

**GHEORGHE BUTUC**

**Omul, Persoană devenindă**

DOXOLOGIA  
Iași, 2023

## Cuprins

Recomandări .....	11
Cuvânt înainte .....	20
Introducere .....	24
<b>I. Două modele antropologice: filosofic și biblic .....</b>	<b>41</b>
1. O simplă identificare a paradigmei filosofice despre ființă în Antichitate și Modernitate, cu câteva elemente de antropologie .....	41
2. De la primul la al doilea Adam. Scurtă antropologie biblico-patristică .....	59
<b>II. Dumnezeu și omul, ființe personale în dialog intra și interființial .....</b>	<b>81</b>
1. Asumarea de către Biserică a culturii și filosofiei antice sau Teologie vs Filosofie .....	83
1.1. Transpunerea terminologiei filosofice pe conținut creștin în doxadogmatia Bisericii .....	90
1.1.1. De la conceptul general-abstract al ființei la sensul specific-particular al ei dat de/prin ipostas ca însăși rațiunea ei de-a fi .....	105
1.1.2. De la personaj la persoană. Interfață între cultura antică și ecleziologia primară .....	113
2. Ontologia personalistă a Bisericii .....	125
2.1. Supraființialitatea Ipostatică apofatică dumnezeiască și natura creată ca răsrângere analogică a Acesteia .....	126
2.2. Chipul de persoană, fundament divin și de creație în scrierile de referință ale Părinților Bisericii .....	133
2.3. Lucrarea: strălucirile ființei în modularea persoanei .....	145
2.4. Câteva caracteristici apofatice ale persoanei surprinse în „nelimitatele ei limite” .....	158
3. Sfânta Treime și Omul .....	182
3.1. Unitatea Triipostatică sau Treimea Unitară a lui Dumnezeu .....	184

3.2. Chipul persoanei umane după protochipul Treimii dumnezeiești .....	205
3.3. Intersubiectivitatea tri-ipostatică divină, fundament al intersubiectivității pluri-ipostatice umane din/spre relație permanentă cu Ele, oferită nouă deplin și neclintit prin Mântuitorul Hristos .....	223
<b>III. Persoana și modul lucrării ei de la necreat la creat .....</b>	<b>232</b>
1. Persoanele dumnezeiești în conlucrare .....	242
1.1. Creația – o singură lucrare dumnezeiască în trei moduri de manifestare .....	245
1.2. Harul dumnezeiesc, energie necreată și veșnică continuu împărtășită creației prin lucrarea Persoanelor dumnezeiești în Biserică .....	257
2. Persoanele umane în conlucrare cu Persoanele divine .....	271
2.1. Omul în lucrare dinspre „chip” înspre „asemănare” .....	288
2.2. Caracterul și sensul lucrării persoanei umane .....	295
3. Teandria, lucrare divino-umană a persoanelor în comuniune .....	307
3.1. Mântuitorul Hristos, Persoana divino-umană care activează desăvârșit potențialitățile firilor lucrătoare .....	313
3.2. Maica Domnului și sfinții în lucrare distinctă de îndumnezeire sau chipul autentic al omului lucrător, ce devine dumnezeu prin har .....	322
<b>IV. Antropologia românească, (la) hotar între Orient și Occident .....</b>	<b>340</b>
1. Spațiul și timpul, entități create de Dumnezeu pentru a fi medii active ale comuniunii interpersonale și intervale de manifestare ale răspunsului omului de iubire dat chemării iubitoare a Sfintei Treimi .....	348
1.1. Satul și țăranul român, un model de axiologie antropologică ce rezumă specific generalitatea spațiului și a timpului .....	359
2. Câteva trăsături specifice ale personalismului românesc .....	374
2.1. Omenia, un model de ontologie personalistă regăsită în diverse forme de exprimare ale folclorului românesc .....	389
3. Puterea lucrătoare la români și modul personal de înfăptuire a ei ....	406
3.1. Cultura română, „o enigmă și un miracol” prin atitudinea responsabil-creștină a persoanelor care au <i>de-săvârșit-o</i> .....	421

<b>V. Intersubiectivitatea – starea firească a umanității și soluția reală a interculturalității</b> .....	434
1. Cultura și antropologia culturii: geneză și curente .....	436
2. Comunicarea interculturală într-o lume în plin proces de globalizare .....	452
2.1. Terminologie și motivație .....	452
2.2. Geneză, dezvoltare, proiecte și critici .....	457
2.3. Competența interculturală .....	500
2.4. Identitate și/în globalizare .....	517
3. Actul intercultural în viața persoanei umane .....	523
3.1. O interfață necesară .....	523
3.2. Câteva niveluri de acțiune ale persoanei în creație. Modul, mediul, felul și scopul lor .....	528
3.3. Interculturalitatea, consecință a intersubiectivității umane .....	534
<b>Concluzie</b> .....	550
<b>Bibliografie</b> .....	564
1. Surse editate .....	564
2. Instrumente de lucru: enciclopedii, lexicoane, dicționare, manuale universitare, cărți de cult .....	565
3. Lucrări patristice și filosofice de referință .....	569
4. Monografiile, conferințe, lucrări generale și speciale .....	585
5. Studii și articole .....	624

