

UNIVERSITATEA "LUCIAN BLAGA" DIN
SIBIU

Viziunea teologiei ortodoxe asupra
Revelației naturale și o analiză a valorii
teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste
în fizică

Teză de licență susținută la Facultatea de Teologie "Andrei Șaguna" din Sibiu

Îndrumător: Pr. Lector Dr. Nicolae MOȘOIU

Autor: Ioan STURZU

Sibiu, februarie 2001

Cuprinsul

I	Introducere	4
II	Vizunea teologiei ortodoxe asupra Revelației naturale	5
II.1	Obiectul și structurile de manifestare ale Revelației naturale	5
II.1.1	Relația dintre revelația naturală și cea supranaturală	5
II.1.2	Cunoașterea rațională și importanța ei în cadrul Revelației	12
II.1.3	Mișcarea: Sf. Maxim vs. Origen	17
II.1.4	Logosologia Sf. Maxim Mărturisorul	20
II.2	Atributele lui Dumnezeu și reflectarea lor în structura creației	25
II.2.1	Absolutitatea lui Dumnezeu și structura relațională a creației	25
II.2.2	Infinitatea lui Dumnezeu și mărginirea creației	28
II.2.3	Eternitatea lui Dumnezeu și posibilitatea timpului	29
II.2.4	Atotprezența lui Dumnezeu și spațialitatea creaturilor	30
II.3	Timpul - interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului	31
II.3.1	Eternitate, eon și timp	31
II.3.2	Creația din nimic, în timp	32
II.3.3	Timpul liturgic	34
III	O analiză a valorii teologico-ontologice a paradigmei experimental- iste în fizică	36
III.1	Fizica de la Aristotel la Galileo Galilei	36
III.2	Metoda newtoniană	45
III.3	Fizica secolului al XX-lea	50

IV Concluzii	54
V Bibliografie	55
V.1 Izvoare	55
V.2 Bibliografie generală	55

Motto: "Cea mai mare rătăcire elină și izvorul a toată necredința... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuși, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale [...]. Nu vi s-a spus: "trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt Care locuiește în noi" (1 Cor. 6, 19)? De ce a așezat Dumnezeu mintea (*νοῦς*) în trup? A săvârșit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup".(Sf. Grigore Palama)

"Dumnezeu, cunoscând toate și îngrijindu-se dinainte de folosul fiecăruia, a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut să purtăm, descoperindu-ne spre cunoaștere numai ceea ce este de folos. Pe acestea deci să le iubim și întru acestea să rămânem, ne-mutând hotarele veșnice și ne-depășind dumnezeiasca Predanie"(Sf. Ioan Damaschin)

I

Introducere

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, un tâlcuitor și continuator al operelor Sfinților Părinți, cu deosebire a Sfinților Dionisie Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisorul, Simion Noul-Teolog și Grigorie Palama, a subliniat întotdeauna rolul și locul Revelației naturale în teologie. Pornind de la concepția Sf. Maxim Mărturisorul în legătură cu structura relațională a creației, care își are originea în Sfatul de Taină al Sfintei Treimi, și pe care omul este menit să o împlinească, realizând pe această cale și deplina comuniune cu Dumnezeu, îndumnezeirea lui și a întregii creații, Părintele Stăniloae este promotorul unui optimism gnoseologic, care pare să contrasteze cu realitatea vieții științifice contemporane. Încercăm în această teză să trasăm coordonatele acestui optimism gnoseologic și să conturăm starea de fapt ale fizicii contemporane, dincolo de falsele optimisme de tip new-age, prin care se caută aruncarea unui văl asupra problemelor reale. (Aceste curente de idei nu sunt decât replici în roz sau albastru ale gnoseologiei origeniene).

II

Vizunea teologiei ortodoxe asupra Revelației naturale

II.1 Obiectul și structurile de manifestare ale Revelației naturale

II.1.1 Relația dintre revelația naturală și cea supranaturală

Piatra de temelie pe care Părintele Dumitru Stăniloae a găsit de cuviință să pornească tratatul de Teologie Dogmatică Ortodoxă este caracterul neseparabil al celor două concepte de tip scolastic ale Dogmaticii, anume Revelația naturală și cea supranaturală. Părintele pleacă de la o afirmație atribuită Sfântului Maxim Mărturisitorul, după care Revelația supranaturală este doar încorporarea Revelației naturale în persoane și acțiuni istorice¹. Si dacă această exprimare radicală a Sfântului Maxim ar putea genera îndoieli cu privire la valoarea în sine a conceptului de Revelație supranaturală, Părintele subliniază imediat necesitatea folosirii acestuia, ca urmare a persistenței unei înțelegeri vagi² a conceptului de Revelație naturală, urmând ca în capitolul special destinat, să arate că Revelația supranaturală aduce omului conștiința păcatului³, provocându-l la a deschide auzul pentru chemarea la dialog din partea lui Dumnezeu,

¹Pr. Prof.. D. Staniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, vol.I, p.13

²Vaguitatea (fuzzinies) conceptului de Revelație naturală, în utilizarea curentă, se datorează unei imagini inodore, neprovocatoare, seci despre chemarea pe care Dumnezeu o face omului prin intermediul creației.

³Ibidem, p.21

și a da un răspuns acestei chemări. Dacă, într-adevăr, Creația văzută a fost rostuită, la început, pentru a fi mediul prin care Dumnezeu vorbește cu omul, și dacă prin căderea protopărinților, ea a devenit opacă⁴, atunci putem înțelege cum este această chemare la dialog unică (în sensul că Revelația este unică), cum de ajunge mesajul lui Dumnezeu la om, pe calea creației, încărcat de zgomote, de paraziti⁵, și cum a putut Dumnezeu, prin anumite persoane și acțiuni istorice, să transmită omului mesajul coerent, lipsit de paraziti induși de mediul, devenit incoerent, al creației.

Sf. Maxim, în ampla tălcuire la Cuvântul către Sf. Atanasie al Sf. Grigorie Teologul, pune la un moment dat întrebarea: "Care este identitatea legii naturale și a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta?" arătând apoi că "legea naturală este aceeași cu cea scrisă, când ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în fapte și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, când devine prin rațiune și contemplație unitară și simplă și liberă de simboluri în cei vrednici în virtute și cunoștință, [care] s-au arătat duhovnicește ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului"⁶In literatura teologică, termenul Revelație (lat. revelo-are) desemnează "lucrarea prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine lumii"⁷, "căile pe care Dumnezeu - Cuvântul Le-a ales pentru a comunica cu oamenii"⁸. Sigur că, dacă prima definiție acoperă în întregime înțelesul general al conceptului, cea de-a doua se limitează mai mult la înțelesul de Revelație supranaturală. În realitate, literatura teologică nici nu poate risca utilizarea necontrolată a primei definiții, pentru că "decodorul" amintit mai sus, este tocmai mesajul Revelației supranaturale și atunci suntem forțați a discuta în limbajul acestuia⁹.

⁴Ibidem, p.324

⁵făcându-l inutilizabil în lipsa unui decodor, al unui filtru de zgomote

⁶Sf. Maxim Marturisorul, **Ambigua**, trad. și note de Pr. Prof. D. Staniloae, în col. "Parinti și Scriitori Bisericești", vol.80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1983, p.149

⁷Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Dictionar de Teologie Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994, p.336

⁸Idem, **Curs de Teologie Dogmatica și Ecumenica**, Editura Universității "Lucian Blaga", Sibiu 1997, p.73

⁹La fel, în fizica cuantica nu are prea mare importanța faptul că microparticulele - în măsura în care există ca atare - nu își duc existența într-o spațio-temporalitate de tip macroscopic. Faptul că informația de la nivelul lor este decodificată prin intermediul unor aparate de măsură macroscopice ne obligă să vorbim despre poziția și viteza microparticulelor. Mai mult, la nivel epistemologic, putem înțelege științele profane și fizica mai ales, ca încercări de a interpreta mesajul Revelației naturale utilizând alte decodări decât cel al Revelației supranaturale, anume ceea ce numim teorii (științifice)(v.infra).

Părintele Stăniloae arată că ”în urma păcatului, [oamenii] au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu [...] a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci și prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu [...] Iar la urmă era necesar ca, după ce Și-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuși Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăși), iar cea scrisă luminează pe cea naturală. [...] Sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu. Sfântul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri, [...] pentru că ei se întâlneau cu El oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător cu Duhul de care erau umpluți. Ei înțelegeau din cuvintele puține [...] multitudine de cuvinte sau de porunci [...] legea scrisă face pe Dumnezeu străveziu și auzit în inima celui curat”¹⁰

În privința Revelației naturale, Părintele Stăniloae spune că obiectul ei este ”cosmosul și omul, dotat cu rațiune, conștiință și libertate [...] Omul este, deopotrivă, și obiect și subiect al cunoașterii”¹¹.

Vorbind despre cosmos, Părintele nu se referă la o entitate cu o armonie autonomă sau automată (care sunt accepțiuni ale păgânismului antic sau modern), ci la realitatea creației văzute, a cărei armonie este dată de permanenta lucrare a lui Dumnezeu, în cele mai intime măruntaie ale ei, și care are ca scop căutarea, trăirea și înțelegerea ei de către om. Cele trei calități ale omului, la care se referă Părintele, sunt legate de ceea ce teologii numesc trihotomism psihologic¹²; pornind la dihotomismul fundamental (trup-suflet, minte-simțuri, literă-duh, etc.), sub asediul ideilor filosofice (platonism, aristotelism și stoicism) unii dintre scriitorii bisericești postapostolici (Irineu, Clement, Origen) au susținut un trihotomism ontologic (”omul este alcătuit din trup, suflet și duh”). Această afirmație s-a dovedit însă a fi prea tare (din punct de vedere logic) - deși părea a fi fundamentată scripturistic, iar pericolul iminent al ereziei apolinariste a făcut pe Sfinții Părinți să nu accepte această variantă

¹⁰Ibidem, p.150, nota 181

¹¹În epistemologia științelor profane, calitatea omului de subiect al cunoașterii a permis apariția științelor naturale, în timp ce calitatea de obiect a permis apariția matematicii, psihologiei, etc. Nu trebuie să ne surprindă ce se întâmplă atunci când științele naturale ajung la anumite bariere datorate unor limitări ale capacităților omenești: în acel moment omul pare să devină și el un obiect al cunoașterii.

¹²Lars Thurnberg, **Microcosm and Mediator**, C.W.K. Gleerup, Lund, 1965, pp. 179-220

ontologică. În același timp, însă, a fost acceptată o altă distincție, tot de origine platonice, între facultățile sufletului rațională (*το λογικον*); irascibilă (*το θυμικον*) și poftitoare (*το επιθυμητικον*). Aceasta are meritul de a putea sugera cum arată chipul Sfintei Treimi în sufletul omului, fără a face afirmații periculoase cu valoare ontologică. În cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul ”cele trei zile în cursul cărora mulțimile stăruie lângă Domnul în pustie [...] sunt cele trei puteri ale sufletului prin care stăruind pe lângă rațiunea dumnezeiască a virtuții și cunoștinței, printr-una adică cercetând, printr-alta dorind, și printr-a treia luptându-se pentru ea, primesc drept hrană nesticăcioasă și întăritoare de minte, cunoștința lucrurilor”¹³.

”Păcatele ne vin prin reaua întrebuintare¹⁴ a puterilor (facultăților) sufletului a celor poftitoare, irascibile și raționale. Neștiința și nechibzuința vin din reaua întrebuintare a puterii raționale. Ura și necumpătarea din reaua întrebuintare a puterii irascibile (iuțimea) și [a celei] poftitoare. Iar din buna întrebuintare a acestora ne vine cunoștința și chibzuința, iubirea și cumpătarea. Dacă e așa, nimic din cele create și făcute de Dumnezeu nu este rău”¹⁵.

Lars Thumberg arată că, pentru Sfântul Maxim ”omul [...] nu este compus numai din trup și suflet, dar deasemenea, și din părți diferite și distincte ale sufletului, care în omul căzut sunt contrare una alteia, și care în omul restaurat în Hristos trebuiesc readuse la ordinea și unitatea [inițiale]”¹⁶.

Cunoașterea în sine pretinde ca subiectul ei să dinamizeze toate cele trei facultăți sufletești¹⁷. Mai mult, dacă această trihotomie este o determinație a Chipului

¹³Sf. Maxim Mărturisitorul, **Cele patru sute de capete despre dragoste**, în **Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii**, vol.II, trad. și note de Pr.Prof.Dr. D. Stăniloae, ediția a II-a, Editura Harisma, București 1993, p.102

¹⁴Explicația Pr.Stăniloae: prin ”reaua întrebuintare” am tradus grecescul *παρὰχρησις*, alegând un cuvânt mai popular. Dar poate că ”abuzul” ar reda mai bine sensul.

