înțelepciunii omenești, adevărul descoperit de Dumnezeu este considerat „nebulie” (I Cor. 1, 18). La fel în ceea ce privește transmiterea acestui adevăr, propovăduirea sa cu șanse de reușită depinde de lucrarea Duhului, și nu de iscusința oratorică. Concluzia foarte clară a apostolului este aceea că omul nu are nicio contribuție nici la elaborarea adevărului despre Dumnezeu și lucrarea Sa în lume și nici la răspândirea acestui adevăr printre semenii săi. Aceasta este, în exclusivitate, lucrarea lui Dumnezeu (I Cor. 2, 4) (Cf. *Ibidem*, p. 34, *șu*).

Dacă ne referim la conflictul dintre cele două domenii, cauzele izbucnirii lui nu le putem identifica în perioada patristică a creștinătății, deși putem descoperi și aici rădăcinile lui ascunse.⁸⁷³ În perioada patristică aflăm mai degrabă cele mai bune modele de convergență dintre teologie și filosofie, care, nefiind actualizate peste timp, au lăsat loc scolasticizării teologiei, a rigidității ei în abordarea problemelor culturii lumii. Spre exemplu, pe urmele apologeților creștini din primele veacuri (în special, Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al IV-lea au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluia timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza, la fel de eficient, și teologia de astăzi. Deci, ceea ce trebuia să păstreze teologia până astăzi nu sunt atât răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea, ci metoda lor de abordare și de soluționare a problemelor.⁸⁷⁴

Adevăratele cauze ale antagonismului dintre teologie și știință trebuie căutate în mentalitățile care operează cu dihotomii și pe care obișnuiește să le înțeleagă drept structuri antagonice, ale căror componente tind neîncetat să se excludă reciproc. Este vorba de logica binară, care, începând cu Aristotel, cu celebrele sale principii (al identității, al non-contradicției și al terțului exclus⁸⁷⁵), a creat un cadru formal, ce a funcționat axiomatic în cultura europeană până în zorii secolului al XX-lea, mai precis, până la apariția matematicilor polivalente.

Urmele acestui tip de logică reducționistă și conflictuală se manifestă pretutindeni în cultura modernă.⁸⁷⁶ Opoziții precum lege-libertate, natural-supranatural, Dumnezeu-om, bine-rău, contemplație-acțiune, sacru-profan etc. ilustrează clar care este specificul acestei culturi a disensiunilor, după

⁸⁷³ De exemplu, ereziile nu sunt altceva decât blocarea teologică în cadrele rigide ale unui sistem logic-filosofic și neputința de a articula definitiv și numai prin logică experiența unanimă a comunității ecleziale primare.

⁸⁷⁴ Cf. Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, „Teologie, cultură și știință – o întâlnire necesară”, în: *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 7-8, și Prep. dr. ADRIAN LEMENI, „Dimensiunea Existențială – O exigență comună Epistemologiei, Filosofiei și Teologiei”, în: *Anuarul Facultății de Teologie*, 2002, pp. 295-306.

⁸⁷⁵ Cf. ANTON DUMITRIU, *Istoria Logicii*, vol. 1, ed. a III-a, revăzută și adăugită, Ed. Tehnică, București, 1993, pp. 211-218.

⁸⁷⁶ Vezi: JACQUES LE GOFF, „Omul medieval”, în volumul colectiv: *Omul medieval*, Ed. Polirom, Iași, 1995, p. 13.

cum și tendința de a tranșa unilateral în favoarea unuia dintre termenii fiecărei polarități. Astfel, dacă în lumea medievală contau legea, supranaturalul, Dumnezeu, binele, contemplația, sacrul, modernitatea va schimba accentul, insistând asupra termenilor pentru care, până atunci, fusese rezervat locul secund: libertatea, naturalul, omul, acțiunea, profanul.

Dar la originea acestui fenomen au concurat și factori de ordin teologic. Astfel, începând din secolul al XIII-lea, odată cu dogmatizarea metafizică excesivă a infailibilității, ce a avut drept consecință turnanta metafizică a teologiei occidentale, s-a trecut la privilegierea judecăților și a conceptelor, a câmpului propozițional și logic, considerate drept loc original al unui adevăr-reprezentare care trebuie asigurat și garantat instituțional pentru a-i menține supraviețuirea istorică într-un destin al puterii.⁸⁷⁷

Deși inevitabilă istoric și asumată de Biserica latină din rațiuni misionare și apologetice (pentru a oferi un răspuns provocării filosofiei aristotelice arabizante), această viziune a dus la ieșirea teologiei din școlile de pe lângă catedrale și mănăstiri și a intrării ei în noile universități, ca teologie scolastică academică. Astfel, prestigiul modelului aristotelic de știință a dus la crearea, prin imitație, a teologiei scolastice: asimilarea articolelor de credință supranaturale cu principiile unei științe pentru a face din teologie o „regină” a științelor.

Devenită, din mistagogie simbolică și anagogică, știință conceptuală și analogică, scolastica a abandonat registrul biblic și liturgic al epocii patristice și medievale timpurii pentru unul rațional-discursiv, schimbându-se totodată și statutul teologilor. Locul teologilor ierarhi și harismatici, episcopi sau monahi e luat acum de profesorii universitari, *teologi* științifici tot mai specializați și autonomizați în demersurile lor intelectuale și în pretențiile de autoritate doctrinară în Biserică și societate.⁸⁷⁸

Reacționând la acest exclusivism al teologiei apusene medievale, care pretinde infailibilitate – justificată supranaturalist – în cer și pe pământ, știința și cultura modernă au procedat la o secularizare profundă a minții și a cunoașterii, pretinzând aceeași infailibilitate – justificată exclusiv

⁸⁷⁷ Vezi: ANDRE SCRIMA, „L’infailibilité: inscription conceptuelle et détenue eschatologique”, în: *L’infailibilité*, Colocviile Castelli Archivio di filosofia Paris-Roma, 1970, pp. 571-584.

⁸⁷⁸ Cf. Diacon. IOAN I. ICA JR., „Sfârșitul teologiei metafizice – situl euharistic al teologiei” și „De la știință la mister, de la sistem informativ la formare practică”, în: *Canonul Ortodoxiei* I, pp. 59-63.

naturalist – ca libertate absolută a rațiunii de a cerceta și înțelege realitatea. Cerințele noii ere științifice erau la fel de constrângătoare ca și cele ale scolastici. Ele constau în: 1. știința este singura cunoaștere autentică; 2. știința poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice și poate să rezolve toate problemele practice; 3. este legitim să fie încredințate oamenilor de știință toate afacerile cetății.⁸⁷⁹ Cu alte cuvinte, scientismul vrea să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic în sfera publică, criteriu prin excelență, nu poate fi decât cel științific.⁸⁸⁰ În fond, „o prejudecată era înlocuită cu alta”⁸⁸¹, iar conținutul celor două domenii s-a schimbat: dacă, în Evul Mediu, domeniul public era dominat de teologie, în modernitate, mintea autonomă și cercetarea științifică au ocupat domeniul public, „excomunicând” teologia, izolând-o astfel în domeniul privat.⁸⁸²

Ceea ce constatăm concret, de fapt, este că, dacă în secolul al XIII-lea (cu Toma d’Aquino) teologia a devenit *știință*, în secolul al XIX-lea (cu Auguste Comte), știința a devenit *teologie* și nouă religie a umanității, din mixajul ilegal dintre știință și religie rezultând apoi ideologiile funeste, care au bântuit și continuă să bântuie, cu consecințe devastatoare pentru

⁸⁷⁹ Despre postulatele scientismului, detaliat, în cartea fizicianului francez JEAN-PIERRE LONCHAMP, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 211-212, și la: ISABELE MOURRAL & LOVIS MILLET, *Précis de philosophie pour le monde technique*, Éditions Universitaires, Paris, 1994, p. 94; BASARAB NICOLESCU, *Transdisciplinaritate. Manifest*, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. 19, 133-135; AL. KOYRÉ, *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 180-241; ADRIAN LEMENI, „Ideologizarea științei”, în: *Teologie și Știință. Preliminarii pentru dialog*, pp. 61-80.

⁸⁸⁰ Cf. DORU COSTACHE, „Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor”, în: *Teologie și Știință. Preliminarii pentru dialog*, pp. 189-190. Vezi și RĂZVAN IONESCU, „Elemente de epistemologie comparată. Știință și teologie”, în: *Teologie și Știință. Preliminarii pentru dialog*, pp. 80-87.

⁸⁸¹ Cf. Pr. prof. DUMITRU POPESCU, *Hristos, Biserică, societate*, p. 37.

⁸⁸² O cauză importantă a acestei alternanțe este chiar teoria scolastică a dublului adevăr, înțeleasă, treptat, ca posibilitate de existență a două adevăruri autonome: unul al credinței și altul al rațiunii. Dacă în Evul Mediu, teologia a încercat să păstreze un echilibru (ca în soluția lui Nicolaus Cusanus, de afirmare a convergenței contrariilor), reducționismul științei moderne – pe urmele contestării de către Descartes a posibilității oricărui adevăr decât cel stabilit prin cercetare empirică și examinare rațională – a condus la eliminarea teologiei din cursă (cf. DORU COSTACHE, „Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 27-29.

umanitate, ultimele două secole.⁸⁸³ Numai ținând cont de acest cadru mental se va putea înțelege cum de s-a ajuns la conflictul dintre știință și teologie în lumea modernă sau, mai degrabă, la ciocnirea celor două ideologii care parazitează raporturile dintre oamenii de știință și teologi.

Observăm astfel că, începând cu Evul Mediu și până în modernitate, raportul teologie-știință a fost formulat, de ambele părți, în termenii unui conflict fără soluție, între două interpretări ale realității. În fapt, nu este vorba decât de o depășire a competențelor, cum a precizat Einstein⁸⁸⁴, care intuia ceea ce astăzi pare de neevitat: întâlnirea dintre cercetarea științifică și perspectiva teologică. Ulterior, părintele Pierre Teilhard de Chardin a descris mult mai exact raporturile, concluzionând că: „Religia și știința sunt cele două fețe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaștere”.⁸⁸⁵

⁸⁸³ Vorbind despre ideologiile care bruiază comunicarea firească dintre știință și teologie, am putea da ca exemplu *evoluționismul*, ideologie de care e atașată majoritatea oamenilor de știință, și *creaționismul*, ideologie pe care mulți teologi o confundă cu mesajul biblic despre creație, atât știința, cât și teologia neputând distinge între *evoluție* ca teorie-cadru, în care sunt interpretate datele științei (mai precis ale unor științe), și *evoluționism*, ca ideologie materialist-nihilistă, care presupune rezultatele cercetării științifice, de obicei, în ambalajul ateismului. Aceeași neputință a distingerii se dovedește a fi cu neputință de operat între *creație*, ca viziune teologică asupra omului și cosmosului, potrivit căreia sensul realității nu poate fi discernut în afara planului creator dumnezeiesc, și *creaționism*, ca ideologie care consideră că Dumnezeu este singurul factor activ în istoria creației (cf. DORU COSTACHE, „Irelevanța controverselor creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe, deconstrucție logică și teologică a unui mit modern”, în: MAGDA STAVINSCHI și DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii...*”, pp. 53-55. Aceași problemă detaliată de autor și în: „Logos, evoluție și finalitate în cercetarea antropologică. Spre o soluție transdisciplinară”, în: BASARAB NICOLESCU și MAGDA STAVINSCHI, *Știință și Religie. Antagonism sau complementaritate?*, pp. 278-306, și „Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologia și reprezentarea științifică a lumii”, pp. 30-33.

⁸⁸⁴ După Einstein, știința nu poate decât să stabilească ce este și ceea ce trebuie să fie, iar dincolo de domeniul ei rămân necesare judecăți de valoare de tot felul. Religia, pe de altă parte, are de-a face doar cu evaluări ale gândirii și acțiunii umane: ea nu poate vorbi cu temei despre fapte și realități dintre fapte. Potrivit acestei interpretări, binecunoscutele conflicte dintre religie și știință au fost puse pe baza unei greșite înțelegeri a situației (cf. *Cum văd eu lumea*, p. 243). Deși Einstein reduce aici rolul teologiei doar la o discuție despre valorile umane, observația dânsului rămâne validă. Astăzi însă, recuperarea perspectivei finaliste în cosmologie permite descrierea unui univers melioristic al valorilor.

⁸⁸⁵ PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970, pp. 285-287. Despre perspectiva integratoare a teologiei părintelui Teilhard, în studiul părintelui DORU COSTACHE, „Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale”, în: *Teologie și*

Tentativele de validare ori de invalidare ale uneia de către cealaltă rămân opțiuni specifice unor pseudomorfoze ale raporturilor dintre cele două demersuri: convergența și, respectiv, divergența (concordismul și antagonismul).

Potrivit părintelui Doru Costache, cele două demersuri cognitive, situate pe versanți diferiți ai muntelui cunoașterii și, în consecință, operând pe paliere diverse, sunt complementare, conflictul dintre ele nefiind decât un stadiu generalizat sau particular al reducăniștilor. Fiecare parte a muntelui cunoașterii oferă un peisaj aparte, deplin accesibil doar observatorului situat la altitudinea potrivită, dar aceasta nu înseamnă că un alt observator, plasat într-un unghi diferit și percepând o altă latură a masivului, nu mai poate pretinde că privește același munte. Alpiniștii cunoașterii se plasează, fiecare, pe o anumită pantă, de unde poate vedea exact ceea ce-i permite locul/starea. Însă numai din vârf poate fi contemplat întreg muntele, dinspre noima sa, prin urmare, de sus în jos. Atâta vreme cât încă se desfășoară ascensiunea, evident că alpiniștii cunoașterii sunt frați în ale neputinței înțelegerii depline, fiecare revendicându-și cunoașterea totală doar pentru simplul motiv că s-a ridicat puțin mai sus decât ignoranții și

Știință..., pp. 220-235. Pentru situația românească a acestor raporturi, cu o perspectivă încurajatoare, vezi: MAGDA STAVINSCHI și DORU COSTACHE, „Dialogul dintre știință și teologie: cale pentru transcenderea conflictului dintre fundamentalismul religios și scientismul ideologic”, pp. 17-28; *Idem*, „Contribuții ale Bisericii Române la dialogul dintre știință și teologie”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 1, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 27-31; MAGDA STAVINSCHI, „Notara un élève de Cassini”, în: *Sur les traces des Cassini*, coordonatori, P. BROUZENG și S. DEBARBAT, Editions du CTHS, 2001, pp. 185-205; V. MIOC, D. MIOC, *Cronica observațiilor astronomice românești*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977; R. CONSTANTINESCU și G. CĂLINA (coordonatori), *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002; BERT BREINER, Ph. D., „Consciousness God and the New Physics”, *The Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality*, vol. XI (2004), nr. 1, p. 25; CRISTIAN BUCHIU, „Știință și religie la începutul modernității: cazul lui Iosipos Moisiodax”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, 3, pp. 39-50; MAGDA STAVINSCHI, „Programul știință și Religie în România”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 3, pp. 7-10. Pentru aprofundarea acestor raporturi, publicul românesc poate consulta astăzi: BASARAB NICOLESCU și MAGDA STAVINSCHI (editorii), *Știință și Religie. Antagonism sau complementaritate?* (2002); JEAN-PIERRE LONCHAMP, *Știință și credință* (2003); JOHN F. HAUGHT, *Știință și religie. De la conflict la dialog*, (2002); Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, (2001), toate apărute la Editura XXI: Eonul Dogmatic.

mediocrii generației sale. Dar, mai toți dintre ei uită de „vulturii” cunoașterii, cei care contemplă suverani limitele nelămurite ale peisajului muntos și ale căror rezultate devin deseori motive suficiente, în ochii celor ce sunt în ascensiune, pentru refuzul față de perspectiva accesibilă celorlalți. Aceasta întrucât mai toții cei care încă sunt la stadiul mediu al cunoașterii, uitând de propria lor lipsă de inteligibilitate în fața începătorilor sau mediocrilor, cer celor avansați (vulturilor) să renunțe la slava în care planează pentru a coborî cuminte la nivelul lor.

Muntele, caracterizat de masă, volum și densitate, prin faptul că nu constituie o formă reductibilă la bidimensionalitatea colii de hârtie, devine pretextul cel mai potrivit pentru construirea unei logici neconflictuale, o logică a non-identității, a antinomiilor convergente și a terțului inclus. Mai precis, o logică a diferențelor angajate în raporturi de complementaritate, cu respingerea pretenției de legitimitate a oricărei revendicări totalitare în privința adevărului. În această logică, opțiunea pentru oricare perspectivă cognitivă, teologică sau științifică este necesar să fie precedată de conștiința faptului că fiecare dintre acestea este caracterizat de anumite putințe și neputințe, în sensul că luminarea întregului adevăr – lucrarea de încheiere, ce aparține Duhului Sfânt – rămâne totuși dincolo de cunoașterea noastră momentană. A alege una dintre cele două căi înseamnă a te încrede în posibilitățile acesteia, dar nu și a refuza existența alteia/altora, care funcționează pe alt palier al realității și al percepției.⁸⁸⁶

Preliminar oricărei discuții despre angajarea dialogului între teologie și știință, trebuie luat în calcul demersul deschis al celor două domenii. Astfel, oamenii de știință ai ultimului secol nu s-au mai mulțumit cu condiția carteziană a cercetării, ci au căutat să înțeleagă lumea și dincolo de descrierea ei obiectuală, în dimensiunea ei energetică. Esențială în acest sens este ideea unui nou tip de gândire, numită *deschisă*, reticentă, pe de o parte, față de „certitudinile” propuse de știința clasică, receptivă, pe de altă parte, spre diverse moduri neconvenționale de cercetare, de experiență, față de expresii existențiale ale cunoașterii, de genul simbolului, al mitului sau al parabolei. Motorul acestei schimbări de atitudine a oamenilor de știință e

⁸⁸⁶ Ideile dezvoltate aparțin lui DORU COSTACHE și sunt preluate după: „Irelevanța controversei creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe...”, pp. 53-55, și JEAN KOVALEVSKY, „Rezolvarea antinomiilor în știință și în religie...”, pp. 118-128.

noul drum pe care a fost angrenată cunoașterea științifică, drum deschis prin conștientizarea existenței a două niveluri de realitate.⁸⁸⁷ Această descoperire i-a făcut să reconsidere universul infinit spre un univers aflat în mișcare, de la care se poate formula întrebări ce privesc nu doar cauzalitatea, ci și scopul și finalitatea acestui univers. Aceste răspunsuri oneste ale oamenilor de știință contemporani nu au putut evita ideea de *teleologie*, prin care pot da semnificație cu privire la înălțuirea etapelor care constituiau evoluția, precum și a fenomenelor care antrenează mișcarea progresivă a universului către un *telos*. Însăși conceptul de *teleologie* pus de ei în circulație îl depășește sensibil pe cel de *programare*, el solicitând ideea unui arhitect inteligent și un dinamism al soluțiilor, dincolo de imaginea unui set de condiții prestabilite și active inerțial, proprie *teleonomiei* (programare). Astfel, convergența dintre datele științifice și interpretarea teleologică (și chiar teologică) a realității pare a prefigura, în cosmologia contemporană, în efortul acesteia de a media între teoria gravitației relativiste și teoria cuantică, ipostaze despre direcția și semnificația universului sau despre relația dintre om și lume.⁸⁸⁸ Toate demersurile noii cosmologii se împlinesc

⁸⁸⁷ Avem în vedere atât principiul mecanicii relativiste a lui Einstein, cât și pe cel al relațiilor de nedeterminare/incertitudine formulat de Werner Heisenberg. Acestea sunt primele principii care au răsturnat concepția fizicienilor despre realitate, obiectivitate, discernabilitate, evidențiind faptul că orice măsurătoare pe care o realizăm, cu toate că e preferabilă, are cel puțin o limită imposibil de depășit. Altfel spus, cunoașterea noastră despre „realitatea obiectivă” va rămâne pentru totdeauna mărginită. Detalii pe acest subiect la: ROGER PENROSE, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții)*. În *căutarea unei teorii științifice a cunoașterii*, Ed. Tehnică, București, 1999, pp. 102-107; ALFRED KASTLER, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982, pp. 104, 108-109, 139; JOHN D. BARROW & FRANK J. TIPLER, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 30; JACQUES MARLEAU-PONTY, *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, pp. 429-430; HENRY P. STAPP, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Ed. Tehnică, București, 1998, pp. 227, 280-288; STEPHEN W. HAWKING, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Ed. Humanitas, 1995, p. 36-37, 52-53; *Idem*, *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 104-105, *șu.*; JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, p. 26; DAVID RAY GRIFIN, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press, 2000, pp. 24-29; Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, „Unitatea Cosmosului și teoria dublului adevăr”, în: R. CONSTANTINESCU și G. CĂLINA (coordonatori), *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, pp. 25-32.

⁸⁸⁸ Detaliat la: HUBERT REEVES, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 59-62; J.-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, pp. 175-176, 180; J. MARLEAU-PONTY,

în disputatul *principiu antropic*, potrivit căruia universul și viața nu au ajuns la structura și forma de acum doar printr-o întâmplare.⁸⁸⁹ Rezultatul cel mai de seamă al acestui principiu este acela că universul are din nou un centru, de data aceasta nelocalizat fizic, ci descris teleologic.⁸⁹⁰

Așadar, noua perspectivă științifică, *teleologic-antropică*, reintroducând omul în centrul realității (fără a-l transforma în centru), dezvăluie o finalitate a devenirii cosmice și umane, permițând aducerea în discuție a criteriilor teologice, care conțin structuri capabile să propună și să susțină realizarea și desăvârșirea ființei umane angajate în relații sociale și cosmice. Iar această nouă atitudine integratoare, radical transfigurată în câmpul criteriilor teologice, aduce cheia potrivită pentru reevaluarea conflictului alimentat de cele două interpretări contradictorii ale istoriei universului, responsabile pentru modurile diverse în care omul european a înțeles relația sa cu lumea.

Față de viziunea științifică a lumii, teologia se preocupă nu atât de a realiza o altă descriere paralelă a lumii, ci de a pune problema teologică și existențială a sensului creației. Teologia vine să afirme că universul și omul nu își află sursa în conștiința omului, deși aici este spațiul în care se formulează, ci în inițiativa divină de a se revela prin creație. Practic, omul nu ar putea contempla creația ca prin aceasta să Îl afle pe Creator, dacă nu ar exista o conformitate între putere și cunoaștere și raționalitatea universului. În realitate, dinspre noima teologică, omul nu face decât să recunoască raționalitatea și structura informatică pe care se întemeiază lumea și care configurează launtric lucrurile, adică logica internă a creației, care izvorăște din Logosul divin. De aici a primit el puterea și aptitudinea de a recunoaște contemplativ și de a cerceta această raționalitate a lumii.

Cosmologia secolului XX..., pp. 414-415; RAYMOND ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969, p. 264; A. KASTLER, *Această stranie materie*, pp. 240-241; J. BARROW et F. TIPLER, *The anthropic cosmological principle*, pp. 1-7, 16; P. BÜHLER et C. KARAKASH (editori), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992, p. 51.

⁸⁸⁹ Vezi: J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970.

⁸⁹⁰ Cf. HUBERT REEVES, *Răbdare în azur...*, p. 170; HENRY STAPP, *Rățiunea, materia și mecanica cuantică*, pp. 279-282; J. BARROW et F. TIPLER, *The anthropic cosmological principle*, pp. 21, 23; P. BÜHLER et C. KARAKASH (editori), *Science et foi font système...*, pp. 50-51; J.-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, pp. 177; JOHN D. BARROW, *Originea universului*, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 30-32; DORU COSTACHE, „Paradigma taborică. Implicații ale principii lui antropic pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației”, în: *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, pp. 132-158.

De fapt, ceea ce descoperă omul contemplând creația e că raționalitatea lumii provine de la o persoană supremă și că această raționalitate îi este adresată ca mesaj persoanei umane, devenind evidente, pe de o parte, importanța omului în ochii lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, responsabilitatea cosmică a omului. Pentru că această raționalitate-cuvânt este dialogală, lumea are valoare, însă omul e mai presus de lume. Definindu-și, prin contemplarea universului, situația, omul se simte implicat și responsabil pentru lume înaintea lui Dumnezeu, Care cuvântă prin lume, și, în acest mod, dialogul se descoperă drept condiția progresului spiritual al omului.

Concret vorbind, universul apare drept mediu flexibil și permisiv, în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante pentru lume și în care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Dar adevărata libertate umană se realizează nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuz tiranic, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al raționalității, așa cum concluzionează părintele Dumitru Stăniloae.⁸⁹¹

Potrivit paradigmei părintelui Dumitru Stăniloae, dimensiunea teologică pornește, dintru începuturile dialogului ei cu știința, de la o altă premisă: nu descrierea lumii este prioritară, ci înțelegerea ei. Teologul, chiar dacă arată o oarecare și nejustificată ignoranță în ce privește detaliile vieții și ale universului, caută semnificația lumii sau încearcă să o asume ca mesaj despre Dumnezeu. Așadar, teologul nu se poate ocupa în primul rând cu descrierea lumii, ci de urma lui Dumnezeu în lume. Pentru el, lumea se lămurește prin trimiterile ei permanente spre Dumnezeu. În acest mod,

⁸⁹¹ Cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, p. 351; vol. 2, p. 10; *Iisus Hristos lumina lumii*, pp. 5, 18-19, 31-32; *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, pp. 166, 161-169. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD și Părintele DUMITRU STĂNILOAE, *Mică Dogmatică vorbită*, pp. 136-140. Ideile părintelui le-am preluat după valorificarea lor de către părintele Doru Costache, care prezintă relația teologică dintre om și lume a părintelui Dumitru Stăniloae drept o soluție a dialogului dintre teologie și știință. Cf. „Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, pp. 55-60. Mai dezvoltat despre același subiect în alt studiu al părintelui DORU COSTACHE, „Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae”, în: *Teologie și Știință. Preliminarii pentru dialog*, pp. 203-220. La rândul său, părintele Dumitru Popescu observă față de această viziune a părintelui Dumitru Stăniloae că raționalitatea creației e justificată și de faptul că știința contemporană a ajuns la concluzia că „universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală.” *Teologie și cultură*, p. 26.

teologul poate aduce lumină în ceea ce pare doar nedumerire insolubilă și, mai ales, poate revela un sens al întregii deveniri cosmice.⁸⁹²

Așa cum am mai arătat, această dimensiune teologică nu privește atât domeniul specializat al teologiei universitare, care rămâne inclus, cât pe cel al unui etos teologic, evanghelic (Mt. 16, 24-25) și apostolic (Mt. 19, 27-29), al oricărui creștin, fiindcă *teologia* nu este atât o specializare universitară (cum este *teo-logia*), ci o vocație universală a tuturor membrilor botezați și mirunși din comunitatea liturgic-euharistică a Bisericii. Este vorba de un etos teologic al *excentrării* și ieșirii din sine al creștinismului și teologului și al *recentrării* și reconstituirii rațiunii cuvintelor și personalității lor în jurul misterului Cuvântului lui Dumnezeu, făcut trup pentru noi și care Își prelungește mistic întruparea în Biserică, după cum remarcă părintele Ioan I. Ică jr.⁸⁹³

Putem concluziona că, în raport cu înțelegerea lumii, știința neideologizată se colorează mistic, iar teologia nefundamentalistă, profitând de imaginea realității pe care i-o pune la dispoziție știința, are posibilitatea unei noi contemplări a lumii.⁸⁹⁴ În niciun chip aceasta nu înseamnă că ele se pot confunda. Dimpotrivă, confuzia este exclusă chiar și în condițiile în care metodele lor sunt, cel puțin formal (în cazul raportului dintre teologia răsăriteană și cercetarea științifică), aproape identice. Facem referire la faptul că ambele acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtrări complexe într-un demers experimental-verificațional. În cazul științei, este vorba de teorie, experiment și consensul comunității științifice, iar în ce privește teologia, este vorba de formularea dogmelor sau de o concluzionare nouă pe marginea credinței, de verificare a consecințelor dogmei sau a noii concluzii în laboratorul liturghiei, al experienței creștine, al vieții Bisericii și de experimentarea tuturor sau a majorității bisericilor locale în favoarea formulării respective. Această trilogie structurală și de similaritate a celor două domenii nu duce la identificarea lor, pentru că premisele lor presupun conținuturi diferite. În schimb, ele creează tot atâtea pârgii pentru dialog și complementaritate între ele.

⁸⁹² Cf. DORU COSTACHE, „Știință și teologie spre o evaluare nouă a raporturilor...”, pp. 191, 199.

⁸⁹³ Cf. „Sfârșitul teologiei metafizice – situl euharistic al teologiei”, în: *Canonul Ortodoxiei* I, p. 61.