## Recomandări

*Lucrarea Persoană și lucrare în antropologia creștină și reflectarea lor în spațiul românesc al secolului al XX-lea. De la interpersonalitate la interculturalitate*, susținută de domnul Gheorghe Butuc ca teză de doctorat în Teologie își confirmă actualitatea în raport cu lumea contemporană care, la toate nivelurile existenței, riscă să ne facă să uităm locul și importanța persoanei umane. În acest sens, această lucrare este extrem de utilă, pentru că readuce în prim plan importanța persoanei umane, tema fundamentală a antropologiei creștine și a oricărui alt tip de antropologie.

Fiind o lucrare de teologie, în mod evident dispune de un aparat teologic, dar și cultural (mai ales privitor la literatura secundară) absolut remarcabil, ceea ce face dovada unei cercetări ample, care a necesitat o muncă îndelungată (desfășurată pe durata a 10 ani de cercetare). Această lucrare se adresează nu numai teologilor specializați în domeniu, ci ea vizează pe orice creștin de bună credință, care-L caută sincer pe Dumnezeu, totodată fiindu-le utilă tuturor confesiunilor laolaltă. Mai mult, abordând problema interculturalității prin prisma interpersonalității, această cercetare intră și în atenția persoanelor cu studii în științele laice, precum antropologia, psihologia sau știința culturilor. De asemenea, originalitatea lucrării se observă și din propunerea unei viziuni antropologice bazată pe teologia creștină cu aplicare în cea românească, constituind astfel o mare provocare pentru interculturalitatea contemporană.

Pe scurt, lucrarea are la bază următorul mesaj:

În Antichitate, identitatea ființei umane înainte de a deveni „persoană” în sensul creștin al termenului nu era decât schițată. Aportul Vechiului și Noului Testament și cel al Părinților Bisericii este prezentat ca fiind contribuția definitorie, care permite introducerea noțiunii de persoană în sens creștin. Este așadar, conform autorului, marele *novum* pentru istoria umanității. Apoi, este subliniat faptul că persoana umană se sprijină pe realitatea lui Dumnezeu, care deși întreit după persoanele divine, rămâne Unul și singurul Dumnezeu după ființă. În consecință, persoana umană, care este zidită după chipul lui Dumnezeu este în mod

firesc îndreptată către alteritatea celuilalt și astfel către comuniune. Fără aceste aspecte nu se poate vorbi nici despre persoană, nici despre umanitate. Aceste idei sunt bine întemeiate și ample dezvoltate de autor în prima parte a tezei sale.

Capitolul despre creștinismul românesc se focalizează cu precădere asupra satului tradițional (văzut ca matcă a însămânțării, păstrării și dezvoltării credinței apostolice) și, mai apoi, asupra culturii românești în sens mai larg. Scopul acestuia este deopotrivă unul teologic și cu aplicare teologică, punând în valoare faptul că conceptul de persoană, în sensul creștin al termenului, și-a găsit ecoul cu mult timp în urmă și pentru o perioadă îndelungată de timp în cadrul poporului român. Cu alte cuvinte, creștinismul personalist stă la baza unei analize antropologice aplicate poporului român.

În sprijinul acestor concluzii sunt menționați o serie de călători străini pe meleagurile țării noastre, care confirmă principalele caracteristici ale creștinismului românesc. De asemenea, nu sunt trecute cu vederea nici opiniile unor cercetători, printre care se numără și români, care văd în legătura dintre creștinism (ortodox) și poporul român cauza absenței progresului cultural (civilizațional) al celui din urmă.

Capitolul privind interculturalitatea prezintă detaliat evoluția acestei științe de la începuturile sale până în prezent. Și în această parte a lucrării, după cum am menționat pe scurt mai sus, aparatul științific pe care se sprijină autorul este mai mult decât remarcabil (conform indicațiilor mele privind acest subiect).

Prezentarea autorului scoate în evidență progresul discuțiilor privind interculturalitatea, insistând pe limitele pe care această știință nu va putea niciodată să le depășească. Discursul arată că această știință poate duce la reale ameliorări la nivel social, dar nu și la un adevărat progres psihologic, interpersonal și spiritual. În ultima parte a acestui capitol, autorul face legătura cu fundamentele teologice ale lucrării sale, ceea ce echivalează cu afirmația conform căreia interculturalitatea nu este posibilă decât prin prisma relațiilor interpersonale. De aceea, antropologia personalistă propusă de această lucrare este o condiție *sine qua non* a realizării oricărei relații interculturale autentice.