¹⁵Ibidem, loc.cit

¹⁶**Microcosm** ...op.cit., p.179

¹⁷În termenii psihologiei moderne, cele trei facultăți ale sufletului corespund, într-o simplificare schematică, la intelect, voință și sentiment. Calitățile de raționalitate, conștiință și libertate apar atunci ca limitele în care poate avea loc lucrarea după fire a celor trei facultăți sufletești.

În urma căderii, prin opacizarea creației, se poate spune că limitele amintite mai sus au devenit greu vizibile pentru ochii sufletești; în aceste condiții, voința își poate dori robia, sentimentul poate trăi bucuria unor stări respinse de conștiință, iar intelectul poate argumenta axiologic fapte sau acțiuni iraționale. Atunci când fie numai una din ele lipsește, sau lucrează în chip nefiresc putem vorbi cel mult de cunoașteri parțiale, cum ar fi cele de tip logic, emoțional și volitiv (atunci când lucrează solitar numai câte una din cele trei facultăți sufletești). În cazul cunoașterii empirice, avem o bună folosire a inteligenței și sensibilității, dar fără utilizarea concretă a voinței în timp ce în

lui Dumnezeu din sufletul omului, lucrarea celor trei facultăți ar trebui să fie înțeleasă în mod perihoretic. Pe de altă parte, Părinții subliniază că în lucrarea firească a celor trei facultăți trebuie să existe o anumită ierarhie; nu atât cea din metafora carului (partea rațională) tras de doi cai năvăși (părțile poftitoare și irascibilă), cum o prezintă Platon¹⁸, cât mai ales în sensul propus de Sfântul Maxim, în Ambigua 7 b. Aici este introdus pentru termenul $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ (=patimă, pătimire, pasivitate, pasiune) un sens care trece dincolo de ”patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, [la] cea care coexistă prin fire cu lucrurile și ființele create. Căci toate câte au fost făcute pătimesc mișcarea, ca unele ce nu sunt mișcate sau nu au putere prin ele însele”¹⁹. Lucrarea acestor patimi se face într-o ordine logică cel care ”înțelege, desigur că Îl și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că pătimește și tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit”²⁰. Vedem că lucrarea sufletului trebuie să se întemeieze pe puterea rațională, ca fiind cea care oferă o oarecare siguranță și stabilitate; ea trebuie să se facă prin puterea irascibilă care deschide sufletul spre ceilalți, spre lume, dacă respectă condițiile impuse de raționalitate și nu încalcă limitele libertății; în fine, motorul lucrării este puterea poftitoare, cea care trebuie să asculte de rațiune și să colaboreze armonios cu puterea irascibilă.

În legătură cu trihotomismul psihologic, Thurnberg arată că acesta este dominant în antropologia Sfântului Maxim, prin numeroasele ”aranjamente triadice, legate de diverse trihotomii ale sufletului”²¹: minte, rațiune și simțire, suflet rațional, irațional și vegetativ, om trupesc, psihic și duhovnicesc etc. Thurnberg subliniază însă, că cea mai importantă dintre ele este cea care separă facultățile rațională, irascibilă și poftitoare. Pe de altă parte, Sfântul Maxim utilizează și alte constructe decât triadele, cum ar fi pentada puterilor sufletești, care au ca icoane simțurile trupului: puterea înțelegătoare, cu văzul, puterea rațională, cu auzul, cea irascibilă cu mirosul, cea poftitoare cu gustul și, în fine, cea vitală, cu pipăitul²². Această aparentă

cazul cunoașterii de tip experimental voința este utilizată, dar într-un sens greșit (încalcându-se libertatea de manifestare a creației - v. infra). Cunoașterea ipotetico-deductivă de tip popperian (v. infra) se realizează prin buna întrebuințare a inteligenței și nefolosirea în mod concret a sensibilității, coroborate cu o bună utilizare a voinței, în timp ce la cunoașterea ipotetico-deductivă prin ipoteze ad-hoc (care nu permit verificarea), coroborarea se face cu întrebuințarea tiranică a voinței

¹⁸Platon, **Opere**, vol.IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 p.175 (253 c d)

Metafora este preluată și de către Părinții Capadocieni.

¹⁹**Ambigua...** op.cit., p.73

²⁰Ibidem, p.74

²¹**Microcosm...** op.cit., p.184

²²**Ambigua ...**op.cit., pp.218-219

inconsecvență este pusă, pe bună dreptate, de către Thurnberg în legătură cu refuzul Sfântului Maxim Mărturisitorul de a atribui semnificații ontologice acestor împărțiri ale sufletului. Ceea ce rămâne este dihotomismul fundamental între lumea inteligibilă și cea sensibilă, între care sufletul omenesc ocupă o poziție mediană, astfel că acest dihotomism se reflectă în structura oricărui element care poate fi gândit ca fiind constitutiv sufletului²³.

Astfel, Sfântul Maxim spune că sufletul a primit de la Dumnezeu [...] pe lângă simțirea înțelegătoare și pe aceea sensibilă, precum pe lângă rațiunea lăuntrică și pe cea rostită, iar pe lângă mintea înțelegătoare și pe cea pătimitoare”. Explicațiile Părintelui Stăniloae la acest punct sunt: ”sufletul are minte, rațiune și simțire. Fiecare din acestea are o funcție cognitivă îndoită. Simțirea are o funcție înțelegătoare și una sensibilă [...] o simțire a minții [...] e o simțire a prezenței lui Dumnezeu [...]. Sfântul Maxim vorbește de o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul producător de senzații. Rațiunea pe de o parte definește un lucru, pe de altă parte îl exprimă [...] de aceea grecii au același nume pentru rațiune și cuvânt (*λογος*). Mintea are o funcție înțelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, și alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuție activă a ei. Liber de patimi este cel [...] care-i supune părții cugetătoare a sufletului partea irascibilă și poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimiși își supun partea cugetătoare, celei pasionale [...]. Desigur, această ridicare a puterilor sufletești se face prin lucrarea harului”(nota 102)²⁴. În cuvintele lui Polycarp Sherwood: ”orice element al sufletului este dublu (determinat) (twofold): mintea este intelectuală și pasivă (fantezia); rațiunea este imanentă și transcendentă; simțirea este intelectuală și sensibilă”²⁵. Thunberg adaugă: ”aceste dihotomii condiționează mișcările sufletului și nu numai că salvează caracteristicile individuale [ale părților sufletului], dar explică, de asemenea, și mișcarea naturală de la cele de jos la cele înalte (from lower to higher). [...] Se vede aici o expresie a fidelității Sf. Maxim față de principiul calcedonian al unirii fără ”silnicie (violation) și al diferenței ca pre-condiție pentru unire”²⁶. Trihotomia cinetică: minte, rațiune și simțire este discutată de Sf. Maxim în Ambigua 10.3 : ”sfinții au cunoscut că sufletul are trei mișcări generale,

²³**Microcosm...** op.cit., p.218

²⁴**Ambigua ...**op.cit., p.114

²⁵Polycarp Sherwood, **The Earlier Ambigua**, în *Studia Anselmiana*, fasc.XXXVI, ”Orbis Catholicus”, Herder, Romae, 1955 p.35

²⁶**Microcosm...** op.cit., p.218

adunate într-una: cea după minte, cea după rațiune, cea după simțire. Cea dintâi este simplă și cu neputință de tâlcuit; prin aceasta, sufletul mișcându-se în chip neînțeles în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaște în nici un fel, din nimic din cele create [...]. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mișcându-se în chip firesc, își adună prin lucrare ca pe o știință toate rațiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, rațiuni ce acționează asupra lui ca niște puteri modelatoare. Iar a treia este compusă; prin ea sufletul, atingând cele din afară, adună în sine, ca niște simboluri, rațiunile celor văzute”²⁷.

Se poate sesiza o relație între trihotomia cinetică și cea a facultăților sufletești. Dacă structura după care lucrează cele trei puteri sufletești este cea (static)-ierarhică amintită mai sus, înțelegem că mișcarea pe care structura dihotomică a funcțiilor cognitive o poate explica²⁸ este tocmai *propagarea naturală a informației* de la puterile pătimitoare spre cea rațională.

Dacă, din anumite motive, această *propagare* nu se produce, mișcarea naturală a sufletului este cea după simțire (în forma intelectuală, dacă structura puterilor sufletești este cea firească, respectiv în forma sensibilă, dacă ierarhia lor este răsturnată). Dacă *propagarea informației* se produce, înseamnă că structura este cea firească, dar faptul că informația trebuie să se *oprească* la partea rațională, mișcarea corespunzătoare este cea după rațiune, în forma imanentă - dacă rațiunile seminale ale lumii, modelând sufletul, sunt transmise apoi și altor suflete, într-o formă discursivă²⁹, respectiv în forma transcendentă, dacă acelea nu sunt comunicate sau comunicabile în exterior. În privința mișcării după minte, Părintele Stăniloae subliniază un aparent paradox, în cuvintele: ”totuși, Sf. Maxim numește mișcare și această experiență indefinibilă a lui Dumnezeu”³⁰. O prezentare complexă a acestei *mișcări* o întâlnim în Răspunsuri către Talasie: ”orice minte încinsă cu putere dumnezeiască are alături de sine ca pe niște bătrâni sau căpetenii, în primul rând, puterea rațiunii, din aceasta născându-se credința cunoscătoare [...] și nădejdea [...]. În al doilea rând are puterea poftitoare prin care ia ființă iubirea de Dumnezeu [...]. În sfârșit mai are lângă sine puterea iuțimii prin care se aprinde cu tărie de pacea dumnezeiască,

²⁷ **Ambigua** ...op.cit., p.111

²⁸ **Microcosm...** op.cit., p.183

²⁹ E important de subliniat faptul că mișcarea după rațiune a sufletului nu poate fi identificată nici prin produsele cognitive, nici prin structurile sufletești implicate, cu științele profane. Am arătat mai sus că acestea pot oferi cel mult cunoașteri parțiale.

³⁰ **Ambigua** ...op.cit., p.111, nota96

îmboldind mișcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu”³¹. Cele trei puteri sufletești con-lucrează sub chipul credinței, dragostei și păcii. Elementul esențial este *astuparea* izvoarelor cugetelor care curg în suflet, al chipurilor și nălucirilor sensibile, precum al înțelesurilor lucrurilor materiale, lăsând astfel lucrarea rațională să străbată prin mijlocirea percepției drumul spre realitățile inteligibile³². Caracterul tainic al acestei mișcări, înlesnit de izolarea față de cele sensibile sau materiale, împreună cu faptul că cele trei puteri sufletești nu mai formează o structură static-ierarhică, ci conlucrează în chip dinamic ne fac să credem că acest mod al mișcării sufletului este unul perihoretic: sufletul este în acest fel o icoană a Chipului lui Dumnezeu, al Sfintei Treimi. Dialectica apofatic-catafatic este transparentă aici prin dubla funcție cognitivă a mișcării după minte, anume cea pasivă și cea intelectuală.

II.1.2 Cunoașterea rațională și importanța ei în cadrul Revelației

În legătură cu *opacizarea* creației ca urmare a căderii protopărinților, Părintele Stăniloae arată că neascultarea, mândria și pofta egoistă au produs o restrângere a cunoașterii lui Dumnezeu, ca și o restrângere a modurilor de manifestare ale acesteia. ”Cunoștința restrânsă e adaptată înțelegerii lumii ca ultimă realitate [...], pasiunilor și mândriei umane, sub puterea cărora a căzut [...]. Ea vede în creație un vast obiect opac și ultim fără nici o transparentă, fără nici un mister, care o depășește”. Această cunoștință este adaptată omului nedezvoltat duhovnicește, în același timp inhibând această dezvoltare. Ea are aparența unei completitudini, în sensul indicat de afirmația *ironică* din Facere: ”Iată acum Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul” (Fac. 3, 22). ”Greutatea de a cunoaște caracterul transparent al creației și al persoanei proprii [...] vine și din faptul că acestea nu pot opri procesul de corupere” care se sfârșește prin moartea biologică. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părțile divergente ale Creației se recompun, făcând posibilă viitoarea transfigurare. Părintele subliniază, însă, faptul că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat un chip *total* opac, iar cunoașterea nu s-a restrâns cu totul la o cunoaștere adaptată unei astfel de opacități complete³³. ”Lumea devine netransparentă [...] nu numai prin faptele oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrage unele energii ale Lui din

³¹Răspunsuri..., op.cit., pp.192-193

³²Ibidem, p.194

³³Dogmatica I ...,op.cit., pp.324-325

ea”. Oamenii nu mai văd lumea ca *grădină* prin care ”umblă Dumnezeu” (Fac. 3, 8). Pe de altă parte, iadul este un loc în care opacizarea duce la ”întunericul cel mai dinafară” (Mt. 8, 12), la ”o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mișcări haotice”³⁴.