⁸⁹⁴ Vezi: Cardinal PAUL POUPARD, „Science et foi: pour un nouveau dialogue”, *L'osservatore romano*, (1996), nr. 19/7, pp. 9-10.

Dincolo de similaritatea metodelor și de apropierea perspectivelor, semne ale maturității ambelor domenii, teologia și știința rămân diferite. Deși considerată idealistă și abstractă, teologia este interesată numai de ceea ce îl poate duce pe om la plusul existențial, la viața îmbogățită; altfel spus, ea selectează permanent, se obligă mereu la restrângerea ariei de investigație, restrângere care trebuie înțeleasă cantitativ pentru calitativ, adică nu să refuze cunoașterea, ci, mai degrabă, să se identifice cu ceea ce cunoaște. Teologul nu caută ineditul, ci explorează un dat inepuizabil, cu interes firesc și doxologic, slăvind pe Creator.

La rândul său, mentalitatea științifică e dominată și ea de curiozitate, care o face să fie, dincolo de utilizările rezultatelor ei în tehnică – utilizări secundare, de altfel, față de interesul prioritar al actului științific –, o cercetare în sine pentru a cunoaște. Altfel zis, aventura cunoașterii în sine.⁸⁹⁵ Acest demers a făcut din știință un domeniu teoretic, care a îndepărtat-o de *ființă*, așa cum observa la noi Anton Dumitriu, care recomanda actul cunoașterii pentru a pătrunde în propria ființă: „A cunoaște realmente înseamnă a fi”.⁸⁹⁶ Cert este faptul că multe din rezultatele și teoriile științifice de astăzi justifică și fertilizează gândirea teologică, permițându-i să înțeleagă mai profund anumite postulate și articulații ale credinței, așa cum a fost experimentată ea în tradiția biblică și de Sfinții Părinți. De asemenea, Evanghelia Învierii, proclamată de comunitatea creștină în fața bisericii în noaptea de Paști se constituie într-o veritabilă „veste bună” pentru cosmosul întreg, care se manifestă ca putere de reconstrucție permanentă a universului, direcție atât de necesară demersurilor de astăzi ale științei.⁸⁹⁷

Toate acestea exclud ideea unui conflict și așează teologia și știința la masa euharistică a dialogului, prin oferirea reciprocă a metodelor și rezultatelor, atât pentru o mai bună articulare a propriilor demersuri, cât și pentru o îmbogățire reciprocă din varietatea și bogăția inepuizabilă a aceleiași existențe. Conjugarea și complementaritatea teologiei cu știința, rezultat eficient al intersubiectivității umane într-o smerenie și onestitate, dau posibilitatea celor implicați, precum și celor ce se bucură de eforturilor lor, să acorde omului, împotriva micimii sale în raport cu universul,

⁸⁹⁵ Cf. ALBERT EINSTEIN, *Cum văd eu lumea*, pp. 244-245, 273.

⁸⁹⁶ Cf. *Culturi eleate și culturi heraclitice*, Ed. Cartea Românească, București, 1987, p. 197.

⁸⁹⁷ Cf. DORU COSTACHE, „Știință și teologie spre o evaluare nouă a raporturilor...”, pp. 200-201.

statutul său real, de centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (organizare) în creația lui Dumnezeu.

Reașezat în mijlocul lumii, ca imagine a lui Dumnezeu, centru ipostatic personal uman este asociat la marea iconomie a introducerii făpturii în eternitatea vieții divine. Din această postură centrală, „omul, nedespărțit de Dumnezeu și nedespărțit de creație, va face ca orice proces omenesc în cunoaștere și în viață să antreneze universul pe un drum ascendent, către starea de cer nou și pământ nou” (Is. 65, 17; 66, 22; II Petr. 3, 13; Apoc. 21,1).⁸⁹⁸

⁸⁹⁸ Mai detaliat, în studiul părintelui DORU COSTACHE, „Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae”, pp. 203-220.

Concluzii

Nu putem vorbi de persoană fără a aminti de ființă, și invers. De aceea, era necesar ca în începuturile de față să ne referim la tematica ființei, întrucât aceasta reprezintă problematica de căpătâi și dintotdeauna a omului. Natura rațională a ființei sale îl împinge pe om în chip firesc spre întrebări și răspunsuri în legătură cu motivul, sensul și scopul existenței sale. Nu există om care să nu se fi gândit la problematica ființei, aceasta din urmă primindu-și justificare doar prin raționalitatea omului. Drept urmare, direct sau indirect, concret sau ideal, pasiv sau activ, fiecare om a atins cu întrebarea sa ființa, chiar dacă nu i-a dat un răspuns explicit. În acest sens, am prezentat în lucrare cadrele generale în care s-au mișcat oamenii gândindu-se la ființă, precum și curente mari filosofice care au influențat gândirea umană în teoretizarea și conceptualizarea ființei. Astfel, pornind din Antichitate și până în modernitate, ființa a fost reprezentată pe diverse trepte ale cunoașterii. Fără a detalia fiecare palier conceptual, ne-am referit la cele care s-au intersectat mai pronunțat cu propunerile Bisericii privitor la ființă, fie cele complementare, fie cele antagonice, cu scopul de a sublinia interferențele reciproce.

În concepția mitică, ființa era percepută simbolic, influențând în mod pozitiv viața omului. Până la teoretizarea ființei, omul a fost preocupat mai mult de consistența ei. Viața era trăită în mod plinar, într-o confluență firească a celor materiale cu cele spirituale. Totul stătea înscris sub semnul simbolului, prin care omul avea acces la o lumea nevăzută și mult mai bună, care-i oferea stabilitate și motive să nu se sperie de tragediile existenței cotidiene. Gesturile omului erau încadrate de ritual, care dezvăluia o afinitate naturală dintre om și natură, dintre cer și pământ. Fără prea multe explicații, omul simțea tainele ființei, iar ființa își manifesta valențele prin om într-o naturalețe copenetrantă, până la confuzia distincțiilor, dar fără o anulare reciprocă.

Filosofia se naște odată cu încercarea omului de a da răspuns la întrebarea: „Ce este ființa?”. De la Thales, primul filosof, prin Anaximandru, Anaximene și Heraclit, care s-au întrebat cu privire la lucrurile lumii pentru a le da un răspuns, apoi continuând cu Pitagora, cel care a întrebuițat primul termenul de „filosofie”, Parmenide, inițiatorul metafizicii etc. sporește numărul celor prin care se face trecerea de la mit la filosofie, favorizând caracterul dialectic al ființei. Conjugarea eforturilor lor va deschide o dublă poziție a omului în lume: scepticismul față de cele spirituale și neputința formelor materiale de a reda fidel realitatea spirituală. Mai apoi, prin Socrate, Platon, Aristotel și Plotin se vor pune bazele perene ale filosofiei, ce constau în realitatea ierarhică a lumii, imaginea unei realități unice și dualismul (care a dezvoltat, ulterior, viziunea nominalistă și pe cea monistă a lumii), toate având de partea lor atât fascinația lucrului făcut pentru prima dată în istorie, dar și greutatea degradării, care a blocat dezvoltarea reală a ființei.

Un astfel de blocaj al ființei în filosofie îl găsim la o simplă privire asupra dualismului și panteismului. Imposibilitatea argumentării distincte a naturii create și a celei necreate în filosofie, reminiscență a ontologiei mitice, a dus fie la panteismul absolut (în formă a-cosmistică și pancosmistică) emanaționist, fie la dualismul separatist și neconfluent, ambelor lipsindu-le termenul de mediere, subiectul, care poate aduna fără confuzie și poate deosebi fără separare. Din perspectivă teologică, ele reprezintă un impas al filosofiei în ființă. Filosofii nu au cunoscut conceptul de persoană, motiv pentru care n-au putut simți nici iubirea interpersonală a Dumnezeu-zeirii cu ei și nici iubirea umană mișcătoare între subiecți, iar aceasta, pentru că ei au apelat numai la concept, care nu poate cuprinde nici persoana, nici iubirea.

Cu toate acestea, au existat în lumea antică diverse scenarii antropogonice și un fel de antropologii, care nutreau pentru om un statut aparte între celelalte făpturi ale creației. Găsim la filosofii antici definiții înălțătoare cu privire la om. Ei îl aseamănă cu *aerul* (Anaximene, Philipon, Diogene), îl numesc *ființă superioară* (Pitagora), *o făptură trează în permanență* (Heraclit), *sufletul lumii* (Anaxagoras) sau *eul conștient* (Socrate), toate având drept scop să-l smulgă pe om din anonimatul biologic în care îl aruncase greșeala primordială. Odată cu Platon și Aristotel, apar primele semne concrete ale antropologiei, Platon văzându-l pe om ca pe o ființă alcătuită din trup și

suflet, iar Aristotel numindu-l „animal rațional”, denumiri care îl așază pe om deasupra tuturor viețuitoarelor create. Așadar, începând cu Socrate, Platon și Aristotel putem vorbi de existența unui loc sigur și măreț al omului în cosmos, la care, dacă le adăugăm meditațiile uluitoare ale lui Plotin despre suflet, care îl definesc pe om și îl fac ființă distinctă și unică, atunci definiția completă a filosofiei: „omul este microcosmos”, justifică prezența concretă a antropologiei în Antichitate.

O altă caracteristică majoră a filosofiei antice (ca reacție la impasul panteist-dualist al ontologiei esențialiste, dar fără o soluție concretă pentru el) a fost stabilirea principiilor *numeronologice* ale ființei. Mai exact, este vorba despre fixarea unor ipostaze ale ființei, identificate în cifre sau denumiri absolute și infinite, cu scopul de a depăși blocajul ființei în filosofie. Tema generală este cea a Unului, pentru unii văzut ca Număr, pentru alții ca Bine, Frumos, Principiu, Idee etc., cu ajutorul cărora s-a încercat o împăcare a unității cu diversitatea lucrurilor. Pitagora este cel care pune în circulație teoria Unului, și de la el începe să se vorbească despre unicitatea lui Dumnezeu ca Unul, Principiu a toate, idee preluată și dezvoltată apoi în mod distinct, dar și diferit, de platonicieni, de stoici și de apologeții creștini.

Această problematică a Unului arată că, pentru gândirea vechilor greci, preocuparea fundamentală era aceea de a găsi un principiu unitar și neschimbător al lumii. Dar, oricât s-au străduit filosofi (mai ales Platon, Aristotel și Plotin) să întemeieze definitiv teoria Unului ca Principiu Absolut și de neclintit, nu au reușit să-l împace cu diversitatea. Tema Unul-Multiplu va rămâne un deziderat perpetuu al filosofiei, cu toată strălucita teorie a „revărsării Unului în cascade, printr-un canal de similitudini”⁸⁹⁹, care nu corup sub nicio formă ipostazele/ipostasele Unului. Ființa poate fi – și este – Una, deși o vedem prezentă în multe. Dar comprimarea ei în Unul distruge diversitatea, iar identificarea ei în toți/toate anulează absolutismul Unului. Prin urmare, Ființa și Unul au, fiecare, o simbolistică aparte. Astfel, dacă simbolistica Unului accentuează sensul adevărului într-un „dincolo”, simbolistica Ființei caută tocmai inversul. Creștinismul a arătat aceasta atunci când a folosit ființa mai întâi ca un corector al Unului – al dorinței de unire cu Dumnezeu, care, altfel, ar fi putut deveni acreștină prin fuziunea realităților finite în Unu –, iar apoi Unul (numărul) îl va folosi împotriva

⁸⁹⁹ LUCIAN BLAGA, *Diferențialele divine, Trilogia Cosmologică*, Opere 11, p. 71.

degenerărilor panteiste ale ființei. Cert este că influențele exterioare ale filosofiei, admise de către creștini, au favorizat aspectul mistic și ascetic al înțelepciunii credinței în mod concret, dar nu în exclusivitate și nici absolut.

Creațiile filosofice, în special cele platonice și neoplatonice, i-au adus filosofiei apogeul și sublimul ei, iar pentru creștini, simbolistica Unului și Ființei vor constitui categorii esențiale, cu ajutorul cărora se va putea exprima conținutul revelat. Acestea le vedem împlinite în monoteismul creștin, care abordează tema filosofică Unul-Multiplu cu conștiința Revelației. În acest mod, el, mai întâi, operează o distincție în gândirea panteistă, zicând că Dumnezeu nu Se amestecă cu lumea, iar lumea nu e Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu este Unul pentru că e Unicul, fiind cauza tuturor. A doua operație, mult mai dificilă, a monoteismului creștin a fost aceea de a convinge că acest Dumnezeu Unul-Absolut Se manifestă în creație fără a-Și pierde din măreție. Așa, Biserica a afirmat, pe de o parte, nenumitul Dumnezeirii, iar pe de altă parte, numitul Ei, nevăzutul, dar și văzutul lui Dumnezeu; cunoscutul, dar și necunoscutul Lui. Prin aceasta, tema Unul-Multiplu este depășită, în teologhisirea creștină, prin includere, ceea ce, pentru filosofia antică, era, practic, imposibil, întrucât aceasta, din cauza dualismului, nu putea gândi includerea, iar din cauza panteismului, nu putea vedea distincția. Monoteismul creștin Îl afirmă pe Dumnezeu ca unitate absolută (asemenea filosofilor), dar și ca număr (diferit de ei), plecând de la triadologie spre antropologie și cosmologie, împlinind astfel dezideratul perpetuu al filosofiei, de a împăca unitatea cu distincția.

Toate proiecțiile filosofiei antice peste veacuri s-au lovit de aceeași neputință, a argumentării deodată a unității și a multiplicității. Ele au sporit în timp tema ființei antice, îmbogățind-o cu nuanțe și măiestrii nebănuite de gând, însă au rămas tot în jurul logicii, abstractizarea furându-le mult din puterea experimentării esenței. În această direcție, filosofia, impregnată de esențialism și personalism, a secolului al XX-lea dă dovadă de multă deschidere către terminologia creștină patristică, dar nu îi împrumută și fondul, ci se oprește doar la termeni. La aceștia, ființa și persoana nu au sensul dat lor de teologia creștină, de aceea și rezultatele sunt altele.*

Un model aparte între aceste proiecții filosofice ale Antichității îl reprezintă conceperea ființei în cultura spirituală a românilor. Aceștia, fără prea multe teoretizări (nu este în firea neamului nostru), au un mod distinct de a trăi ființa, fără a sucomba sub greutatea absolutismului ei și fără a se

încâlci în diversitatea manifestărilor ei. Nu am arătat ca popor prea multă atenție maximelor despre ființă, dar am știut să-i cântăm, în zicale, binefacerile, ca unii ce suntem un neam plămădit prin jertfă și renăscuți în har creștin. Vocația românului s-a îndreptat înlăuntrul ființei pentru a-i întui sensul, și astfel l-a surprins mai mult devenirea *întru* ființă și mai puțin definirea ei, motiv pentru care a și fost mai împăcat cu ceea ce este/are decât cu ceea ce poate fi.* Am numit modul românesc de a trăi ființa o *sinteză fericită a filosofiei antice și moderne*, întrucât se poate constata că, în fibra sănătoasă a sa, românul nu are predilecție spre anularea a ceea ce este vechi în favoarea noului, ci, dimpotrivă, tot ceea ce consideră a fi modern este valoros numai în măsura în care reprezintă o nuanță aparte a celor vechi, ținând din răputeri la continuitate, Tradiție⁹⁰⁰ sau rânduială, mai

⁹⁰⁰ Câteva criterii teologice ale Tradiției sau, mai bine spus, ale Sfintei Tradiții, în sensul ei de continuatoare a vieții duhovnicești peste veacuri, cu înțelesul potrivit că acela care vrea să „meargă înainte” (să „progreseze”) trebuie să se „întoarcă înapoi” la Tradiție, ni le oferă familia de teologi contemporani români cu același nume și prenume: Ioan Ică. Aceștia, pornind de la câteva meditații asupra teologilor secolului al XX-lea [cu trimitere directă la Sfântul Iustin Popovici (1894-1979), părintele Gheorghe Florovski (1893-1979), contemporanul său de generație, și la părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993), mai tânăr cu un deceniu decât ei], spun despre aceștia că, în gândirea lor teologică, au reaccentuat un adevăr elementar, cu valoare de principiu, pe care secolele din urmă l-au uitat cu o uitare vinovată: în teologia ortodoxă, pentru ca cineva să fie cu adevărat „nou” și înnoitor, trebuie, mai întâi, să se facă „vechi”. În acest context, se subliniază valoarea Sfintei Tradiții a Bisericii, care nu este un depozit muzeal, un conservator al unor relicve arheologice de interes strict documentar sau pur istoric, ci ascunde în ea „noutatea” eshatologică radicală, pe care o reprezintă în experiența istorică a oricăror generații și a tuturor epocilor istorice: existența divino-umană în spațiul eclezial. În acest sens, departe de orice conservatorism reacționar și retrograd – de care adesea sunt acuzați creștinii (mai ales cei ortodocși) și de care am fost și suntem acuzați și noi, românii, ca neam „prea tradiționalist”, ce stăm ascunși la umbra Ortodoxiei –, recursul obligatoriu la Tradiția vie – care nu înseamnă, încă o dată, neapărat, un tradiționalism fanatic și obtuz, cum și inovația e departe de a fi, întotdeauna, neapărat, un progres – este asumarea existențială în Duhul Sfânt a misterului mereu nou, același și mereu proaspăt, al Revelației divino-umane aduse de Hristos în Biserică. Altfel spus, centrarea existenței și gândirii teologului (în sensul larg al cuvântului: al omului ce se împărtășește de har) pe coordonatele „verticale” ale Revelației, a cărei formă de comunicare istorică și existențială indispensabilă e, prin excelență, tradițională. Este vorba, înainte de toate, de tradiționalismul ascezei și al contemplației, care face parte integrantă atât din metodologia teologiei în înțelesul ei patristic, cât și din declinarea ei firească în viața duhovnicească, dintotdeauna, a creștinului (Vezi: Pr. prof. IOAN ICĂ și Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, pp. 33-34).

mult decât la orice revoluție științifică. Pe scurt, românul simte ființa, trăindu-și viața în taina ei, și nu renunță la taină în favoarea frumuseții unei idei.

Din formele antice ale antropologiei s-au dezvoltat nenumărate ramuri ale ei: istorică, socială, religioasă, structurală, demografică etc., toate încadrându-se în termenul general de *antropologie științifică* sau *culturală*. Această antropologie, cu toate ramificațiile ei, s-a dezvoltat mai mult în direcția analizelor ce privesc aspectul fizic și psihic al omului, căutând mai puțin spre latura spirituală a lui, nu prin omitere, ci prin lipsa referirii, în descrierile lor, la datele Revelației sau la cele oferite de antropologia teologică.* Orice tip de antropologie care are pretenția oferirii de rezultate științifice despre om și se reduce doar la dimensiunea orizontală a existenței lui nu este altceva decât o antropologie scientismă și reduționistă (dacă nu ignorantă și de ignorat). Dimpotrivă, pentru a fi recunoscută drept antropologie onestă, antropologii au datoria ca, în căutările lor, să nu ignore dimensiunea verticală a omului, nu atât pentru a reda în termeni științifici conținutul revelației, cât mai ales să indice o perspectivă de cercetare nepărtinitoare, care să dea omului locul care i se cuvine în creație: sinteză a lumii și inel de legătură cu Dumnezeu. În acest sens, multe dintre analizele antropologice, ghidate de simțul onestității în cercetare, ajung să bată la poarta Bisericii cu descoperirile lor sublime despre om, postulând în ele aria credinței, dincolo de definițiile științifice.

Uneori paralel, alteori concomitent, uneori pro, alteori contra antropologiei științifice s-a dezvoltat antropologia teologică. Deși considerată pe nedrept o simplă latură a antropologiei științifice, antropologia teologică, fără să ignore datele celei științifice, urmărește cu totul altă perspectivă a omului. Aceasta are intenția să redea sintetic, la limită și în manieră antinomică, mai mult scopul și sensul omului în lume, decât o definire definitivă a funcționalității sale fizico-psihice. Concret, antropologia teologică are în vedere relația omului cu Dumnezeu, din care decurge relația potrivită a omului cu cosmosul întreg.* În alți termeni, spunem că antropologia, din perspectivă teologică, este consecință a triadologiei, iar cosmologia, consecință a antropologiei, în care se integrează pentru ca, împreună cu aceasta, să se bucure de infinita viață a Sfintei Treimi. În consecință, păstrând același binom al conceptului, teologia va reține în dreptul antropologiei neputința definirii exacte a omului, purtând la suprafață un

caracter chenotic, iar antropologia va considera teologia nu doar posibilitatea supremă a sa, ci premisa oricărei antropologii⁹⁰¹, sporind aspectul ei profetic și eshatologic. Mai concis, greutatea pe care o resimte teologia atunci când vorbește despre Dumnezeu o are și atunci când se raportează la om, omul fiind o taină la fel de mare ca și Taina lui Dumnezeu.

Pentru a indica temelia pe care s-a fixat, maniera în care s-a dezvoltat și modul în care operează antropologia teologică față de cea științifică am apelat la Referatul biblic al Facerii. De aici, Biserica și-a procurat cele mai solide date teologice cu privire la om, pe baza cărora părinții și teologii ei au statornicit învățătura/dogmele *teoantropocosmică/e*.^{*} Astfel, contrar celor care vor să vadă în Referatul biblic o variantă științifică a antropologiei (de nuanță ideologică sau fundamentalistă), am urmărit linia patristică a Bisericii, care citește în cheie teologică toate datele primite, prin inspirație, de Moise și expuse în termenii culturii timpului său în prima carte a Deuteronomului. Din această perspectivă, Scriptura se focalizează pe realitatea teologică și teleologică, în scopul evaluării lumii și a omului dinspre și înspre Dumnezeu, a ceea ce este și trebuie să fie creația față de Creator.⁹⁰² Prin urmare, Referatul Facerii nu se referă la o lume ce așteaptă să fie cunoscută pe baza unor legi naturale analizabile printr-o metodă științifică, ci textul inspirat al lui Moise este unul iconic, ce trimite la o realitate dumnezeiască prezentă pe fondul textului și care cuprinde inițiativa lui Dumnezeu de a-i face cunoscut omului „taina originilor” și taina legăturii sale cu Dumnezeu și cu cosmosul: teoantropocosmia.

În Referatul biblic îl descoperim pe om – prin erminia patristică a Bisericii – zidit în *chipul* Preasfintei Treimi, din *trup și suflet, bărbat și femeie*, fiecare dintre ei fiind un centru subiectiv, pus să *lucreze* în creație spre a „crește și a se înmulți” (Fac. 1, 28) de la *chip* spre *asemănare* cu Dumnezeu.^{*} Adică, oamenii, zidiți cu chipul Creatorului lor în pruncia și *feciorelnitatea* nevinovată a harului, aveau chemarea să „crească” în maturitate subiectivă și să „înmulțească” binele printr-o comuniune interpersonală între ei, covârșită de prezența Duhului Sfânt, în care și din care și alți subiecți –

⁹⁰¹ Cf. Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, studiu introductiv, în: PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. VIII.

⁹⁰² Cf. Pr. DORU COSTACHE, „Logos, evoluție și finalitate...”, pp. 236.

născuți din maturitatea lor duhovnicească, vizibilă printr-un trup lipsit de patimi – să se poată bucura.

Acesta era gândul și inițiativa lui Dumnezeu față de om, pentru ca el să continue lucrul „bun foarte” (Fac. 1, 2), început și constatat de Dumnezeu în creație. Astfel, prin lucrare proprie, susținută de har, omul putea „înmulți” rațiunile bune ale creației, modelând elementele ei în diferite și infinite chipuri, care să reveleze conștiința raționalității sale subiective și compatibilitatea dintre rațiunea sa și rațiunile cosmosului. Apoi, conștientizând că nu găsește în afara sa „ajutor pe potriva lui” (Fac. 2, 19-20) în condiția naturală a oricărui lucru exterior lui, ajunge – după peregrinarea însingurată printre făpturile lumii, prin rânduială dumnezeiască, pedagogic împărtășită omului – la conștiința că „nu este bine sa fie omul singur” (Fac. 2, 18). Altfel spus, Adam „creștea” printre făpturi întru maturitate subiectivă, prin aceea că înțelegea, cu fiecare numire distinctă a elementelor create, rolul *preoțesc* și poziția sa deosebită între celelalte creaturi. Dar comuniunea interpersonală el nu o cunoștea decât cu Dumnezeu și, pe măsură ce se adâncea în ea, simțea dorința de a împărtăși cu cineva pe potriva lui cât de minunată este iubirea Ziditorului său. De aceea, prin Duhul Sfânt și atunci când Adam a crescut îndeajuns în dorirea comuniunii la nivelul naturii sale, Dumnezeu i-a zidit lui *femeia* – din coasta sa și în somnul treaz al covârșirii firii de prezența Duhului –, un subiect distinct al aceleiași firii umane, cu care să „crească” și în comuniune interpersonală, la nivelul firii sale.

Dar pe această linie Adam și Eva nu au mai crescut. Ei au căzut din înaintarea potrivită firii lor, motiv pentru care și condiția „înmulțirii” binelui și a perpetuării lor naturale a devenit „un blestem” (Fac. 3, 16), consecință firească a sucombării omului la nivelul comuniunii interpersonale umane, lipsită de prezența subiectivității divine, care să desăvârșească în treimea divino-umană Dumnezeu-bărbat-femeie dualitatea limitată a ipostaselor firii umane (bărbat-femeie). Prin cădere, urmașii omului se vor înmulți biologic și în dureri (iar binele se va împlini cu anevoie), uneori fără o conștientizare a prezenței Duhului Sfânt împreună-lucrător cu ei, de data aceasta, prezent tainic, prin maturitatea lor fizico-emoțională, dar care, chiar și așa, va pregăti fondul ivirii în istoria căzută a „subiectului neprihănit”: Maica Domnului, din care se va naște, covârșind puterea firii, Fiul lui Dumnezeu ca Fiu al Omului.

Numai venirea lui Hristos la om îi va putea schimba acestuia, prin „nașterea din apă și din duh” (In. 3, 5), drumul înmulțirii biologice în dureri, prefăcându-l în drum al „înmulțirii” darurilor dumnezeiești în lume. În acest sens, spiritualitatea creștină pune în valoare antropologia numai în dependență organică cu hristologia și arată că, pe treptele înălțării omului spre Dumnezeu, se urcă coborând pe scara chenozei hristice.⁹⁰³ Mai clar, Adam – omul, în general –, după cădere, „crește” numai coborând pe calea smereniei lui Hristos, Care vine la el până la iad⁹⁰⁴, pentru ca, de aici, numai cu Hristos să se ridice. În realitate, este vorba de lucrarea de nevoință a fiecărui om după cădere, care, prin necazuri și dureri (II Cor. 11, 23-33; II Tim. 3, 12), semn al așezării pe drumul pocăinței, susținut de harul dumnezeiesc, va putea smulge adaosul păcatului, depus, nepotrivit, peste firea subiectivă bună din actul creator. Este drumul „mortii lui Hristos”, purtate în trupul nostru dinafară, la modul voit, pentru a străluci, din zi în zi (II Cor. 4, 16), „învierea lui Hristos ascunsă înlăuntrul omului, căci „dragostea lui Hristos, Mântuitorul nostru, e mai mare decât morțile noastre cele trupești”⁹⁰⁵.

⁹⁰³ În Hristos și în urmarea Lui, creștinul experiază maximum de „*theoză*” (îndumnezeire, plinătate), prin maximum de „*kenoză*” (deșertare, golire de sine), după formula „simetrică” a Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Căci El măsoară, precum singur știe, îndumnezeirea celor ce se mântuiesc prin har cu măsura golirii Lui...”. (*Ambigua* 3, PG 90, 1040D; PSB 80, p. 50). Detaliat, despre prelungirea kenozei firești a lui Dumnezeu prin pogorârea la iad a lui Hristos, pentru a birui prin smerenie suprema învârtosare în rău a omului, la: SFÂNTUL IOAN SINAITUL, *Scara Raiului* IV, 19; V, 8; XXII, 22; XXV, 60, PG 88, 1205B; *Ibidem*, *Filocalia* IX, pp. 88, 150, 283, 315, 460; Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Cuviosul Siluan Athonitul: între iadul deznădejdiei și iadul smereniei și iubirii lui Hristos”, studiu introductiv în: Cuviosul SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, pp. 26-28, 42-45.