Constatăm, fără dubii, că autorul a dat dovadă de foarte mare voință și a ținut cont de criticile aduse înainte de finalizarea lucrării. Credem însă că producerea unei definiții a „culturii” încă din prima parte a lucrării ar ușura mult integralitatea lecturării ei. Apoi, tema antropologiei biblice

merită extinsă, iar segmentările cronologice – pentru Antichitate, Antichitatea târzie și cele privitoare la poporul român pentru secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și în prezent, sau cele legate de interculturalitate în perioada contemporană – pot ridica o suită de întrebări legate de coerență. De asemenea, parcurgând textul lucrării rămân legitime două întrebări retorice: Cum putem înțelege distanța dintre satul românesc tradițional, „idealizat” descris în lucrare și realitatea multor sate de astăzi ale României? Și: Cum putem înțelege utilizarea pe alocuri – și de ce nu mai des – a literaturii non-ortodoxe pentru a susține discursul teologic; este o dovadă de ecumenism a autorului sau a deschiderii sale spre științele laice, sau a amândurora?

Pentru a conchide: lucrarea de față este un monument teologic îndreptat către problematica antropologiei. Aceasta are o mare valoare intelectuală datorită scopului teologic pe care autorul ni-l comunică și aparatului științific pe care se sprijină. Or, ceea ce este foarte clar în această lucrare este faptul că autorul ne invită să-l urmărim nu doar din punct de vedere teologic, ci, mai ales, duhovnicesc/spiritual. Suntem astfel invitați să devenim ființe umane înrădăcinate în Dumnezeu și capabile de comuniunea cu El și cu semenii noștri: exact ceea ce-i lipsește lumii contemporane.

Apreciem în chip deosebit această lucrare și o recomandăm cu entuziasm pentru publicarea ei la Editura Doxologia a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

**Prof. em. Dr. Martin Hauser,**  
Universitățile din București și Fribourg (CH),  
expert UNESCO  
fost docent al Universităților  
din Heidelberg (D) și Basel (CH)  
Fribourg (CH), martie 2022

Tema persoanei o socotim supremă pentru gândirea umană și esențială pentru legătura dintre filosofie și teologie. Primul merit al lucrării ni se pare pătrunderea dimensiunilor persoanei. Autorul are multe introspecții și formulări excelente asupra acestei teme. Formulările și argumentările sunt deseori simple, dar pertinente și fericite: „în dialogul intersubiectiv divino-uman se consumă toată tensiunea convergentă a creației de a se teoumaniza”. Vorbind despre denaturarea persoanei prin evitarea comuniunii, autorul observă cu sagacitate că „nu înseamnă că în acest caz se anulează persoana și lucrarea omului, dar se bruschează dimensiunile spirituale ale amândurora: prima sufocându-se prin individualizare, care sfârșeamă unitatea firii, a doua zdrobindu-se de «forța mecanică» spre care este direcționată lucrarea”.

Autorul are, fără îndoială, instinctul formulărilor fericite, pentru că nu gândește abstract, ci organic. Iată cum descrie căderea persoanei în individ: „Ori de câte ori omul forțează firea spre plăcerile neraționale, de fiecare dată o face «ucigând» în același timp o «celulă subiectivă» a ființei sale, hrănind cu moartea dureroasă a acesteia, în mod artificial, individul din sine, bastardul care-l va ucide la rându-i cu o moarte fără de sfârșit”.

Persoana ca ființă spațio-temporală a fost și rămâne subiectul preferat al filosofilor. Autorul reușește să argumenteze dimensiunea personală (și nu substanțială) a spațiului și timpului, astfel: „Ontologic nu există spațiu și timp gol. Ele sunt pline de raționalitate ființială. Dar calitatea lor nu poate fi dezvăluită decât prin acțiunea subiectului, centrul lor revelator”.

Trebuie să subliniem și meritul precizării raportului dintre *interculturalitate* și *intersubiectivitate*, concepte destul de puțin cunoscute și tratate în teologia românească. În același limbaj simplu și limpede, autorul precizează definiția și raportul lor: „Interculturalitatea este varianta ideală de moment [...] într-un context social în plină manifestare globalizantă, iar intersubiectivitatea rămâne dezideratul perpetuu al teologiei”.

O reușită științifică și umanistă este analiza punctuală a unor ideologii și ideologii reprezentative de interculturalitate, pe care autorul nu șovăie să le demaște ca fiind adeseori impoștore, nefundamentate științific și în orice caz ratate pentru om, nu numai ca persoană teologică, ci pur și simplu ca ființare comunională.

Avem însă și rezerve în ce privește unele afirmații teologice. Am observat că autorul este încântat și marșează pe ideea „antropologiei iconice” a Părintelui Ghelasie Gheorghe, de la Mănăstirea Frăsinei, cultivată și continuată astăzi în mod deosebit de Editura Platytera, dar și de alții. Din ceea ce am citit noi în scrierile Părintelui Ghelasie Gheorghe, am văzut acolo numai o logoree fără sfârșit și nu o gândire teologică limpede, coerentă sau sistematică. Noi socotim că Părintele Ghelasie Gheorghe a fost și rămâne un vrednic ascet al monahismului românesc, dar nu un teolog în sensul științific. Orice cultivare a „teologiei” lui ni se pare nefondată și suspectă.