Părintele Stăniloae a introdus, cu referire la materie, noțiunea de *raționalitate plasticizată*. Această intuiție a Părintelui a fost contemporană cu strigătul de uimire al fizicienilor, care, ajungând cu investigațiile privind structura materiei la o anumită profunzime (v.infra), au avut senzația că acolo se reflectă cumva chipul sufletului omenesc. Explicațiile Părintelui trimit la sinonimele concret, palpabil, sau vorbesc de plasticizare ca și ”chip al nesfârșit-de-complexei raționalități divine”. Trupul omenesc este ”cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată”. În acest timp, sufletul este diferit de raționalitatea plasticizată, fiind una conștientă, vie, depărtând și trupul de la calitatea de a fi o simplă raționalitate plasticizată. Sufletul este produsul Spiritului conștient etern Care, prin gândirea principiilor raționale ale materiei și plasticizarea lor, creează - legat de acestea - ceva care să gândească de asemenea aceste principii³⁵. Sufletul are capacitatea de a aduna și influența, prin intermediul trupului, întreaga lume, în care este inclus și el însuși. Aducerea la existență a sufletului s-a făcut printr-o reduplicare a Spiritului Creator în planul creat și nu prin simpla gândire și poruncă a Lui. Caracterul de a fi Subiect al lui Dumnezeu se transferă implicit și omului, împreună cu determinația necesară a oricărui subiect, adică chemarea la dialog³⁶. Temeiul dialogului Dumnezeu-om se află în însuși dialogul dintre Subiectele divine. Conștiința creată este adusă la existență în legătură cu realitatea plasticizată a lumii, pe care, după Creație, Logosul continuă să o gândească și să o conducă spre starea în care această conștiință creată poate să existe și să funcționeze. Pentru aceasta, Dumnezeu se folosește și de un impuls spre dezvoltare care există în raționalitatea plasticizată și a cărui existență a fost exagerată de teoria ateistă a evoluționismului. Intr-adevăr, oricât de pregătită ar fi apariția trupului uman de către această evoluție naturală spre el, ca trup propriu-zis el nu poate exista decât odată cu sufletul, după cum nici sufletul nu poate pre-exista trupului. Acest început concomitent face de neînțeles trupul și sufletul luate separat³⁷. Din acest motiv, credința ortodoxă pre-

³⁴Ibidem., p.327

³⁵Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă** - pentru Institutetele Teologice, ediția I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p.375

³⁶Ibidem., pp.376-377

³⁷Ibidem., p.378

feră să nu vorbească despre *spiritul* uman, ci doar despre suflet. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul sufletul și trupul nu se pot uni nici sub acțiunea unei forțe exterioare, nici ca urmare a unei afinități, ci doar prin Creația primordială și apoi prin naștere³⁸. Trupul este un *aparat* de o sensibilitate nesfârșit de complexă, care poate percepe toată vibrația lumii, după cum tot prin el se exprimă relația persoanei umane cu lumea. Prin trup omul se intercalează în intimitatea naturii, întrerupând procesele naturale și stabilind legături voite - expresii ale libertății creatoare, prin existența căreia înțelegem că omul nu se poate reduce la existența trupului material³⁹. Pe de altă parte, dacă omul ar fi juxtapunere a spiritului cu trupul, primul nu ar putea fi părtaș puterilor pătimitoare, iar trupul nu ar putea fi părtaș calității de subiect. Credința răsăriteană acceptă cunoașterea directă a lui Dumnezeu, dar nu prin intermediul unui *νοϋς* separat de trup, ci al minții, al cărei constituție resimte faptul vieții în trup, desigur, cu condiția purificării prealabile a trupului. În cuvintele Sfântului Grigorie Palama: ”Cea mai mare rătăcire elină și izvorul a toată necredința... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuși, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale [...]. Nu vi s-a spus: ”trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt Care locuiește în noi” (1 Cor. 6, 19)? De ce a așezat Dumnezeu mintea (*νοϋς*) în trup? A săvârșit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup”. Pentru Sfântul Grigorie lăsarea minții în cugetări abstracte, desprinse de ființa integrală a omului este o rătăcire de la calea spre Dumnezeu⁴⁰.

În urma acestui excurs prin viziunea Părintelui Stăniloae cu privire la constituția omului, înțelegem o dată în plus importanța teologică a trupului și a întregii creații văzute, și de aici importanța cunoașterii raționale, ca modalitate esențială de manifestare a Revelației naturale.

Cunoașterea semințelor Logosului (*λογοι σπερματικοι*) a fost o realitate a perioadei vechi-testamentare: ”Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua zilei spune cuvânt, iar noaptea nopții vestește știința [...] în tot pământul a ieșit vestirea lor, și până la marginile lumii cuvintele lor” (Ps.18, 1-4); ”Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi coborâ în iad Tu de fața esti. de voi lua aripile mele de dimineață și de mă voi așeza la marginile mării și acolo mâna Ta mă va povățui și mă

³⁸Ibidem., p.380

³⁹Ibidem., p.382

⁴⁰Ibidem., pp.384-385

va ține dreapta Ta. Și am zis: Poate întunericul mă va acoperi și se va face noapte lumina dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, așa este și lumina ei. Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecele maicii mele. te voi lauda, că sunt o făptură așa de minunată. Minunate sunt lucrurile Tale și sufletul meu le cunoaște foarte” (Ps.138, 7-14) ,”Cât s-au slăvit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut!” (Ps.103, 25); Prin înțelepciune, Domnul a întemeiat pământul, iar prin înțelegere a întărit cerurile. Prin știința Sa adeschis adâncurile și norii picură roua. Fiul meu, să nu se depărteze acestea dinaintea ochilor tăi” (Pilde 3, 19-21). În Cartea lui Iov, cap.37-41 cuprind un minunat poem despre slava lui Dumnezeu care se manifestă în cartea firii, în timp ce în Ecclesiastul cap.1 întâlnim o frescă a ceea ce este lumea atunci când lipsește din ea manifestarea Providenței: ”deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni!” (Ecls.1,2). In lumea păgână această cunoaștere este singura care poate ține pe oameni în legătură cu Creatorul lor: ”când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor” (Rom. 2, 14-15); ”Nașterea Ta Hristoase, Dumnezeu nostru, răsărit-a lumina cunoștinței: că întru dânsa cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învățat să se închine Ție, Soarelui dreptății, și să Te cunoască pe Tine, Răsăritul cel de sus...” (Troparul Nașterii Domnului); ”Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte... și al târâtoarelor” (Rom.1, 20-23). Această pericopă este tâlcuită de către Sfântul Maxim Mărturisitorul: cele nevăzute sunt rațiunile lucrurilor, întocmite înainte de veacuri, pe care Sf. Dionisie Areopagitul le numea ”bune voiri”. Ele sunt văzute prin înțelegere din fapte, ”cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe [...] descoperindu-ne scopul așezat de Dumnezeu în fiecare faptură. Veșnica putere și dumnezeire este Providența”; ”Din lucruri cunoaștem cauza lucrurilor, din deosebirea lucrurilor deprindem înțelepciunea ipostatică a Celui ce este. Iar din mișcarea naturală a lucrurilor aflăm viața ipostatică a Celui ce este”; ”Din contemplarea înțeleaptă a creațiunii, desprindem rațiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime” Cei ce nu au cunoscut acestea sunt osândiți, pentru că ”însăși zidirea își strigă prin faptele din ea și vestește celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, preamărind-o în chip întreit”⁴¹. ”Dacă vor tăcea aceștia, pietrele vor striga”. (Lc.19,40)

In legătură cu rațiunile lucrurilor și distincția pe care o fac Sfinții Părinți între *λογος* (rațiunea strictă, obiectivă) și *νοημα-νοησις* (sensul), Părintele Stăniloae intro-

⁴¹**Răspunsuri...** op.cit., pp.65-66

duce distincția între cunoașterea rațională strictă și înțelegerea sensurilor printr-un act cunoscător sintetic și direct - intuiția. Aceste sensuri sunt date de legăturile nesfârșite și mereu noi care se stabilesc între logosurile parțiale ale lucrurilor, logosuri care se adună în logosuri din ce în ce mai generale și în care sunt cuprinse sensurile și rațiunile componentelor, dar și al celor cu care sunt legate. Sensul unic suprem al tuturor acestor sensuri este Logosul divin⁴² ”Lumea se luminează în relația ei ontologică cu Dumnezeu, care este sensul ei suprem. Lumea este deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în existența ei, nici în sensul ei”. Intre rațiunea strictă și intuiție nu este o prăpastie gnoseologică, ci rațiunea analitică este călăuzită de sensurile mai înalte descoperite de rațiunea intuitivă, progresând în cunoașterea lucrurilor și a legăturilor dintre ele, convingându-se ”la fiecare treaptă că nu a ajuns la explicația totală și finală a realității”. În același timp rațiunea intuitivă reușește să descopere sensurile mai înalte relative la fiecare treaptă atinsă de rațiunea analitică. Avem exprimat aici un optimism gnoseologic total, pe care, dacă l-am raporta numai la starea de fapt din zilele noastre, încă dominată de paradigma științei triumfătoare prin eșecuri (v.infra) ar părea chiar naiv. Dar el este fundamentat pe scrierile și experiența Părinților Bisericii, iar condițiile în care el este operant sunt clar exprimate de Părintele Stăniloae prin expresia: ”omul care își trăiește complet existența sa”.

Mai mult decât atât, această cunoaștere a rațiunilor lucrurilor nu este o ”disciplină facultativă”, ci omul are ”datoria față de Dumnezeu de a cunoaște această operă [ce a fost] creată la nivelul capacității rațiunii umane de a o sesiza [...] în vederea căreia a creat pe om cu o rațiune adecvată ei”. Rațiunile lucrurilor posedă chiar o anumită permanență, necesară pentru posibilitatea rațiunii umane (caracterizată de o astfel de permanență) de a se adecva lor. Dar omul se folosește și de mișcarea naturii, adecvând-o la nevoile sale, care sunt și ele în permanentă schimbare⁴³. Faptul că omul poate trăi între lucruri și le poate adapta permanent nevoilor sale, dovedește, potrivit Părintelui Stăniloae, atât raționalitatea lucrurilor cât și elasticitatea lor în cadrul unei raționalități mai generale. ”Este imposibil să distingi ce este plasticitate sesizată prin simțuri sau ce este structură rațională în lucruri”⁴⁴. Omul reușește să gândească și să vorbească despre lucruri pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura omului. Această gândire și vorbire a omului poate fi considerată un răspuns

⁴²Teologia Dogmatică I, ...ed.II, op.cit., p. 239

⁴³Ibidem, p.240

⁴⁴Ibidem, p.241

la vorbirea lui Dumnezeu către el prin lucruri. Prin îndemnul pe care Dumnezeu L-a adresat lui Adam de a da nume lucrurilor (Fac.2, 19-20), El a inițializat dialogul cu omul. Activitatea onomatopoetică a omului este una constitutiv comunitară (o limbă, sau un limbaj, se învață prin efort, dar și prin dialog cu alții)⁴⁵.

II.1.3 Mișcarea: Sf. Maxim vs. Origen

Problema mișcării (*κίνησις*) a fost o permanență a filosofiei antice grecești, soluția ei variind între cele două extreme: cea parmenidiană (mișcarea este o imposibilitate logică) și cea heraclitiană ("fluviul existenței" - *παντα ρηι*), între fidelitatea față de paradigma metafizică dominantă și nevoia de înțelegere mai profundă a realității imediate. Soluția de echilibru a fost cea platonice, în care se acceptă că sufletul (cel înrudit cu *εἶδε*-le) este purtător de automișcare (*αυτοκίνητου*), ceea ce îi conferă calitățile de nemurire și de sursă a mișcării pentru alte lucruri⁴⁶, mergând chiar până la afirmarea existenței unui *εἶδος* pentru *κίνησις*⁴⁷. Mai târziu, pentru Plotin, sufletul are o dublă orientare; prin întoarcerea feței de la Unul (*το εἷν*), el devine multiplu, și astfel, generator de mișcare⁴⁸.

Creștinismul nu a venit ca o altă soluție pentru astfel de probleme. Înainte de Întrupare, adică înainte de producerea mutației ontologice în structura creației, chiar dacă *λογοι σπερματικοι* reușeau să indice întrucâtva sensul existenței create, totuși Sensul final nu era prezent în sânul acesteia, astfel că, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Rom.1, 22-23), oamenii au acceptat ca sensuri finale altfel de *λογοι*, născociți de mintea omenească. Pentru lumea elenistică ei au fost dați de ceea ce am numit mai sus paradigma metafizică. Creștinismul nu oferă soluții pentru problemele omenești care să aibă noimă (*νοημα*) în această paradigmă: "cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie", "Hristos cel răstignit: pentru iudei sminteală; pentru neamuri, nebunie" (1 Cor.1; 18, 23). Cauza epistemologică a oricărei erezii ar putea fi chiar această persistență într-o paradigmă, într-un ansamblu de sensuri și legături din care lipsește lucrarea Dumnezeului Celui Viu. Aceasta a fost și problema cu care s-au confruntat primii *filosofi* creștini, adică acei scriitori bisericești care, nevoind să rupă legătura cu Biserica, au căutat să construiască o punte de legătură cu înțelepciunea acestui veac: Sf.Iustin, Clement Alexandrinul, Origen. Succesele sau insuccesele lor

⁴⁵Ibidem, pp.242-243

⁴⁶Platon, Opere, vol.IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983 p.175 (253 c d)

⁴⁷Ibidem, p.365 (254d)

⁴⁸Francis Peters, **Termenii filozofiei grecești**, Editura Humanitas, 1993, p.247-248

nu au depins atât de mult de tipul de învățătură filosofică pe care au încercat să-l creștineze, cât de modul de abordare al problemei, adică de renunțarea la paradigma metafizică.