⁹⁰⁴ Este vorba de iadul din care Hristos l-a ridicat pe Adam împreună cu tot neamul (cf. *Octoih Mic*, Rânduiala Vecerniei, glasul I, stihirile Stihoavnei, stihul 1, p. 23), dar și de iadul neputinței personale, în care Hristos ne vizitează pe fiecare, transformându-l atunci când este deplin asumat și de om: condiția reală a smereniei în rai, al nemuririi veșnice, după *ultimul cuvânt* (Diac. IOAN I. ICĂ JR., „Cuviosul Siluan Athonitul: între iadul deznădejdiei și iadul smereniei și iubirii lui Hristos”, p. 49) profetic al Sfântului Siluan Atonitul: „Ține mintea ta în iad și nu deznădăjdui!” (CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, p. 213). Pentru o descriere teologică a raiului și a iadului ca rezumare și prezență a lor în umanitatea asumată de Mântuitorul Hristos prin Întrupare, la SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeul-Om* (capitolul „Raiul meu și iadul meu”, pp. 68-78).

⁹⁰⁵ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință* XXXVI, *Filocalia* 10, p. 201.

Esența vieții umane, ca reflex a celei divine, constă în realizarea unității firii prin intersubiectivitatea tuturor persoanelor ce o compun și se simt legate unele de altele prin forța iubirii, care este „legătura desăvârșirii” (Col. 3, 14). La această unitate se referă Mântuitorului Hristos în cuvântarea rostită către ucenici înainte de Pătimirile Sale. Ea este și rămâne dorirea Lui continuă, cu care ne privește și lucrează în umanitate și după Înălțarea Sa, ca toți să atingă unitatea pe care El, ca Dumnezeu, o trăiește în sânul Treimii: „Pentru ei, Eu Mă sfințesc pe Mine însumi, ca și ei să fie sfințiți într-un adevăr [...] Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, într-un Mine și Eu într-un Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (In. 17, 19-23).*

Viața este una în esența ei. O scriem cu majuscule, pentru că nu există decât o singură Viață: Viața lui Dumnezeu, Cel închinat în Treime, în „sânul” căreia sunt prinse și alte fapte, de esențe diferite, dar cu aceeași calitate (suflu) de viață precum a celei dumnezeiești. Numai Dumnezeu este viață în Sine (In. 14, 6). Orice creatură are viață prin participare (In. 1, 3), dar, odată adusă la existență, viața oricărei făpturi create este întreținută prin neîntrerupta susținere a Duhului Sfânt, „Dăătorul de viață” (Ps. 103, 30-31). La nivelul făpturii conștiente, al persoanei, viața poartă în ea tensiunea comuniunii, prin care suntem apelați ontologic să ne trăim propria viață deodată cu viața celorlalți. Persoana creată (îngerul sau omul) nu are liniște, nu are odihnă până când nu ajunge să trăiască viața celorlalți ca și cum ar trăi propria viață (Filip. 2, 3). De altfel, tendința întregului cosmos este una structural armonică, având centrul fixat pe subiectul uman, conștiința și vectorul lui de creștere spre armonia veșnică (Is. 55, 12). Altfel spus, totul în creație se concentrează pe subiect, iar subiectul pe intersubiectivitate, din care decurge starea de normalitate dumnezeiască a umanității și a cosmosului.*

În esența ei, Viața și Izvorul Vieții constă din perfecta intersubiectivitate a Persoanelor dumnezeiești, trăită ca Unitate Absolută de dăruire perihoretică, prin care Trei sunt Unul și Unul sunt Trei: o unică dumnezeire, o unică viață și lucrare, o singură voință, o singură lumină în trei străluciri. Aceeași calitate a vieții sunt chemate să o realizeze și persoanele create, prin libertate proprie, cu binecuvântarea Tatălui, realizarea Fiului și susținerea Duhului Sfânt. Prin urmare, *intersubiectivitatea* este temelia și finalitatea veșnic deschisă a vieții create, văzute și nevăzute, este sărbătoarea

făpturii împreună cu Făcătorul, a celor create cu Preasfânta Treime. Însă la realizarea acesteia contribuie direct libertatea persoanei create.*

În funcție de modul în care folosește libertatea, omul împlinește statutul ontologic al creației sau îl deturneză irevocabil. Numai în libertate persoana creată putea realiza desăvârșirea și tot în baza ei a fost posibilă căderea îngerului și a omului. Numai că, această tragedie a căderii lor nu a rămas fără consecințe, ci ea a dus, inevitabil, la situația în care atât persoanele, cât și toate făpturile neraționale au ajuns să trăiască cele mai nefirești stări, cu totul nedorite de Dumnezeu atunci când le-a creat, dar simțite de El din milă pentru noi și fiindcă le trăiește El însuși ca Om și cu omul, iar prin el, cu toată zidirea văzută și nevăzută. Putem spune astfel, că în structura subiectivă a creației s-au instalat, cu voia omului și îngăduința lui Dumnezeu, stări de ne iubire, de necomuniune și necomunicare, de invidie și ură, de împotrivire și tăgadă, de solipsism și monolog etc., toate, ca abatere de la vocația subiectivă de „a fi” a îngerului și a omului. Pe această traiectorie, a depărtării de Viața lui Dumnezeu pentru autonomie existențială, persoana și-a confecționat fie „hainele întunericului hidos”, proprii îngerului răzvrătit, fie „hainele de piele”, usturător de apăsătoare, ale omului căzut. Consecința acestora o regăsim concretizată în surogatele sociale de tipul „co-uniunilor”, ale „monologului absolut”, ale „societăților de tip omiusian” etc. Și, în definitiv, „starea de iad”, existentă în orice încercare a făpturii de a trăi autonom, departe de Ziditorul ei, ca refugii iluzorii și dureroase de inhibare și refuz a omului față de *relație, revelație și experiență*.

Pe linia aceasta, a îngăduinței suferinde a unui Dumnezeu care iubește cu „încăpățănare” și nu voiește altfel, unii îngeri „se bucură” în răutate, iar unii oameni „se fericesc” în plăceri, ignorând și unii, și alții milostivirea divină, care, din iubire, îi așteaptă pe cruce. Și, pentru că nu pot exista fără lucrare, îngerul întunecat „își face de lucru”, ispitind pe omul căzut (Iov. 1, 7), care, la rândul lui, lăsându-se ispitit, multiplică la nesfârșit gesturi, acte și fapte lipsite de orice consistență spirituală. În acest ritm, au ajuns să se absolutizeze în lume legile și normele mai mult decât omul, știința și cercetarea să fie mai căutate decât cunoașterea prin Duh, iar tehnica să fie mai preferată decât unicitatea și sublimul artei sau comuniunea cu Adevărul, accentuându-se astfel antagonismul dintre „omul firesc” și „omul duhovnicesc”⁹⁰⁶ în noi, între noi, și între noi și cosmos.

⁹⁰⁶ A se vedea pilda despre „Vultur și Cocos” la SFÂNTUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, pp. 266-267.

În această dezolantă priveriște și iremediabilă stare a căderii Se întrupează Fiul lui Dumnezeu în chipul omului smerit, dar plin de slava dumnezeiască, lucrând ca noi și în locul nostru, cu putere divină și pe măsură umană. Lucrarea Sa teandrică, de la Naștere la Înviere, prin care reasează umanitatea în „drepturile” ei naturale, făcându-se Ipostas de neclintit, așezat în mijlocul umanității, continuă și după înălțarea Sa, prin lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, prin care fiecare persoană omenească este susținută în efortul ascetic de restaurare și de îndumnezeire. Astfel, Biserica devine „spațiul” activ de lucrare teandrică continuă și mediul viu al întâlnirii dintre mișcarea liberă a omului și susținerea tainică a harului lui Dumnezeu.

Numai în Biserică omul se poate vindeca, recupera și însănătoși de consecințele păcatului adâncite în umanitate. Aici subiectul își redescoperă valențele și dimensiunile sănătoase, devenind subiect responsabil de sine, de alții și de cosmos. Lucrarea sa, asistată de conștiința eclezială, dobândește strălucire și unicitate, deoarece se împletește cu lucrarea plină de lumină a harului prezent în Trupul eclezial hristic și împărtășit,, în mod direct prin prezența Duhului Sfânt în cei smeriți.⁹⁰⁷ Inevitabil, o astfel de lucrare se înscrie în patrimoniul valoric al lumii, nu prin impunere, ci prin recunoaștere și adâncire spirituală. Astfel, lucrarea *hristificată* a omului pnevmatizat recuperează, în istoria lumii, memoria omului autentic, în care fiecare se regăsește în naturalețea existenței sale.

La suprafață, o astfel de lucrare se arată în forme sensibile obișnuite, neostentative, motiv pentru care, de cele mai multe ori, este ignorată, mai ales că este lipsită de avantajele propulsării prin reclamă, așa cum se întâmplă, de obicei, cu lucrările ce sfârșesc în produse avansate pe piața de

⁹⁰⁷ SFÂNTUL ISAAC SIRUL spune despre smerenie că „aduce, chiar și fără fapte, iertarea multor păcate. Iar faptele fără smerenie sunt, dimpotrivă, nefolositoare. Ba, mai mult, ne pregătesc și multe rele” (*Cuvinte despre nevoință* XLIX, *Filocalia* X, p. 257). De asemenea, SFÂNTUL SILUAN ATONITUL insistă în scrierile sale pe această stare a smereniei, ce trebuie permanentizată în om, fiindcă doar ea aduce prezența harului dumnezeiesc împreună cu Duhul Sfânt: „Oamenii nu învață smerenia, și, pentru mândria lor, nu vor primi harul Duhului Sfânt, și de aceea lumea întreagă suferă. Dar, dacă oamenii ar cunoaște pe Domnul și ar ști cât de milostiv, smerit și blând este, într-un singur ceas s-ar schimba fața întregii lumi și în toți și în toate ar fi o mare bucurie și iubire [...] căci, pe măsura smereniei tale, vei simți întru tine harul” [cf. *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, pp. 207, 216, *ș.a.* (în special: pp. 81-94, 102-112, 136, 161, 194, 204, 207, 211, 213, 215, 216, 218-219)].

consum a societății. Însă, contrar acestora din urmă, care se vor a fi acceptate ca valori în cultura lumii, dar fără o reușită reală – poate doar în cea de supermarket! –, lucrările ampretate teandric iradiază de puterea harică și atrag prin forța iubirii,⁹⁰⁸ cu care și din care sunt săvârșite, înscriindu-se, în mod firesc, în patrimoniul tainic al umanității.

Între cele două modalități de lucrare ale omului, cunoscute îndeosebi prin doi termeni specifici: cultură și cult, există atât motive de complementaritate, cât și motive de antagonism. Complementaritatea acestora presupune o întâlnire reciprocă, într-un fond comun, și o distincție a făptuirii. În acest caz, cultul reprezintă seva hrănitore a culturii, iar cultura este forma de manifestare a cultului în afara Bisericii (dar nedespărțită de Biserică). Punctul lor de conexiune este subiectul uman, lucrător, onest și responsabil față de sine, de alții și de cosmos. Dimpotrivă, antagonismul apare între cult și cultură numai din cauza pretenției de absolutism, revendicată de fiecare domeniu, în fond, din cauza egoismului individualist, care, contrar calității de persoană a omului, se instaurează, abuziv, în poziția de stăpân peste toate. Altfel zis, dacă persoana lucrează pentru alții – iar cultul este mediul de împărtășire în comuniune a unei lucrări activate distinct –, individul nu numai că își conservă propria lucrare, dar are permanent tendința de a revendica și făptuirile altora sieși, cultura laică (necultică) favorizând astfel de manifestări.

Antagonismul sau complementaritatea celor două domenii amintite îl identificăm mai clar în raportul dintre teologie și știință, care, multe veacuri, a fost articulat mai mult pe linia conflictului dintre ele și mai puțin pe cea a dialogului. Motivele acestui conflict își au rădăcinile în aceeași lipsă de modestie/smerenie, ce a caracterizat pe susținătorii ambelor tabere, pentru că n-au cunoscut dimensiunile adânci ale calității de persoană. Astfel, fie că vorbim de fundamentalismul religios-teologic, manifestat în pretenția de a fi recunoscut drept „regină a filosofiei”, fie că ne referim la ideologiile științifice, care, ignorând datele Revelației, s-au erijat în emiterea de formule teologale definitive, observăm că ambele și-au „depășit competențele”⁹⁰⁹

⁹⁰⁸ „Puterea lui Dumnezeu este puterea iubirii. Dumnezeu este putere numai pentru că este iubire” (Pr. prof. dr. GEORGE REMETE, „Iisus Hristos – Contemporanul necunoscut” [<http://monicadaniela84.blogspot.com/2009/07/iisus-hristos-contemporanul-necunoscut.html>] (11.07.2011, ora 08:39)).

⁹⁰⁹ ALBERT EISTEIN, *Cum văd eu lumea*, p. 243.

în modul de raportare la Viață. În realitate, fiecare a urmărit, în mod unilateral, să dețină monopolul adevărului, una bazându-se pe Revelație și ignorând lumea, cealaltă creditând doar logica umană, în detrimentul Revelației. Totuși, nu antagonismul a caracterizat raporturile dintre teologie și știință. Conflictul inițial, întreținut prin concursul ambițiilor și al orgoliilor, s-a ameliorat în timp. Odată cu depășirea blocajelor fundamentaliste și ideologice prin onestitate subiectivă atât în cercetarea științifică, cât și în propunerile teologice, raportul dintre ele a cunoscut noi etape: mai întâi, de ascultare reciprocă, și, apoi, de dialog și de complementaritate. De fapt, cele două demersuri cognitive, deși operează pe paliere diverse ale cunoașterii, au ajuns la concluzii complementare, conflictul dintre ele nefiind decât un stadiu generalizat sau particular al reducăniștilor. Astfel, se poate constata că,, prin schimbarea paradigmei științifice – odată cu nemulțumirea oamenilor de știință ai ultimului secol față de condiția carteziană a cercetării și căutarea lor de a înțelege lumea dincolo de descrierea ei obiectuală, în dimensiunea ei energetică –, multe din rezultatele acesteia conduc pe om la poarta Bisericii. De partea cealaltă, teologia – odată cu deschiderea față de viziunea științifică a lumii și prin preocuparea de a realiza nu atât o altă descriere paralelă a lumii, ci de a pune problema teologică și existențială a sensului creației, afirmând că universul și omul nu își află sursa în conștiința omului (deși aici este spațiul în care se formulează), ci în inițiativa divină de a Se revela prin creație – poate ajunge la inima omului purtând, fără nici un pericol, haina culturii lumii. În acest demers, fiecare, urmându-și propriile competențe, va găsi în celălalt modalități și motive de dialog, astfel încât oamenii de știință ajung să fie „teologi în cetate” prin atitudine, iar teologii, folosindu-se de datele științifice, sporesc și amplifică posibilitățile de exprimare ale fondului teologic (al creației) în lume.

În realitate, este vorba despre deschiderea spre comunicare a subiecților pentru a ajunge la comuniune. Mai exact, interrelaționarea sau dialogul teologiei cu știința, și invers, poate și trebuie să fie propus întotdeauna ca pretext pentru realizarea intersubiectivității. Dacă se realizează intersubiectivitatea, va crește și puterea de penetrare a lucrării fiecărei persoane, până la stadiul în care va exista o singură lucrare, trăită și evidențiată de mai mulți subiecți. Este foarte adevărat că, pentru a se realiza această comuniune desăvârșită între subiectele create, este nevoie de un fond comun, în

baza căruia persoanele să se întâlnească, și de un liant sau o putere harică, care să-i mențină în unitate și diversitate. Dar acestea nu trebuie căutate în exterior sau în lucrurile din afara omului, ci în interiorul subiecților. Este vorba despre ceea ce ei au deja în comun prin însăși faptul existenței lor unice, după chipul Preasfintei Treimi. Ne referim la ontologia lor comună, pe care o ipostiază în chip diferit. Dacă subiecții vor face apel la acest conținut, nu vor putea lucra decât conform traiectoriei de înaintare a propriei lor firi raționale, adică spre atingerea unității desăvârșite a tuturor cu toate: a celor sensibile cu cele raționale, a celor raționale cu cele spirituale și a tuturor cu Rațiunea Ipostatică Absolută, întemeitoare a lor, care le strânge la Sine fără să le amestece și le unește în mod distinct cu Preasfânta Treime. Numai în acest sens, persoana umană se va simți mereu atrasă spre comuniune și se va dăruia înspre comuniune intersubiectivă, întrucât va trăi îmbogățită continuu cu noi și noi sensuri de viață și va descoperi permanent bucurii tainice și nebănuite în existență.

În mod special, această misiune îi revine teologiei, mai bine zis, teologului, nu a celui profesionist, ci în sensul existențial al expresiei, a omului cu vocație comunală,⁹¹⁰ care este apelat și susținut de harul Sfântului Duh, respirația de fiecare clipă a celui ce lucrează cu sânge la despățimire și se nevoiește într-o desăvârșire. Teologul este cel care propune smerit și invită delicat (cu gesturi și cuvinte pline de har) la descoperirea dimensiunii subiective a existenței: temelia, centrul și mobilul dinamizării veșnice a oricărei conștiinței umane, a sa cu ceilalți și cu întreaga lume. Astfel motivată, fiecare persoană va crește în intensitate și în bucurie propria existență, atât din lucrările firii activate de sine, cât mai ales din luminile strălucitoare, care-i vin din interioritatea subiectivă, pe care o realizează cu ceilalți subiecți. Acestea din urmă îi sporesc la nesfârșit conținutul existenței, făcându-l să se adâncească în comuniunea de iubire cu toate persoanele cunoscute și necunoscute. Tocmai de aceea, prioritară în viață este intersubiectivitatea, iar nu interculturalitatea, așa cum se propune în contemporaneitate, prin multe voci autorizate. Interculturalitatea poate fi justificată numai dacă se realizează în descrescența intersubiectivității.

⁹¹⁰ Pentru diferența dintre cele două moduri de a face teologie și a fi teolog, în: *Canonul Ortodoxiei* I. Canonul apostolic al primelor secole. Canonul și canoanele creștinismului apostolic: II. Teologia și natura ei – reflecții și cotituri decisive (sfârșitul teologiei metafizice – situl euharistic al teologiei), p. 61.

Altfel, nu va face decât să schimbe punctul de greutate al omului înspre lucruri, care-i vor consuma inutil energia creatoare.

Așadar, putem afirma despre criza lumii actuale, o criză mediatizată exclusiv economic, că este – de altfel, ca orice altă criză cunoscută în istorie – consecința unei mari confuzii spirituale. Căderea omului din relația cu Dumnezeu are drept consecință directă o confuzie la nivelul adevărului lucrurilor. Mai exact, confuzia teologică atrage după sine decăderea morală, iar nu invers, imoralitatea fiind consecință, nu cauză, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel romanilor (1, 23-28). Mai detaliat, putem afirma că, atunci când omul își pierde voit reperul spiritual stabil, de înaintare duhovnicească (Evr. 12, 2), atunci intră de la sine în derută sau în criză spirituală, care, implicit, se răsfrânge și într-o criză comunitar-socială, consecință inevitabilă a celei dintâi. De aceea, reperul pierdut, care poate aduce soluția reală pentru depășirea crizei, trebuie căutat mai întâi la nivel teologic-duhovnicesc, iar nu la nivel moral-social.

Toate acestea, transferate în viața omului, se arată prin depărtarea voită din relația cu Dumnezeu, din comuniunea iubitoare cu El și din pronia Sa, practic, o depărtare de Cel care L-a creat pe om în chip subiectiv, ca acesta, veșnic, să se bucure de Viața Preasfintei Treimi. Or, toată rațiunea de a fi a lumii spirituale și a celei sensibile rezidă numai în baza acestui dialog, al iubirii dintre Subiectele divine cu cele umane, peste hotarul infinit al diferenței ființiale. Dar, atunci când omul se retrage din acest dialog, consecința se resimte acut la nivel antropologic și cosmologic. Subiectul uman axat doar pe sine apare descentrat în relația cu cosmosul. El este ca un punct instabil, ce se mișcă fără noimă în mijlocul universului întreg, care așteaptă, înfrigurat, atitudinea sa matură. Marele pericol pe care-l produce omul desubiectivizat prin autonomizarea existenței se resimte în aceea că își ratează ținta propriei mișcări spre fericire, precum și a tuturor celor implicate să crească pe traiectoria înaintării sale.

Orice om zidit în chipul Sfintei Treimi vine în această lume cu memoria vie a unui traseu subiectiv, dumnezeiește stabilit și pe care, parcurgându-l în mod liber, are menirea de a uni în sine toate structurile subiectivizante ale universului sensibil și inteligibil. Punctele de intersecție ale mișcării sale subiective cu rațiunile subiectivizante ale creației sau cu conștiințele subiective spirituale (de pe acest traseu) sunt luminate cu ajutorul și prezența tainică a harului dumnezeiesc, care pecetluiește cu pecetea Treimii

– cu puterea Duhului, chipul (sigiliu) Fiului și voia Tatălui – eforturile spirituale ale omului. Aceste pecetluiri ale lucrării teandrice subiective, divino-umane, devin tot atâtea trepte de urcare ale omului cu universul structurat în sine către Ziditorul lor, Macroantropul lumii, concomitent cu coborârea lui Dumnezeu, cu Veșnicia în Sine, pentru a o infuza în univers, realizându-se astfel îndumnezeirea omului, înomenirea lui Dumnezeu și transfigurarea sau spiritualizarea universului.

Prin urmare, destinul veșnic al creației stă pe umerii libertății persoanei umane. De modul în care aceasta va ști să activeze lucrările firii atârnă *telos*-ul fericit al său și al întregului univers. Astfel, dacă omul abdicând de la memoria subiectivă și subiectivizantă va folosi voința naturală în moduri diferite – pe care le alege în baza vreunei decizii a ei, decizie care poate fi și contrară voinței firii, de a exista și de a îmbogăți existența⁹¹¹ –, atunci se vor umbri și vor păli de strălucire, vor seca și vor fi triste toate caracteristicile personale ale omului și toate lucrurile din jurul existenței lui. Dimpotrivă, dacă persoana umană va modula lucrările conform cu sensul mișcării lor naturale și pe traiectoria urmată de Hristos, Dumnezeul-Om întrupat și înviat, atunci toate „se vor umple de bucurie: și cerul și pământul și cele dedesubt”⁹¹².

⁹¹¹ Detalii la: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Tomul dogmatic, Scrieri* 19, PSB 81, p. 302, și notele 640-641; *Idem, Ambigua*, 11, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, p. 162; Pr. prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Om și Dumnezeu, Studii de Teologie Dogmatică*: B, p. 260.

⁹¹² *Penticostar, Duminica Paștilor, cântarea a 3-a, oda 1*, p. 16.

Bibliografie

1. Surse editate

- *** *Biblia adică Dumnezeiască Scriptură a Legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele Majestății Sale, Carol I, Regele României, în al 49-lea an de slăvită domnie, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.
- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu Binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 2001.
- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1988.
- *** *Noul Testament cu Psalmi*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1982.
- *** *The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini etc. in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westfalia under the direction of Kurt Aland and Barbara Aland, Third Edition (corrected), United Bible Societies, Germany, 1990.
- *** *Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)*, nouvelle édition revue, Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, 1988.
- MIGNE, JEAN-PAUL, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca (PG.), tomes, 6, 7, 11, 29, 31, 32, 36, 37, 44, 45, 46, 53, 88 90, 91, 94, 150, Paris, 1857-1891; Series Latina (PL.), tomes, 40, 44, Paris, 1845.
- DE LUBAC, HENRI, DANIELOU, JEAN, MONDESERT, CLAUDE, *Sources Chrétiennes* (SC.), tomes, 26 bis, 152, 160, 199, 264, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968-1983.
- *** *Părinți și Scriitori Bisericești (PSB)*, vol. 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 12, 15, 30, 80, EIBMBOR, București, 1979-2000.
- *** *Filocalia sau Culegere din Scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 1-12, trad., intr. și nt. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, EIBMBOR/ Harisma, București, 1977-1981, 1991-1995.

2. Instrumente de lucru: enciclopedii, lexicoane, dicționare, manuale universitare, cărți de cult

A. Enciclopedii și lexicoane

- *** *A Patristic Greek Lexicon*, Edit by G.W. Lampe, D.D., Ely professor of Divinity in the University of Cambridge of Oxford, At the Carendon Press, Nineteenth Impression, 2005 (first published 1961).
- *** *Enciclopedia Catolică I* (A-ARN), Citta Del Vaticano, 1948.
- *** *Enciclopedia Marilor Personalități din istoria, știința și cultura românească de-a lungul timpului*, coordonator Ion-Vadim Poenaru, vol. III, Ed. Geneze, 2001.
- *** *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Editors Elizabeth M. Dawling, W. George Scarlett, Tuges University, Large Publications, London, 2006.
- *** *L'Enciclopedia della Filosofia e della Scinze Umane*, Istituto Geografico de Agostini, S.P.A., Novara, 1996, în românește: *Enciclopedie de Filosofie și Științele umane*, Luminița Cosma, Anca Dumitru etc., Ed. All, București, 2004.
- *** *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor Paul Edwards, volume five, New York, 1967.
- *** *The Shorter Rautledge, Encyclopedie of Phylosophy*, edited by Edward Craig, Rootledge Condon, New York, 2005.
- *** *Théo, Nouvelle encyclopédie catholique*, Editions, Drouguet-Ardant/Fayard, Paris, 1989.
- DAVY, MARIE MADELEINE, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997.
- EVSEEV, IVAN, *Enciclopedia Simbolurilor Religioase și Arhetipurilor Culturale*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007.

B. Dicționare

- *** *Dictionnaire de droit catholique*, tome II, édité par V. Villien, E. Madnin, R. Naz, Paris, 1925.
- *** *Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique*, tome VI, Paris, 1970.
- *** *Dictionnaire de Théologie Chatolique. Dictionnaire de Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, tome VI, édité par A. Baudrillart, Paris, 1932.
- *** *Dicționar grec-român al Noului Testament*, de Maurice Carrez și François Marcel, trad. de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională, București, 1999.
- *** *Dicționar online Latin – Român – Latin* [[http:// www.limbalatina.ro/dictionar.php](http://www.limbalatina.ro/dictionar.php) (31.08.2010, ora 08:59)].
- *** *Dicționarul Explicativ al Limbii Române, DEX*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, ed. a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1996.

- *** *Dicționarul Noului Testament*, Editor Daniel G. Reid, Casa Cărții, Oradea, 2008.
- *** *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Institutum Patristicum AUGUSTINI – anum di Roma, Casale Monferrato, vol. II, 1984.
- *** *Filosofia de la A-Z. Dicționar enciclopedic de filosofie*, Elisabeth Clément, Chantal Domonque, Lavrena Hansen-Love, Pierre Kahn, trad. Magdalena și Aurelian Cojocă, Ed. All, București, 2000.
- *** *Grande Dizionario delle Religioni*, diretto dal card. Paul Poupard, Citadella Editrice Edizioni Piemme, 1988.
- *** *Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Ed. Le Robert, Paris, 2009.
- *** *New Dictionary of Theology*, Editors Sinclair B. Ferguson, David F. Wright etc., Inter-Varsity Press Leicester England Dowaars Grove, Illinois, USA (fără an).
- *** *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, 1985.
- *** *Vocabulaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Xavier Léon Dufour, deuxième édition, revue et argumentée, Paris, 1970.
- *** *Vocabular de Teologie Biblică*, sub coordonarea lui Xavier Leon Dufour și Jean Duplacy, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001.
- ADKINS L. și R. A. ADKINS, *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996.
- BRIA, Pr. prof. dr. IOAN, *Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z*, EIBMBOR, București, 1994.
- CHEVALIER, JEAN, GHEERBRANT, ALAIN, *Dicționar de Simboluri, Mituri, Vise, Obiceiuri, Gesturi, Forme, Figuri, Culori, Numere*, vol. 2, E-O, Ed. Artemis, București, 1994.
- DIACONU, FLORICA, DIACONU, MARIN, *Dicționar de termeni filosofici a lui Constantin Noica, Introduce prin concepte*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2004.
- ELIADE, MIRCEA, IOAN P. CULIANU, *Dicționar al Religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, trad. de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, 1993.
- GHEORGHE, ierom. GHELASIE, *Mic dicționar de isihasm*, în: *Scrieri isihaste*, ed. îngrijită de Florin Caragi și Gabriel Memelis, Ed. Platytera, București, 2006.
- GUȚU, GHEORGHE, *Dicționar Latin-Român*, ed. a-II-a, revizuită și adăugită, Ed. Humanitas, București, 2003.
- IONESCU, VOICHIȚA, *Dicționar latin-român*, ed. a II-a, Ed. Orizonturi, București, 1993.
- KERNBACH, VICTOR, *Dicționar de mitologie generală*, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- KOSTAN, OFELIA, ΚΟΝΣΤΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ, *Dicționar Român-Grec, Grec-Român*, Ed. Steaua Nordului, Constanța (fără an).