În ce privește aspectul general-umanist, din capul locului socotim un merit deosebit faptul că autorul a îndrăznit să afirme, ca umanism autentic și deplin, specificul național. Știm că în cadrul presiunilor globalizante de tot felul (cea teologică fiind ecumenismul cu orice preț), valoarea națională și patriotismul sunt tolerate numai în ideea dispariției lor cât mai pașnice și a evitării conflictelor. Susținerea specificului național ca unicul umanism autentic este însă fundamentală și obligatorie pentru teologul creștin. Căci teologul creștin trebuie să-și reamintească permanent că baza existenței, a lumii, a omenirii și a omului este Sfânta Treime, adică a unității în specificități, a Esenței unice în Treime de persoane. În acest fel, dacă rămâne creștin, teologul are datoria să mărturisească răspicat că nu există omenire și omenie autentică decât prin specificul național și nu prin uniformizare globalizantă.

Excelentă ni se pare, pentru a arăta ființa umană ca limită dez-limitată sau hotar ne-hotărnicit, următoarea descriere a autorului: „În baza acestei libertăți, omul este singurul dintre lucrurile care este hotărât și care poate hotărî. «A hotărî» are pentru orice om un dublu sens: a primi hotare și a da hotare. Dacă a primit hotare, omul este pre-determinat, el urmează să devină ceea ce va fi, când va fi mai mult decât predeterminarea sa”.

Raportul dintre aspectul științific și cel general-umanist pune în evidență cel mai limpede și mai convingător valoarea lucrării de față. Autorul arată din punct de vedere științific capacitatea excepțională de pătrundere și înțelegere a celor mai subtile adevăruri teologice și metafizice, iar din punct de vedere umanist a reușit să le expună pe acestea nu abstract și sec, ci mereu viu, dinamic, organic și chiar duhovnicesc.

Concluzionăm ferm că lucrarea de față este una din cele mai bune teze de doctorat de după anul 1990. Întrucât noi socotim că teologia

post-decembristă este specifică în primul rând prin denaturări esențiale pe toate planurile, acest scris ni se pare foarte prețios și dătător de speranță pentru teologia românească viitoare.

Pentru toate motivele pomenite, suntem deplin convinși de valoarea excepțională a acestei lucrări și o recomandăm pentru publicare prestigioasei edituri Doxologia din Iași.

**Pr. Prof. Univ. Dr. George Remete,**  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „1 Decembrie 1918”  
Alba Iulia

## I. Două modele antropologice: filosofic și biblic

### 1. O simplă identificare a paradigmei filosofice despre ființă în Antichitate și Modernitate, cu câteva elemente de antropologie

Natura rațională a propriei ființe 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 vom prezenta 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.

Pornind din Antichitate și până în Modernitate, ființa a fost reprezentată pe diverse trepte ale cunoașterii. În concepția mitică, ființa era percepută simbolic influențând în mod pozitiv viața omului. 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 exista doar în măsura în care se întemeia ca o manifestare a sacrului. Numai în acest fel omul își descoperea vocația și sensul său în lume și, chiar mai mult decât atât, prin el întregul univers se orienta, omul fiind cauza lui direcțională. Istoria religiilor<sup>7</sup> demonstrează elocvent acest efort al

---

<sup>7</sup> Pentru detalii vezi: MIRCEA ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000; *ID.*, *Sacrul și profanul*, trad. din limba franceză, Rodica Chira, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 20-30; *ID.*, *Mitul eternei reînnoțiri*, 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.

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.

Putem afirma că până la teoretizarea ființei, omul a fost preocupat mai mult de consistența ei. Viața era trăită în mod plener într-o confluență firească a celor materiale cu cele spirituale. Totul stătea înscris sub semnul simbolului, prin care omul avea acces la o lume 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 între om și natură, cer și pământ. Fără prea multe explicații, omul simțea tainele ființei, iar ființa își manifesta valențele prin om într-o naturalețe compenetrantă 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?<sup>8</sup> Problema ființei este tema greacă a filosofiei<sup>9</sup>, iar filosofia se naște tocmai căutând răspuns la întrebarea: Ce este ființa? (τὸ τὸ οὐ). De la Thales, primul filosof<sup>10</sup>, prin Anaximandru, Anaximene

<sup>8</sup> 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”. Cf. LUC FERRY, *Învață să trăiești. Tratat de filozofie 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 filozofie. Ele dețineau monopolul răspunsurilor legate de problema mântuirii.

<sup>9</sup> „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. Idee reluată sub altă formă la noi de ILIE PÂRVU, în: *Arhitectura Existenței. Paradigma structural-generativă în ontologie*, vol. 1, Ed. Humanitas, București, 1990, pp. 204-205.