În cazul lui Origen se pare că acest lucru nu s-a produs. Condamnarea lui la Sinodul endemic din 543 de la Constantinopol, despre care s-a spus că ar fi vizat mai curând origenismul, adică influența operei lui asupra altor teologi, poate fi înțeleasă chiar în acest sens. Pentru că alternativele ipotetice⁴⁹ cu conținut eretic au fost îmbrățișate ulterior de origeniști tocmai ca urmare a rezonanței cu structura paradigmatică metafizică. ”Origenismul vrea să fie creștin, dar nu reușește să se sustragă influențelor elenist-gnostice [...] Faptul dominant prin care spiritele ies din unitate și se readună în ea este libertatea voinței și prin aceasta vrea să fie creștin [...] Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate [...] apoi le face să cadă iarăși din unitate, și așa, la nesfârșit, conform unei legi implacabile”⁵⁰ spune Părintele Stăniloae. Se remarcă una din determinațiile paradigmei metafizice, anume aceea că mișcarea în istorie nu poate fi decât ciclică. După Sherwood, Sf. Maxim ar fi evitat să combată în Ambigua consecințele hristologice ale ereziilor origeniste⁵¹. Părintele Stăniloae arată, însă, că tocmai susținerea pe care monoenergismul o avea în origenism l-a îndemnat pe Sf. Maxim să aducă în discuție o operă care fusese condamnată deja, cu un secol în urmă⁵².

În Ambigua 7, Sf. Maxim tâlcuiește un fragment din ”Cuvântul 14 despre iubirea de săraci” al Sf. Grigorie Teologul: ”... noi, care suntem partea lui Dumnezeu și am curs de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El”. O hermeneutică facilă (marcată de criteriile metafizicii) ar putea identifica aici: Unitatea originară (Henada), mișcarea păcătoasă cauzată de o *plictiseală metafizică* (*κωπος*), transformarea spiritelor în suflete, în funcție de îndepărtarea lor de Henadă, prin crearea lumii corporale și legarea lor de trupuri; la urmă, restaurarea universală ca urmare a mișcării retrograde și reabsorbția spiritelor în Henadă. După prezentarea unei astfel de hermeneutici, Sf. Maxim arată că dacă spiritele din Henadă ar fi de o ființă cu Unul, nu ar putea suferi mișcarea, întrucât aceasta este posibilă numai pentru cele care și-au primit existența din nimic⁵³. O consecință logică a ideii de restaurare a stării inițiale

⁴⁹ **Ambigua...**, op.cit., p.9

⁵⁰ Ibidem, p.18

⁵¹ Ibidem, p.16

⁵² Ibidem, p.26

⁵³ Ibidem, p.69

este, după cum am văzut, aceea că nu există nici un motiv ca toată istoria să nu se repete ciclic. În cazul în care această ciclicitate este dată de o legitate implacabilă; ”ce ar putea fi mai jalnic [...] decât a nu avea și spera nici o temelie nemișcată pentru fixarea lor în bine?”, în timp ce în cazul în care căderile sunt datorate libertății: ”dacă ar spune că pot să se oprească, dar nu vor”, ”în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubire prin fire, sau în mod direct”⁵⁴. Sherwood identifică în acest loc un argument *prin reducere la absurd*: ”întotdeauna va fi o posibilitate de alegere între bine și rău: dorința de a experimenta este un motiv (suficient) pentru a determina alegerea răului”⁵⁵, ergo: întotdeauna va fi ales răul; dar pentru că, prin definiție, acesta nu poate fi dorit la nesfârșit, eșecul va determina în final alegerea binelui⁵⁶. Concluzia amintită mai sus se deduce de aici. Din absurditatea ei, rezultă absurditatea premisei (QED).◆

Elementul esențial în analiza mișcării făcută de către Sf. Maxim este acela că nici un lucru creat nu poate ”să fie sau să devie după ființă fără relație sau calitate (*αποιον*)”⁵⁷. Acest lucru înseamnă că mișcarea creaturilor nu poate înceta, după cum nu poate fi vorba de o existență a lor anterioară mișcării. Pentru a exprima acest lucru, am văzut că el introduce înțelesul de *patimă pozitivă*⁵⁸. Plecând de la acest înțeles, Sf. Maxim îl tâlcuiește pe cel al libertății (*αυτεξουσιου*), care, pe de o parte a fost poarta prin care a intrat la noi ”stăpânirea stricăciunii”⁵⁹ (al cărui efect pervers a fost acela de a plăti exercițiul libertății, tocmai cu roadele ne-libertății, patimile în sensul restrâns) și care, în această stare, nu se poate exercita după fire, decât într-un singur fel: Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voiești” (Mt.26, 39), deci prin alegerea liberă a patimei pozitive, evitându-se astfel și suportarea patimilor în sensul restrâns. Acest argument nu diferă foarte mult de cel prin reducere la absurd de mai sus. Diferența este însă esențială, pentru că în primul caz libertatea are de ales între *αποιον* și noutatea determinațiilor sau relațiilor multiple, caz în care pericolul plictiselii metafizice este inevitabil, pe când în argumentația pozitivă alegerea se face între patima pozitivă și fuga de aceasta (fugă urmată de consecințele amintite mai sus); desigur, plictiseala metafizică este legată de o sărăcie a determinațiilor sau relațiilor, de unde se poate

⁵⁴Ibidem, p.70

⁵⁵**The Earlier Ambigua** ...op.cit., p.186

⁵⁶Nu suntem departe aici de exclamația Fericitului Augustin: ”O, felix culpa!”

⁵⁷**Ambigua...**, op.cit., p.73

⁵⁸Ibidem, p.73

⁵⁹Ibidem, p.75

trage concluzia că un suflet purificat (care are discernământul necesar) va căuta să aleagă patima pozitivă, întrucât fuga aduce, în sine, o sărăcire a determinațiilor, un deficient de existență.

Tot aici, Sherwood arată: ”logosul natural (*λογοςφυσεως*), voința naturală, natura de o parte, iar de cealaltă parte: modul de existență, voința gnomică, alegerea, persoana. Auto-determinarea și libertatea țin în primul rând de natură, și numai în mod derivat de persoană [...] O plictiseală de un bine cunoscut cu adevărat devine de neconceput, pentru că experiența răului nu este o împlinire a naturii. Răul este propriu-zis *non-existență* (*ανυπαρξια*). Experiența lui nu poate forma un ingredient necesar al dorului nostru după bine, care este prin sine de dorit”⁶⁰.

Tâlcuind fragmentul amintit din Sf. Grigorie, Sf. Maxim arată că în Dumnezeu ”sunt fixate ferm rațiunile tuturor [...] El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor [...] Fiecare își primește existența efectivă la timpul potrivit”⁶¹. ”Deci fiecare dintre îngeri și dintre oamenii mintali și raționali este și se numește parte (*μοιρα*) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este la Dumnezeu”⁶².

II.1.4 Logosologia Sf. Maxim Mărturisorul

Un eseu al teologului american Paul Blowers, sistematizează concepția Sf. Maxim Mărturisorul despre Logos și *λογοι*⁶³.

Sf. Maxim a căutat să opună teoriei privind căderea din Henadă a spiritelor (*νοεσ* ; *λογικου*) în trupuri, viziunea unei creații bogată și fundamentată în Sfatul de taină al lui Dumnezeu. Mulțimea de *λογοι* ai creațiilor inteligibile și sensibile exprimă voința Lui eternă, fiind, însă, simple intenții (*θεληματα*) în legătură cu creaturile Sale⁶⁴. Sf. Dionisie le numește ”predestinări și voinți dumnezeiești”, ”modele” și ”rațiuni de ființă făcătoare și în mod unitar preexistente”⁶⁵. Sf. Maxim spune aici că ”Platon a privat pe Dumnezeu în mod nedemn și nevrednic de idei și modele. Părintele acesta (Sf. Dionisie,) s-a folosit de cuvânt și a explicat noțiunea în mod bine-credincios. A socotit voințile dumnezeiești definitorii și făcătoare; pe de o parte pentru că numai

⁶⁰The Earlier Ambigua..., op.cit., p.204

⁶¹Ambigua..., op.cit., p.83

⁶²Ibidem, p.81

⁶³Paul Blowers, **The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism**, în *Origeniana Quinta*, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992, pp. 570-576

⁶⁴Ibidem, p.570

⁶⁵Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere complete și Scoliiile Sf. Maxim Mărturisorul**, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, p.161

prin voința Lui dă existență și face toate; pe de alta, pentru că cele ce sunt se fac în chipuri diferite”⁶⁶, în timp ce în *Ambigua* 7 g subliniază că folosirea acestor termeni de către Sf. Dionisie nu implică o predestinare pentru ființele raționale⁶⁷. ”Valoarea lor nu stă în simpla lor reductibilitate la un singur *λογος*, ci în imaginea pe care o fac în legătură cu mișcările stabile și progresive ale mulțimii [nesfârșit] de bogat-variate de existențe în cadrul Proniei divine” .

Sf. Maxim vorbește și el despre *λογοι* pentru pronie (*προνοια*) și pentru judecată (*κρισις*), dar cu alte înțelesuri decât la Origen: *προνοια* nu este planul divin pentru restaurarea Henadei, iar *κρισις* nu este decretul de pedepsire al spiritelor căzute. La Sf. Maxim cele două cuvinte împreună desemnează planul Logosului de conducere a creaturilor Sale spre deplina împlinire ; care este dată de ”strălucirea plină de lumină a vieții”⁶⁸. ”Cosmosul nu este o henadă degenerată spiritual, care încearcă să-și revină din urmările unei greșeli preistorice [...], ci un compus spiritual-material, care progresează de la un *αρχη* natural la un *τελος* supranatural. Prin relația providențială Logos - *λογοι*, eternitatea și istoria, unitatea și diversitatea, sunt adunate într-un scop divin coerent (și totodată tainic)”. Blowers amintește de funcția profetică și revelațională a *λογοι*-lor ca simboluri ale ”viitorului” în raport cu prezentul în cadrul Iconomiei divine și aduce în discuție analiza Sf. Maxim asupra modalității prin care taina identității Logos-Hristos se descoperă minții omenești, simultan și alternând creația cu scriptura ”așa cum e simbolizată prin hainele pline de slavă ale lui Hristos: legea naturală și legea scrisă sunt iconomii integral-relaționate ale aceleiași Revelații: creația este o carte , și totodată Scriptura este un cosmos”⁶⁹, sau, în cuvintele Sf. Maxim, ”fiecare e una în esență cu cealaltă [...] fiecare descoperă și acoperă aceeași Rațiune [Logos]: o acoperă prin literă și prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci când numim veșminte cuvintele Sfintei Scripturi iar înțelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Rațiunii, prin cele dintâi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim, tot așa când numim chipurile și figurile văzute ale lucrurilor veșminte, iar rațiunile după care au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim”⁷⁰. Blowers arată că epistemologia simbolică a Sf. Maxim își are rădăcinile în chiar Taina Întrupării: ”Hristos-Cuvântul

⁶⁶Ibidem, p.209

⁶⁷*Ambigua...*, op.cit., p.88

⁶⁸*Răspunsuri...*, op.cit., p.254

⁶⁹*The Logology...*, op.cit., p.571

⁷⁰*Ambigua...*, op.cit., pp.132-133

se întrupează sau se în-scrie în cuvintele sensibile ale Scripturii ca și în fenomenele creației, fără să aducă atingere dumnezeirii Sale”; în același timp, *λογoi* scripturii și creației (luați separat) conduc la o oarecare cunoaștere a lui Hristos-Cuvântul în manifestarea Sa iconomică de Dătător-al-legii și de Creator, iar prin contemplarea acestor *λογoi* de la nivel sensibil, lumea și scriptura devin treptat transparente pentru Iconomia divină. Funcția lor simbolică este aceea de a ridica mintea ascetică de la cele sensibile la cele inteligibile (dar în același timp, simbolurile sensibile pot deveni capcane pentru cei infirmi duhovnicește). Acest lucru nu înseamnă că lumea corporală este doar un rău necesar scopului spiritual, ci, dimpotrivă, ea ține de plenitudinea naturală dată de întrepătrunderea și perihoreza realităților sensibile și a celor inteligibile⁷¹. În cuvintele Sf. Maxim: ”cosmosul este unul și neîmpărțit, cu toată deosebirea părților sale. Dimpotrivă, el înfățișează și deosebirea părților [...] făcându-le să se raporteze la unitatea și neîmpărțirea sa [...] fiecare din ele străbătând întreagă în cealaltă și amândouă împlinindu-l cum împlinesc părțile un întreg, și el împlinindu-se prin ele ca întreg, în chip unitar și integral. Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții [...]. Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești”⁷². Pentru Thunberg, Sf. Maxim vede ca funcție simbolică a *λογoi*-lor aceea de a fi instrumentele de sfințire și îndumnezeire prin care Hristos-Cuvântul, în calitate de Centru al lumii, dar și al operei de mântuire, aduce mintea spre Sine într-un proces de creștere spirituală. Afirmarea calității de exercițiu duhovnicesc a contemplației din creație (*φυσικη θεωρια*) se înscrie în strategia de respingere a origenismului⁷³. Deși mintea caută să descopere unitatea în Logos, diferențierea lor nu poate dispărea în întregime, contemplarea naturală fiind afirmarea diferențierilor existente în creație și, în același timp, un enunț prin negație al unității acesteia în Hristos-Cuvântul. În Ambigua 10.19 Sf. Maxim tâlcuiește cele cinci moduri (*τροποι*) ale contemplației naturale, anume: esența (*ουσια*), mișcarea (*κινησις*), diferența (*διαφορα*), amestecul (*κρασις*) și poziția (*θεσις*). Esența este învățătoarea teolo-

⁷¹The Logology..., loc.cit.