- LANGA, TERTULIAN, *Credo, Dicționar Teologic Creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997.
- LAUPIES, FRÉDÉRIC (sub direcția), *Dicționar de cultură generală*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001.
- LE GOFF, JACQUES, JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Ed. Polirom, Iași, 2002.
- MIRCEA, Pr. dr. IOAN, *Dicționar al Noului Testament de la A-Z*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.
- RUS, REMUS, *Dicționar enciclopedic creștin al primului mileniu*, cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Lidia, București, 2003.

C. Manuale, cursuri universitare și cărți de cult

- *** *Acatistierul Mănăstirii Frăsinei*, ediție diortosită și adăugită de Ierom. Ghelasie Gheorghe și Vasile Dragoș Pâslaru, colecția Isihasm, 2000.
- *** *Catéchisme de L'Église Catholique*, Mann/Plan, Paris, 1992.
- *** *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică a Bucureștiului, 1993.
- *** *Mineiul pe luna iulie*, preabinecuvântat de Neonil, Starețul Mănăstirii Neamțu și Secu, 1846.
- *** *Mineiul pe august*, EIBMBOR, București, 2003.
- *** *Mineiul pe decembrie*, ediția a șasea, EIBMBOR, București, 1991.
- *** *Mineiul pe ianuarie*, ed. a cincea, EIBMBOR, București, 1975.
- *** *Mineiul pe luna iulie*, preabinecuvântat de Neonil, Starețul Mănăstirii Neamțu și Secu, 1846.
- *** *Mineiul pe octombrie*, Mănăstirea Neamț, 1846.
- *** *Mineiul pe septembrie*, ediția a cincea, EIBMBOR, București, 1984.
- *** *Octoiul Mare*, ediția a șasea, cu binecuvântarea P.F. Justinian, Patriarhul B.O.R., EIBMBOR, București, 1975.
- *** *Octoiul Mic*, tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Andrei Andreicuț, Ed. Episcopiei Ortodoxe de Alba Iulia, 1998.
- *** *Penticostar*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1999.
- *** *Psaltirea, Paraclisul și Prohodul Maicii Domnului*, Ed. Egumenița, Galați, 2004.
- *** *Triodul*, care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica Vameșului și a Fariseului până la Sfânta Înviere, tipărit cu binecuvântarea PF Părinte Teoctist, Patriarhul BOR, ed. a VIII-a, EIBMBOR, București, 1986*.

* Lucrările însemnate cu asterisk (*) la sfârșitul indicațiilor, unele dintre ele, nu mi-au fost accesibile, altele le dau ca bibliografie de specialitate, cu caracter consultativ, în directă legătură cu subiectul lucrării de față.

- CHIȚESCU, Prof. NICOLAE, Todoran, Pr. prof. ISIDOR, I., Pr. prof. PETRUȚĂ, *Teologia Dogmatică și Simbolică, Manual pentru Facultățile Teologice*, ed. a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
- COMAN, Pr. prof. dr. IOAN G., *Patrologie*, vol. I-III, cu binecuvântarea P.F. Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1984, 1985, 1986.
- PAPADOPOULOS, Prof. dr. STYLIANOS, *Patrologia*, vol. I, Introducere, sec. II și III, trad. Lector dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006.

3. Lucrări patristice și filosofice de referință**

- *** *Crezul Roman-Apostolic*, în: *Canonul Ortodoxiei I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 559-565.
- *** *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, trad., intr. și indici de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, pp. 15-37, și în: *Canonul Ortodoxiei I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 565-573.
- *** *Epistola către Diognet*, în: *Canonul Ortodoxiei I, Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 381-391.
- *** *Epistola zisă a lui Barnaba, Filocalia I*, trad., intr., nt. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 15-57.
- *** *Filosofia greacă până la Platon*, partea a II-a, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 225-245.
- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, trad., intr. și nt. de Stela Petecel, ed. a II-a, Ed. IRI, București, 1998.
- ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, PSB 16, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 190-201.
- ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Către Adelfie*, PSB 16, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 179-186.
- ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Către Maxim Filosoful*, PSB 16, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 187-190.
- ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Despre Întruparea Cuvântului*, în: *Scrieri, partea I*, PSB 15, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, pp. 87-157.

** Pentru verificarea traducerilor textelor din limba greacă veche, din volumele PG și PL, m-am folosit de traducerile paralele ale părintelui Dumitru Stăniloae, părintelui Dumitru Fecioru, părintelui Teodor Bodogae, părintelui Ion Buga, părintelui Dumitru Popescu, părintelui Ioan I. Ică jr., părintelui Doru Costache, părintelui Vasile Răducă și a lui Marius Telea.

- ATENAGORA ATENIANUL, *Despre învierea morților*, în: *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 384-387.
- ATENAGORA ATENIANUL, *Περὶ Αναστάσεως τῶν νέκρων* (*De resurrectione mortuorum*), PG 6, col. 974-1022, Migne, Paris, 1857.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, SC. 199, C. Kannengressier, 1973.
- AUGUSTIN, AURELIUS, *De diversis questionibus ad Simplicianum. Libri II*, PL 40, col. 101-147, J.-P. Migne, Paris, 1845.
- AUGUSTIN, AURELIUS, *De gratia Christi et de peccato originali. Libri II*, PL 44, col. 350-415, J.-P. Migne, Paris, 1845.
- AUGUSTIN, AURELIUS, *De natura et gratia liber*, PL 44, col. 247-290, J.-P. Migne, Paris, 1845.
- AUGUSTIN, AURELIUS, *Enchiridion de Fide. Spe et charitate. Liber Unus*, PL 40, col. 231-290, J.-P. Migne, Paris, 1845.
- CLEMENT ROMANUL, Sfântul, *Către Corinteni*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, trad., intr., indici de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, pp. 37-79.
- DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic în 100 de capete, Filocalia I*, trad., intr. și nt. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 404-476.
- DIONISIE AREOPAGITUL, Sfântul, *Despre numele Divine*, în: *Opere complete*, trad., intr. și nt. de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngr. de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 135-246.
- DIONISIE AREOPAGITUL, Sfântul, *Despre Teologia Mistică*, în: *Opere complete*, trad., intr. și nt. de Pr. Dumitru Stăniloae, ed. îngr. de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 247-256.
- DIONISIE AREOPAGITUL, Sfântul, *Epistole*, în: *Opere complete*, trad., intr. și nt. de Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. îngr. de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 257-270.
- EFREM SIRIANUL, Sfântul, *Imnele Raiului*, Studiu introductiv și traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010.
- FRANCIS DE SALES, St., *Treatise on the love of God*, translated with an introduction and notes by John E. Ryan, vol. I, Book 6, 2-3, TobBooks an Publishers, Inc. Rockford (Illinois 61105), 1974.
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, *Επιστολαί 1-244* (*Epistolae 1-244*), PG 37, col. 21-387, J.-P. Migne, Paris, 1862.
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, *Cele cinci Cuvântări Teologice*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993.
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, *Λογος ΙΖ. Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα* (*Oratio xxxix. In Sancta Lumina*), PG 36, col. 335-358, J.-P. Migne, Paris (fără an).

- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΚΖ. Θεολόγικός Πρωτος. Κατά Εύνομιανών (Oratio XXVII. Theologica Prima. Adversus Eunomianos), PG 36, col. 11-24, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΚΗ. Θεολόγικός δευτερος. Περί Θεολογίας (Oratio XXVIII. Theologia Secunda. De Theologia), PG 36, col. 25-72, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΚΘ. Θεολόγικός τριτος. Περί Υιού (Oratio XXIX. Theologica Tertia. De Filio). PG 36, col. 73-102, J.-P. Migne, Paris (fără an).*
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος Λ. Θεολόγικός τεταρτος. Περί Υιού (Oratio XXX. Theologica Quarata. De Filio). PG 36, col. 103-132, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΛΑ. Θεολόγικός πεμπτος. Περί του Αγίου Πνεύματος (Oratio XXXI. Theologica Quinta. De Spiritu Sancto). PG 36, col. 133-170, J.-P. Migne, Paris (fără an)*.
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΛΒ. Περί τής εν διαλέξεσιν ευταξιας και ότι ου παντός ανθρώπου, ούτε παντός καιρού (Oratio XXXII. De moderatione in disputationibus, et quod non sit cujusuis hominis nec cujusuis temporis de Deo disputare), PG 36, col. 173-212, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΛΓ. Προς Αρειανούς και εις εαυτόν (Oratio XXXIII. Adversu Arianos, et de seipso) PG 36, col. 213-236, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NAZIANZ, Sfântul, Λογος ΛΗ. Εις τά Θεοφάνια (Oratio XXXVIII. In Theophania), PG 36, col. 311-332, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Despre desăvârșire*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 455-477.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Despre Facerea omului*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 15-92.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Despre suflet și Înviere*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 347-409.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Epistola despre Sfânta Treime*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 429-437.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Επίστολαι 1-26 (Epistolae 1-26)*, PG 46, col. 999-1106, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Marele Cuvânt Catehetic*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 283-347.

- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Tâlcuiri la Cântarea Cântărilor*, în: *Scrieri, partea întâia*, PSB 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ion Buga, nt. de Pr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ion Buga, EIBMBOR, București, 1982, pp. 113-333.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Tâlcuiri la Ecclesiast*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 30, trad., st., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 197-283.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Viața lui Moise*, în: *Scrieri, partea întâia*, PSB 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ion Buga, nt. Pr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ion Buga, EIBMBOR, București, 1982, pp. 21-113.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Ἀντιρριτικός. Πρὸς τὰ Ἀπόλιναριόν (Antirrheticus. Adversus Apollinnarem)*, PG 45, col. 1123-1268, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Εἰς τὰ ἀσματάτων ασμάτων (Comentarius in Canticum Canticorum)*, PG 44, homiliae I-XV, col. 755-1120, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Εἰς την ἐπίγράφην τῶν Ψαλμῶν (Tratatus in Psalmorum inscriptiones)*, PG 44, col. 433-606, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Εἰς τον Εκκλησιάστην τοῦ Σαλομοντός (Expositio in Ecclesiasten Salmonis)*, PG 44, col. 615-754, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Εἰς το, ὅταν ὑποταγναύτο τα πάντα, τότε κε αὐτός ο Υἱός ὑποταγήσεται το ὑποτασαντι αὐτο πάντα (In Illud, Quando sibi subjeceri omnia, tunc ipse quoque Filius subjicietur ei qui sibi subjecit omnia)*, PG 44, col. 1302-1326, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Εἰς τους μακαρισμοὺς (De beatitudinibus)*, PG 44, col. 1193-1302, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Λογὸς κατηχητικός ο Μεγας (Oratio catechetica magna)*, PG 45, col. 9-106, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Περὶ κατάσκευής ἀντροπὸν (De hominis opificio)*, PG 44, col. 123-256, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Περὶ του Ἁγιου Πνύματος κατα Μακέδονιανός τον πνεύματομάχον (De Spiritu Sancto. Adversus pnevmatomachos Macedonianos)*, PG 45, col. 1301-1334, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Περι του βιου Μοσεος (De vita Moisis)*, PG 44, col. 297-432, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Περὶ ψυχῆς και ἀναστασεός ὁ λόγος (De anima et resurrectionem dialogus)*, PG 46, col. 11-160, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Πρὸς Εγνομίον ἀντιρριτικός λογος (Libri contra Eunomium)*, PG 45, col. 243-1122, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- GRIGORIE PALAMA, *Discurs [Tratat] despre intrarea în Sfânta Sfintelor și despre viața deiformă aici a atotpreacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea și pururi*

- Fecioara Maria*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, în: Diac. IOAN. I. ICĂ JR., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Studii și texte, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 325-366.*
- GRIGORIE PALAMA, *Omilie la mântuirea nașterea a atotpreacuratei Doamna noastră de Dumnezeu Născătoarea și Pururi Fecioara Maria*, în: Diac. IOAN. I. ICĂ JR., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Studii și texte, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 369-377.*
- GRIGORIE PALAMA, *Sfântul, Despre cunoștința naturală*, în: *Filocalia VII*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, pp. 424-526.
- GRIGORIE PALAMA, *Sfântul, Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, *Filocalia VII*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, pp. 223-253.
- GRIGORIE PALAMA, *Sfântul, Cuvântul al doilea despre purcederea Duhului Sfânt ale aceluiși și că Acesta nu este din Tatăl*, în: *Opera Completă*, vol. I, trad., st. și intr. de Pr. Cristian Chivu, Ed. Patristică, București, 2005.
- GRIGORIE PALAMA, *Sfântul, Cuvântul întâi, că Duhul Sfânt nu purcede și de la Fiul, ci numai de la Tatăl* 37-38, *Opera Completă I*, tr., intr. și studiu de Pr. Cristian Chivu, Ed. Patristică, București, 2005.
- GRIGORIE SINAITUL, *Sfântul, Capete foarte folositoare după acrostih 2*, *Filocalia VII* trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, pp. 71-144.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Ființă și Timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003.
- HERMA, *Păstorul*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, trad., intr., indici de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, pp. 219-317.
- IOAN DAMASCHIN, *Εκδοσίς ακριβής της Ορθόδοξου πίστεως (Expositio Accurata Fidei Orthodoxae)*, PG 94, col. 789-1228, J.-P. Migne, Paris, 1864.
- IOAN DAMASCHIN, *Sfântul, Cuvânt minunat și de suflet folositor*, *Filocalia IV*, trad., intr. și nt. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1994, pp. 204-215*.
- IOAN DAMASCHIN, *Sfântul, Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru, în: *Izvoarele Ortodoxiei*, nr. 1, colecție îngrijită de Dr. Dumitru Fecioru și Pr. dr. Ol. N. Căciulă, Ed. Librăriei Teologice, București, 1938.
- IOAN GURĂ DE AUR, *Sfântul, Cele dintâi Omilii la Facere*, trad. și nt. Adrian Tănăsescu-Vlas, cu binecuvântarea PS Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004.
- IOAN GURĂ DE AUR, *Sfântul, Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, trad., cuvânt înainte, nt. de Walter Alexandru Prager, Ed. Herald, București, 2004.

- IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, GRIGORIE DE NAZIANZ, SFÂNTUL, EFREM SIRUL, Sfântul, *Despre Preoție*, trad., intr., nt. de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1998.
- IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Omilii la Facere*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul BOR, trad., nt. Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003.
- IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Εἰς τὴν ἁγίαν πέντηκοστήν (De Sancta Pentecoste)*, PG 50, col. 453-469, J.-P. Migne, Paris, 1862.*
- IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Τὰ Εὐρισκόμενα πάντα λογός πάραριντικός εἰς τὴν εἰσοδὸν τῆς ἁγίας Τεσσαράκοσῆς (Homiliae in Genesium)*, PG 53, col. 21-384, J.-P. Migne, Paris, 1862.
- IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς κολόσσαις ἐπιστολὴν (In Epistolam ad Colossenses Commentarius)*, PG 62, col. 299-390, J.-P. Migne, Paris, 1862.*
- IOAN SINAITUL, Sfântul, *Scara Raiului, Filocalia IX*, trad., introd. nt. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1980, pp. 43-465.
- IOAN SINAITUL, Sfântul, *Κλίμας (Scala Paradisi)*, PG 88, col. 631-1210, J.-P. Migne, Paris, 1860.
- IRINEU AL LYONULUI, Sfântul, *Contra ereziilor*, în: *Canonul Ortodoxiei I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 477-513.
- IRINEU AL LYONULUI, Sfântul, *Ελεγχού και ἀνάτροπησ της ψεύδωννυμόν γηροσέος (Adversus Haereses)*, PG 7, col. 433-1224, J.-P. Migne, Paris, 1857.
- IRINEU AL LYONULUI, *Contre les hérésies*, SC 152; 264, vol. 1-5, Adea Rousseau, Louis Dontreleau, 1969-1979.
- ISAAC SIRUL, Sfântul, *Cuvinte despre nevoință, Filocalia X*, trad., intr., nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, pp. 25-463.
- ISAAC SIRUL, Sfântul, *Epistole, Filocalia X*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, pp. 463-518*.
- IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, Sfântul, *Apologia a doua. VIII*, în: *Apologeti de limbă greacă, PSB2*, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 60-88.
- IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, Sfântul, *Dialog cu iudeul Trifon*, în: *Apologeti de limbă greacă, PSB 2*, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 89-259.
- JOHN OF THE CROSS, Saint, *Living Flame of Love*, stanza I, 9-14, translated and with an introduction by E. Allison Peers, Image Books, Inc. Garden City, N.Y., 1962.
- JUSTIN POPOVICI, Sfântul, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, st. intr. și trad. de Pr. prof. Ioan I. Ică și Diac Ioan I. Ică jr, prefață Prof. Ioannis N. Karmiris, postfață Panayotis Nellis, Ed. Sofia, București, 2010.
- KANT, IMMANUEL, *Antropologia din perspectiva pragmatică*, Ed. Antaios, 2001.

- MACARIE EGIPTEANUL, Sfântul, *Omilii*, trad. de Macarie Ieromonahul, la anul de la Hristos 1775, reeditată la Ed. Predania, București, 2009.
- MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte, în 226 de capete, Filocalia I*, trad., intr. și nt. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 310-345.
- MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete, Filocalia I*, trad., intr. și nt. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 284-310.
- MARCU ASCETUL, *Răspuns celor ce se îndoiesc de dumnezeiescul Botez, Filocalia I*, Cuvânt înainte, trad. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 345-385.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Ambigua*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, și în: *Scrieri, partea întâia, PSB 80*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Capete despre Dragoste, Filocalia II*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 60-216.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Epistola către Ioan Cubicularul*, în: *Scrieri, partea a doua, PSB 81*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, pp. 166-167.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Epistole, Diferite definiții*, în: *Scrieri, partea a doua, PSB 81*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, pp. 257-259.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Epistole. Disputa cu Pyrhuss*, în: *Scrieri, partea a doua, PSB 81*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, pp. 152-156.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Epistole, PSB 81*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, 1990.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, *Către Ioan prezbiterul, despre faptul că și după moarte sufletul are lucrarea înțeleghătoare și nu iese nicidecum din puterea lui naturală*, în: *Scrieri, partea a doua, PSB 81*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, pp. 54-85.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri, Filocalia II*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 216-260.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Mystagogia*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Răspunsuri către Talasie, Filocalia III*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 38-422.

- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Tâlcuiri la Tatăl Nostru, Filocalia II*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 260-288.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Tomul dogmatic*, în: *Scrieri, partea a doua*, PSB 16, trad. intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 215-228.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Γενόμενής της Πύρρος (Disputatio cum Pyrrho)*, PG 91, col. 287-354, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Περὶ διάφορων ἀπορίων των ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγόριου (Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis ss Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi)*, PG 91, col. 1032-1417, J.-P. Migne, Paris, 1863.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Πρὸς Θαλασσίων τον οσιωτατόν πρεσβιτερον καὶ ἡγούμενον περὶ διάφορων ἀπορωντης Θείας γράφης (Ad Sanctissimum presbiterum ac Thalassium de variis Scripturae Sacrae questionibus ac dubiis)*, PG 90, col. 243-786, J.-P. Migne, Paris, 1865.
- NICOLAE CABASILA, Sfântul, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ Ζόην. Λογα εἴσα (De vita in Christo. Liber septem)*, PG 150, col. 491-726, J.-P. Migne, Paris, 1865.
- NIL ASCETUL, *Cuvânt trebuincios și folositor, Filocalia I*, trad., intr. și nt. de Prof. dr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, 1993, pp. 193-273.
- ORIGEN, *Contra lui Celsus*, în: *Scrieri alese, partea a patra*, PSB 9, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1984, pp. 30-578.
- ORIGEN, *Despre Principii*, în: *Scrieri alese, partea a treia*, PSB 8, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, pp. 44-313.
- ORIGEN, *Convorbiri cu Heraclide*, în: *Scrieri alese, partea a treia*, PSB 8, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, pp. 314-410.
- ORIGEN, *Despre Rugăciune*, în: *Scrieri alese, partea a doua*, PSB 7, trad. de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, st. intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, pp. 199-290.
- ORIGEN, *Filocalia*, în: *Scrieri alese, partea a doua*, PSB 7, trad. de Pr. prof. T. Bodogae, Pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, st. intr. și nt. de Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, pp. 302-501.
- ORIGEN, *Omilii, Comentarii și adnotări la Geneză*, ed. bilingvă, st. intr., trad. și nt. de Adrian Muraru, Ed. Polirom, Iași, 2006.
- ORIGEN, *Εἰς τομους κατὰ Κελσῶν (Contra Celsum)*, PG 11, col. 641-1630, J.-P. Migne, Paris, 1857.
- ORIGEN, *Περὶ Ἀρχῶν (De Principiis)*, PG 11, col. 115-560, J.-P. Migne, Paris (fără an).
- PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte după cele șase zile*, trad., intr. și nt. de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Paideia, București, 2009.

- PLATON, *Timaios*, în: *Opere* vol. VII, trad. rom. de Cătălin Partenie, ed. Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993.
- PLOTIN, *Enneade* III-V, ed. bilingvă, trad., colectivă, Ed. IRI, București, 2005.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, ed. revizuită și index de Arlette Elkaïm-Sartre, trad. Adriana Neacșu, Ed. Paralela 45, Pitești, 2004.
- SILUAN ATHONITUL, *Cuviosul, Între iadul deznădejdi și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, ed. a IV-a, revizuită, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
- SIMEON EVLAVIOSUL, *Cuviosul, Cuvântări morale ale Sfântului Simeon Noul Teolog, Filocalia* VI, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1977, pp. 119-205.
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Sfântul, Cateheze, Scrieri* II, ediția a II-a, revizuită, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Sfântul, Discursuri Teologice și Etice, Scrieri* I, trad. și intr. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Sfântul, Imnele iubirii dumnezeiești*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1990, și în traducerea Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog, Erosul iubirii dumnezeiești, Scrieri* III: *Imne, Epistole și capitole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Sfântul, Viața și Epoca, Scrieri* IV, introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.
- TEOFAN AL NICEEI, *Discurs [Tratat] despre Preacurata și Preasfânta Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoare, care, prin multe laude, în chip diferit, mărețiile Ei negrăite și cuvenite lui Dumnezeu se arată că taina întrupării lui Dumnezeu Cuvântul este o convergență și o conexiune între Dumnezeu și întreaga creație, lucru care este binele ultim și cauza finală a celor ce sunt*, trad. Diac. Ioan. I. Ică jr., în: Diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 495-576.
- TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, în: *Apologeți de limbă greacă, PSB* 2, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. Teodor Bodogae, Pr. prof. Olimp Căciulă, Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 276-353.
- TEOFILACT AL BULGARIEI, *Sfântul, Tâlcuirea Epistolei către Romani, îndreptarea tâlmăcirii, note ale ediției și înainte cuvântare* de Florin Stuparu, Sofia, Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2005.
- TEOFILACT AL BULGARIEI, *Sfântul, Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca, Colecția Tâlcuiri la Sfânta Scriptură* III, trad. de Sfântul Grigorie Dascălul și Cuviosul Gherontie, ed. îngr. de R.P. Sineanu și L.S. Desartovici, Ed. Sofia, București, 2007.

- TERTULIAN, *Apologeticum*, în: *Apologeți de limbă latină*, PSB 3, trad. de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, intr. nt. și indici de Prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București, 1981, pp. 38-118.
- TERTULIAN, *Despre suflet*, în: *Apologeți de limbă latină*, PSB 3, trad. de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, intr. nt. și indici de Prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, București, 1981, pp. 118-138.
- TERTULIAN, *Despre mărturia sufletului*, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Homélie sur Hexaéméron*, SC 26 bis, Stanislav Giet, 2e édition, Paris, 1968.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Correspondență, Epistolele 1-366*, în: *Scrieri, partea a treia*, PSB 12, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 93-115.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Despre Duhul Sfânt*, în: *Scrieri, partea a treia*, PSB 12, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 15-93.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Epistola 38*, în: *Scrieri, partea a treia*, PSB 12, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 177-186.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Omilia XXI, Despre a nu ne lipi de cele lumești și despre focul din afara Bisericii*, în: *Scrieri, partea întâia*, PSB 17, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, pp. 552-558.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Omilia XXIV, Împotriva lui Sabelie, a lui Arie și a anomeilor*, în: *Scrieri, partea întâia*, PSB 17, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, pp. 500-510.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Omilia la Hexaemeron*, trad. și nt. de Pr. Dumitru Fecioru, cu binecuvântarea PS Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Scrisori. Epistola 140*, în: *Scrieri, partea a treia*, PSB 12, trad., intr., nt. și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, pp. 326-328.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Sur l'Origine de l'Homme*, SC 160, A. Smets, M. Van Esbroeck, Paris, 1976.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Tâlcuiri la Psalmi*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, cu binecuvântarea PS Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Sofia, București, 2004.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Επιστολαί (Epistolae)*, PG 32, col. 219-1112, J.-P. Migne, Paris, 1886.

- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Κατὰ Σαβελλιανών, καὶ Ἀρειοῦ, καὶ Ἀνομοιωῶν* (*Contra Sabellianos, et Arium, et Anomaeos*), PG 31, col. 599-618, J.-P. Migne, Paris, 1885.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Ὁμιλία οὗτι ἐστὶν αἰτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός* (*Quod Deus non est auctor malorum*), PG 31, col. 329-354, J.-P. Migne, Paris, 1885.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Ὁμιλῖαι Θ. Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* (*Homiliae in Hexaemeron*), PG 29, col. 2-207, J.-P. Migne, Paris, 1857.
- VASILE CEL MARE, Sfântul, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* (*Liber de Spiritu Sancto*), PG 32, col. 67-217, J.-P. Migne, Paris, 1886.
- VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Călăuză făcută din Sfintele scrieri, Filocalia VIII*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979, pp. 588-604.
- VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, Sfântul stareț, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009.

4. Monografii, conferințe, lucrări generale și speciale

- *** *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Patriarhul Justinian*, București, 2000-2002.
- *** *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, volum coordonat de Ioan Vasile Leb, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 20-43.
- *** *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, vol. I, editor José Saraiva Martins, Vatican, 1983.
- *** *Culturi eleate și culturi heraclitice*, Ed. Cartea Românească, București, 1987.
- *** *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par un équipe de chrétiens orthodoxes*, Lettres de MGR Meletios et de MGR Antoine, Préface d'Olivier Clément, Les éditions du Cerf (29, Bd. Latour-Maubourg), Paris, 1980.
- *** *Dumitru Stăniloae (1903-1993), Teologie românească de talie europeană*, volum editat de IPS Dr. Laurențiu Streza, Jürgen Henkel și Gh. F. Anghelescu, Ed. Scheller, 2007, pp. 191-220.
- *** *Ecclesia a Spiritu Sancto, Mélanges G. Philips*, 1970.
- *** *Études de Théologie Historique, Publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'institut catholique de Paris*, Paris, 1918.
- *** *Fides et ratio, Scrisoare Enciclică a Suveranului Pontif, Ioan Paul al II-lea, către Episcopii Bisericii Catolice, cu privire la raportul dintre credință și rațiune*, Ed. Presa Bună, Iași, 1999.
- *** *Filosofia greacă până la Platon*, partea a II-a, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

- *** *Filosofia nuanțelor (Eseuri, Profiluri, Corespondență)*, Antologie, Prefață critică M. Coloșenco, Texte S. Coloșenco, Postfață S. Pavel, Ed. Timpul, Iași, 1995.
- *** *Gândirea slabă*, ed. îngr. de G. Vattimo și P. A. Rovatti, trad. Ștefania Mincu, Ed. Pontică, Constanța, 1998.
- *** *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, volum realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- *** *He poreia pros ten Orthodoxia*, Atena, 1986*.
- *** *Il Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981* [ed. J. Mossay], Paderborn, 1983.
- *** *Intercultural Communication. The Person and Culture*, vol. III, Deborah A. Cai (ed.), Ed. Sage, London, 2010.
- *** *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar, 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006.
- *** *Interculturalitate, cercetări și perspective românești*, volum îngrijit de Rudolf Poledna, RUEGG, FRANÇOIS și Calin Rus, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- *** *Interculturalitatea versus Globalizare*, conferință internațională, Brașov, 9-12 iunie, 2004.
- *** *L'idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgillio Melchiori, Milano, 1996.
- *** *L'infailibilité*, Colocviile Castelli Archivio di filosofia, Paris-Roma, 1970.
- *** *La recherche interculturelle*, J. Retschitykz, M. Bossel-Lagos et P. Dasen (eds), L'Harmattan, 1989.
- *** *Lumen Gentium 430, 433*, în: *Il Concilio Vaticano II*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1967.
- *** *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, vol. 1-3, coordonatori Magda Stavinschi și Pr. dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002-2004.
- *** *Omul medieval*, Ed. Polirom, Iași, 1995.
- *** *Persoană și comuniune*, volum omagial dedicat Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, Ed. și Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993.
- *** *Person and Personality*, A. Peacocke și G. Gillett (eds.), Oxford, 1987.
- *** *Phenomenology and the Social Science*, M. Natanson (editor), Toronto, 1979.
- *** *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, nr. 3, EIBMBOR, București, 1980.
- *** *Studia Basiliana 1: Sf. Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani*, ed. a II-a, adăugată și îngrijită de Popescu, Emilian și Adrian Marinescu, Ed. Basiliana, București, 2009.