<sup>10</sup> Cf. ILIE PÂRVU, *Infinitul și înfinitatea lumii, studiul epistemologic*, Ed. Politică, București, 1985. Thales, abandonând formulările mitice, a dat conceptului o funcție teoretică, o explicație de ordin rațional. El caută o „substanță” pentru toate lucrurile, un principiu al lor, o substanță primă comună tuturor lucrurilor, considerată ca început (arhé) al întregii existențe. Pentru Thales din Milet, această substanță-principiu era „apa”. Cf. Prof. P.P. NEGULESCU, *Problema ontologică*, Ed. Seminarului de Enciclopedie și Istoria Filosofiei, 1933-1934, pp. 39-43. Thales caută o „substanță” pentru toate lucrurile, ceea ce practic este imposibil, așa cum va sublinia la noi Lucian Blaga (Între substanța ca diversitate infinită a lucrurilor sau ca multiplicitate – care aparține în mare măsură concepțiilor prefilosofice – 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). În evoluția următoare a cugetării filosofice grecești, elementul primordial a fost înlocuit cu aerul, focul, pământul sau cu toate

și Heraclit<sup>11</sup>, 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<sup>12</sup> și despre care se crede „că a adus elinilor o altă filosofie”<sup>13</sup>, Parmenide inițiatorul metafizicii<sup>14</sup> ș.a. sporește numărul celor

---

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, dar, totuși el vede sufletul ca forma unui corp organic. Deci, accentul cade pe formă. Cf. *Ibid.*, pp. 41-43.

<sup>11</sup> 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. Lor li se adaugă, în aceeași manieră de cercetare, Heraclit. Dacă pentru primii trei, principiul era identificat cu: apa (Thales), aerul (Anaximene), pământul (Anaximandru), la Heraclit focul este principiul lumii, toate lucrurile sunt alcătuite din foc și se dezvoltă tot în foc. Cf. ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, Ed. Asab, București, 2004, 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 filozofice, care va atrage după sine un nou model de interpretare a lumii și a polisului grecesc.

<sup>12</sup> 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*, Ed. Paideia, București, 2001, p. 258. Pentru Pitagora, principiul tuturor lucrurilor este unitatea. Altfel zis, principiul înseamnă cantitate și este pur, este număr. 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. Cf. ION TUDOSESCU, *Ființă, Existență, Esență, Tratat de ontologie*, Ed. România de Măine, București, 2002, p. 62; DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 270.

<sup>13</sup> CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2004, p. 64. Este vorba despre ideile sale cu privire la nemurirea sufletului, preexistență, emanationism și transmigrarea sufletelor.

<sup>14</sup> Parmenide trăiește în a doua jumătate a sec. al VI-lea și prima jumătate al sec. al V-lea (contemporan cu Heraclit); a scris o singură operă („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. *L'Enciclopedia della Filosofia e delle Scienze Umane*, Istituto Geografico de Agostini, S.P.A., Novara, 1996: în românește: *Enciclopedie de Filosofie și Științe Umane*, Luminița Cosma, Anca Dumitru etc., Ed. All, București, 2004, pp. 793-795 (folosim varianta românească). Parmenide dezvoltă așa-numita dubla tautologie, ce pare să rezume întreaga lui filosofie: „Numai ființa este, iar ne-ființa nu este. La Parmenide ființa este imuabilă, imobilă și indivizibilă, iar singurele căi de

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<sup>15</sup>, Platon<sup>16</sup>, Aristotel<sup>17</sup> și Plotin<sup>18</sup> se vor pune bazele perene ale filosofiei ce

---

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 totuna a gândi și a fi»'. PARMENIDE, *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 și *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filozofie*, Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Lavrena Hansen-Love, Pierre Kahn, trad. Magdalena și Aurelian Cojocă, Ed. All, București, 2000, pp. 382-383.

<sup>15</sup> 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. Tocmai de aceea filosofia intră, odată cu Socrate, într-o noua 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. Cf. ION TUDOSESCU, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, pp. 65-66.

<sup>16</sup> 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 Științe Umane*, p. 825). Este considerat ca fiind întemeietorul primului sistem de gândire filosofică în Grecia Antică și filosoful prin excelență al elinilor (ION TUDOSESCU, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, pp. 67-76). Descoperirea lumii Ideilor 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, imuabilitatea, autonomia și unitatea ei (*Enciclopedia de Filosofie și Științe Umane*, p. 468. Mai dezvoltat la: V. BROCHARD, *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Introduction par V. Delbos, Paris, 1912, pp. 151-168. La noi, despre ideea lui Platon dezvoltată de Noica la: GABRIEL LICEANU, *Ușa interzisă*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 21 și *Id.*, *Jurnalul de la Păltiniș*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 137). 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” (PLATON, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Ed. Științifică, București, 1993, p. 142). De aceea, vom găsi la Platon o distincție clară între „ființa veșnică ce nu are devenire și devenirea veșnică ce nu are ființă” (*Ibid.*). Am putea spune că dacă Socrate a întrupat trebuința vremii de a porni pe drumul cugetării obiective, care avea la bază cunoașterea propriului suflet, neglijând trebuința de frumos și de poezie, latură fundamentală a sufletului, nu la fel va face Platon, ci el le îmbină maiestuos pe amândouă, fapt ce i-a atras faima de cel mai reprezentativ filosof al grecilor. Cf. Dr. V. GHERASIM, *Etnicul în filosofie (Spre o filosofie românească)*, Ed. „Glasul Bucovinei”, Cernăuți, 1928, p. 8.