⁷²Sf. Maxim Mărturisitorul, **Mystagogia. Cosmosul și sufletul - chipuri ale Bisericii**, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp.16-17

⁷³Microcosm ...op.cit., p.82

giei, ca fiind purtătoare categoriei cauzalității. Mișcarea este cea care arată pronia lucrurilor, diferența este descoperitoare judecării: amestecul este simbolul liberului-arbitru, iar stabilitatea este învățătoarea moralității voluntare. Dacă amestecul și stabilitatea sunt unite cu diferența și mișcarea (respectiv), cei trei *τροποι* rămași, sunt, pe lângă o imagine a Sfintei Treimi, și o imagine a cosmosului: cer, pământ și diferența (=omul)⁷⁴.

Sf. Maxim aplică o metodologie similară și în cazul contemplației Scripturii (*γραφικη θεωρια*), introducând de asemenea *τροποι* corespunzători: ”căci spun cercetătorii sânguincioși ai acestor taine și îndrăgostiții scrutători ai rațiunilor duhovnicești, că rațiunea generală a înțelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplației lărgită înzecit: prin loc (*τοπος*), timp (*χρονος*), gen (*γενος*), persoană (*προσσωπον*), demnitate (*αξια*) sau ocupație (*επιτηδευμα*), filosofie făptuitoare (*πρακτικη*), naturală (*φυσικη*) și teologică (*θεολογικη*); prezent (*ενεστος*) și viitor (*μελλον*) sau tip (*τυπος*) și adevăr (*αληθεια*)” Într-un mod similar celui descris la *φυσικη θεωρια*, cele 10 moduri se pot reuni pentru a realiza monada înțelesului duhovnicesc al Scripturii⁷⁵.

Această logosologie are implicații profunde pentru viața contemplativă, monastică. Dacă origenismul accepta formele externe și imaginile obiectelor sensibile, în creație sau în scriptură ca pe un rău necesar în instruirea spiritului decăzut, pentru Sf. Maxim ele devin fundamentul unei rețele complexe de relații simbolice care duc la o multiplă întâlnire (morală, intelectuală și mistică) cu Hristos-Cuvântul. (În multe locuri, Sf. Maxim vorbește despre această întâlnire în termenii de filosofie făptuitoare, naturală și teologică). Implicațiile pentru viața contemplativă sunt descrise astfel de către Sf. Maxim:

”Iar prin cei doi măslini (Zah.4, 3) să înțelegi, precum am spus, cele două Testamente. Cel de-a stânga lămpii este Testamentul Vechi, care procură neîncetat puterii cunoscătoare sau contemplative a sufletului, ca pe un untdelemn, modurile (*τροποι*) virtuților prin activitate. Iar cel de-a dreapta este Testamentul Nou care procură neîncetat părții pasive, sau celei active a sufletului, ca pe un untdelemn, rațiunile duhovnicești (*πνευματικοι λογοι*) ale cunoștințelor prin contemplație. Si așa prin fiecare se desăvârșește taina mântuirii noastre, arătându-se învățătura prin viață și slava vieții prin învățătură. În felul acesta activitatea (*πραξις*) apare ca o contemplație lucrătoare (*θεωρια ενεργουμενη*), iar contemplația ca o activitate cunoscătoare

⁷⁴ *Ambigua* ...op.cit.,p p.132-134

⁷⁵ *Ibidem.*, pp.252-253

(*πραξις μυσταγωγουμενη*) [...] și prin amândouă se manifestă o singură înțelepciune”⁷⁶.

În finalul eseului, Blowers arată că logosologia Sf. Maxim, deși asemănătoare în formă cu cea origenistă (diferențierea naturală prin creație sau scriptură hotărâtă printr-un plan pre-cosmic, împărțirea diferențiată a Logosului prin *λογοι*), aduce o perspectivă teologică rațională nouă, care susține asceza monastică, renunțarea la lume, printr-o afirmare a lumii, îmbrățișând întreaga diversitate a creației și Scripturii.⁷⁷

O analiză detaliată a temei, din perspectiva teologiei ortodoxe, o face părintele Nicolae Moșoiu în cartea ”Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană”⁷⁸. Părintele Moșoiu începe cu o observație a lui N. Chițescu⁷⁹, potrivit căreia Sf. Maxim accentuează mai mult sensul spiritual al *λογοι*-lor, legătura lor mai directă cu Dumnezeu: *θεοτελης λογος*. Din acest motiv putem vorbi de o valorizare a particularului, de o conservare a independenței și existenței individuale a creaturilor. În același timp, fiecare ”existent are în același timp un *λογος* care-l situează într-un gen (*γενος*), într-o specie (*ειδος*) și care-i definește esența (*ουσια*) sau natura (*φυσις*)”, *λογοι* care definesc constituția, puterea, lucrarea, pasiunea, sau ceea ce îl individualizează ca loc, timp, mișcare, cantitate, calitate, relație, etc. ”Anumiți *λογοι* au astfel o funcție particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție unificatoare”⁸⁰. În privința actualizării creaturilor, a ”momentului favorabil” conținut în fiecare *λογος*, Părintele Moșoiu arată că aici Sf. Maxim trece de la o viziune cronologică la ”împlinirea kairologică și eshatologică a timpului, succesiunea în trecere, în ”paște””⁸¹. Problemele metafizice care s-ar putea ridica în logosologie, sunt îndepărtate de către Sf. Maxim prin precizarea că Logosul unificator este Cuvântul consubstanțial cu Tatăl. În acest fel nu se mai pune problema unei ontologii cosmologice, ci doar a uneia pentru structura tainică și revelată a lumii, structură concepută în Sfatul de taină dumnezeiesc⁸². Părintele Moșoiu remarcă mutația de sens produsă în terminologia alexandrină de către Sf. Maxim, care duce *λογοι* la înțelesul din Epistola către Efeseni: ”după buna socotință a voii Sale” (Efes.1, 5), iar unirea

⁷⁶Raspunsuri..., op.cit., pp.378-379

⁷⁷The Logology ...,op.cit., pp.575-576

⁷⁸Pr. Nicolae Moșoiu, **Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae**, Editura Paralela 45, Brașov, 2000, pp.46-58

⁷⁹Nicolae Chițescu, **Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică**, în Ortodoxia, an X, nr.1, (1958), pp.23-60

⁸⁰Taina prezenței..., op.cit., p.47

⁸¹Ibidem., p.48

⁸²Ibidem., p.50

lor desăvârșită în Logosul suprem la înțelesul din: ”spre buna rânduială a plinirii vremilor: toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, să fie iarăși adunate întru Hristos” (Efes.1, 10)⁸³. Părintele Stăniloae a arătat că prin Sf. Maxim s-a trecut de la *λογοι* ca modele inerte, paradigme, la înțelesul de ”puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu, care implică gândirea modelelor [...] deși sunt eterne, nu țin de natura Lui, ci sunt expresia voinței Lui”⁸⁴. Accentuarea caracterului iconomic al *λογοι*-lor deschide calea înțelegerii legăturii între aceștia și energiile divine necreate. Părintele Moșoiu arată că doctrina maximiană a *λογοι*-lor este legată de *φυσικη θεωρια*, pe care nu o înțelege ca o simplă cunoaștere rațională, ci îi recunoaște o formă de comuniune cu Dumnezeu, în timp ce doctrina palamită este una despre Dumnezeu, discutând într-un plan secund problema creației⁸⁵. *λογοι* și *ενεργειαι* sunt chipuri ale aceleiași realități tainice, care împacă unitatea cu diversitatea din cosmos, sau transcendența cu imanența lui Dumnezeu.

II.2 Atributele lui Dumnezeu și reflectarea lor în structura creației

Teologia ortodoxă identifică, într-un fel, atributele lui Dumnezeu cu lucrările, cu *ενεργειαι* Lui necreate. Mai exact, spune Părintele Stăniloae, ”noi nu cunoaștem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor, și în măsura în care ne împărtășim de ele”. Atributele ”există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu”, dar noi nu experiem ”decât lucrările Lui variate, referitoare la lume, adică în relație cu noi”⁸⁶. Mai mult decât atât, ținând cont de relația dintre energiile necreate și *λογοι*, ne așteptăm la o reflectare a acestor atribute în structura *λογοι*-că a creației.

II.2.1 Absolutitatea lui Dumnezeu și structura relațională a creației

Părintele Stăniloae spune: ”cea mai cuprinzătoare însușire a lui Dumnezeu este *absolutitatea*. Ea înseamnă independența Lui de orice. El nu depinde de nimic și toate depind de El. El e cu totul de Sine. El are în Sine existența ; mai bine zis plinătatea

⁸³Ibidem., p.48

⁸⁴**Ambigua** ...op.cit., p.82

⁸⁵**Taina prezenței...**, op.cit., pp.55-56

⁸⁶**Dogmatica I** ...,op.cit., pp.104-105

inepuizabilă și nemicșorabilă a existenței. El nu are nevoie de nimic din afară de Sine și nu așteaptă de la nimeni nimic. El nu se află prin ființă și din nevoie cu nimic și cu nimeni în relație ($\sigma\chi\epsilon\sigma\iota\varsigma$)”⁸⁷.

Dumnezeu Și-a dezvăluit această însușire pentru prima dată lui Moisi, în teofania rugului aprins: ”atunci Dumnezeu a răspuns lui Moisi: Eu sunt Cel ce sunt” (Ieș.3, 15). Despre această existență, Sf. Maxim spune: ”elinii, spunând că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că numai calitățile din jurul ființei le au de la El, susțineau că ființa nu are nimic contrariu și contradicția este numai între calități. Noi însă zicem că numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ea fiind veșnică și infinită și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistența. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururea sau să nu existe”⁸⁸.

Teologia scolastică a denumit această calitate aseitate (*ens a se*). Părintele Stăniloae arată că scolastica nu a dezvoltat până la capăt această idee, pentru că *ens a se* înseamnă a nu implica nimic de obiect în existență [...], implică deci caracterul activ, subiectiv al unei existențe veșnice [...] El e Tatăl prin excelență al tuturor [...] este Subiectul prin excelență, este Persoană absolut liberă”⁸⁹. El nu suportă existența în mod pasiv, adică înțelesul exact al lui $\alpha\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ atunci când e aplicat lui Dumnezeu (și nu acela de nepăsător)⁹⁰. Fiind prin ființă mai presus de orice relație, în calitate de Subiect, ”poate intra prin voință în relație cu o lume pe care o creează și o susține benevol”⁹¹. Din existența legilor rezultă existența unui subiect care să fie deasupra tuturor legilor, Subiectul pur și suprem, Tatăl. Argumentația Părintelui Stăniloae, continuă prin afirmația că această calitate de Subiect trebuie să fie deplină, independent de existența sau nu a creației, deci Tatăl trebuie cugetat împreună cu un Fiu etern, Care să fie și El lipsit de orice obiectualitate. Relația între cele două Subiecte trebuie să fie dincolo de orice lege, deci nu poate fi decât una de iubire desăvârșită. Această iubire desăvârșită nu se poate închide între Ei (aceasta ar însemna contopirea Lor, cum se întâmplă în Filioque), astfel că trebuie să cugetăm și al treilea Subiect. Iubirea intratreimică poate fi gândită în chip perihoretic, soluție care salvează de triteism raționamentul de mai sus. Cele trei Subiecte

⁸⁷Pr. Prof. D. Stăniloae, **Dumnezeu este Iubire**, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3 (1971), p.374

⁸⁸**Cele patru sute capete...**, op.cit., pp.107-108

⁸⁹Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere ...** op.cit., p.177

⁹⁰**Dogmatica I ...**,op.cit., p.108

⁹¹**Dumnezeu este Iubire**, ...op.cit., p.374

trebuie gândite ca fiind o Unitate, pentru că ”absolutitatea nu poate fi proprie unei substanțe compuse prin natura ei și deci dominată de relația părților”⁹². Dar pentru că noi, ca părți ale realității creată benevol de El, obișnuim să numim tocmai această creație ca fiind, spunem despre Cel ce există prin Sine că este mai presus de ființă”⁹³

Termenul de persoană, pe care teologia modernă l-a generalizat, fiind folosit atât pentru a numi Subiectele Treimii, dar și subiectele umane, desemna la început (lat. *persona*, el. *προσωπον*) fața, sau masca unui personaj, sugerând o tendință spre sabelianism. Mutația semantică care s-a produs, a fost aceea că *persona* a rămas o mască, și-a pierdut propriul conținut semantic, însușindu-și înțelesul grecescului *υποστασις*, care la rândul său ieșise cu un înțeles special din creuzetul *achimistilor* - *onomatopoiēti*, care au fost Părinții capadocieni. Părintele Stăniloae a îmbogățit, de asemenea, conținutul semantic al acestui termen, utilizând unele intuiții ale personalismului secolului al XX-lea, pe care le-a adaptat moștenirii patristice și mai ales logosologiei Sf. Maxim Mărturisitorul. În acest fel, Părintele a evitat capcanele pe care le amintește Păr. Diac. Ioan Ică jr. : personalism existențial (Berdiaev, Bulgakov, Yannaras, Zizioulas) sau ”metaontologie harică” (Lossky, Panagopoulos)⁹⁴. Pentru Părintele Stăniloae, persoana este subiect, iar natura, ca obiect, tinde spre o stare ipostatică determinată. Rolul persoanei este de a activa ”intenționalitatea spre comuniune” sau dragostea; ”subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei”⁹⁵.