- *** *Studia in Honorem Acad. D. Decev*, Academie Bulgare de Science, Sofia, 1958.
- *** *Studii de istoria culturii antice*, Ed. Științifică, București, 1992.
- *** *Știință și religie. Antagonism sau complementaritate?*, volum editat de Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002.
- *** *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, vol. coordonat de Pr. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001.
- *** *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, coordonatori R. Constantinescu și G. Călina, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002.
- *** *The Making of Orthodoxy. Essays in Honor of H. Chadwick*, Cambridge, 1989.
- *** *The Orthodox Ethos*, A. J. Philippou (editor), 1964.
- AFANASIEV, NIKOLAI, *Biserica Duhului Sfânt*, trad. Elena Derevici, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008.
- ANANIA, VALERIU, *Memorii*, Ed. Polirom, Iași, 2008.
- ANGELESCU, GHEORGHE F., *Eternitate, Timp și Eshatologie în Antropologia Patristică Greacă (sec. II-VIII)*, Teză de Doctorat, București, 1996.
- ANGELESCU, GHEORGHE F., *Înțeleșuri despre apropierea omului de Dumnezeu sau Îndumnezeirea persoanei umane. Succinte opinii patristice și filosofice*, Ed. „Pro Axe Mundi”, București, 2003.
- ARNOLD, W.T. *The roman System of Provincial Administration*, Oxford, Blackwell, 1906.
- ARON, RAYMOND, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969.
- BALSOON, J.P.V.D., *Rome: The Story of Empire* London, Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, traduit par Robert Girard, Des Clée de Brauwer, 1996.
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Leides*, Salzburg-Leipzig, 1939.*
- BALTHASAR, HANS URS VON, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophia religiosa de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988.*
- BANDINELLI, R. B., *Rome, the Center of Power*, London, Thames & Hudson, 1970.
- BARDY, GUSTAVE, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois siècles*, Paris, 1936.*
- BARROW, JOHN D., *Originea universului*, Ed. Humanitas, București, 1994.
- BARROW, JOHN D., & TIPLER, FRANK J., *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- BĂDESCU, ILIE, *Sociologie noologică. Fundamentele spirituale ale societății*, Ed. Mica Valahie, București, 2011*.

- BĂDESCU, ILIE, *Timp și cultură. Trei teme de antropologie istorică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- BĂDESCU, ILIE, *Tratat de Geopolitică*, vol. I, București, 2004.*
- BĂDESCU, Prof. univ. dr. ILIE, BĂNDOIU, Lect. univ. dr. ANDREEA, CHIRILĂ, Prof. univ. dr. PAVEL, *Principiile cercetării martirologice*, Ed. Cristiana, 2010.
- BĂDILĂ, CRISTIAN, *Evangelii apocrife*, ed. întâi, Ed. Humanitas, București, 1996; ed. a II-a, complet revizuită și ilustrată, Ed. Polirom, Iași, 1999.
- BANCILA, VASILE, *Aforisme și Para-aforisme, Omul și existență*, vol. I, Ed. Marineasa, Timișoara, 1993.
- BĂNCILĂ, Prof. VASILE, *Doctrina personalismului energetic a domnului Lucian Blaga*, Ed. Cultura română, București, 1927.
- BĂNCILĂ, VASILE, *Filosofia vârstelor*, intr. și ed. de Ileana Băncilă, Ed. Anastasia, București, 1997.
- BĂNCILĂ, VASILE, *Religia iubirii și Pestalozzi*, Ed. „Ex Ponto”, Constanța, 1998.
- BENEDICT, RUTH, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, Margaret Mead (ed.), Houghton Mifflin Company, Boston, 1959*.
- BENEDICT, RUTH, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1934.
- BENEDICT, RUTH, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, Boston, MA, 1946*.
- BERDIAEV, NICOLAE, *Adevăr și Revelație. Prologomene la critica revelației*, trad. nt. și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- BERDIAEV, NICOLAE, *Sensul Creației. Încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie A. Pleșa, Ed. Humanitas, București, 1992.
- BERDIAEV, NICOLAE, *Biserica Duhului Sfânt*, trad. Elenei Derevici, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, în 2008.
- (BERGER), CALINIC, *Teognosia. Sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ieromonah Nectarie (Dărăban), Ed. Deisis, Sibiu, 2014.*
- BEHR, JOHN, *The formation of Christian Theology: vol 1. The Way to Nicaea*, St. Vladimir's Seminary Press, 2001; vol. 2. *The Nicene Faith*, 2004.
- BERNARDI, JEAN, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968.*
- BERNARDI, JEAN, *Les premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1987.*
- BERNARDI, JEAN, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, trad. Cristian Pop, cu o selecție a poemelor autobiografice în traducerea Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002.*
- BERNEA, ERNEST, *Îndemn la simplitate*, Ed. Vremea, București, 2006.*

- BERNEA, ERNEST, *Civilizația Română Sătească*, ed. îngr. de Rodica Pandele, Ed. Vremea, București, 2006.*
- BERNEA, ERNEST, *Crist și condiția umană. Încercare de antropologie creștină*, cuvânt înainte de Constantin Bălăceanu-Stolnici, Editura Curtea Românească, București, 1996.*
- BERNEA, ERNEST, *Meditații filosofice. Note pentru o filosofie inactuală*, 46 (9.VI.1968 – Tohan), Ed. Predania, București, 2010.
- BERNEA, ERNEST, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ed. a II-a revizuită, Ed. Humanitas, București, 2005.*
- BERNEA, ERNEST, *Trilogia Filosofică*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
- BIRIȘ, IOAN, *Societate și comunicare culturală*, Ed. Tehnică, București, 2006.
- BLAGA, LUCIAN, *Artă și valoare*, în: *Trilogia Valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944.
- BLAGA, LUCIAN, *Aspecte antropologice*, ed. îngr. de Ioan Maxim, postfață, Alexandru Tănase, Ed. Falca, 1976.
- BLAGA, LUCIAN, *Censura Transcendentă, Trilogia Cunoașterii*, Opere 8, ed. îngr., de Dorli Blaga, studiu introductiv de Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1983.
- BLAGA, LUCIAN, *Cunoașterea luciferică*, în: *Trilogia Cunoașterii II*, Ed. Humanitas, București, 1993.
- BLAGA, LUCIAN, *Diferențierele divine*, în: *Trilogia Cosmologică*, Opere 11, ed. îngr. de Daniel Blaga, studiu introductiv de Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1998.
- BLAGA, LUCIAN, *Eonul Dogmatic*, în: *Trilogia Cunoașterii I*, Ed. Humanitas, București, 1993.*
- BLAGA, LUCIAN, *Orizont și stil*, în: *Trilogia Culturii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944.*
- BLAGA, LUCIAN, *Spațiul mioritic*, în: *Trilogia Culturii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1944.
- BLAGA, LUCIAN, *Știință și creație*, în: *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946.
- BLOCH, ERNST, *Experimentum mundi*, Frankfurt, 1975.*
- BLOOM, ANTHONY, *Courage to Pray*, Paulist Press, New York, 1973.*
- BOAS, FRANZ, *General anthropology*, edited by Franz Boas, with contributions by Ruth Benedict, Franz Boas, Ruth Bunzel [and others], D.C. Heath and Company, Boston, New York, 1938.*
- BOBOC, ALEXANDRU, *Filosofia contemporană, Orientări și stiluri de gândire semnificative*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995.

- BOLLNOW, O. F., *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.*
- BONIS, K., *Gregorios ho theologos, patriarches Konstantinoupoleos: bios kai erga, syngrammata kai didaskalia*, Atena, 1982.*
- BOROIANU, G., *Apărătorii Dreptei credințe. Studii de Teologie Patristică*, ed. îngr. și actualizarea științifică de Ionuț Alexandru Tudorie, Ed. Anastasia, București, 2007.
- BOROIANU, Prof. dr. DIMITRIE, *Istoria Dogmelor Bisericii Creștine Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, ed. îngr. de Bogdan Dediu, Ed. Anastasia, 2007.
- BOULARAND, ÉPHREM, *L'hérésie d'Arius et la Foi de Nicée*, Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1972.*
- BOUYER, LOUIS, *Le Consolateur Esprit et vie de grace*, Paris, 1980.*
- BOUYER, LOUIS, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte mariale*, Paris, 1957; ed. a II-a, 1961.*
- BOUYER, LOUIS, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Paris, 1963.*
- BRANDON, S.G.F., *History, Time and Deity*, New York, 1965.*
- BRAUNSTEIN, FLORENCE, PÉPIN, JEAN-FRANÇOIS, *Rădăcinile Culturii Occidentale*, trad. Nicolae Constantinescu, Ed. Lider, 2004.
- BRÂNCUȘI, CONSTANTIN, *Dodii, (aforisme, maxime, cugetări, vorbe)*, ed. îngr. de Vasile Rață, prefață de T.L. Pop, postfață de O. Mircea, Ed. Aletheia, Bistrița, 2002.
- BRÉHIER, ÉMILE, *Filosofia lui Plotin*, trad. Dan Ungureanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000.
- BRIA, ION, *Jesus Christ – life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, edited by World Concil of Churches, Geneva, 1982.
- BRIA, ION, *The Sens of Ecumenical Tradition, the ecumenical witness and vision of the Orthodox*, WCC Publications, Geneva, 1991.*
- BROCHARD, V., *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Introduction par V. Delbos, Paris, 1912.
- BUBER, MARTIN, *Eu și Tu*, trad. și prefață de Ștefan Augustin Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992.*
- BUCHHOLZ, KL. D., *Isaak Newton als Theologe*, Witten, Luther-Verlag, 1965.*
- BUCHIU, Pr. dr., ȘTEFAN, *Ortodoxie și Secularizare*, Ed. Libra, București, 1999.
- BUCHIU, Pr. ȘTEFAN, *Întrupare și Unitate*, Teză de Doctorat, București, 1992; editată în vol: *Întrupare și Unitate*, Editura Libra, București, 1997.*
- BUGA, Pr. prof. ION, *Plinirea potirului credinței*, Ed. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 2007.
- BÜHLER P. ET C. KARAKASH (editori), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992.

- BULGAKOV, SERGHEI, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, trad. Elena Drăgușin, Ed. Anastasia, București, 1999.
- BULGAKOV, SERGHEI, *Ortodoxia*, trad. N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1994.
- BUTUC, GHEORGHE Omul, *Persoană devenindă*, Ed. Doxologia, Iași, 2023.
- CAMPBELL, J. M., *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington, 1922.*
- CARAGIU, FLORIN, *Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Sofia, București, 2007.
- CARRA, J. L., *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*, Iași, 1777, Paris, 1778, Neuchâtel, 1781.*
- CARTIARU, VIRGINIA, *Urme celtice în spiritualitatea românească*, Ed. Univers, București, 1972.
- CASTALDINI, ALBERTO, *Per l'Europa Ritrovata. Discursi sulla Romania tra Oriente e Occidente*, Ed. Instituto Italiano di cultura „Vito Grasso” di Bucarest, 2008.
- CAZAN, ALEXANDRU GH., *Istoria filosofiei Românești*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984.
- CAZAN, ALEXANDRU GH., *Mircea Florian și Nae Ionescu. Disputa metafizica datului – metafizica lirică*, Ed. Agerpress, București, 2006.
- CHAVUET, LOUIS-MARIE, *Symbole et sacrament. Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne*, Cogitatio fidei 1991, Cerf, 1987.
- CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris, 1943.*
- CHERNISS, HAROLD FREDERIK, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Publications Philology, Berkley, 1930.*
- CHRÉTIEN, J.-L., HENRY, M., MARION, J./L., RICOEUR, P., *Phénoménologie théologie*, Paris, 1992; trad. rom. Nicolae Ionel: CHRÉTIEN J.-L., HENRY, M., MARION, J.-L., RICOEUR, P., *Fenomenologie și teologie*, Polirom, Iași, 1996.*
- CHRISTOPHORIDES, CH. B., *He pneumatike patrotes kata Symeon tou Neou Theologou*, Thessaloniki, 1977.*
- CIORAN, EMIL, *Amurgul gândurilor*, Ed. Humanitas, București, 1998, ediția întâi, 1940.
- CLÉMENT, OLIVIER, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.*
- CLÉMENT, OLIVIER, *Cristos din mărturisirea de credință în Religiile Lumii*, sub conducerea lui Jean Delumeau, Ed. Humanitas, București, 1996.*
- CLÉMENT, OLIVIER, *Întrebări asupra omului*, cuvânt înainte P. B. Bobrinskoy, trad. Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, 1997.

- CLÉMENT, OLIVIER, *Puterea Credinței – studii de spiritualitate*, trad. Alexandrina Andronache, Daniela Ciascai, Ed. Pandora, Târgoviște, 1999.
- CODRESCU, RĂZVAN, *Recurs la Ortodoxie*, Ed. Christiana, București, 2002.
- COHEN, A., *Talmudul*, trad. C. Litman, Ed. Haseffer, București, 1999.
- COMAN, IOAN G., *Probleme de literatură și filosofie patristică*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1995.*
- COMAN, Pr. dr. CONSTANTIN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, interviuri, Ed. Bizantină, București, 1995.
- COMAN, Pr. dr. CONSTANTIN, *Biblia în Biserică. Eseu pe teme biblice*, Ed. Bizantină, București, 1997.*
- COMAN, Pr. dr. CONSTANTIN, *Prin fereastra bisericii sau o lectură teologică a realității*, Ed. Bizantină, București, 2007.*
- COMAN, Pr. prof. dr. IOAN G., *Și Cuvântul Trup S-a făcut*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993.*
- COMAN, Pr. prof. dr. IOAN G., *Miracolul clasic*, București, 1940.
- COMAN, Pr. prof. dr. IOAN G., *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz*, Institutul Român de Bizantinologie, nr. 3, București, 1937.*
- COMȘA, Dr. Episcop al Aradului, GRIGORIE, *Cultura Satelor*, Tiparul Tipografiei Diocezane, Arad, 1935.
- CONGAR, YVES M.-J., *Je Crois en L'Esprit Saint*, tome II, Le Edition du Cerf, Paris, 1980.*
- CONGAR, YVES M.-J., *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris, 1980.*
- CONIARIS, ANTHONY M., *Introducere în credința și viața Bisericii Ortodoxe*, trad. Constatin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2001.*
- CONSTANTINESCU, R., CĂLINA, G., (coordonatori), *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002.
- CONTA, VASILE, *Încercări de metafizică materialistă*, Ed. Șarga, Iași, 1956.
- COOKS, L. M. and J. S. SIMPSON (eds.), *Whiteness, Pedagogy, Performance: Displacing Race*, Lexington Books, Lanham, MD., 2007.
- COPLESTONE, F., *A History of Philosophy I: Greece and Rome*, Norwich, 1946.*
- CORBIN, HENRY, *Paradoxul Monoteismului*, trad. Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.
- CORNEA, ANDREI, *Ecclesiocrația: Mentalități culturale și forme artistice în epoca romano-bizantină*, Ed. Teora, București, 1998.*
- CORNEANU, Mitropolit NICOLAE, *Patristica Mirabilia*, ed. a II-a, revăzută, Ed. Polirom, Iași, 2001.*
- COSTA DE BEAUREGARD, Pr. M-A., Pr. DUMITRU STĂNILOAE, *Mică dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.*

- COURTONE, YVES, *Saint Basile et l'hellenisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaemeron de Saint Basile le Grand*, Paris, 1934.*
- CRAINIC, NICHIFOR, *Nostalgia Paradisului*, studiu introductiv de Dumitru Stăniloae, nt. de Magda și Petre Ursache, Ed. Moldova, Iași, 1994.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Ortodoxie și etnocrație*, ed. îngr., st. intr., nt. de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Sfințenia – Împlinirea Umanului. Curs de Teologie Morală (1935-1936)*, ed. îngr. de Ierod. Teodosie Paraschiv, Trinitas, Ed. Mitropoliei Moldovei, Iași, 1993.
- CRAVES, CHARLES, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva, 1972.*
- CRISTESCU, VASILE, *Antropologia în perspectiva Teologică*, Ed. Junimea, Iași, 1999.
- CRISTESCU, VASILE, *Persoanele Sfintei Treimi și comuniunea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Ed. Junimea, Iași, 2001.
- CROSS, J., *La divinisation du Chrétien chez les Pères grecs*, Paris, 1938.*
- CULIANU, IOAN PETRU, *Experiențe ale extazului*, prefață de Mircea Eliade, trad. Dan Petrescu, postfață Eduard Irichinski, Ed. Nemira, 1998.
- CULIANU, IOAN PETRU, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Thereza Petrescu, Ed. Nemira, 1945.
- CUSANUS, NICHOLAUS, *De docta Ignorantia*, ediție bilingvă, ed. îngr., trad., nt., tabel cronologic și postfață de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iași, 2008.
- DANIELOU, J. et H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. I: *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963.*
- DANIELOU, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, E.J. Brill, 1970.
- DANIELOU, J., *Platonisme et Theologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, 2-ème édition, Paris, Aubier, Editions Montagne, 1953.*
- DANIIL de la Rarău, monah (SANDU TUDOR), *Caietele 4: Ce e omul?*, ed. îngr. de Alexandru Dimcea, Ed. Christiana, București, 2003.
- DELCAMBRE, ANNE-MARIE, *Islamul*, ed. a III-a, Ed. C.N.I „Coresi”, București, 1999.
- DELUMEAU, JEAN, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, trad. Giuliano Sfichi, Ed. Polirom, Iași, 2006.
- DELUMEAU, JEAN, *Grădina desfătărilor, O istorie a paradisului*, trad. Horațiu Pepine, Ed. Humanitas, București, 1997.
- DESEILLE, PLACIDE, *Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1995.

- DODD, CHARLEY H., *Dynamics of intercultural communication*, forth edition, WCB Brown & Benchmark Publishers, 1995.
- DORZ, TRAIAN, *Locurile noastre sfinte*, ediți a II-a, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2010.
- DRAPER, JOHN WILLIAM, M.D., L.L.D., *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton and Company, N.Y., 1896.
- DRĂGAN, RADU, AUGUSTIN, IOAN, *Ființa și spațiul*, Ed. All, București, 1992.*
- DUPONT, JACQUES, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain-Paris, 1949.
- DUȚU, ALEXANDRU, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, Ed. Minerva, București, 1978.
- ECKHART, MEISTER, *Benedictus Deus, Predici*, trad. Stela Tinney, Ed. Herald, București, 2004.
- EINSTEIN, ALBERT, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Ed. Humanitas, București, 1992.*
- EINSTEIN, ALBERT, *Cum văd eu lumea. Teoria Relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Herald, București, 1996.*
- EINSTEIN, ALBERT, *Teoria Relativității*, ed. a V-a, Ed. Tehnică, București, 1957.*
- ELIADE, MIRCEA, *Aspecte ale mitului*, trad. Paul G. Dinopol, prefață V. Nicolescu, Ed. Univers, București, 1978.
- ELIADE, MIRCEA, *Istoria Credințelor și Ideilor Religioase*, trad. și postfață de Cezar Baltag, Ed. Universul Enciclopedic și Editura Științifică, București, 1999.
- ELIADE, MIRCEA, *Lucrurile de taină*, ed. îngr., nt.n și pref. de Emil Manu, Ed. Eminescu, București, 1995.
- ELIADE, MIRCEA, *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999.
- ELIADE, MIRCEA, *Sacrul și Profanul*, trad. Rodica Chira, Ed. Humanitas, București, 1992.
- ERBETTA, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 4 volume, Torino, 1966-1981.*
- ERICKSON, MILLARD J., *Teologie creștină*, vol. II, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 1998.
- EVDOKIMOV, PAUL, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Edité du Cerf, Paris, 1969.*
- EVDOKIMOV, PAUL, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, trad., nt., prefață de Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995.
- EVDOKIMOV, PAUL, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. prof. Teodor Bakonsky, Ed. Anastasia, București, 1998.
- EVDOKIMOV, PAUL, *La nouveauté de l'esprit. Études de Spiritualité*, Bellefontaine, 1977.*
- EVDOKIMOV, PAUL, *Taina Iubirii*, ed. a II-a revizuită, trad. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1999.

- FELMY, KARL-CHRISTIAN, *Dogmatica experienței eclesiale*, trad. de Diac. prof. dr. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.*
- FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire* Ithaca, New York, Conrell University Press, 1970.
- FERRY, LUC, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca modernă*, trad. și nt. de Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridian, București, 1997.*
- FERRY, LUC, *Învață să trăiești. Tratat de filosofie pentru tânăra generație*, trad. Cristina Bîzu, Ed. Curtea Veche, București, 2007.
- FLORENSKI, P. A., *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercări de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, în românește: Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Polirom, Iași, 1999.
- FLORIAN, MIRCEA, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, text integral, ed. îngr., nt. și postfață de N. Gogoneață, cuvânt înainte de Anca Florian Neagu, Ed. Fundația Pro, București, 2003.
- FOOTE, N. N. & L. S. COTTRELL, *Identity and interpersonal competence*, University of Chicago Press, Chicago, 1955.*
- FOX, M. M., *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works*, Washington, 1939.*
- FRAIGNEAU-JULIEN, B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien* (Théologie Historique 67), Paris, 1980.*
- FRANZ, BRENTANO, *Despre multiplele semnificații ale ființei la Aristotel*, trad. și prefață de Ion Tănăsescu. Ed. Humanitas, București, 2003.
- FREDERICK, H. H., *Global communication and international relations*, CA: Wadsworth Belmont, 1993.
- FRUNZĂ, SANDU, *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae – O critică relațională*, prefață de Prof. dr. Alexandru Boboc, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- GAILLARD, GÉRALD, *The Routledge Dictionary of Anthropologists*. Peter James Bowman (trans.)(English translation of *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues* [1997] ed.), Routledge, London and New York, 2004*.
- GAÏT, JÉRÔME AIT, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse. Études de philosophie médiévale*, Paris, 1953.
- GALERIU, Părintele, *Între Geneză și Apocalipsă*, Convorbiri cu Dorin Popa, Ed. Harisma, 2002.
- GALERIU, Părintele, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991.
- GALERIU, Părintele, *Părintele Galeriu. Astăzi*, Ed. Harisma, București, 2004.*
- GALLAY, P., *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris, 1943.*
- GALTIER, P., *Le Saint-Esprit et nous d'après les Peres grecs*, Roma, 1946.*

- GEISLER, NORMAN, *Apologetică creștină*, Societatea Misionară Română, USA, 1993.
- GHEORGHE, Ierom., GHELASIE, *Biserica, Liturghia Euharistiei, Trupului Înveșnicirii Lumii*, Ed. Isihasm, 2002.*
- GHEORGHE, Ierom. GHELASIE, *Minidogmatica*, în: *Scrieri Isihaste*, ed. îngrijită de Florin Caragiu și Gabriel Memelis, Ed. Platytera, București, 2006.
- GHIERASIM, Dr. V., *Etnicul în Filosofie (spre o filosofie românească)*, Ed. „Glasul Bucovinei”, Cernăuți, 1929.
- GHIUȘ, Arhim. BENEDICT, *Taina Răscumpărării în Imnografia Ortodoxă*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1998.
- GILLABERT, EMIL, *Jésu et la gnose*, Edition Dervy-Livres, Paris, 1981.*
- GIMBUTAS, MARIJA, *Civilizația și cultură*, Ed. Meridiane, București, 1989.
- GLEASON, S.J., ROBERT W., *Christ and the Christian*, Sheed & Word, New York, 1959.
- GREGERSEN, NIELS H., MICHAEL W. S., PARSONS and CHRISTOPH WASSERMANN, *The Concept of Nature in Science and Theology* (part II), Editions Labor et Fides, Genève, 1998.*
- GRIFIN, DAVID RAY, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press, 2000.
- GRILLMEIER, ALOIS, *Le Christ dans la tradition Chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine*, Paris, 1973.*
- GROZEA, LUCIAN, *Gnoza, jocurile Ființei în gnoza valentiniană orientală. Aspecte ale gnosticismului de tip siro-egiptean după mărturiile patristice, filosofice și copte*, Ed. Paideia, București, 2001.
- GUIGNET, M., *St. Grégoire de Nazianze et la réthorique*, Paris, 1911.*
- GUITTON, Acad. JEAN, BOGDANOV G, BOGDANOV, Igor, *Dumnezeu și știința*, trad. Paula Mare, Ed. Albatros, București, 2000.
- GULIAN, acad. C.I., *Problematica omului. Eseu de antropologie filosofică*, Ed. Politică, București, 1966.
- GULIAN, C.I., *Problematica omului și existențialismul contemporan*, Ed. Polirom, 1973.
- HARGREAVES, JOHN, *A Guide to Genesis*, Spck, 1989.
- HARNACK, ADOLF VON, *Istoria Dogmei, introducere în doctrinele fundamentale*, trad. și ed. îngr. de Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2007.*
- HARNACK, ADOLF VON, *L'essence du Christianisme*, Paris, 1907.*
- HATZOPOULOS, A. TH., *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: the Macarian N'Homilies and Symeon the New Theologian (Analekta Vlatadon 54)*, Thessaloniki, 1991.*
- HAUGH, R., *Photius and the Carolingians*, Belmont, Mass., 1973.*

- HAUGHT, JOHN F., *Știință și religie. De la conflict la dialog*, trad. de Magda Stavinschi și Dorina Ionescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002.
- HAUSER, MARTIN, *Le Christ et la création dans l'Évangile selon S Jean – Etude œcuménique de l'exégèse contemporaine et de ses fondements dogmatiques – Apports protestants et orthodoxes*, Teză de doctorat, București, 1986 (în manuscris).
- HAUSER-MEURY, M. M., *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn, 1960.*
- HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA, *Dumnezeu în căutarea omului. O filosofie a iudaismului*, trad. Ștefan Iureș, Ed. Hasefer, București, 2001.
- HIEROTHEOS, mitropolit de Navpakos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, trad. de Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002.*
- HOUGHT, JOHN F., *Știință și religie de la conflict la dialog*, trad. de Magda Stavinschi și Dorina Ionescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002.*
- HAWKING, STEPHEN W., *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Ed. Humanitas, 1995.
- HAWKING, STEPHEN W., *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Ed. Humanitas, București, 1997.
- IANOLIDE, IOAN, *Deținutul Profet*, ed. îngr. de Mănăstirea Diaconești, Ed. Bonifaciu, București, 2009.*
- IANOLIDE, IOAN, *Întoarcerea la Hristos*, Ed. Christiana, București, 2006.
- IANOȘI, ION, *Constantin Noica*, Ed. Științifică, București, 1998.*
- IANOȘI, ION, *Secolul nostru cel de toate zilele*, Ed. Cartea Românească, 1980.
- IANOȘI, ION, *Sublimul în artă (un drum în cultura lumii)*, Ed. Meridiane, București, 1984.
- IANOȘI, ION, *Sublimul în spiritualitatea românească*, Ed. Meridiane, București, 1987.*
- ICĂ JR., DIAC. IOAN I., *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei. Studii și texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.
- ICĂ JR., DIAC. IOAN I., *Canonul Ortodoxiei I: Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008.
- ICĂ, PR., IOAN, KALOMIROS, DR. ALEXANDROS, KURAEV, DIAC. ANDREI, COSTACHE, PR. DORU, *Despre originile și destinul cosmosului și al omului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- INDA, J. I. and R. ROSALDO (eds), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Blackwell, Oxford, 2002.*
- IOJA, LECT. DR. CRISTINEL, *Dogmatică și Dogmațiști*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2008.
- IONESCU, NAE, *Curs de Istorie a Metafizicii*, Ed. Anastasia, București, 1996.*

- IONESCU, NAE, *Prelegeri de filosofia religiei*, Ed. îngrijită de Marina Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993.
- IONESCU, NAE, *Teologia, Integrala publicistică religioasă*, ed. îngr. și nt. de Dora Mezdrea, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- IORGA, NICOLAE, *Trei lecții de istorie. Despre însemnătatea românilor în Istoria Universală, ținute pentru A.S.R.; Principele Carol la deschiderea cursurilor de vară de la Vălenii de Munte*, Ed. Societatea „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1912.
- ISTRATI, IOAN VALENTIN, *Taina veacurilor. Unirea timpului cu eternitatea în rugăciunile Bisericii*, Ed. Doxologia, Iași, 2010.*
- JAEGER, WERNER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., The Belknap Press, 1961.*
- JANDT, FRED E., *An Introduction to Intercultural Communication. Identities in a Global Community*, fourth edition, Ed. Sage Publications, London-New Delhi, 2004.
- JANGMANN, BERNARDO, *Tratatus de Deo Uno et Trio*, Ratisbonne, Roma, 1899.*
- JANICAUD DOMINIC, *Phenomenology and the „Theological Turn”: The French Debate*, Fordhman Press, New York, 2000.
- JOJA, ATHANASIE, *Logos și Ethos*, Biblioteca de filosofie și sociologie, București, 1967.*
- JURCA, Pr. dr. EUGEN, *Experiența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2001.
- KARDINER, A. & R. LINTON, *The individual and his society*, Columbia University Press, New York, 1939.*
- KARDINER, ABRAM, *The Psychological Frontiers of Society*, with the cooperation of Ralph Linton, Cora DuBois and James West, Columbia Univ. Press, New York, 1945.*
- KARMIRIS, IOANNIS N., *Εκκλησιολογία των Μέγας Βασίλειον*, Αθηνά, 1958.*
- KARMIRIS, IOANNIS, *Η όρθόδοξος Εκκλησιολογία*, Ατένα, 1973.
- KASTLER, ALFRED, *Această stranie materie*, Ed. Politică, București, 1982.
- KERNBACH, VICTOR, *Miturile Esențiale*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996.
- KERNBACH, VICTOR, *Universul mitic al românilor*, Ed. Lucman, București (fără an).
- KNIAZEFF, ALEXIS, *La mère de Dieu dans l'Eglise Orthodoxe*, Cerf, Paris, 1990; trad. rom.: ALEXIS KNIAZEFF, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. Lucreția-Maria Vasilescu, Ed. Humanitas, București, 1998.*
- KOVALEVSKY, JEAN, *Taina Originilor*, Cuvânt înainte de Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1996.
- KOYRÉ, AL., *De la lumea închisă la universul infinit*, Ed. Humanitas, București, 1997.