constau în: realitatea ierarhică a lumii, imaginea unei realități unice și dualismul (care a dezvoltat ulterior viziunea nominalistă și cea monistă

---

<sup>17</sup> Aristotel continuă supozițiile lui Socrate și Platon. Specificul gândirii sale poate fi rezumat la Ontologia ca Știință a principiilor și cauzelor prime, dezvoltată în doctrina Substanței, Ideea ca Formă, Ființa ca Materie și Formă, Potență și act: principiul tranzitiv al devenirii, Entelehie și finalism (Cf. ION TUDOSESCU, *Ființă, Esență, Existență...*, pp. 77-85). 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, Formele însăși sunt relații doar în măsura în care aparțin individualului ca substanță concretă (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 Stoenescu, Drăgan Stoianovici, Florin Lobonț, Ed. Trei, București, 2001, p. 108, nota 26 și ADRIAN LEMENI, *Sensul eshatologic al creației*, pp. 62-64). Față de Platon, Aristotel vrea să dea un aspect individual substanței (FRANZ BRENTANO, *Despre multiplele semnificații ale ființei la Aristotel*, trad. și prefață de Ion Tănăsescu, Ed. Humanitas, București, 2003, pp. 51, 54, ș.u. Autorul nu se referă decât 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 TĂNĂȘESCU, „Ființa Categoriilor și Ființa ca adevăr la Brentano”, *Prefață*, în: *Ibid.*, pp. 20-21). Materia este înțeleasă ca existând ca substanță a lucrului particular. Aceasta înseamnă că toate lucrurile sensibile, particulare sunt sau constituie materia, 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 (GEORGES RODIER, *Études de Philosophie Grecque*, Préface d'Étienne Gilson, Deuxième édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Sorbonne, 1957 pp. 165-176). 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 ei reprezintă două stiluri de gând sau două „logici”, fiecareia potrivitându-i-se una dintre ele. 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.

<sup>18</sup> Plotin este ultimul mare filosof al Antichității. Perioada în care a trăit Plotin este una din cele mai agitate, iar construirea filosofiei plotiniene coincide cu ruinarea civilizației antice (Cf. ION IANOȘI, *Sublimul în artă (un drum în cultura lumii)*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 134; ÉMILE BRÉHIER, *Filosofia lui Plotin*, trad., Dan Ungureanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 18-20). Plotin reușește să realizeze finala legătură între Orient, Atena, Alexandria, Roma și ceea ce avea să urmeze în gândirea creștină și islamică, medievală și renescentistă. 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 originii, iar a doua problemă vizează structura și raționalitatea

a lumii), toate având de partea lor atât fascinația lucrului făcut pentru prima dată în istorie, cât 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<sup>19</sup> 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 acosmistică 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<sup>20</sup>. Din perspectivă teologică,

---

realității (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). 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 immanent, prin metoda emanației împrumutată de la Filon din Alexandria. Problema fundamentală a lui Plotin rămâne efortul său de a găsi modalitatea prin care raționabilul poate avea valoare religioasă. 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 (întrebările fundamentale care-l preocupă pe Plotin ar fi: Cum poate sufletul să fie oarecum acasă (în trup)? 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).

<sup>19</sup> Dualismul a fost introdus ca termen în istoria filosofiei de Christian Wolff, în anul 1734 (SIMONE PÉTREMENT, *Le Dieu Séparé – les origines du gnosticisme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, p. 245), iar în istoria religiilor de Thomas Hyde la 1770 (GIOVANNI MAGNANI, *Religione e religioni dalla monolatria al monoteismo profetico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, p. 215).

<sup>20</sup> Vezi: CORNELIU MIRCEA, *Facerea. Tratat despre Ființă* (Introducere), Ed. Cartea Românească, București, 2001, pp. 19, 21; *Enciclopedie de Filosofie și Științe Umâne*, p. 788; GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 451 sq; NORMAN GEISLER, *Apologetică creștină*, Societatea Misionar Română, USA, 1993, p. 187. Origen, între mulți alții, și 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 cunoștință ar fi putut să fie altul”. ORIGEN, *Filocalia*, PSB, 7, pp. 456-459 (Prezenta lucrare conține o alegere de întrebări și de răspunsuri strânse din diferite cărți ale lui Origen așa cum a fost ea

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 divinității 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<sup>21</sup>.