”Intenția lui Dumnezeu a fost ca și omul să existe ca un eu ireductibil, capabil să-și apere în relațiile de comuniune vatra intimă a ființei sale”. Relațiile dintre persoanele umane arată pe de o parte cât de strânsă poate fi comuniunea între ele, dar pe de altă parte ireductibilitatea eurilor, în chiar cea mai desăvârșită unire a

⁹²Ibidem, loc.cit.

⁹³Sf. Dionisie Areopagitul, loc.cit.

Ce avem aici s-ar putea numi *varianta Stăniloae argumentului ontologic*. Deferența față de scolastică a Parintelui a avut ca suport, se știe, o erudiție corespunzătoare; iar Anselm din Canterbury nu era ocolit niciodată din analizele colocviale pe care le făcea teologiei de școală. Și totuși, Parintele obișnuia de multe ori să *recite* acest raționament... Aici (în nota traducătorului la cea de-a șasea scolie la ”Despre Numirile Divine” aflăm explicația: ”Scolastica a reluat ideea lui *ens a se*, dar fără să o dezvolte până la capăt”.

⁹⁴Dc. Ioan Ică jr., **Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană**, în vol. *Persoană și comuniune*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p.374

⁹⁵Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ed. a II-a, Editura Omniscope, Craiova, 1993, pp.110-127, citat în **Persoană sau/și...**, p.376

lor⁹⁶. Iar în 1971, Părintele scrie: persoana e o realitate misterioasă în gradul suprem și imposibil de definit numai ca iubire; ea este focarul tuturor însușirilor, energiilor, manifestărilor...”⁹⁷.

Personalismul Părintelui a rămas în limitele patristice pentru că este ridicat pe logosologia maximiană⁹⁸. Structura *λογοι*-că a creației este una a nesfârșitei bogății de relații și sensuri coerente care se unesc și se armonizează în Logosul suprem, care este Hristos; iar conceptul de persoană susținut de către Părintele Stăniloae este singurul compatibil cu acest web, în raport cu care *www*-ul contemporan este doar o palidă imagine.

II.2.2 Infinitatea lui Dumnezeu și mărginirea creației

Infinitatea este socotită, în general, o condiție necesară a absolutității. Dacă absolutitatea poate fi conceptualizată, infinitatea este, în realitate, o expresie a neputinței noastre de a conceptualiza orice. ”Nesfârșitele discuții despre infinitul actual și potențial pornesc de la identificarea greșită a aspirației continue spre absolut cu limita acestei aspirații. Infinitatea actuală a lui Dumnezeu este expresia neputinței noastre de a exprima bogăția plenitudinii, în care nu există un interval (*διαστημα*) de parcurs, la capătul căruia să înceapă alt interval⁹⁹. Cuvântul care descrie cel mai bine această plenitudine este *στασις*, stabilitatea, dar nu în sensul de încremenire, ci ”o stabilitate în sensul de persistare în ființa proprie [...] o stabilitate care nu exclude desăvârșirea”¹⁰⁰. Omul este chemat să se sălășluiască în această plenitudine, dar el trăiește într-o lume mărginită, în care stabilitatea este limitată, totul fiind supus mișcării transformatoare¹⁰¹, care este susținută de dorul după absolut¹⁰². Conceptul de infinit potențial este expresia acestui dor.

⁹⁶idem, **Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale**, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p.30

Aceste relații nu pot fi descrise decât în limbaj antinomic, subliniază Părintele, citându-l pe Max Scheller.

⁹⁷**Dumnezeu este Iubire**, op.cit.,p.378

⁹⁸Pe care a dezvoltat-o în capitolul ”Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu” din *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (v.supra)

⁹⁹**Răspunsuri...**, op.cit., p.439

¹⁰⁰Ibidem., p.504 (nota 592)

¹⁰¹Ibidem., p.439

¹⁰²**Dogmatica I** ...,op.cit., p.116

II.2.3 Eternitatea lui Dumnezeu și posibilitatea timpului

Eternitatea este o altă condiție necesară a absolutității. Părintele Stăniloae arată că "eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în același timp o dimensiune a vieții în plenitudine. O eternitate lipsită de viața liberă și conștientă este în cel mai bun caz o eternitate ambiguă, lipsită de plenitudinea existenței, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei rațiuni pure este o monotonie care ucide și este deci limitată. Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivități desăvârșite, căci numai aceasta este total incoruptibilă și posedă dimensiunile cele mai esențiale ale caracterului inepuizabil și ale noutății infinite de manifestare: interioritatea și voința liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în toate posibilitățile sale și liber"¹⁰³. Această plenitudine nu poate fi atinsă decât în comuniunea perfectă a Subiectelor perfecte. *στασις* este totodată și *κίνησις υπερ πασαν κίνησιν* mișcarea deasupra oricărei mișcări. Mișcarea automată este identică cu încremenirea¹⁰⁴. În Dumnezeu nu există "o depășire a comuniunii realizate spre una mai deplină". "Numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare și devenire, de orice creștere și descreștere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtășirii de eternitatea Sa înțeleasă ca plenitudine a comuniunii interpersonale [...]. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înțelegerea timpului"¹⁰⁵. Despre sfinți, știm că se împărtășesc încă de aici de o pregustare a eternității. Astfel, despre Melchisedec, cel "fără tată și fără mamă", care "nu are început zilelor, nici sfârșit vieții" (Evr.7, 3), Sf. Maxim spune că "s-a ridicat peste timp și fire și s-a învednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind asemenea prin deprindere, adică după har, pe cât e cu putință, așa cum credem că e Dătătorul harului după ființă" iar Sf. Grigorie Palama spune că cel îndumnezeit devine "fără început" și "fără sfârșit"¹⁰⁶.

Spre deosebire de termenul *infini*t, despre care am văzut că nu are un conținut ontologic, fiind doar expresia unei neputințe a creației, termenul *eternitate* este asociabil plenitudinii comuniunii intratreimice, iar participarea omului la eternitate înseamnă participarea lui la această comuniune, în care nu poate intra singur, ci numai împreună cu ceilalți. "iar deplin îl va avea pe Dumnezeu când va fi unit cu

¹⁰³Ibidem., p.122

¹⁰⁴Ibidem., p.123

¹⁰⁵Ibidem., p.124

¹⁰⁶Ibidem., p.125

toți semenii săi în iubire”¹⁰⁷. Această împreună comuniune a celor mântuiți cu Sfânta Treime, și cu întreaga creație îndumnezeită, în eshaton, poate fi asociată cu activarea, actualizarea întregii structuri $\lambda\gamma\omicron\iota$ -ce a creației. Eternitatea apare, din perspectiva creației, ca o mulțime nesfârșită de relații actualizate în sânul ei; posibilitatea timpului decurge de aici, pentru că timpul ne apare ca o relație de ordine completă¹⁰⁸, cea mai *săracă* relație completă pe care o poate imagina matematica.

II.2.4 Atotprezența lui Dumnezeu și spațialitatea creaturilor

Spre deosebire de atributul eternității, la care am văzut că există o înțelegere independentă de aceea a timpului, în cazul supraspațialității, sau atotprezenței lui Dumnezeu, nu o putem gândi decât relativ la spațiu. Acest lucru nu înseamnă că atributul atotprezenței este lipsit de conținut ontologic; dimpotrivă, el este o condiție necesară a absolutității, o consecință a plinătății supra-existenței divine. El este exprimat limpede în cuvintele Sfintei Scripturi: ”Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi coborî în iad, de față ești. De voi lua aripile mele de dimineață și de mă voi așeza la marginile mării și acolo mâna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta. Și am zis: ¶Poate întunericul mă va acoperi și se va face noapte lumină dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina” (Ps.138, 7-12), profetul Iona caută să fugă de la fața lui Dumnezeu, dar nu are unde să se ascundă: nici pe mare, nici în pânțelele chitului și nici la umbra vrejului de fasole; de asemenea în rugăciunea adresată Duhului Sfânt: ”Împărate ceresc, Mângâietorul, Care pretutindena ești...”

Știința privește mișcarea, spațiul și timpul ca dependente între ele, în sensul în care, dacă socotim mișcarea și timpul ca fundamentale, spațiul devine o realitate derivată, el ne apare ca ceva ce este descoperit, sau produs, sau cucerit ca urmare a mișcării, în timp. Această paradigmă gnoseologică este sursa determinismului în știință și a predestinaționismului în teologie. Dacă acceptăm, însă, un statut ontologic

¹⁰⁷**Dumnezeu este Iubire**, op.cit., p.391

¹⁰⁸În matematică, relațiile între două mulțimi sunt definite ca mulțimi alese de perechi de elemente ale celor două - o noțiune care generalizează pe aceea de funcție (prin funcție se realizează o asimetrie a priori a celor două mulțimi, în timp ce relația nu implică obligatoriu o astfel de asimetrie). O relație este completă dacă fiecare element implicat apare în măcar una din perechi. În general, relațiile respectă două proprietăți naturale, care sunt reflexivitatea (orice element trebuie să fie în relație cu el însuși, dacă nu în sens propriu, atunci măcar în sensul limitei) și tranzitivitatea. Dacă relația este și simetrică vorbim de relație de echivalență, iar dacă este antisimetrică vorbim de relație de ordine.

independent pentru fiecare în parte, se deschide calea pentru înțelegerea libertății.

II.3 Timpul - interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul omului

II.3.1 Eternitate, eon și timp

În Ambigua, Sf. Maxim definește în felul următor aceste noțiuni: ”Timpul, când se oprește din mișcare, este eon și eonul, când se măsoară este timp purtat de mișcare”, iar ”îndumnezeirea este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și tuturor veacurilor și tuturor celor ce sunt în timp și în veac”. Referitor la aceste definiții Părintele Stăniloae spune: ”eternitatea care se va instala la sfârșitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de eternitatea divină, cu care omul a intrat în comuniune deplină”¹⁰⁹. Părintele arată apoi că deși timpul a început odată cu lumea creată, el trebuie să-și aibă originea într-o ”eternitate preexistentă” ”Eternitatea implică timpul”. Timpul a fost în eternitate ca eon virtual, și va sfârși ca eon actualizat și eternizat, cuprinzând în el toate realitățile trăite în creație în decursul timpului desfășurat. Timpul este ”o scară întinsă de eternitatea lui Dumnezeu”. El nu ține de ființa creaturii, ci de condiția ei nedesăvârșită, care impune urcușul. ”Timpul este relația dinamică a creaturii cu Dumnezeu cel etern”¹¹⁰. Timpul nu a intrat în desfășurare numai odată cu căderea protopărinților, pentru că în starea primordială, omul nu era în condiție desăvârșită, ci chiar odată cu Creația. Rămâne totuși o întrebare: a existat, înainte de cădere, o altă modalitate de desfășurare a timpului, decât cea de după cădere? Și, mai mult, între judecata particulară și cea obștească, sufletul omului trăiește, cumva, un alt tip de eon decât cel din eshaton? Într-o interpretare *λογοι-ică*, putem identifica eonul virtual chiar cu structura *λογοι-ică*, așa cum a hotărât-o Dumnezeu în Sfatul cel de Taină, iar eonul eternizat cu împlinirea acestei structuri în Logosul-Hristos. Timpul este dat, atunci, de dinamica *λογοι-lor*, astfel că putem accepta faptul că timpul dinaintea căderii ar fi putut avea altă desfășurare decât cea a relației de ordine completă, pentru că și dinamismul *λογοι-lor* trebuie să fi fost altul. De asemenea, cunoaștem din Sfânta Tradiție faptul că la judecata particulară sunt cântărite numai faptele persoanei respective, în timp ce urmările acestor fapte sunt judecate abia la Sfârșit.