- KRIVOCHÉINE, B., *In the Light of Christ. St. Symeon the New Theologian: Life, Spirituality, Doctrine*, translated by Anthony P. Gythel, Crestwood, NY; trad. rom. Pr. conf. dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan: Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHÉINE, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022): Viața – spiritualitatea – învățătura*, EIBMBOR, București, 1997.*
- KUPKA, B., *Creation of an instrument to assess intercultural communication competence for strategic international human resource management*, Unpublished doctoral dissertation, University of Otago, Otago, New Zealand, 2008.*
- KURAEV, ANDREI, *Răspunsuri către tineri*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007.
- KURAEV, DIAC. ANDREI, *Daruri și anateme. Ce a adus creștinismului lumii*, trad. de Nina Nicolaevna, Ed. Sofia, București, 2004.
- LACOSTE, JEAN-YVES, *Expérienceet Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, 1994; trad. rom. de Maria-Cornelia Ică jr.: *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, Deisis, Sibiu, 2001.*
- LAERTIOS, DIOGENES, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuș, st. intr. și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997.
- LAFONT, GHISLAIN, *O istorie teologică a Bisericii*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- LEENHARD, F.J., *ș.a. (editori), Le Saint Esprit*, 1963.*
- LEMENI, ADRIAN, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004.
- LEMENI, ADRIAN, IONESCU, Pr. RĂZVAN, *Teologie Ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, EIBMBOR, București, 2007.
- LEUPIN, ALEXANDRE, *Fiction et Incorporation – Littérature et théologie au Moyen Age*, Flammarion, Colecția „Idées et Recherches”, Paris, 1993.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *Antropologia structurală*, prefață de Ion Almaș, trad. J. Pecher, Ed. Politică, București, 1978.
- LEWIS, C. S., *Creștinism, pur și simplu*, Ed. Humanitas, București, 2004.
- LICEANU, GABRIEL, *Declarația de Iubire*, Ed. Humanitas, București, 2001.
- LICEANU, GABRIEL, *Despre Limită*, Ed. Humanitas, București, 2007.
- LICEANU, GABRIEL, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Ed. Cartea Românească, București, 1981.
- LICEANU, GABRIEL, *Jurnalul de la Păltiniș*, ediția a III-a, Ed. Humanitas, București, 2004.
- LICEANU, GABRIEL, *Om și Simbol, Interpretări ale Simbolismului în teoria artei și filosofia culturii*, Ed. Humanitas, București, 2005.
- LICEANU, GABRIEL, *Ușa interzisă*, Ed. Humanitas, București, 2004.
- LINDBECK, GEORGE, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984.*

- LISON, JACQUES, *L'éprit répandu. La Pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, 1994.*
- LONCHAMP, JEAN-PIERRE, *Știință și credință*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2003.
- LONCHAMP, JEAN-PIERRE, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992.
- LOSSKY, VLADIMIR, *După chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2006.*
- LOSSKY, VLADIMIR, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, prefață de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
- LOSSKY, VLADIMIR, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998.
- LOTH, DÉSIRÉ, *Le management interculturel*, L'Harmattan, Paris, 2000.*
- LOUDOVIKOS, NIKOLAOS, *He apophatikē ekklēsiologia tou homoousiou. Hē archegonē Ekklesia sēmera*, Atena, 2002.
- LOUTH, ANDREW, *Discerning the Mystery. Essay on the nature of Theology*, Oxford, 1983; trad. rom. M. Neamțu: ANDREW LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologică*, Ed. Deisis, 1999.
- LOUTH, ANDREW, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sitea, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.*
- LOVINESCU, VASILE, *Dacia Hiperboreană*, Ed. Rosmarin, București, 1994.
- LUPASCO, STÉPHANE, *L'homme et l'oeuvre*, Le Rocher, colecția „Transdisciplinarité”, Monaco, 1999.
- MACMULLEN, R., *Paganis in the Roman Empire*, New Haven, CT, Yale University Press, 1981.
- MALDAMÉ, JEAN-MICHEL, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993.
- MAGNANI, GIOVANI, *Religione e religioni dalla monolatria al monoteismo profetico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001.
- MALINGREY, M.-A., *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV-e siècle après J.-C.*, Paris, 1951.*
- MALONEY, G. A., *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*, Denville NJ, 1975.*
- MARION, J. L., *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, Fordham University Press, New York, 2002.
- MARION, J. L., *Being Given. Towards a Phenomenology of Givenness*, Stanford University Press, 2002.
- MARION, J. LUC, *L'univers philosophique*, PUF, 1990.
- MARION, J. LUC, *Dieu sans l'être*, 1982.*

- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. Drăgan Stoianovici și Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, 1997.*
- MARLEAU-PONTY, JACQUES, *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *Patristică și umanism, culegere de studii*, trad. Cristina și Costin Popescu, Ed. Meridiane, 1996.
- MARTINUS, JOSÉ SARAIVA (editor), *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, vol. I, Vatican, 1983.*
- MASSABKI, CHARLES, *Christ liberation of the World Today*, translated by Dr. Eloise Terese Mecall, Alba House, Society, of St. Paul, N.Y., 1979.*
- MATSOUKAS, NIKOS A., *Dogmatikē kai symbolikē theologia*, Tesalonic, 1985.*
- MATSOUKAS, NIKOS A., *Teologia Dogmatică și simbolică II: Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, trad. Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.
- MATSOUKAS, NIKOS, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997.
- MANTZARIDIS, GEORGIOS I., Universitatea din Tesalonic, *Morala creștină II. Omul și Dumnezeu*, trad. de Diac. drd. Cornel C. Coman, Ed. Bizantină, București, 2004.
- MAUSS, MARCEL, *Eseu despre dar*, trad. Silviu Lopescu, studiu introductiv de Michel Bass, Institutul European, Iași, 1993.*
- MCCUTCHEON, RUSSEL T., BRAUN, WILLI (eds.), *Guide to the Study of Religion*, Ed. Continuum, London, 2000.*
- McGUCKIN, J. A., *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood, New York, 2001.*
- MEREDITH, S.J. ANTHONY, *Cappadocians*, Crestwood – New York, 1995; trad. rom. Pr. Constantin Jinga, *Capadocienii*, Ed. Sophia, București, 2008.*
- MERIDIER, LOUIS, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.*
- MEYENDORFF, JOHN, *Sfântul Grigorie Palama și mistica Ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995.*
- MEYENDORFF, JOHN, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York, 1974.*
- MEYENDORFF, JOHN, *Teologia Bizantină*, trad. Pr. prof. dr. Alexandru Stan, EIBMBOR, București, 1996.
- MIHĂILESCU, Pr. MIRON, *Sfânta Liturghie, Pâinea cea de-a pururi*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007.

- MIHĂILESCU, Pr., MIRON, *Vorbește Dumnezeu*, cu binecuvântarea IPS Serafim Joantă, ed. îngr. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 2005.
- MIHĂILESCU, Pr. MIRON, *Iubind ca Dumnezeu*, Ed. Christiana, București, 2004.
- MIOC, V. & MIOC, D., *Cronica observațiilor astronomice românești*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
- MIRCEA, CORNELIU, *Facerea. Tratat despre Ființă*, Ed. Cartea Românească, București, 2001.
- MIRONESCU, ALEXANDRU, *Certitudine și Adevăr*, Ed. Casa Școalelor (fără an).
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Dumnezeu în creație. O perspectivă ecologică asupra creației*, editori: Pr. Emil Jurcan și Pr. Jan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007.*
- MONOD, J., *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970.
- MORESCHINI, CL., *Filosofia e letteratura in Gregoria de Nazianzo* (Platonismo e filosofia patristica 12), Milano, 1997.*
- MORESCHINI, CLAUDIO, ENRICO NORELLI, *Istoria Literaturii Creștine Vechi Grecești și Latine II*, tomul I, trad. colectivă: Elena Caraboi, ș.a., Ed. Polirom, Iași, 2004.*
- MORESCHINI, CLAUDIO, *Storia della filosofia patristica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2004.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Le Personnalisme*, Paris, 1959.*
- MOUNIER, EMMANUEL, *Révolution personnaliste et communautaire*, colecția Esprit, Aubier, 1935.*
- MOURRAL, ISABELE & MILLET, LOVIS, *Précis de philosophie pour le monde technique*, Éditions Universitaires, Paris, 1994.
- MÜLLER, GERHARD LUDWIG, *Dogmatica Cattolica*, traducere Carlo Danna, Edizione San Paulo, Milano, 1999.*
- NEGULESCU, P. P., *Istoria filosofiei contemporane. Idealismul german post-kantian*, Ed. Tipo Moldova, Iași, 2001.*
- NEGULESCU, P.P., *Geneza formelor culturii*, Ed. Georgescu Dalafrans, București, 1940.
- NELLAS, PANAYOTIS, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994.
- NESTERUK, ALEXEI, *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthese of Theology and Science*, T&T Clark, London, 2008.
- NICOLAU, THEODOR, *Teologie și cultură*, trad. colectivă Ion Vasile Leb ș.a., Ed. Limes, Cluj, 2001.*
- NICOLESCU, BASARAB, STAVINSCHI, MAGDA (editorii), *Știință și Religie. Antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002.*
- NICOLESCU, BASARAB, *La science, le sens et l'évolution – Essai sur Jakob Boehme*, Félin, Paris, 1988, ed. a II-a, Paris, 1995; trad. rom. Aurelia Batali: *Știința, sensul și evoluția – Eseu asupra lui Jakob Böhme*, Ed. Eminescu, București, 1992.

- NICOLESCU, BASARAB,, *Transdisciplinaritate. Manifest*, Ed. Polirom, Iași, 1999.
- NICOLESCU, COSTION, *Spre o cultură liturgică*, Ed. Anastasia, București, 1999.
- NICULCEA, ADRIAN, *Hristologiile eretice*, Ed. Arhetip, București, 2002.*
- MIHĂIȚĂ, Dr. NIFON, *Misiologie creștină*, Ed. ASA, Editura Universității Valahia din Târgoviște, 2001.
- NISSIOTIS, NIKOS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968.*
- NOCK, ARTHUR DARBY, *Early Gentil Christianity and Its Hellenistic Background*, ed. a II-a, New York, 1964.
- NOICA, CONSTANTIN, *Creație și frumos în rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1973.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987.
- NOICA, CONSTANTIN, *Despărțirea de Goethe*, Ed. Univers, București, 1976.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Echilibru spiritual. Studii și Eseuri (1929-1946)*, Ed. Humanitas, București, 1998.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Introducere la miracolul eminescian*, ed. îngr. de Marian Dinu și Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 2003.
- NOICA, CONSTANTIN, JIANOU, IONEL, *Introduction á la sculpture de Brâncusi*, Arted, Paris, 1976.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Între suflet și spirit, Publicistica II (1930 – iunie 1934)*, Ed. Humanitas, București, 1996.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1990.
- NOICA, CONSTANTIN, *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie*, Ed. Humanitas, București, 1997.
- NOICA, CONSTANTIN, *Mathesis sau bucuriile simple*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1934.
- NOICA, CONSTANTIN, *Modelul cultural european*, Ed. Humanitas, București, 1993.
- NOICA, CONSTANTIN, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel (Fenomenologia Spiritului)*, Ed. Cartea Românească, București, 1978.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Rostirea filosofică românească*, Ed. Științifică, București, 1970.*
- NOICA, CONSTANTIN, *Simplă introducere la bunătatea timpului nostru*, Ed. îngr. de Marin Diaconu și G. Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1992.
- NOICA, CONSTANTIN, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, București, 1986.*

- NOICA, CONSTANTIN, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, Ed. Științifică, București, 1969.*
- NOICA, ierom. RAFAIL, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.
- NORRIS, F., *Gregory of Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ*, PhD. Diss., Yale University, 1970.*
- ODOGESCU, D.S., *Persoană și cunoaștere*, Ed. Politică, București, 1981.*
- ODOGESCU, D.S., *Persoană și lume, Ordinea Triadică în gândirea contemporană*, Ed. Albatros, București, 1981.
- PAPADOPOULOS, STYLIANOS, *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz*, București, 1973.
- PAPINI, GIOVANNI, *Life of Christ*, freely translated from the Italian by Dorothy Confield Fischer, NY., Harcourt, Brace and Company, 1923.
- PARAYSON, LUIGI, *Estetica, Teoria formativității*, trad. Marian Papahagi, Ed. Univers, București, 1977.
- PATAPIEVICI, H-R, *Omul recent. O critică a Modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*, ed. a III-a, Ed. Humanitas, București, 2004.
- PAUL, TILlich, *Theology of Culture*, Edited by Robert C. Kinball, New York,
- PĂTRĂȘCANU, LUCREȚIU, *Curenți și tendințe în filosofia românească*, Ed. Socec, București, 1946.*
- PÂRVU, ILIE, *Arhitectura Existenței. Paradigma structural-generativă în ontologie*, vol. 1, Ed. Humanitas, București, 1990.
- PÂRVU, ILIE, *Infinitul și infinitatea lumii, studiul epistemologic*, Ed. Politică, București, 1985.
- PELIKAN, JAROSLAV, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei I: Nașterea tradiției universale (100-600)*, trad. Silviu Palade, Ed. Polirom, Iași, 2004.*
- PENROSE, ROGER, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a cunoașterii*, Ed. Tehnică, București, 1999.
- PERRIN, RAOUL, *Coup d'oeil sur la Valachie et Moldavie*, Paris, 1839.
- PHOTIOS, Preasfințitul, PHILARÉTE, Arhim., PATRIC, PR. (†), *Noul Catehism Catolic Contra Credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*, trad. Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.
- PINAULT, H., *La Platonisme de S. Grégoire: Essai sur les relations du Christianisme et de Hellénisme dans son oeuvre théologique*, La Roche-Sur-Yon, 1925.*
- PLAIGNEAUX, J., *Gregoire de Nazianze théologien (Etudes de science religieuse 7)*, Paris, 1952.*
- PLEȘU, ANDREI, *Despre Îngeri*, Ed. Humanitas, București, 2003.
- PLEȘU, ANDREI, *Minima Moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 1994.*

- POP, TRAIAN, *Sistemul Cunoașterii*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003.
- POPESCU, DUMITRU, *Ortodoxie și Contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996.*
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Teologie și Cultură*. EIBMBOR, București, 1993.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, COSTACHE, diac. DORU, Facultatea de Teologie Ortodoxă București, *Introducere în Teologia Dogmatică Ortodoxă, Teme Teologice din perspectivă comparată*, Ed. Libra, București, 1997.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001.*
- POPESCU, Pr. prof. DUMITRU, *Hristos, Biserica, societate*, EIBMBOR, București, 1998.
- POPPER, KARL R., *Conjuncturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, trad. de Constantin Stoenescu, Drăgan Stoianovici, Florin Lobonț, Ed. Trei, București, 2001.
- RALEA, MIHAI, *Explicarea Omului*, Ed. Cartea Românească, București, 1946.
- RĂDUCĂ, Pr. dr. VASILE, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea și restaurarea omului*, EIBMBOR, București, 1996.
- RĂDULESCU-MOTRU, CONSTANTIN, *Personalismul energetic*, ed. îngr., st. introd. și nt. de Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 2005.
- RELGIS, EUGEN, *Peregrinări europene. Zece capitole*, Ed. Socec & CO, București, 1947.
- REMETE, Pr. GEORGE, *Martin Heidegger. Între fenomenologie și teologie*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010.*
- REMETE, Pr. GEORGE, *Cunoașterea prin Tăcere*, ed. a III-a, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2011.
- RENAN, ERNEST, *The life of Jesus*, introduction by John Hajnes Holnes, Modern library, New York, 1927.
- RICOEUR, PAUL, *Istorie și adevăr*, trad. Elisabeta Niculescu, Ed. Anastasia, București, 1996.*
- RIES, JULIEN, *Introduction au gnosticisme et au manichéisme*, Louvain la Neuve, 1979.
- RODIER, GEORGES, *Études de Philosophie Greque*, Preface d'Étienne Gilson, Deuxieme edition, Librairie Philosophique J. Vrin, Sorbonne, 1957.
- ROGOBETE, SILVIU EUGEN, *O antologie a iubirii. Subiect și realitate supremă în gândirea părintelui Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu, Adina Guiu, Ed. Polirom, Iași, 2001.
- ROSTWOROWSKY S.J., Dr. TADEUSZ, *Din gândirea filosofică a Papei Ioan Paul al II-lea. Problema gnoseologică a lucrării Persoană și act de Karol Wojtyła*, prefață și note de Cristian Tămaș, Ed. Ars Longa, Iași, 1995.*
- RUSU, LIVIU, *Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, st. intr. de Marian Papahagi, trad. Cristina Rusu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Un maestru d. G. H. și epoca lui*, Ed. Humanitas, București, 2004.
- SAHAROV, Ierom. NICHOLAS, *Iubesc, deci exist. Teologia arhimandritului Sofronie (1896-1993)*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004.
- SAMOVAR, L. A. & PORTER, R. E. (eds.), *Intercultural communication: A reader*, CA: Wadsworth, Belmont, 1994.
- SAVIN, IOAN GH., *Mistica Apuseană*, Ed. Tipografiei Episcopale Sibiu, 1996.*
- SAVIN, IOAN GH., *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Ed. Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996.*
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*, trad. și prefață de Alexandru Mihăilă, Ed. Sofia, București, 2009.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Introducere în Teologia Liturgică*, Ed. Sofia, București, 2009.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Introduction in Liturgical Theology*, Londra, 1966.
- SCHÖNBORN, CHRISTOPH, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. și prezentare Pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1996.*
- SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Bekennntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones disputate 163), Herder, Freiburg im Breisgau, 1996.*
- SCRIMA, ANDRÉ, *Antropologie Apofatică. Noțiuni Antropologice*, volum îngrijit de Vlad Alexandrescu, Ed. Humanitas, București, 2005.
- SIMMEL, GEORG, *Cultura filosofică*, Ed. Humanitas, București, 1998.
- SOFRONIE, Arhim., *Cuvinte Duhovnicești*, vol. I, trad. Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004.*
- SOFRONIE, Arhim., *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. Ierom. Rafail (Noica), cu binecuvântarea IPS Andrei, arhiepiscopul Albei Iulia, Ed. Sofia, București, 2005.
- ŠPIDLIK S.J., TOMÁŠ, TENACE, MICHELINA, ČEMUS, RICHARD S.J., *Spiritualitatea Răsăritului Creștin III: Monahismul*, trad. Diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, 2000.*
- ŠPIDLIK, TOMÁŠ, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (Orientalia Christiana Analecta 189), Roma, 1971.*
- ŠPIDLIK, TOMÁŠ, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, IV: Omul și destinul său în filosofia rusă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- ŠPIDLIK, TOMÁŠ, *Teologia Pastorală pornind de la frumusețe*, trad. Ioan Milea, Ed. Galaxia Gutenberg, 2007.
- STAPP, HENRY P., *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Ed. Tehnică, București, 1998.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Iisus Hristos sau restaurarea Omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1943.

- STĂNILOAE, DUMITRU, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Ed. Paidea, București, 1993.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Elior, București, 2001.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Iubirea creștină*, selecția textelor și postfață de Sandu Frunză, Ed. Porto-Franco, Galați, 1993.*
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama*, ed. a II-a, Ed. Scripta, București, 1993.*
- STĂNILOAE, Pr. prof., DUMITRU, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, ed. îngr. de Camil Marius Dădărlat, Ed. Cristal, București, 1995.
- STĂNILOAE, Pr. prof. DUMITRU, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, cu binecuvântarea IPS Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ed. a III-a, EIBMBOR, București, 2003.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Ascetica și Mistica*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1992.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.*
- STĂNILOAE, preot acad. prof. dr., DUMITRU, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1993.
- STĂNILOAE, Preot acad. prof. dr. DUMITRU, *Theology and the Church*, Crestwood, New York, 1980.
- STEINHARDT, NICOLAE, *Drumul către Isihie – inedite*, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- STEINHARDT, NICOLAE, *Eseu romanșat asupra neizbânzii*, ed. îngr. de Ion Pintea, Ed. Timpul, Iași, 2004.
- STEINHARDT, NICOLAE, *Jurnalul Fericirii*, ed. îngr. de Virgil Ciomaș, postfață și repere bio-bibliografice, V. Bulat, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997.*
- STEINHARDT, (Monahul Nicolae de la Rohia), NICOLAE, *Dăruind vei dobândi*, ed. a IV-a, îngr. de Ioan Pintea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.*
- STEINHARDT, NICOLAE, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de Cuvinte – Note literare și de altfel*, Ed. Cartea Românească, București, 1987.
- STEINHARDT, NICOLAE, *Ispita lecturii*, ed. îngr. și cuvânt înainte de Ion Pintea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

- STEINHARDT, NICOLAE, *Monologul Polifonic*, ed. îngr. de Virgil Bulat, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
- STEINHARDT, NICOLAE, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ion Pinte*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
- ȘCHIOPU, GHEORGHE, *Învățătura despre Treime. Cunoaștere și antropologie în viziunea lui Clement Alexandrinul*, prefață de Prof. dr. Constantin Voicu, Ed. Emia, Deva, 2006.
- TĂNASE, ALEXANDRU, *Cultură și Civilizație*, Ed. Politică, București, 1977.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Fenomenul uman, Epilog, Fenomenul creștin*, trad. Marian Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1997.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970.
- TELEA, MARIUS, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, ed. a II-a, revizuită și adăugită, cu binecuvântarea Î.P.S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Ed. Emia, Deva, 2005.
- THUNBERG, LARS, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul, Microcosmos și Mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005.
- TOFAN, SERGIU, *Origen – între teologie și filosofie*, Ed. Paideia, București, 2003.
- TRISOGLIO, F., *Gregorio di Nazianzo: il teologo* (Studia Patristica Mediolanensia 20), Milano, 1996.*
- TROC, GABRIEL, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Ed. Polirom, Iași, 2006.
- TUDOSESCU, ION, *Ființă, Existență, Esență. Tratat de ontologie*, Ed. România de Măine, București, 2002.
- TURCULEȚ, TIBERIU, *Persoana umană, cunoașterea supranaturală și poezia mistică*, Ed. Arvin Press, București, 2003.
- ȚUȚEA, PETRE, *Filosofia nuanțelor (Eseuri, Profiluri, Corespondență)*, antologie, prefață critică, M. Coloșenco, texte s. Coloșenco, postfață s. Pavel, Ed. Timpul, Iași, 1995*.
- ȚUȚEA, PETRE, *Între Dumnezeu și neamul meu. Dialoguri*, ed. îngr. de Gabriel Klimowitz, Ed. Anastasia, București, 1992.
- ȚUȚEA, PETRE, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, ed. îngrijită și prefațată de Cassian Maria Spiridon, Ed. Timpul, Iași, 2003.
- VANHOOZER, KEVIN J., *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Westminster John Knox Press, 2005.*
- VLĂDUȚESCU, GHEORGHE, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Ed. Paideia, București, 2001.
- VLĂDUȚESCU, GHEORGHE, *O istorie a ideilor filosofice*, Ed. Științifică, București, 1990.

- VLĂDUȚESCU, GHEORGHE, *Personalismul francez. Gnoză și împlinire*, Ed. Științifică, București, 1971.
- VÖLKER, W., *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystic*, Viesbaden, 1974.*
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, ed. îngr. de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 2004.
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Chipuri spirituale. Dimensiunea românească a existenței 2*, Ed. Eminescu, București, 1995.
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Dimensiunea românească a existenței. Schiță de plan*, prefată de Gheorghe Geană, Ed. Criterion Publishing, 2002.
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Pentru o nouă spiritualitate a filosofiei. Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Eminescu, București, 1996.
- WARE, episcop KALLISTOS, *Împărăția lăuntrică*, intr. de Maxim Egger, trad. Eugenia Vlad, Ed. Christiana, București, 1996.*
- WARREN, J. T., *Performing Purity: Whiteness, Pedagogy and the Reconstitution of Power*, Peter Lang, New York, 2003.
- WARREN A. WAZ, *Paul Tillich's Hermeneutic of Religious Symbol, A Theological-Philosophical Investigation*, Inaugural Dissertation, USA, 1992.
- WILLIAMS, N. P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London, 1927.
- WILLIAMS, ROWAN, *The Making of Orthodoxy. Essays in Honor of H. Chadwick*, Cambridge, 1989.*
- WILSON, FRANK E., D. D., S.T.D., *Faith and Practice*, Morehausse-Barlow, CO., N. Y., 1969.
- WOLFSON, HARRY A., *Immortality and Ressurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, Ed. Krister Stendahl, New York, 1956.*
- WRIGHT, NICHOLAS THOMAS, *Cum a devenit Dumnezeu Împărat. Povestea uitată a Evangheliilor*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2015.
- WRIGHT, NICHOLAS THOMAS, *Iisus pur și simplu. O nouă viziune despre cine a fost, ce a făcut și de ce contează*, trad. și postfață de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2015.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Adevărul și unitatea Bisericii*, apărută cu binecuvântarea IPS. Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, trad. Daniela Cojocariu, editor Florin Pâslaru, Editura Trinitas, 2008.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Foamea și setea*, trad. Zenaída Luca, intr. de Valeriu Pantafi, Anastasia, București, 2000.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Libertatea Moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, București, 2004.

- YANNARAS, CHRISTOS, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, apărută cu binecuvântarea IPS Nicolae, Mitropolitul Banatului, cuv. intr. de Mihai Șora, Ed. Anastasia, București, 2000.
- YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și toată Albania ANASTASIOS, *Ortodoxia și probleme lumii contemporane*, trad. de Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.*
- ZIZIOULAS, IOANNIS, *Ființa Ecclesială*, trad. Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.*
- ZIZIOULAS, JOHN D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985.
- ZIZIOULAS, IOANNIS, *Being on Communion*, Crestwood, New-York, St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- ZIZIOULAS, JOHN D., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and Church*, T&T Clark, London-New York, 2006.
- ZIZIOULAS, IOANNIS, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999.*
- ZIZIOULAS, IOANNIS, Mitropolit al Pergamului, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și în episcop, în primele trei secole*, Ed. Basilica, București, 2009.