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<sup>22</sup>. Găsim la filosofii antici definiții înălțătoare cu privire la om. Ei îl aseamnă cu *aerul* (Anaximene, Philipon, Diogene)<sup>23</sup>, îl numesc *ființă superioară* (Pitagora)<sup>24</sup>, o *făptură trează în permanență* (Heraclit)<sup>25</sup>, *sufletul lumii* (Anaxagoras)<sup>26</sup> sau *eul conștient*

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, deși sunt și unii care înclină spre această ipoteză. Cf. *Ibid.*, *Studiu introductiv*, pp. 293-298; *Prefață*, pp. 299-302).

<sup>21</sup> Detalii la: Cf. CHRISTOS YANNARAS, *Persoană și Eros*, trad. Zenaia Luca, apărută cu binecuvântarea I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, Cuvânt Introductiv, Mihai Șora, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 92; N. BERDIAEV, *Sensul Creației, încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie, A. Pleșa, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 132-133; VLADIMIR LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 82; 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; Pr. Dr. ȘTEFAN BUCHIU, *Ortodoxie și Secularizare*, Ed. Libra, București, 1999, p. 77, ș.a.

<sup>22</sup> Vizăm aici antropologia în sensul ei cel mai larg, ca „știință care se ocupă de toate particularitățile omului, de la originile lui, de când a fost conceput ca animal rege”. O astfel de disciplină, în accepțiunea modernă a termenului, s-ar ocupa de ontogeneză, de evoluția psihică și mentală, de istoria lui etc. Cf. R. MUNRO, „Antropology”, în: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, M.A., D.D., vol. I, Edinburgh, 1908, pp. 561-573; iar pentru un itinerar antropologic în istoria filosofiei de la primitivi la antici și moderni, la: HANS URS VON BALTHAZAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, traduit par Robert Girard, Desclée De Brouwer, 1996 (cap. I: *L'itinéraire vers l'anthropologie*, pp. 34-64). Autorul demonstrează că de atunci de când omul are viață pe pământ, de când există memorie umană, omul apare ca fiind religios, mereu în preajma divinității și la VICTOR KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 438-440.

<sup>23</sup> Vezi: LARS THUNBERG, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, Microcosmos și Mediator*, trad., Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 152 și GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 406.

<sup>24</sup> GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 407.

<sup>25</sup> MARIE MADELEINE DAVY, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, compoziție și realizare, Marian Berlewi, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 104 și GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 407.

<sup>26</sup> GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, p. 408.

(Socrate)<sup>27</sup>, toate având drept scop să-l smulgă pe om din anonimul biologic în care îl aruncase greșala primordială. Odată cu Platon și Aristotel apar primele semne concrete ale antropologiei<sup>28</sup>: Platon văzându-l pe om ca pe o ființă alcătuită din trup și suflet<sup>29</sup>, iar Aristotel numindu-l „animal rațional”<sup>30</sup>, 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<sup>31</sup>, 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*<sup>32</sup> ale ființei. Mai

<sup>27</sup> Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științe Umane*, p. 1030. De altfel, Socrate este cel dintâi care se ocupă de așezarea omului în cosmos, filosofia lui având în centrul ei omul. La Socrate poziția și destinul omului sunt diferite de cele ale animalelor: „restul lumii trăiește ca să mănânce, pe când omul mănâncă ca să trăiască”. Cf. DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, p. 101.

<sup>28</sup> 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. Introducere prin concepte*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 39 și GHEORGHE F. ANGELESCU, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu sau Îndumnezeirea persoanei umane. Succinte opinii patristice și filosofice*, Ed. Pro Axe Mundi, București, 2003, pp. 40-48.

<sup>29</sup> GHEORGHE F. ANGELESCU, *Înțelesuri 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 androgen. Acesta este deodată bărbat și femeie, zice Platon în lucrarea *Banchetul*. Cf. VICTOR KERNBACH, *Miturile Esențiale*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 70.

<sup>30</sup> ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, I, 7 (10977b-10978a), intr., trad. și comentarii. Stela Petecel, ed. II-a, Ed. IRI, București, 1998, p. 37. În același sens gândește omul și Pascal, atunci când îl denumește „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.

<sup>31</sup> După Plotin, 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”. PLOTIN, *Enneade*, IV, 7, 4-6, p. 417.

<sup>32</sup> Numeronologia e 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

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<sup>33</sup> 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<sup>34</sup>.

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 filosofii (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”<sup>35</sup>, care nu corup sub nicio formă ipostazele/ipostasele Unului.

---

specifică de manifestare; un mod real de a fi al ei, care să depășească „nespusul” mistic 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 numero-no-logie, particula „no” fiind o prescurtare a lui „nomos”, termen grec, ce înseamnă lege, fundament, în ultimă instanță rațiune instituită și care vrea să arate ipostazele ce le-a luat ființa în gândirea antică.