¹⁰⁹Teologia Dogmatica I...., op.cit., p.127

¹¹⁰Ibidem, p.128

Acest lucru înseamnă că între cele două Judecăți, sufletul nu trăiește comuniunea desăvârșită, deci eonul nu e deplin eternizat.

Intr-o lucrare filosofică pe tema timpului, Gh. Angheliescu abordează temă Eternitate, eon și timp, pornind de la un studiu al lui Oscar Cullmann, "Christ et le Temps"; el identifică originea iudaică a termenului de *αιων* în cuvântul olam, și distinge între *αιων*-ul dinaintea creației, cel de după "ceea ce se numește sfârșitul lumii", și *αιων*-ul prezent. Timpul "în linie dreaptă" ar fi jalonat de *αιων*-i, între care ar fi situați *καιροι* fixați de Dumnezeu¹¹¹. Deși d-sale îi pare naivă, viziunea liniară asupra timpului este totuși fundamentată dogmatic încă de la Sinodul al II-lea Ecumenic, în chiar Simbolul de Credință: "Aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie", și în plus, este o realitate palpabilă. Pe de altă parte, aspirațiile unor oameni spre trăirea unui altfel de timp (multidimensional, ciclic, reversibil, etc.) nu justifică construirea unor ontologii și cu atât mai puțin a unor teorii științifice, care să hrănească astfel de iluzii (v. infra: Timpul liturgic). Acest timp liniar, este, după cum am văzut, scara pe care ne-o întinde Dumnezeu; mai mult decât atât este chiar o *muchie de cuțit* pe care mergem, depinde, nepăsători sau cutremurați de frică, dar întotdeauna sprijiniți de harul lui Dumnezeu. Si, chiar dacă pare puțin forțat, există și un argument matematic pentru acceptarea timpului liniar ca realitate ontologică a lumii căzute: mulțimea relațiilor matematice care se pot construi pornind de la o mulțime numărabilă de subiecți este identică cu mulțimea numerelor reale!

II.3.2 Creația din nimic, în timp

Ideea creației "ex nihilo" nu a fost explicitată de la început în iudaism. Referatul biblic al Facerii, vorbind despre "pământul netocmit și gol" (Fac.1, 2) putea lăsa loc speculațiilor metafizice, ceea ce s-a și întâmplat la contactul cu civilizația elenistică. Nu întâmplător, însă, tocmai atunci se produce prima mărturie biblică explicită: "Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu..." (II Mac.7,28)

"Ex nihilo" a fost afirmat cu tărie în Biserică încă de la început¹¹², în legătură și cu faptul că prima erezie care a atacat Biserica a fost gnosticismul. În sec. al III-lea, paradigma metafizică reușește o adaptare la doctrina "ex nihilo" prin Origen, care susținea, după cum am văzut, ideea unei creații din nimic a materiei, ca pedeapsă

¹¹¹Gh. Angheliescu, **Timp și dincolo de timp**, Editura Universității din București, 1997, p.25

¹¹²**Taina prezenței...**, op.cit., p.36, (nota 56)

pentru căderea spiritelor.

Pr. Moşoiu analizează această învăţătură așa cum apare la Sf. Maxim Mărturisitorul. "Creația este total dependentă de Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este absolut independent și transcendent față de creație". Această deosebire fundamentală, care a fost descrisă în scolastică prin afirmația că nu există *analogia entis*, la Sf. Maxim este numită abis (*χασμα*) și descris prin categorii ca: deosebire (*διαφορα*), despărțire (*διαιρεσις*), distanță și separare (*διαστασις— διαστημα*), împrăștiere (*διαστολη*)¹¹³. Toți acești termeni au avut importanță în disputele hristologice, arată Lars Thurnberg.

În abordarea maximiană a creației, acesta identifică opt coordonate principale: "ex nihilo", datorită voii Sale, ca dar al bunătății Sale (unde dezvoltă și legătura cu pronia și judecata), creația prin Cuvânt, ca rezultat al înțelepciunii, prin bunăvoința dumnezeiască, ca urmare a creației rezultă o substanță însoțită de accidente, nu creează doar calități, ci ființe cu calități¹¹⁴. Pentru Sf. Maxim omul este un microcosm, o imagine competentă a întregii creații, dar în această calitate, el este chemat să fie mediatorul între cele cinci mari diviziuni ale existenței: între natura creată și necreată, în natura creată între inteligibil și sensibil, în cadrul sensibilului între pământ și cer, pe pământ între rai și lumea locuită, iar în lume între bărbat și femeie¹¹⁵. Prin depășirea acestor diviziuni, omul ajunge la Dumnezeu, se îndumnezeiește, dar totodată aduce întreg cosmosul odată cu el.

Părintele Stăniloae arată că planul Lui Dumnezeu în legătură cu lumea este acela de a o îndumnezei. Desigur, îndumnezeirea vizează în primul rând pe om, dar acesta nu poate fi privit izolat de restul creației. Numai pornind de aici se poate înțelege creația lumii din nimic¹¹⁶. "Numai dacă lumea este din nimic prin voia Lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecțiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică și prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei pentru aceasta"¹¹⁷.

Începutul despre care vorbește cartea Facerii este atât începutul coborârii Lui Dumnezeu în timp cât și începutul timpului. Este un *deodată* (*απαξ*) despre care vorbește Platon în "Parmenide" (156 d)¹¹⁸, în sensul în care este lipsit de extensiune.

¹¹³Ibidem, pp.36-37

¹¹⁴**Microcosm...** op.cit., pp.53-54

¹¹⁵**Ambigua ...**, op.cit., p.360

¹¹⁶**Teologia Dogmatica I...**, op.cit., p. 223

¹¹⁷Ibidem p.226

¹¹⁸Platon, **Opere VI ...** op.cit. p.124

Timpu l își are originea în voia divină, în acest *deodată* al consimțirii acestei voințe. Dar această voință o conține ș pe cea a eonului, ea ”implică persistarea coborârii Lui continui în relația cu toată mișcarea lumii în timp”. Ordinea în care s-a realizat creația este mai întâi o expresie a legăturii între obiectele creției¹¹⁹, o expresie a structurii *λογoi*-ce implicate. Timpu l dintre creție și cădere, dacă a fost în alt fel decât cel de acum, își găsește aici o imagine concretă: creția s-a făcut deodată, întreagă, din punctul de vedere al timpului liniar, dar conține în sine o desfășurare plenară a ordinii implicate, desfășurare care ne apare în chipul celor șapte zile ale creației.

II.3.3 Timpu l liturgic

Dacă realitatea timpului liniar este , după cum am văzut, implacabilă, timpu l liturgic nu este nici refugiu, ieșire din istorie, nici comemorare, nici nu poate fi considerat simplu ca adevărata realitate a timpului, în vreme ce liniaritatea ar fi o iluzie.

Noțiunea de timpu l liturgic nu este o invenție iudeo-creștină, deși realitatea sa ontologică a devenit posibilă numai după Întrupare. Ca *invenție* , el aparține civilizației egiptene, și a fost elementul defnitoriu care l-a făcut pe Herodot să-i considere pe egipteni ”oamenii cei mai religioși”. Ceea ce caracteriza timpu l liturgic egiptean erau rigurozitatea, precizia obsedantă și minuțiozitatea¹²⁰, caracteristici pe care astăzi le regăsim în trăirea islamică a timpului. Aceste exagerări sunt datorate absenței suportului ontologic fără de care totul se reduce la o comemorare, un spectacol.

Temeiul timpului liturgic este comunitar, iar comuniunea între oameni se fundamentează în structura *λογoi*-că, care este esența timpului. Realitatea timpului liturgic este dată de realitatea Împărăției Lui Dumnezeu despre care Mântuitorul spune fariseilor: ”Împărăția Lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut și nici nu vor zice: Iată, este aici sau acolo. Căci împărăția Lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru”(Lc.17,20-21). Locul Împărăției este în Biserică, în trupul văzut al Logosului, Sensul spre care tind toate sensurile (*λογoi*-i) creației. Timpu l liturgic nu este un timpu l ciclic, ci este eonul în desfășurare plenară spre deosebire de timpu l liniar, care apare ca o desfășurare a eonului. Este adevărat că timpu l liturgic se proiectează în cel liniar ca un timpu l ciclic, dar nici imaginea spiralei nu este suficientă aici, pentru că sugerează un paralelism între timpu l liniar și cel plenar.

¹¹⁹Teologia Dogmatica I ..., op.cit., pp.228-230

¹²⁰Rene Taton, *Istoria generală a științei* vol. I, trad. rom., Editura Științifică, București, 1970, pp.57-58.

Timpul liniar, timpul simplu polarizat în trecut-(prezent)-viitor, are ca imagine antropologică ierarhia puterilor sufletești: cea rațională pentru trecutul ce oferă siguranța, cea irascibilă pentru autarhia prezentului, iar cea poftitoare pentru nesiguranța viitorului. Lucrare perihoretică a celor trei puteri în omul despătimit este, atunci, imaginea timpului liturgic.

Îndelunga răbdare a Lui Dumnezeu Care așteaptă întoarcerea noastră nu vine dintr-o virtute naturală a eternității. Când Părintele Stăniloae arată că timpul este "intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru"¹²¹, pleacă de la cuvântul Scripturii: "Iată Eu stau la ușă și bat! De va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el." (Apoc.3,20). Așteptarea Lui Dumnezeu înseamnă că El nu vrea să intre cu sila în inima noastră, adică pe calea timpului liniar. Iar libertatea acceptării noastre *declanșează* desfășurarea pleneră a timpului.

¹²¹Teologia Dogmatica I..., op.cit., pp.128-134

Dumnezeu este Iubire ...,op.cit., p.381

III

O analiză a valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică

Prin fizică se înțelege, în general, ansamblul științelor matematice despre natură (*φυσις*). Caracterul matematic al lor face referință la o anumită structură epistemologică pe care o putem descrie astfel: ea presupune existența unui model matematic, i.e. un ansamblu coerent logic de afirmații și un set de reguli de corespondențe între conceptele modelului și entități ale realității externe.

Trecerea între nivelul modelului și cel al naturii se face prin ceea ce numim în termeni generali *observație*. Aceasta o înțelegem ca mișcarea *naturală* a informației de la simțuri (sau prelungirile acestora, care sunt aparatele) la intelect. Caracterul general al acestui concept constă în faptul că nu explicităm condițiile în care are loc acea propagare *naturală* a informației.

Observația conduce la formularea unor afirmații (propoziții), numite propoziții empirice, care însă au strict aceeași natură cu cele din logica modelului teoretic. Din acest motiv cele două categorii de propoziții pot fi comparate, iar rezultatul acestei comparații are ca rezultat acceptarea sau respingerea modelului teoretic.

III.1 Fizica de la Aristotel la Galileo Galilei

Fizica din antichitate până la Galilei, înțeleasă numai în determinațiile sale epistemice, pare într-adevăr tributară modului ”primitiv” de efectuare a observațiilor cu finalitate epistemică. Ceea ce, de altfel, a fost o idee foarte dragă titanilor științei, de la F. Bacon

pornire, care a popularizat-o și au impus-o aproape ca pe un truism în cultura comună de astăzi. Ei au mers până la a nega finalitatea epistemică a observațiilor ce au condus pe antici la teoriile lor. Lăsând la o parte aceste afirmații categorice și neverificabile în fond - ceea ce este în afara îndoielii este faptul că observațiile anticilor se făceau de regulă fără instrumente. Excepțiile (câte cunoaștem: Aristarh, Heron, Arhimede), confirmă regula, pentru că rezultatele lor sunt în flagrantă contradicție cu știința vremii (sau ceea ce cunoaștem astăzi că a fost știința vremii). Si dacă ne întrebăm de ce nu au folosit anticii în mai mare măsură instrumentele pentru observațiile lor științifice, un răspuns care face apel la ”slaba dezvoltare a mijloacelor de producție” este cel puțin hilar. Si aceasta pentru că ”progresul” este în sine un fenomen ”în avalanșă” - care pentru a se produce nu are nevoie decât de inițializare. Singura explicație este aceea că existau în spațiul cultural al vremii anumiți factori inhibitori pentru avalanșa progresului, factori care nu puteau fi de natură socio-economică. Este posibil ca limitarea (pe care am amintit-o la începutul paragrafului) la determinațiile strict epistemice ale fizicii antice să fie cauza impasului la care se ajunge în analiza bazelor acesteia: în conștiința antică exista - în afară de *επιστημη* și *θεωρια*, factor responsabil pentru direcția generală de extindere a cunoașterii omenești, limitată de interacțiunea noetică cu Divinitatea.