5. Studii și articole

- ABERLE, D. F., COHEN, A. K., DAVIS, A. K., LEVY JR., M. J., SUTTON, F. X., „The Functional Prerequisites of a Society”, în: DEBORAH A. CAI (ed.), *Intercultural Communication. Structural and Ideational Foundations*, pp. 4-11.
- ALMAȘ, ION, *Prefață* în: CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978, pp. V-XX.
- ALTANER, BERTHOLD, „Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa”, *Revue Bénédictine*, anul LXI (1951), Maredsous, pp. 86-132.*
- AMSTRONG, ARTHUR HILARY, „The Nature of Man in St. Gregory of Nyssa”, *The Eastern Churches Quarterly*, anul VIII (1948), London, pp. 85-124.*
- BAKAROS, D, „Le mystère de la révélation de Dieu selon Gregoire de Nysse”, *Θεολογία*, anul II (1983), Αθήνα, pp. 44-65.*
- BALAS, DAVID L., „The Unity of Nature in Basilus and Gregory of Nyssa. Polemic Against Eunomius”, *Studia Patristica*, vol. XIV, Berlin, 1976, pp. 33-56.*
- BALCA, NICOLAE, „Criza culturii”, *Telegraful Român* (1936), nr. 42, Sibiu, pp. 51-64.
- BARDY, A. G., „Basile de Césarée”, *Dictionnaire de droit catholique*, tome II, édité par V. Villien, E. Madnin, R. Naz, Paris, 1925, col. 218-224.*

- BARDY, A. G., „Basile de Césarée”, *Dictionnaire de Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, tome VI, édité par A. Baudrillart, Paris, 1932, col. 1111-1126.*
- BĂDESCU, Prof. dr. ILIE, „O ipoteză tragică: triumful mondial al statului magic. Războiul contra „smeritei cugetări” [<http://neamul-romanesec.com/opinii-si-atitudinii/ilie-badescu%E2%80%9E9Eo-ipoteza-tragica-triumful-mondial-al-statului-magic%E2%80%9C9c>] (29.06.2011, ora 19:33)].*
- BĂDESCU, Prof. dr. ILIE, „Puterea Bibliei. Despre diferențele dintre «Realitatea mincinoasă» și Adevăr. Un răspuns potrivit la abaterile necredincioșilor” [<http://roncea.ro/2010/03/14/prof-dr-ilie-badescu-puterea-bibliei-despre-diferențele-dintre-realitatea-mincinoasă-și-adevar-un-raspuns-potrivit-la-abaterile-necredinciosilor>] (30.06.2011, ora 19:15)].
- BĂDESCU, Prof. dr. ILIE, „Știința falimentării asistate. Crizele lumii. Dezintegrarea asimetrică: problemă globală”, [<http://www.ziaristionline.ro/2011/03/24/profesor-ilie-badescu-stiinta-falimentarii-asistate-crizele-lumii-dezintegrarea-asimetrica-problema-globala/>] (30.06.2011, ora 22:03)].*
- BEHR-SIGEL, ELISABETH, „Quelques aspects de la théologie et de l’expérience de l’Esprit Saint dans l’Église orthodoxe aujourd’hui”, *Contacts* (1984), nr. 36, pp. 261-284.*
- BEL, VALER, „Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării”, în: *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, coordonator, IOAN VASILE LEB, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 43-78.
- BERGER, CALINIC (KEVIN M.) „Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, vol. 51 (2007), nr. 1, pp. 23-70;
- BERGER, Ieromonah CALINIC, „Face Euharistia Biserica? O comparație între eclezio-logiile părintelui Dumitru Stăniloae și mitropolitului Ioannis Zizioulas”, în „Tabor”, *Revistă de cultură și spiritualitate românească*, an I, octombrie (2007), nr. 7, pp. 13-44.
- BERTUCETTI, ANGELO, „Il concerto di persona e il supere teologico”, în: *L’idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgilio Melchiorre, vita e Pentiero, Milano, 1996, pp. 3-31.*
- BOBRINSKOY, BORIS, „Le Saint Esprit dans la liturgie”, *Studia Liturgica*, 1 (1962), pp. 47-60.*
- BOBRINSKOY, BORIS, „Présence réelle et communion eucharistique”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 53 (1969), pp. 402-420.*
- BOTTERMAN, A., „L’homme face à Dieu selon Gregoire de Nysse”, *Contacts*, anul CXIX (1982), Paris, pp. 76-85.*
- BREINER, Ph.D. BERT, „Consciousness God and the New Physics”, *The Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality*, vol. XI (2004), nr. 1, pp. 20-39.

- BRIGHTMAN, ROBERT S., „Apofatic Theology and Divine Infinity in St. Gregor of Nyssa”, *The Greek Orthodox Theological Review*, anul XVIII (1978), Washington, pp. 26-38.*
- BROOME, B. J., „Palevone: Foundations of struggle and conflict in Greek interpersonal communication”, *Southern Speech Communication Journal* (1990), no. 55, pp. 260-275.*
- BUCHIU, CRISTIAN, „Știință și religie la începutul modernității: cazul lui Iosipos Moisiiodax”, în: MAGDA STAVINSCHI și Pr. dr. DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 3, Ed. XXI: Eonul Digmatic, București, 2004, pp. 39-50.
- BURUIANĂ, CLAUDIA, „Reeducarea ca descărcare de sens a lumii”, *ROST – cultural, politic, religios*, anul III (2005), nr. 28, pp. 54-58.*
- BUTUC, GHEORGHE, „Adevărul în alegeri”, *Ziarul Lumina*, miercuri, 16 decembrie (2009), nr. 290 (1492), p. 10.
- BUZĂRNESCU ȘTEFAN și SORIN PRIBAC, „Sursele istorico-antropologice ale interculturalității interactive din Banat”, în: *Interculturalitate – cercetări și perspective românești*, pp. 164-177.
- CALLAHAN, Prof. J.-F., „Greek Philosophy in the Cappadocian Cosmology”, *Dumbarton Oaks Papers*, anul XII (1958), Cambridge, pp. 31-57.*
- CALCIU-DUMITREASA, Pr. GHEORGHE, „Un nevrednic cuvânt înainte la o carte mare și sfântă vrednicie”, în: IOAN IANOLIDE, *Întoarcerea la Hristos*, Ed. Christiana, București, 2006, p. 5-22.
- CAMUS, MICHAEL, MAGNIN, THIERRY, NICOLESCU, BASARAB, VOSS, KAREN-CLAIRE, „Levels of Representation and Levels on Ontology of Science”, în: *The Concept of Nature in Science and Theology* (part II), edited by Niels H. Gregersen, Michael W. S. Parsons and Christoph Wassermann, Editions „Labor ret Fides”, Genève, 1998, pp. 94-103.
- CANEVET, MARIETTE, „Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Gregoire de Nysse”, în: *Ecriture et culture philosophic dans le pensée de Gregoire de Nysse. Actes de Colloque de Chevetogne, 22-26 september 1968*, edité par Marguerite Harl, Leiden, 1971, pp. 152-167.*
- CARAGIU, FLORIN, „Mistica iconică, o viziune unificatoare”, *Postfață* în: Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Scrieri Isihaste*, ed. îngrijită de Gabriel Memelis și Florin Caragiu, Ed. Platytera, București, 2004, pp. 315-420.
- CARAGIU, FLORIN, CARAGIU, Mihai, „Minte și conștiință: teorii curente, Antopologia iconică”, în: *Sinaxa* (2008), nr. II, Ed. Platytera, pp. 43-75.*
- CARAGIU, FLORIN, CARAGIU, Mihai, „Carl Gustav Jung. Psihologie și Religie. Arhetipuri”(O perspectivă creștin-ortodoxă), *Sinaxa* (2009), nr. IV, pp. 41-76.

- CARREL, ALEXIS, *Omul, ființa necunoscută*, trad. Lia Busuioceanu, Ed. „Cugetări”, București, 1938.
- CARRELL, L. J., „Diversity in the communication curriculum: Impact on student empathy”, *Communication Education* (1997), no. 46 (4), pp. 234-245.*
- CASIMIR, O.C.S.O., „Brother, When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father) Who Subjects All Things to Him (the Son) – A Treatise on First Corinthians 15, 28 by Saint Gregory of Nyssa”, *The Greek Orthodox Theological Review*, nr. 1, Washington, 1983, pp. 63-76*.
- CAVARNOS, J. P., „Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul”, *The Greek Orthodox Theological Review* (1955), nr. 1, Washington, pp. 185-197.*
- CAZACU, ADRIAN, „De la Thelos la Arché, încercare de hermeneutică transdisciplinară asupra gnosticismului”, în: MAGDA STAVINSCHI și Pr. dr. DORU COSTACHE (coordonatori), *Noua reprezentare a lumii, Studii interdisciplinare* 3, pp. 90-111.*
- CIOBOTEA, Mitropolit DANIEL, „Necesitatea dialogului dintre Știință și credință Azi”, în: BASARAB NICOLESCU, MAGDA STAVINSCHI (editori), *Știința și religia – antagonism sau complementaritate?*, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 22-25.*
- CLEMÉNT, OLIVIER, „Je crois en l’Esprit Saint”, *Contacts* (1982), nr. 34, pp. 28-46.*
- CLEMÉNT, OLIVIER, „Quelques approches de la théologie et de l’expérience de Saint Esprit dans l’Église Orthodoxe”, *Contacts* (1979), nr. 31, pp. 241-268.*
- COMAN, Pr. prof. IOAN G., „Aspecte umaniste în Viața și Opera Sfântului Atanasie cel Mare și Efrem Sirul”, *Mitropolia Olteniei*, XXIV (1974), nr. 5-6, pp. 381-393.*
- COMAN, Pr. prof. IOAN G., „Spirit umanist și Elemente de antropologie în gândirea patristică”, *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 5-6, pp. 355-367.
- COMAN, Pr. dr. CONSTANTIN, „Antropologia paulină – dihotomism sau trihotomism”, *Ortodoxia*, L (1999), nr. 1-2, pp. 26-40.
- COMAN, CONSTANTIN, „Diversitatea și unitatea darurilor în Biserică, O erminie pe textele Sfântului Pavel de la I Co. capitolul 12”, *Curs pentru masteranzi*, București, 2000.
- CONGAR, M.-J., „Théologie”, *Dictionnaire de Théologie Chatolique*, XV (1946), col. 341-502.*
- CONGAR, Y., „Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine”, în: *Ecclesia a Spiritu Sancto, Mélanges G. Philips*, 1970, pp. 41-63.*
- COSTACHE, Pr. dr. DORU, „Dimensiunea cosmologică a liturghiei și a experienței ascetice. Aspecte relevante pentru dialogul dintre știință și teologie”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, nr. 2, Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 26-27.

- COSTACHE, Pr. dr. DORU, „Logos, evoluție și finalitate. Spre o soluție transdisciplinară”, în: *Știință și religie. Antagonism sau complemetaritate?*, coordonatori Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 278-307.
- COSTACHE, Diac. asist. dr. DORU, „Elemente de hristologie soteriologică la Sfântul Maxim Mărturisitorul”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, 2000-2001, pp. 384-406.
- COSTACHE, Pr. dr. DORU, „Experiența Duhului Sfânt în viziunea Sfântului Vasile cel Mare și Grigorie Palama”, în: *Studia Basiliana 1, Sfântul Vasile cel Mare, închinare la 160 de ani*, pp. 145-160.
- COSTACHE, DORU, „Irelevanța controverselor creaționism vs. evoluționism pentru tradiția Bisericii Ortodoxe, deconstrucție logică și teologică a unui mit modern”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, nr. 3, coordonatori Magda Stavinschi și Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 51-76.
- COSTACHE, DORU, „Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, în: *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, coordonator Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 27-61.
- COSTACHE, DORU, „Pentru principiul antropic și evaluarea lui teologică. Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 49-60, 202-220.
- COSTACHE, DORU, „Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor”, *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, coordonator Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 189-202.
- COSTACHE, Drd. DORU, „Omul și lumea în viziunea părinților Răsăritului sau despre ieșirea din criză”, *Glasul Bisericii*, LI (1995), nr. 6-12, pp. 89-97.
- COSTACHE, Pr. dr., DORU, CAZACU, ADRIAN, „Experiența paradisiacă a omului în viziunea creștinismului Occidental. Aspecte antropologice”, *Orthodoxia*, LVI (2005), nr. 1-2, pp. 92-116.
- COSTACHE, Pr. DORU, „Colocviul fără sfârșit. Rațiunea de a fi a creației la părintele Dumitru Stăniloae”, în: *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul Teologiei, Centenar 1993/2003*, cu binecuvântarea PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, volum coordonat de Teodor Baconsky și Bogdan Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasiei, București, 2009, pp. 201-235.
- COSTACHE, DORU, „Paradigma taborică. Implicații ale principiului antropic pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 132-158.

- COSTACHE, DORU, „Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae”, în: Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU (coordonator), *Știință și Teologie, preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, București, pp. 203-220.
- COVACS, CAROL, „The relation between intercultural education and the new educations”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union. International Scientific Seminar 10-11 May 2006*, București, Ed. ASE, 2006, pp. 102-106.
- CROITORU, RODICA, „Istoricul și semnificația antropologiei pragmatice”, *studiu introductiv*, în: IMMANUEL KANT, *Antropologia din perspectiva pragmatică*, Ed. Antaios, 2001, pp. 9-37.
- DAMASCENE, Hieromonack, „Personal God”, *The Orthodox Word* (1996), nr. 190, pp. 219-228.*
- DAGENS, CLAUDE, „Creation” II, Nella teologia, în: *Grande Dizionario delle Religioni*, diretto dal card. Paul Poupard, Citadella Editrice Edizioni Pienne, 1988, pp. 414-415.
- DAMASCENE, Hieromonak, „Preaching the Gospel of Christ in the Modern World”, in: *The Orthodox Word* (2006), nr. 250, pp. 230-232.
- DANESE, ATTICIO, „Da Mounier a Ricoueur. Itinerari di riflessione”, în: *L'idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgilio Melchior, Milano, 1996, pp. 381-431.
- DANIEL, IPS, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, „Criza Spirituală”, în: Pr. dr. CONSTANTIN COMAN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, interviuri, Ed. Bizantină, București, 1995, pp. 141-156.*
- DANIEL, PF, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Teologia – Știința mântuirii și a vieții veșnice în gândirea Părintelui Stăniloae” în: *Dumitru Stăniloae (1903-1993), Teologie românească de talie europeană*, IPS Dr. Laurențiu Streza, Jürgen Henkel, Gh. F. Anghelescu (editori), Ed. Scheller, 2007, pp. 27-28.*
- DANIELOU, J., „Eunome l'Arièl et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle”, *Revue des études grecque*, 69 (1956), pp. 412-432.*
- DANIELOU, J., „Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et Saint Grégoire de Nazianz”, *Virgiliae Christianae* (1965), nr. 19, Amsterdam, pp. 16-25.*
- DANIELOU, J., „Gregoiré et le néoplatonisme de l'École d'Athènes”, *Revue des Études Grecques*, anul LXXX, (1967), Paris, pp. 216-233.*
- DANIELOU, J., „Orientations actuelles de la recherche de Grégoire de Nysse”, *Écriture et culture philosophique*, ed. M. Harl, Leiden, 1971, pp. 4-17.
- DANIELOU, J., „Θεώρια chez Gregoire de Nysse”, *Studia Patristica*, vol. XI, Berlin, 1967, pp. 28-44.*

- DE HALLEUX, ANDRÉ, „Teologia Raiului la Sfântul Efrem Sirul”, în: SFÂNTUL EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului*, studiu introductiv și traducere de Diac. IOAN I. ICĂ Jr., edit. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 143-150.
- DIACONU, ION, „Aspecte Etnologice Putnene”, în: *Tradiție și actualitate românească*, Conferințe susținute la subsecțiunea de Conferințe Focșani a Fundațiilor Culturale Regale, Ed. Subsecțiunii de Conferințe Focșani, Focșani, 1936, pp. 188-195.
- DIONISIOTUL, Arhim. THEOKLITOS, „Păcatele ortodocșilor”, în: Pr. dr. CONSTANTIN COMAN, *Ortodoxia sub Presiunea istoriei*, interviuri, Ed. Bizantină, București, 1995, pp. 230-244.
- DUMITRANA, MAGDALENA, „Interculturality and individuality”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 276-278.
- DUMITRANA, Prof. MIHAELA, DASCĂLU, lect. CORNELIA, „GAIA – Organic model of intercultural development”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 111-114.*
- EINSTEIN, ALBERT, „Un dialog socratic”, *Epilog*, în: *Cum văd eu lumea, Teoria Relativității pe înțelesul tuturor*, Ed. Herald, București, 1996, pp. 60-244.
- ELDERS, LEON, „Le christianisme et les religions païennes”, *Nova et Vetera*, LXVII (1992), nr. 3, Fribourg Paris, pp. 168-196.*
- FLEURY, E., „Sainte Grégoire de Nazianze et son temps”, *Études de Théologie Historique*, Publiées sou la direction des professeurs de Théologie a l' institut catholique de Paris, Paris, 1918, pp. 1-374.*
- FLICK, M. Z. ALSZEGHY, „Antropologia”, în: *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich, Edizioni Paoline, 1985, pp. 12-13, sq.
- FLOROVSKY, GEORGES, „Cur Deus homo? The Motive of Incarnation”, *Eucharisterion Hamlikar Alivizatos*, Atena, 1957, pp. 70-79.*
- FLOROVSKY, GEORGES, „Patristic Theology and The Ethos the Orthodox Church”, în: *Aspects of Church History (Collected Works of Georges Florovsky, 4)*, Belmont, MA: Nordland, 1975, pp. 16-31.
- GALERIU, Pr. prof. dr. CONSTANTIN, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Duhul Sfânt”, *Studii Teologice*, anul XXXV (1983), nr. 9-10, pp. 673-685.*
- GALERIU, Pr. prof. CONSTANTIN, „Iconomia Sfântului Duh în slujirea lumii”, *Mitropolia Banatului*, XXX (1980), nr. 4-6, pp. 239-246.*
- GERO, STEPHEN, „The Experience of the Spirit in Eastern Christianity”, *OrthFor*, 1 (1990), pp. 67-76.*
- GHEORGHE, Ierom. GHELASIE, „O sută de versete despre Isihasm”, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, pp. 193-197.

- GHEORGHE, Ierom. GHELASIE, „Practica isihastă”, în: *Scrieri Isihaste*, ed. îngr. de Gabriel Memelis și Florin Caragiu, Ed. Platytera, București, 2006.
- GHEORGHE, GABRIEL, „În vechime, Franța a fost românofonă”, *Getica* (1992), nr. 1-2, p. 20-43.
- GOLITZIN, Ierom. ALEXANDER, „Hierarchy versus Anarchy? Dionysus Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and Their Common Roots in Ascetical Tradition”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38:2 (1994), pp. 131-175; trad. rom. Diac. IOAN I. ICĂ JR: GOLITZIN, ALEXANDER, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 133-184.*
- GOLITZIN, Ieromonah ALEXANDER, „Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea”, *Studiu*, în: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, *Scrieri I*, St. intr. și trad. de Diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 409-551.*
- GOLDMAN, STEVEN LOUIS, „Alexander Kojévė on the Origin of Modern Science: Sociological Modeling Gone Awry”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Pergamon Press, Oxford – New York, vol. 6 (1975), nr. 2, pp. 113-124.
- GOUILLARD, J., „Constantine Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien”, *Travaux et Mémoires* V (1973), pp. 313-327.*
- GOUILLARD, J., „Syméon le Jeune le Nouveau Théologien”, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIV, 2, 1941, col. 2941-2952.*
- GRAEF, HILDA, „Gregorios von Nyssa”, *Lexicon für Theologie und Kirche* 2 (1960), Berlin, col. 1211-1213.*
- GRAEF, HILDA, „The Spiritual Director in the Thought of Symeon New Theologian”, în: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. II, edited by P. Cranfield and J. A. Jungmann, Münster, 1970, pp. 608-614.*
- GRANDSIRE, A., „Nature et hypostases divines dans Saint Basile”, *Recherches des Sciences Religieuses*, anul XIII (1923), Paris, pp. 130-152.*
- GUELLAY, ROBERT, „La création”, în: *Le Mystère Chrétien, Théologie Dogmatique*, Deselée, 1963, pp. 140-145.
- H. DÖRRIS, „Hypostasis: Wort und Bedeutungsgeschichte”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1955), pp. 35-98.*
- H. SCHMITZ, „Das Göttliche und der Raum”, *System der Philosophie*, III/4, Bonn, 1977, pp. 43-70.*
- HAUSER, MARTIN, „Koinonia e Memoria ecclesiale. Alcuni punti di riferimento sistematici”, *Studi Ecumenici* 13 (1995), Venezia, pp. 156-166.*
- HAUSER, MARTIN, „Orientare ecumenică sau interculturală?”, Conferință ținută la cea de-a 13-a Adunare generală a AIDrom (Asociația Ecumenică a Bisericii din România), cu tema: „Ökumene ist unsere Zukunft”(miercuri, 16 aprilie 2008), și publicată în: *Seriile Comisiei Ecumenice AIDrom* (2010), nr. 9, București (fără pagină).*

- HAUSHERR, IRÉNÉE, „La Méthode d'oraison hésychaste” *Orientalia Christiana – Periodica* IX, 2, nr. 36, juin-juillet, 1927, pp. 101-210.*
- ICĂ JR., DIAC. IOAN I., „Cuviosul Siluan Athonitul: între iadul deznădejzii și iadul smereniei și iubirii lui Hristos”, *Studiu introductiv*, în: CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, ed. a IV-a revizuită, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 5-49.
- ICĂ JR., DIACON ASIST. IOAN I., „Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz”, *Glasul Bisericii*, anul XXXIV (1989), nr. 1, pp. 40-56.
- ICĂ JR., IOAN I., „Nichifor Crainic și redescoperirea misticii Ortodoxe în prima jumătate a secolului XX”, *Studiu Introductiv*, în: NICHIFOR CRAINIC, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, pp. 6-111.
- ICĂ JR., IOAN I., „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme”, în: *Gândirea Socială a Bisericii, Fundamente, documente, analize, perspective*, volum coordonat de IOAN I. ICĂ JR. și GERMANO MARANI, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 527-562.
- ICĂ JR., IOAN I., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în: *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, volum realizat și prezentat de IOAN I. ICĂ JR. și GERMANO MARANI, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 29-48.*
- ICĂ JR., IOAN I., „Părintele P. A. Florenski (1882-1937): savant, filosof, teolog, preot și martir”, *Revista teologică* I (73) (1991), nr. 5, pp. 3-13; și nr. 6, pp. 33-44.
- ICĂ JR., IOAN I., „Persoană sau/și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în volumul omagial: *Persoană și comuniune, dedicat Pr. prof. acad. Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, pp. 359-385.
- ICĂ JR., IOAN I., „Provocarea globalizării: mutația umanului”, în: *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, coordonator IOAN VASILE LEB, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 9-20.
- ICĂ JR., IOAN I., „Tomosul Sinodului Constantinopolitan din 1351, principalul document oficial al dogmei energiilor necreate”, *Studii Teologice*, seria a III-a, 1 (2005), nr. 1, pp. 65-111.*
- ICĂ JR., DIAC. IOAN I., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, *studiu introductiv* în: PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994;
- ICĂ, magistrand, IOAN I., „Doctrina fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „de trinitate”, *Studii Teologice*, XIII (1961), nr. 3-4, pp. 166-188.
- ICĂ, Pr. prof. IOAN, ICĂ JR., DIAC. IOAN I., „Notă asupra ediției”, în: SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, st. intr. și trad. de Pr. prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică Jr., prefață: prof. Ioannis N. Karmiris, postfață Panayotis Nellas, Ed. Sofia, București, 2010, pp. 276-278.

- ICĂ, Pr. prof. IOAN, Ică Jr., diac. IOAN I., „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului”, *Studiu introductiv*, în: SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, st. intr. și trad. de Pr. prof. Ioan Ică diac. Ioan I. Ică Jr., prefață: prof. Ioannis N. Karmiris, postfață de Panayotis Nellas, Ed. Sofia, București, 2010, pp. 5-43.
- IGNATIUS IV, PATRIARCH of Antioch, „The Sermons” *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 38 (1989).
- IONESCU, MARIA, „Institutional aspects of the interculturality”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 40-43.
- IONESCU, RĂZVAN, „Elemente de epistemologie comparată. Știință și teologie”, în: *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, vol. coordonat de Pr. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 80-98.
- ISAYE, G., „L'unité de l'opération divine dans les trinitaires de S. Gregoire de Nysse”, *Recherches de Sciences Religieuse* (1937), nr. 27, Paris, pp. 213-222.*
- ITU, MIRCEA, „Îndumnezeirea omului în viziunea lui Dumitru Stăniloae”, *Lumină Lină*, Revistă de Spiritualitate și cultură românească, Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality, an XI (2006), nr. 4, octombrie-decembrie, N.Y., pp. 20-26.
- JENKINS, R., „Theorising social identity”, *Social Identity*, Londres, Routledge, 1996, pp. 19-28.
- JEVTICH, A., „Between the Niceans and Easter ners. The Catholic Confesion of Saint Basil”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24 (1980), pp. 225-256.
- JIN, K., „Explaining acculturation in a communication framework: An empirical test”, *Communication Monographs* (1980), no. 47, pp. 155-179.
- JOHN, O. P., „The «big five» factor taxonomy: Dimensions of personality in the natural language and in questionnaires”, in: L. A. Pervin (ed.), *Handbook of personality: Theory and research*, New York: Guilford, 1990, pp. 66-100.
- JUGIE, M., „Euthichés et eutychieisme”, *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. V, col. 1062-1065.
- KALOMIROS, Dr. ALEXANDROS, „Cele șase dimineți”, în: Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile lumii, omului și cosmosului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 15-75.
- KASPER, W., „Esprit – Christ – Eglise”, în: *L'expérience de l' Esprit. Mélanges E. Schillebeeckx*, 1976, pp. 47-69.*
- KLINE, SUSAN L., HORTON, BRIAN, ZHANG, SHUANGYUE, „Communicating Love: Comparison between American and East Asian University Students” în: *Intercultural Communication. The Person and Culture*, vol. III, Deborah A. Cai (editor), Ed. Sage, London, 2010, pp. 109-131.