<sup>33</sup> Filosofia sa identifică numărul cu principiul tuturor lucrurilor, plecând de la considerarea 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. Cf. *Enciclopedia de Filosofie și Științe Umane*, p. 824 și Cf. *Filosofia de la A-Z, Dicționar enciclopedic de filosofie*, p. 397.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> LUCIAN BLAGA, *Diferențialele divine, Trilogia Cosmologică*, Opere 11, ed. îngr. de Daniel Blaga, studiu introductiv, Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1998, p. 71. 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 supranenumită – „Marele Anonim”. În cosmologie, Blaga pleacă de la teoria Totului divin căruia îi atribuie putința firească a unei nelimitate, repetate reproduceri totale, din sine și prin sine însuși. Reproduserile 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*,

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 necreștină prin fuziunea realităților finite în Unu –, iar apoi Unul (numărul) îl va folosi împotriva degenerărilor panteiste ale ființei<sup>36</sup>. Cert este că influențele exterioare ale filosofiei admise de către

---

p. 189. Cât privește doctrina în sine a Marelui Anonim, Blaga o vede sub 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. Cf. *Censura Transcendentă. Trilogia Cunoașterii*, Opere, 8, ed. îngr. Dorli Blaga, studiu introductiv, Alexandru Tănase, Ed. Minerva, București, 1983, pp. 539-543 și *ID., Diferențialele divine*, pp. 66-67. Pentru reacții împotriva acestei teorii blagiene în epocă: ALEXANDRU TĂNASE „Cosmologie-antropogeneză-istoricitate”, studiu introductiv la *Trilogia Cosmologică*, Opere, 11, Ed. Minerva, București, 1988, pp. 9-10; GH. ALEXANDRU CAZAN, *Istoria filosofiei Românești*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 282; DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1993; PETRE ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu. Dialoguri*, ed. îngr. Gabriel Klimowicz, Ed. Anastasia, București, 1992, 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”, concluzionează Petre Țuțea. Cf. *Ibid.*, p. 275; MIRCEA VULCĂNESCU, *Bunul Dumnezeu cotidian, studii despre religie*, ed. îngr. de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 383; *ID., Pentru o nouă spiritualitate a filosofiei. Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Eminescu, București, 1996, 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”; *ID., Pentru o nouă spiritualitate...*, pp. 260; 258. Pentru aprecierea lui Blaga (fără referire la subiectul de față): N. STEINHARDT, *Monologul Polifonic*, ed. îngr. Virgil Bulat, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 343 ș.u.; (cu referire la toată opera): TRAIAN POP, *Lucian Blaga Sistemul Cunoașterii*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003, pp. 16-74 ș.u.

<sup>36</sup> Mai dezvoltat la: GHISLAIN LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii*, trad., Maria-Cornelia Ică jr., prezentare, Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 341-342, 354-359, 405.

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. Pe acestea din urmă le vedem împlinite în monoteismul creștin, care abordează tema filosofică Unul-Multiplu 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 El<sup>37</sup>, pentru că existența nu se dovedește, ea există pur și simplu<sup>38</sup>, la fel cum există și Dumnezeu. În acest mod, monoteismul creștin 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<sup>39</sup>. 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<sup>40</sup>. Prin aceasta, tema Unul-Multiplu este depășită în teologhisirea

<sup>37</sup> ORIGEN, *Contra lui Celsus*, I, 11, PSB 9, p. 38 și RÜDIGER SAFRANSKI, *Un maestru din Germania Heidegger și epoca lui*, introducere, Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 49.

<sup>38</sup> 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*, ed. îngrijită de Marina Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993, p. 73.

<sup>39</sup> Vezi: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 79, trad., intr., nt., Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006, p. 302; ORIGEN, *Despre Principii*, CIV, 4, PSB, 8, p. 301; TERTULIAN, *Apologeticum*, XI, 2, PSB, 3, p. 55; CLEMENT ROMANUL, *Către Corinteni*, LX, 1, PSB, 1, p. 77; PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte după cele șase zile*, Cartea a II-a, I, 1-3, trad., intr., nt. Zenaida Anamaria Luca, Ed. Paideia, București, 2009, p. 59.

<sup>40</sup> Detaliat la: TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, I, IV, PSB, 2, p. 284; SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Despre cunoștința naturală*, 78, *Filocalia*, VII, pp. 472, 257; SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Epistola „Către Gaius terapeutul”* (monahul), I, în: *Opere complete*, trad., intr., nt. de Pr Dumitru Stăniloae, ed. îngr. de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 257; *ID.*, *Despre Teologia Mistică*, V, în: *Opere complete*, ed. cit., p. 250; *ID.*, *Despre Nimirile Dumnezeiești*, I, 4, p. 136 și notele 31, 128; SFÂNTUL