- KOJÈVE, ALEXANDRE, „L'origine chrétienne de la science moderne”, în: *Mélanges Koyré*, vol. 2 – *Les aventures de l'esprit*, Hesmann, 1964, pp. 295-306.
- KORNAZHEVA, MIMI APOSTOL, prof. CONSTANTIN GELU, „BRIE – A Case of intercultural dialogue and interaction”, în: *Intercultural education in the context of Romania's integration in European Union*. International Scientific Seminar, 10-11 May 2006, București, Ed. ASE, 2006, pp. 48-56.
- KOVALEVSKY, JEAN, „Rezolvarea antinomiilor în știință și în religie”, în: *Știință și religie. Antagonism sau complementaritate?*, Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori), Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 118-129.
- KRIVOCHÉINE, Arhim. BASILE, „Simplicity of the Divine Nature and Distinctions in God According to St. Gregory of Nyssa”, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* (1977), nr. 2, New York, pp. 75-89.*
- KRIVOCHÉINE, B., „Essence créée et essence spirituelle divine dans la théologie spirituelle de s. Syméon le nouveau théologien”, *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* (1971), nr. 75/76, pp. 151-170.*
- KRIVOCHÉINE, B., „Ho anhyperephanos theos. St. Symeon the New Theologian and early Christian popular Piety”, *Studia Patristica* 2 (1957), pp. 485-494.*
- KRIVOCHÉINE, B., „Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le nouveau théologien”, *Studia Patristica* 5 (1962), pp. 368-376.*
- KURAEV, Diac. ANDREI, „Ortodoxie și creaționism”, în: Pr. IOAN ICĂ, Dr. ALEXANDROS KALOMIROS, Diac. ANDREI KURAEV, Pr. DORU COSTACHE, *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și al omului*, Ed. Deisis, București, 2003, pp. 183-218.
- KURAEV, ANDREI, „Predică la concertul «Rock la cer»”, în: *Ledovoi Dvoreț, Sankt-Petersburg* (14 ian. 2003), Anexe, în: *Răspunsuri către tineri*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, p. 249-258.
- KUSTAS, GEORGE L., „Philosophy and Rethorik in Gregory of Nyssa”, *Κλυρονομία*, nr. 6, Αθήνα, 1986, pp. 53-78.*
- LAMACCHIAM, ADA, „Personalismo americano tra Otto-e Novanto: Borden Parker Bown”, în: *L'idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgilio Melchiorre, Milano, 1996, pp. 261-305.
- LANNE, E., „L'interprétation palamite de la vision de Saint Benoît”, în: *Le Millenaire du Mont Athos: 963-1963*, vol. II, Venezia, 1963, pp. 21-47.*
- LASSWELL CARAGIU, Dr. filol. CARMEN, „Beethoven – jurnal inedit”, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, pp. 135-147.
- LAURENT, V., „Un nouveau moument hagiographique: La Vie de Symeon le Nouveau Théologien”, *Échos d'Orient* 28 (1929), pp. 431-443.*
- LEMENI, prep. ADRIAN, „Dimensiunea Existențială. O existență comună a epistemologiei, Filosofiei Antice și Teologiei”, în: *Anuarul Facultății de Teologie*, București (2001-2002), pp. 295-306.*

- LEMENI, ADRIAN, „Ideologizarea științei”, în: *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, vol. coordonat de pr. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 61-80.
- LIICEANU, GABRIEL, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni (Existență, Existențial, Existențial, Existențialitate)”, în *Anexe*, la: M. HEIDEGGER, *Ființă și Timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, pp. 573-615.
- LOUTH, Pr. ANDREW, „Sfințenie și vederea lui Dumnezeu”, trad. Florin Caragiu, în: *Sinapsa* (2008), nr. II, Ed. Platytera, pp. 70-93.*
- MARGHEȚ-VALIUC, Pr. L., „Atitudinea Sfântului VASILE cel Mare față de cultură”, *Mitropolia Banatului*, anul VII (1957), nr. 10-12, pp. 52-58.*
- MARION, J.-L., „Du site eucharistique de la théologie”, *Dieu sans l'être*, 1982, pp. 197-222.
- MARION, J.-L., „Théo-logique”, în: *L'Univers philosophique*, PUF, 1990, pp. 17-26.
- MARY, S. S., „St. Symeon the New Theologian and the Way of Tears”, *Studia Patristica* 7 (1966), pp. 355-361.*
- MASON, LAURA, „Anatomia locului și-a timpului”, [<http://revistadm.home.ro/06-2/DRUMUL.htm>] (16.10.2009, ora 20:10)].*
- MAXIM, IOAN, „Lucian Blaga și problema antropologiei”, *Prefață* în: LUCIAN BLAGA, *Aspecte antropologice*, ed. îngr. de Ioan Maxim, postfață de Alexandru Tănase, Ed. Falca, 1976, pp. 14-16. McGUCKIN
- McGUCKIN, J. A., „St. Symeon the New Theologian (949-1022): Byzantine Spiritual Renewal in Search of a Precedent”, în: R. N. SWANSON (editor), *The Church Retrospective* (Studies in Church History 33), Ecclesiastical History Society, 1997, pp. 75-90; trad. rom. Diac. IOAN I. ICĂ JR.: „Înnoire duhovnicească în căutarea unui precedent”, partea a II-a, la: *Sfântul Simeon Noul Teolog și monahismul bizantin* (Pr. prof. J. McGuckin), în: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Viața și Epoca, Scrieri* IV, pp. 380-390.*
- McGUCKIN, J. A., „The Luminous in Eleventh-Century Byzantium: Interpreting the Biblical and Theological Paradigms of the St Symeon the New Theologian”, în: *Work and Worship at the Theotokos Evergetis*, ed. Margaret Mullett – Anthony Kirkiby, BELFAST, 1997, PP. 90-123; trad. rom. Diac. IOAN I. ICĂ JR.: „Paradigmele biblice și teologice ale vederii Luminii dumnezeiești la Sfântul Simeon Noul Teolog”, partea a III-a, la: *Sfântul Simeon Noul Teolog și monahismul bizantin* (Pr. prof. J. McGuckin), în: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Viața și Epoca, Scrieri* IV, pp. 390-422.*
- McGUCKIN, Pr. prof. JOHN, „Sfântul Simeon Noul Teolog și monahismul bizantin”, în: SIMEON NOUL TEOLOG, *Sfântul, Viața și Epoca, Scrieri* IV, introducere și traducere Diac. Ioan I. Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, pp. 357-509.* McINTYRE

- McINTYRE, J., „The Holy Spirit in Greek Patristic Thought”, *The Scottish Journal of Theology*, 7 (1954), pp. 335-360.*
- MEHEDINȚI, SIMION, „În legătură cu Vrancea”, în: *Tradiție și actualitate românească*, Conferințe susținute la subsecțiunea de Conferințe Focșani a Fundațiilor Culturale Regale, Ed. Subsecțiunii de Conferințe Focșani, Focșani, 1936, pp. 1-26.
- MEMELIS, GABRIEL, „Câteva note de antropologie comparată”, în: *Noua reprezentare a lumii, Studii interdisciplinare*, nr. 3, coordonatori Magda Stavinschi și Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 69-78.
- MESULLO, ALDO, „Persona e tempo” în: *L' idea di persona*, Autori vari, A cura di Virgillio Melchiori, Milano, 1996, pp. 117-131.*
- MEYENDORFF, JOHN, „Creation and History of Orthodox Theology”, *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, anul XXVI (1983), nr. 1, New York, pp. 42-58.*
- MIQUEL, P., „La conscience de la grace selon Syméon le Nouveau Théologien”, *Irénikon* 42 (1969), pp. 314-342.*
- MOLDOVAN, Prof. conf. ILIE, „Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, anul XXXI (1999), nr. 1, pp. 75-89.
- MOȘOIU, NICOLAE, „Raționalitatea lumii și misterul lui Dumnezeu-Iubire”, *Revista Teologică*, an VII (1997), nr. 3, pp. 112-142.
- MUNTEANU, Lect. univ. dr. DANIEL, „Realitatea și însemnătatea Sfintei Treimi în Teologia Părintelui Stăniloae”, în: *Dumitru Stăniloae (1903-1993), Teologie românească de talie europeană*, IPS Dr. Streza Laurențiu, Jürgen Henkel, Gh. F. Anghelescu (editori), Ed. Scheller, 2007, pp. 148-177.*
- MUNRO, R., „Antropology”, în: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, M.A., D.D., vol. I, Edinburgh, 1908, pp. 561-573;
- NEGOIȚĂ, Pr. ILIE D., „Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Grigorie de Nazianz”, *Glasul Bisericii*, anul XXVII (1968), nr. 9-10, pp. 1001-1009.*
- NELLAS, P., „Me Methera tou theou kai ho theokentrikos anthropiemos”, *Gregorios ho Palamos* 56 (1973), pp. 314-328.*
- NEOFIT, Pr., CARAGIU, FLORIN, „Repere și temeuri ale misticii iconice”, Un dialog la Schitul „Piatra Scrisă”, ianuarie 2005, în: *Avva Ghelasie, Cuvântătorul de Dumnezeu, Chipul liturghisirii isihaste*, ed. îngr. de Florin Caragiu, Ed. Platytera, Colecția Isihasm, București, 2005, pp. 56-117.
- NEUMANN, VICTOR, „Perspective comparative asupra filosofiei multiculturale”, în: IOAN BIRIȘ, *Societate și comunicare culturală*, Ed. Tehnică, București, 2006, pp. 35-53.
- NESTERUK ALEXEI, „Spre un Angajament Teologic Ortodox-Răsăritean Radical în Dezvoltarea Modernă Știință-Religie”, *Sinaxa* (2009), nr. IV, pp. 19-36.
- NICOLESCU, BASARAB, „Originea creștină a științei moderne” în: *Noua Reprezentare a lumii, Studii interdisciplinare*, nr. 3, coordonatori Magda Stavinschi și Pr. dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 12-18.

- NICOLESCU, BASARAB, *Nous, la particule et le monde*, le Rocher, Monaco, 2002; trad. rom. de Vasile Sporici: *Noi, particula și lumea*, Ed. Polirom, Iași, 2002.
- NISSIOTIS, NIKOS, „Pneumatologie orthodoxe”, în: F. J. LEENHARD ș.a., *Le Saint Esprit*, 1963, pp. 57-70.*
- NISSIOTIS, NIKOS, „The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology”, în: *The Orthodox Ethos*, A. J. Philippou (editor), 1964, pp. 42-90.*
- NISTOR, EUGENIU, „Polemicele lui Blaga cu Tabăra Teologilor”, *Izvoare Filosofice*, nr. 4, Ed. Ardealul, Târgu Mureș, 2009, pp. 67-77.*
- OANCEA, Pr. prof. DORIN, „Dumitru Stăniloae – filosof al religiei. Ființarea nedefinit/definită a sacralului și a lumii”, în: *Dumitru Stăniloae (1903-1993), Teologie românească de talie europeană*, IPS Dr. Laurențiu Streza, Jürgen Henkel, Gh. F. Angheliescu (editori), Ed. Scheller, 2007, pp. 191-220.
- OANCEA, Pr. prof. DORIN, „Biserica și multiculturalitatea europeană”, în: IOAN VASILE LEB (coordonator), *Biserica și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, pp. 20-43.
- OTIS, BROOKS, „Cappadocian Thought as a Coherent System”, *Bumbarton Oaks Papers*, anul XII (1958), Cambridge, pp. 118-145.*
- PADOVESE, LUIGI, „Dimensiunea socială a gândirii patristice”, în: *Gândirea Socială a Bisericii, Fundamente, documente, analize, perspective*, volum coordonat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 269-282.*
- PAIGE, T., „Surse ale concepției Sfântului Pavel despre Duhul Sfânt”, în: *Dicționarul Noului Testament*, pp. 341-351.
- PAPAROZZI, M., „L’esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo”, *Renovatio* 12 (1977), pp. 296-323.*
- PARMENIDE, Poemul „Despre natură”, trad. D. M. Pippidi, în: *Filosofia greacă până la Platon*, partea a II-a, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 225-245. SFÂNTUL IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, st. intr. și trad., pr. prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr, prefață: prof. Ioannis N. Karmiris, postfață, Panayotis Nellas, Ed. Sofia, București, 2010.
- PARMENTIER, MARTIN, „St. Gregory of Nyssa’s Doctrine of the Holy Spirit”, *Εκκλησιαστικός Φαος* (1976), nr. 58, pp. 78-83; nr. 59, pp. 131-137; nr. 60, pp. 33-42.*
- PAUL AL II-LEA, Papa IOAN, „Visați o Românie nouă, în care Orientul și Occidentul să se regăsească fratern”, în: *Gândirea Socială a Bisericii, Fundamente-documente-analize-perspective*, volum coordonat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 9-10.*
- PAULOS MAR GREGORIOS, Metropolitan, „In him was life, biblical theological meditations on the theme of life”, in: *Jesus Christ – life of the World, An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, edited by Ion Bria, World Council of Churches, Geneva, 1982, pp. 61-80.

- PAVEL, CONSTANTIN C., „Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică”, în: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, nr. 3, EIBMBOR, București, 1980, pp. 222-232.*
- PĂTRULESCU, Lect. ION, „Iată israelit fără vicleșug”, *Cuvânt final*, în: Ierom. GHELASIE GHEORGHE, *Scrieri Isihaste*, ed. îngrijită de Gabriel Memelis și Florin Caragiu, Ed. Platytera, București, 2004, pp. 420-425.
- PETIT, L., „La vie et les oeuvres de Syméon le Nouveau Théologien”, *Échos d'Orient* 27 (1928), pp. 163-167.*
- PLASS, PAUL, „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae* (1980), nr. 34, Amsterdam, pp. 18-33.*
- PLĂMĂDEALĂ, IPS MITROPOLIT ANTONIE, „A plecat și Constantin Noica”, *Rost – cultural, politic, religios*, an II (2004), nr. 19, septembrie, pp. 49-58.
- POLEDNA, RUDOLF, „Transilvania, descriere generală”, în: *Interculturalitate cercetări și perspective românești*, pp. 158-162.
- POP, Pr. drd. LIVIU, „Θέωσια sau îndumnezeirea omului prin har în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz”, în: *Doctrina Sfântului Har la marii Părinți ai secolului al IV-lea*, publicat în *Orizonturi teologice*, anul I (2000), nr. 2, pp. 127-161.*
- POPESCU, DUMITRU, „Raționalitatea creației și implicațiile ei”, *Ortodoxia*, an. XLV (1993), nr. 3-4, pp. 31-35.
- POPESCU, ION, „Teologie și Raționalism”, *Buletin științific, seria Teologia Ortodoxă*, an IX (2004), nr. 1, pp. 106-122.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Unitatea Cosmosului și teoria dublului adevăr”, în: R. CONSTANTINESCU și G. CĂLINA (coordonatori), *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002, pp. 25-32.
- POPESCU, Pr. dr. IOAN, „Persoana și lucrarea Duhului Sfânt în scrierea Sfântului Vasile cel Mare „De Spiritu Sancto”, *Studii Teologice*, anul XLII (1990), nr. 4, pp. 27-40.*
- POPESCU, Pr. prof. DUMITRU, „Concepte de unitate”, *Mitropolia Banatului*, an XXIX (1978), nr. 7-9, pp. 465 – 479.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Teologia catolică contemporană și doctrina energiilor necreate”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, 2002, pp. 543-549.*
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Teologie, cultură și știință – o întâlnire necesară”, în: *Știință și teologie: Preliminarii pentru dialog*, vol. coordonat de Pr. dr. Dumitru Popescu, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2001, pp. 7-8.*
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Trei aspecte al noțiunii de Persoană la Sfinții Trei Ierarhi”, *Glasul Bisericii* LV (1999), nr. 1-4, pp. 71-78.*

- PORAT, M. U., „Global implications of the information society”, *Journal of Communication* (1978), no. 28, pp. 70-80.
- POUCHET, J.-R., „La date de l'élection épiscopale de Saint Basile et celle de sa mort”, *Revue d'histoire ecclésiastique* 87 (1992), pp. 5-33.*
- POUSSIN, LA VALLÉE, „Natura (Christian), 3. Hellenistic-Christian theories”, în: *Encyclopedie of Religion and Etics*, edited by James Hastings, M.A., D.D., vol. I, Edinburgh, 1908, pp. 212-214.*
- POUPARD, Cardinal PAUL, „Science et foi: pour un nouveau dialogue”, *L'osservatore romano*, (1996), nr. 19/7, pp. 9-10.
- PRUCHE, B., „Δογμα et Κήρυγμα dans Le Traité sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée”, *Studia Patristica*, vol. IX, Berlin, 1966, pp. 34-43.
- PURIC, DAN, „A exista pentru a învia”, interviu realizat de Olga Dăescu, *Sinapsa* (2008), nr. 2, Ed. Platytera, p. 14-18.
- RACCANELLO, DARIO, „La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărului”, Alessandria, 1986; trad. rom. Maria-Cornelia Ică Jr. și Diac. Ioan I. Ică Jr., în: DARIO RACCANELLO, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului*, cu traducerea integrală a Scrierilor și Cuvânt înainte de Arhim. Ioanichie Bălan, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, și în: SFÂNTUL STAREȚ VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introducere în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, Ed. Deisis, 2009, pp. 237-467.*
- RACCANELLO, DARIO, „Le figure de Basile de Poiana Mărului et son enseignement sur la prière de Jésus”, *Irénikon* 61 (1985), nr. 1, p. 41-46.*
- RACCANELLO, DARIO, „Vasilij de Poiana Mărului”, *Dictionnaire de Spiritualité* XVI, 1992, col. 292-298.*
- RADUCA, Prof. dr. asist. VASILE, „Teodicee și cosmologie la Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Studii Teologice*, anul XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 62-92.
- RĂDUCĂ, VASILE, „Pronia și libertatea Persoanei la Origen”, *Studii Teologice*, XXXIV (1982), nr. 1-2, pp. 370-383.*
- REMETE, Pr. prof. dr. GEORGE, „Iisus Hristos – Contemporanul necunoscut”, [<http://monicadaniela84.blogspot.com/2009/07/iisus-hristos-contemporanul-necunoscut.html> (11. 07. 2011, ora 08:39)].
- REMETE, Pr. prof. dr. GEORGE, „Observații privind specificul Gândirii părintelui Dumitru Stăniloae”, *Ortodoxia*, LIV (2003), nr. 3-4, pp. 50-59.*
- REEVES, HUBERT, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- RICOEUR, PAUL, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în volumul colectiv: *Phénoménologie théologie*, Paris, 1992; trad. rom. Nicolae Ionel: J.-L. CHRÉTIEN/ M. HENRY/J.-L. MARION/P. RICOEUR, *Fenomenologie și teologie*, Polirom, Iași, 1996, pp. 13-36.*

- SADOVEANU, MIHAIL, „Ion Creangă”, în: *Tradiție și actualitate Românească*, Conferințe susținute la subsecțiunea de Conferințe Focșani a Fundațiilor Culturale Regale, Ed. Subsecțiunii de Conferințe Focșani, Focșani, 1936, pp. 29-38.
- SCRIMA, ANDRE, „L'infaillibilité: inscription conceptuelle et détenue eschatologique”, în: *L'infaillibilité*, Colocviile Castelli Archivio di filosofia Paris-Roma, 1970, pp. 571-584.
- SEMERARI, GIUSEPPE, „L'ideea di persona nella fenomenologia di Husserl”, în: *L'ideea di persona*, Autori vari, A cura di Virgillio Melchiori, Milano, 1996, pp. 305-325.*
- SIMEON, Pr., Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Essex, Anglia, „Ortodoxia și New Age”, în: Pr. dr. CONSTANTIN COMAN, *Ortodoxia sub Presiunea istoriei – interviuri*, Ed. Bizantină, București, 1995, pp. 185-192.*
- SORESCU, MARIN, „Constantin Noica și sentimentul ființei (15 august 1978)” în: *Ușor cu pianul pe scări*, Ed. Cartea Românească, București, 1985, pp. 31-38.*
- SPIRA, A., „Rhetorik und Theologie in der Gregors von Nyssa”, *Studia Patristica*, vol. IX, Berlin, 1966, pp. 38-47.*
- STATHOPOULOS, D. L., „Die Gottesliebe (*Theios eros*) bei Symeon dem Neuen Theologen”, Bonn, 1964.*
- STATHOPOULOS, D. L., „The Divine Light in the Poetry of the Symeon the New Theologian”, *Greek Orthodox Theological Review* 19, 2 (1974), pp. 95-111.*
- STAVINSCHI, MAGDA, COSTACHE, DORU, „Contribuții ale Bisericii române la dialogul dintre știință și teologie”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 1, coordonatori Magda Stavinschi și Pr. dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 27-36.
- STAVINSCHI, MAGDA, COSTACHE, DORU, „Dialogul dintre știință și teologie: cale pentru transcenderea conflictului dintre fundamentalismul religios și scientismul ideologic”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 1, coordonatori Magda Stavinschi și Pr. dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 17-28.
- STAVINSCHI, MAGDA, „Programul știință și Religie în România”, în: *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* 3, coordonatori Magda Stavinschi și Pr. dr. Doru Costache, Ed. XXI: Eonul Dogmatic, București, 2004, pp. 7-10.
- STAVINSCHI, MAGDA, „Notara un élève de Cassini”, în: *Sur les traces des Cassini*, coordonatori P. Brouzeng și S. Debarbat, Editions du CTHS, 2001, pp. 185-205.
- STAVROS, GEORGE, „Christianity Orthodox (The Trinity)”, în: *Enciclopedia of Religious and Spiritual Development*, Editors Elizabeth M. Dawling, W. George Scarlett, Tuges University, Large Publications, London, 2006, pp. 68-79.

- STĂNILOAE, DUMITRU, „Noțiunea dogmei”, *Studii Teologice*, an XVI (1964), nr. 9-10, pp. 534-571.
- STĂNILOAE, DUMITRU, „Timp și veșnicie”, *SLG* (Sisters of the love of God) Press, Convent of the Incarnation Fairacress, Oxford; discurs ținut în vara anului 1971, în franceză, tradus de Pr. Donald Allchin, [<http://www.scribd.com/doc/12866315>] (16.10.2009, ora 20:46)] *.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Dumnezeu este iubire”, *Ortodoxia*, anul XXIII (1971), nr. 3, pp. 366-402.
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Locașul bisericesc propriu-zis, Cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”, *studiu în loc de postfață*, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, trad., intr. și nt. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, pp. 49-92, și în: *Mitropolia Banatului* (1981), nr. 4-6, pp. 277-307.*
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr., DUMITRU, „Relațiile Treimice și Viața Bisericii”, *Ortodoxia*, XVI (1964), nr. 4, pp. 502-525.
- STĂNILOAE, Pr. prof., DUMITRU, „Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, anul XXXI (1979), nr. 1, pp. 53-74.*
- STĂNILOAE, Pr. prof. DUMITRU, „Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor”, *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), nr. 2, pp. 9-35.
- STĂNILOAE, Pr. prof. DUMITRU, „Studii Catolice recente despre Filioque”, *Studii Teologice*, XXV (1973), nr. 7-8, pp. 471-505.
- STĂNILOAE, Pr. prof. DUMITRU, „The World as Gift and Sacrement”, *Sobornost* (1969), nr. 9, London, pp. 652-680.
- STĂNILOAE, Pr. DUMITRU, „Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile cel Mare «Împotriva lui Eunomie»”, în: *Studia Basiliana 1, Sf. Vasile cel Mare, închinare la 1600 de ani*, ed. a II-a, adăugată și îngrijită, coordonatori, Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Ed. Basiliana, București, 2009, pp. 82-98.*
- STĂNILOAE, Pr. prof. dr. DUMITRU, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul” în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 13-153.*
- STĂNILOAE, Pr. prof. DUMITRU, „Liturghia comunității și jertfa interioară în viziunea filocalică”, *Sinapsa* (2009), nr. IV, Ed. Platytera, pp. 5-13.
- STEINHARDT, NICOLAE, „O gălceavă cât lumea de veche”, în: *Ispita lecturii*, ed. îngr. și cuvânt înainte de Ion Pinte, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 52-54.
- STEREA, Pr. dr. TACHE, „Erezii privind relația Dumnezeu-Om-Creație și actualitatea lor”, *Ortodoxia*, L (1999), nr. 1, pp. 71-116.
- STEREA, TACHE, „Dumnezeu, Omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenice contemporane”, *Ortodoxia*, an XLIX (1998), nr. 1-2, pp. 15-32.

- STEREA, TACHE, „Raționalitatea creației și responsabilitatea omului în gândirea Sfinților Părinți”, *Studii Teologice*, an LIII (2002), nr. 3-4, pp. 240-251.
- STEREA, TACHE, „Raționalitatea, libertatea și responsabilitatea omului în gândirea Părintelui Stăniloae”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, București, 2002, pp. 240-251.
- STIERNON, D., „Simeone il Nuovo Teologo, Santo”, *Bibliotheca Sanctorum* 11 (1968), col. 1104-1114.*
- TĂNASE, ALEXANDRU, „Cosmologie-antropogeneză-istoricitate”, studiu introductiv, în: LUCIAN BLAGA, *Trilogia Cosmologică*, Opere 11, Ed. Minerva, București, 1988, pp. 5-27.
- TĂNĂSESCU, ION, „Ființa Categoriilor și Ființa ca adevăr la Brentano”, *Prefață*, în: FRANZ BRENTANO, *Despre multiplele semnificații ale ființei la Aristotel*, trad. și prefață de Ion Tănăsescu, Ed. Humanitas, București, 2003, pp. 5-45.
- TELEOACĂ, GEORGE LIVIU, „Brașov – capitală ecumenică”, *Lumină lină*, Revistă de spiritualitate și cultură românească, Romanian Institut of Orthodox Theology and Spirituality, nr. 4, N.Y., 2006.
- TELEOACĂ, GEORGE LIVIU, „Dacia, Centru Sacru al lumii”, *Paideia* (2002), nr. 2, pp. 78-84.
- TREMBELAS, P., „Mystikismos apophatismos, catafatike theologia”, *Epistemonike epeteris Theologikou Scholes Panepistemiou Athenon* 19 (1972), pp. 5-98, și 20 (1973), pp. 161-227.*
- TSIRPANLIS, C., „The Trinitarian and Mystical Theology of St. Symeon the New Theologian”, *Ekklesia kai Theologia*, t. 2 (1981), pp. 507-544.*
- ȚUȚEA, PETRE, „Corespondență cu Emil Cioran”, în: *Filosofia nuanțelor (Eseuri, Profiluri, Corespondență)*, antologie și prefață critică de M. Coloșenco, texte de S. Coloșenco, postfață de S. Pavel, Ed. Timpul, Iași, 1995, pp. 298-309.*
- VATTIMO, GIANNI, „Dialectică, diferență, gândire slabă”, în: *Gândirea slabă*, îngr. de G. Vattimo și P.A. Rovatti, trad. Ștefania Mincu, Ed. Pontică, Constanța, 1998, pp. 22-47.
- VOICU, Arhid. CONSTANTIN, „Învățăături despre Crearea Lumii la Sfântul Vasile cel Mare”, în: *Studia Basiliana 1, Sf. VASILE cel Mare, închinare la 1600 de ani*, ed. a II-a, adăugată și îngrijită de Emilian Popescu, Adrian Marinescu, Ed. Basiliana, București, 2009, pp. 179-198.
- VOINESCU, ȘTEFAN, „Nae Ionescu – filosof”, *Introducere*, în: NAE IONESCU, *Curs de Istorie a Metafizicii*, Ed. Anastasia, București, 1996, pp. 5-55.
- VON IVANKA, ENDRE, „Von platonisme zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)”, *Scholastik*, nr. 11, Freiburg, pp. 56-68.*
- VULTUR, SMARANDA, „Memorie și identitate într-un spațiu intercultural (cazul Banatului)”, în: *Interculturalitate cercetări și perspective românești*, pp. 185-198.

- WARE, K., „The Mystery of God and Man in St. Symeon the New Theologian”, *Sobornost* 6, 4 (1972), pp. 227-236.*
- WARE, KALLISTOS, „The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers”, în: *Person and Personality*, A. Peacocke și G. Gillett (editori), Oxford, 1987, pp. 185-213.
- WHITING, G. C., „Code restrictedness and opportunities for change in developing countries”, *Journal of Communication* (1971), no. 21, pp. 36-57.
- WHORF, BENJAMIN LEE, „Science and Linguistics”, în: *Intercultural Communication. The Person and Culture*, vol. III, Deborah A. Cai (ed.), Ed. Sage, London, 2010, pp. 61-71.
- YAHUDA, M., „The Pacific Community: Not yet”, *Pacific Review* (1988), no. 1, pp. 119-127.*
- YANDELL, KEIT E., „Personalism”, in: *The shorter rautledge, encyclopedie of phylosophy*, edited by Edward Craig, Routledge Condon, New York, 2005, pp. 789-790.
- ZENKOWSKY, prof. VASILE V., „Problemele antropologiei creștine”, *Biserica Ortodoxa Română*, anul LIII (1935), nr. 9-10, pp. 444-483.
- ZIZIOULAS, IOANNIS, „Învățătura despre Sfânta Treime. Însemnătatea contribuției capadociene”, trad. Pr. prof. Dragoș Bahrim, *Teologie și Viață*, serie nouă, anul XII (2002), nr. 1-4, pp. 5-17.*
- ZIZIOULAS, J., „Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie”, în: *Communio Sanctorum. Mélanges J.-J. Von Allmen*, 1982, pp. 141-154.*
- ZIZIOULAS, J., „The Teaching of the Second Ecumenical Council of the Holy Spirit in Historical and ecumenical Perspective”, *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, vol. I, editor, José Saraiva Martinus, Vatican, 1983, pp. 29-34.*
- ZIZIOULAS, IOANNIS, „The Contribution of Western Orthodox Theology”, *The Messenger*, Journal of the Episcopal Vicariate of Great Britain and Ireland (2008), nr. 6, pp. 42-53.
- ZIZIOULAS, JAN, „La dottrina del concilio sullo Spirito Santo”, *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, vol. I, editor, José Saraiva Martinus, Vatican, 1983, pp. 35-54.*

Lucrarea „De-ar fi să fim persoane” a domnului Gheorghe Butuc reprezintă una dintre cele mai ambițioase și articulate contribuții recente din spațiul teologic românesc în domeniul antropologiei personaliste. Prin amplitudinea tematicii abordate, profunzimea reflecției și intersecția fertilă dintre filosofie, teologie biblică și realitățile culturale autohtone, autorul reușește să creeze un text care este în același timp erudit, confesiv, provocator și aplicabil.

Într-o epocă în care ființa umană este adesea redusă la simplă funcție biologică sau economică, apelul autorului la redescoperirea persoanei ca ipostas în lucrare, ca ființă deschisă spre comuniune și transfigurare, este nu doar binevenit, ci absolut necesar.

„De-ar fi să fim persoane” este o carte necesară pentru toți cei care, într-o societate din ce în ce mai divizată și dezorientată, caută un sens al umanului mai profund decât utilitarismul sau psihologia de consum. Este o lucrare ce poate îmbogăți curricula academică, poate hrăni reflecția pastorală și poate sprijini regenerarea morală a comunității.

Cititorul atent va găsi în paginile sale nu doar o antropologie teologică bine argumentată, ci și o busolă existențială pentru o viață trăită în adevăr, relație și lucrare.

PROF. DR. LUCIAN TURCESCU

Profesor de Teologie și Director al Departamentului de Teologie,
Concordia University, Montreal, Canada



ISBN 978-606-37-2956-0