Dar numărul teoriilor fizice antice despre care avem cunoștință astăzi este redus: în afara elementelor de filosofie naturală cuprinse în scrierile pre-socraticilor, nu putem aduce în discuție decât fizica aristotelică și cea a școlii stoice. Faptul că exemplele amintite aici țin numai de spațiul elenic și elenistic (-latin) nu reduce cu nimic generalitatea cu care am vorbit până acum despre ”antichitate”. (Și aceasta pentru că spațiul cultural antic deținea o unitate subiacentă, care a făcut posibile marile imperii ale vremii).

Fizica școlii stoice este eminentamente theoretică, fiind - împreună cu filosofia lor, o disciplină auxiliară Moralei. Observația nu are pentru ei aproape nici un rol în cunoaștere, pentru că singurul lucru important este concordanța cu Principiile moralei stoice. Cosmosul trebuie să fie un continuum dinamic, în care nu există limite între corpuri, ori principiu de individualitate. Unitatea la nivel local este datorată amestecului dintre aer și foc: pneuma-ca-materie, care este un element activ ce acționează asupra materiei-ca-materie în chipul unui câmp de forțe. Insistența (din motive care îi privesc) pe ideea continuumului îi conduce pe stoici - urmând o cale strict theoretică - la o aproape clar conturată teorie de câmp¹.

¹A. Sambursky, **Physics of the Stoics**, Routledge & Keagan Paul, London 1959

Cu totul altele sunt constrângerile theoretice ce cadrează fizica aristotelică: ceea ce primează la Stagirit este metafizica (filosofia primă), care pentru a putea fi o știință ce dă seama și de lumea ca atare trebuia să fie o știință a individualului. Iar dacă în metafizică Individualul este substanța, adică urmarea aplicării formei ($\mu\omicron\rho\rho\eta$) la materie ($\nu\lambda\eta$), în filosofia secundă Aristotel studiază individualul ca atare, o substanță concretă - care, în măsura în care privește fizica, este indestructibilă atât în sensul indivizibilității cât și în cel al nesubsumabilității față de altă substanță concretă (alt individual). Dar spre deosebire de monadele lui Leibniz, individualele aristotelice nu sunt lipsite de orice capacitate de "comunicare": există un transfer de tip mecanic al mișcării, înțeleasă ca având trei specii: după loc, după calitate și după cantitate. Si nu e probabil deloc întâmplător faptul că aceste trei tipuri de schimbare conservă integritatea corpurilor individuale. Aristotel nu acceptă noțiunea de infinit, urmându-l pe Parmenide, pentru care ființa este "amarnic strânsă între limitele ei. De aceea ea nu poate fi nesfârșită, pentru că nu-i lipsește nimic. Dacă i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul" (fr. 8.32). "Dar fiindcă există o graniță ultimă, ea este desăvârșită în toate părțile asemenea unei sfere" (fr.8.42). Definiția pe care Aristotel o dă infinitului este: "o cantitate este infinită dacă este așa încât oricând mai rămâne ceva de luat în afară de ce a fost luat deja.(Fiz. 207^a 7).El totuși acceptă existența infinitului în matematică, în lumina unei distincții pe care o face între *materia inteligibilis* și *materia sensibilis*, între materia de studiu a matematicii și cea a fizicii.

Definiția mișcării dată la Fiz. 201^a10 este: "actualizarea lucrului care există potențial, în măsura în care e ca atare" (adică potențial). Între cele trei tipuri de *mișcări*, Aristotel discută sistematic numai pe aceea după loc ($\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$), ceea ce corespunde unui spațiu *intensiv*. El evită atribuirea unui caracter extensiv spațiului ($\chi\omega\rho\alpha$) definindu-l ca limita imobilă imediată a lucrului. Extensivitatea spațiului este legată de existența vidului, care nu poate fi concepută în limitele paradigmei metafizice, respectiv cu cea a existenței inerției pe care o discută în Fiz. 215^a19: "mai mult, nimeni nu poate spune de ce un lucru odată pus în mișcare trebuie să se oprească aici și nu acolo? Așa că un lucru va fi în repaus, ori se va mișca la infinit, dacă ceva mai puternic nu-i va sta în cale.[...] Lucrurile par să se miște așa în vid, dar această calitate este prezentă în mod egal pretutindeni așa că un lucru ar trebui să se miște așa în toate direcțiile". Ținând cont de aceste legături logice, Aristotel respinge *in corpore* existența vidului, inerției și a spațiului ca $\chi\omega\rho\alpha$.

Timpul este "numărul mișcării în raport cu înainte și după" (Fiz. 219^b1-2), explicând că numărarea se face în sensul celui numărat și nu în sensul celui care

face numărarea. Această ambiguitate între timpul obiectiv și cel subiectiv nu este soluționată de către Aristotel pentru că el afirmă că timpul poate fi măsură și pentru corpurile aflate în repaus ("numai ceea ce poate fi mișcat poate fi în repaus") (Fiz. 221^b). Timpul este o mărime continuă (Fiz. 219^a12, 232^b25) spre deosebire de spațiu, care în sensul de *τοπος* nu poate fi continuu în ansamblul său².

În privința mișcării Aristotel deosebește între mișcările naturale și cele prin accident între care doar prima poate fi studiată din punct de vedere științific.

Mișcările naturale sunt cele ale corpurilor simple (pământ, apă, aer, foc) spre locurile lor naturale, i.e. pe verticală, în aceeași ordine, la care se adaugă și mișcarea circulară a corpurilor cerești în jurul pământului (care ocupă locul privilegiat din centrul Cosmosului).

Cauzele care animă aceste mișcări sunt grupate în patru timpuri: materiale, eficiente, formale și finale; ele sunt ireductibile într ele , și acționează simultan și interdependent, ceea ce face ca privind rezultatul acțiunii lor, să se poată spune că este rezultatul unei singure cauze, care este numit *φυσις* (natura). Matematica, știința despre materia inteligibilis, nu se acomodează cu aceste concepte. Ea poate oferi cel mult descrierea unei părți dintre proprietățile mișcărilor, și anume acelea care pot face obiectul unei abstracțiuni, prin care sunt puse în legătură cu obiecte ce țin de materia inteligibilis. Astfel, în privința relației fizicii cu matematica, Aristotel respinge categoric posibilitatea unei matematizări a științei despre materia sensibilis³.

Această atitudine s-a menținut și în Evul mediu catolic, mai ales prin intermediul filosofiei thomiste, conducând în perioada Contrareforme la atitudinea *antiprogresistă* cunoscută. Este important faptul că evenimentele care s-au produs la nașterea fizicii moderne nu au determinat renunțarea, sau îndepărtarea de thomism.

Dimpotrivă, filosofia lui Thoma din Aquina a fost acceptată ca filosofie oficială a catolicismului. Potrivit Enciclopediei catolice, spațiul este doar "o entitate conceptuală (*ens rationis*), deși nu este o simplă fantasmă, fiind extrasă din corpuri, care prin extensiunea lor sunt capabile să construiască spații reale. Expresia *ens rationis* este

²Observăm că în acest sens, spațiul mecanicii clasice este construit după modelul timpului, și nu invers.

³Pentru amănunte vezi:

David Ross, **Aristotle**, Methuen & Co., London 1971

Ioan Sturzu, **Sistemul fizicii aristotelice. O încercare de matematizare**, teză de licență susținută la Universitatea din București, Catedra de fizică teoretică și matematică, 1991

Traducerile din Fizica sunt facute după :

Aristotle, **Works I**, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952

folosită în sensul de a sugera rolul intelectului omenesc în această construcție. Spațiul este conceput ca un receptacol care conține corpurile. Astfel spațiul este înțeles ca o cantitate noncalificată (unqualified quantity); aici *cantitate* desemnează doar multiplicitatea părților omogene din unitatea unui corp, este manifestarea unei esențe, în simplă determinație formală. Spațiul este mai mult decât un accident modal, este accidentul absolut prin excelență al unui obiect corporal. Asemănător aristotelismului, teologia catolică respinge ideea unei cantități goale, afirmând că este o contradicție în termeni. Spațiul nu este contradictoriu pentru intelectul uman; contradicția apare în momentul în care i se atribuie existența în lumea reală. Spațiul este tot atât de real și de obiectiv ca și lumea corporală, dar ca atare, el există doar în mintea omenească⁴. În privința noțiunii de *timp*, aceeași Enciclopedie *de fidae catholica* arată că, între cele două direcții de înțelegere, filosofia scolastica aduce o soluție mediană: timpul este ”parțial obiectiv, parțial subiectiv”. El se manifestă concret în mișcările continue, dar mișcarea devine timp numai odată cu intervenția minții omenești. Definiția aristotelică este păstrată integral: *numerous motus secundum prius et posteriorius*. Mișcarea, ca obiectiv distinctă de repaus, este ceva real, înzestrat cu continuitate (totuși intelectul uman o împarte în părți succesive relative la un prezent trecător); această continuitate este obiectul real al conceptului de timp. Indiferent de gradul său de obiectivitate timpul are unele proprietăți definitorii: ireversibilitatea (pe care Kant o atribuie principului cauzalității, iar scolastica naturii proprii a mișcării concrete), aplicabilitatea la evenimentele acestei lumi etc. În privința infinității timpului, Thoma din Aquino acceptă posibilitatea teoretică ca timpul să nu aibă început⁵.

Observăm că deși caută să se depărteze de limbajul aristotelic, scolastica nu se depărtează deloc de matricea metafizică aristotelică. Această consecvență cu sine a scolasticii contemporane nu se datorează unei simple persistențe în greșelile evului mediu catolic, ci are o natură mai adâncă, legată de depărtarea de spiritul patristic. Într-o analiză sumară, patristica este considerată o soluție de echilibru între platonism și aristotelism⁶. În realitate *opozitia* dintre Platon și Aristotel a fost inventată mult mai târziu, atunci când apusenii au început să recepteze operele filosofice ale antichității grecești prin intermediul civilizației arabe⁷ ‘În Bizanț, unde

⁴**The Catholic Encyclopedia**, Volume XIV, by Robert Appleton Company, New York 1912, Online Edition 1999 by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/cathen/14167a.htm>

⁵ibidem <http://www.newadvent.org/cathen/14726a.htm>

⁶Ioanniis Zizioulas, *Ființa eclezială*, Editura Bizantină, București 1996, p.56

⁷Alain de Libera, **Cearta Universalilor. De la Platon la sfârșitul evului mediu**, trad.rom., Editura Amarcord, Timișoara 1998, pp.8-13

moștenirea acestora s-a păstrat fără hiatus, aristotelismul nu este văzut ca o doctrină opusă platonismului, ci ca o dezvoltare a lui. Putem interpreta acest lucru în sensul moștenirii comune parmenidiene, ca definitorie pentru paradigma metafizică; în acest sens locurile în care se pare că cele două doctrine se opun nu sunt relevante. Plotinismul, cu dezvoltarea lui porfiriană, este astfel, o sinteză coerentă a platonismului cu aristotelismul, și nu una imposibilă, cum a părut să o prezint apoi toată întâmplarea filosofică ce s-a numit "Cearta Universalilor". Nu este întâmplător faptul că aceasta s-a iscat având ca pretext un pasaj din introducerea porfiriană la "Categoriile" -le aristotelice: capitolul al șaptelea este intitulat *Περί της κινουμένης των πεντε φωνων* - "Despre caracterele comune ale celor cinci voci", care în traducerea latină optimă sună, "De comunitatibus omnium quinque universalium", cu referire la conceptele de: *gen, specie, diferență, propriu, accident* care sunt esențiale în construcția logicii aristotelice⁸.

Prin suprapunerea titlului original cu cel din traducerea latină, ar rezulta cel mai primitiv nominalism: universalii sunt simple voci (vocalismul lui Roscelin). Ținând însă cont de faptul că este vorba de o lucrare de logică pură, și nu de metafizică, este acceptabilă și explicația realiștilor, după care nu putem avea aici cuvântul - cheie al gândirii porfiriene. Astfel, episcopul de Lincoln Robert Grosseteste definește universalul ca existând în lucruri, în afara sufletului, ca o formă a realităților individuale.

"Unii susțin că universalul nu există decât în suflet sau în intelect și nicăieri în altă parte. Este fals. Dinpotrivă universalul este în lucruri. De fapt, universalul este unul în mai multe lucruri așa cum afirmă Aristotel în Analitica secundă, doar imaginea este în suflet"⁹.

Doctrina sa este o sinteză între platonism (teoria Ideilor), aristotelism (teoria universalului în pluralitate) și peripatetism (teoria Inteligențelor). Odată cu Albert cel Mare avem o respingere directă a platonismului, dar a unui platonism mutilat, care nu poate face distincție între universalul de comunitate și cel de predicatie¹⁰.

Ucenicul acestuia, Toma din Aquino este cel care pare să-i continue drumul prin deplatonizarea lui Aristotel. Pentru aceasta, el respinge în întregime teoria platonice a Formelor separte și teoria avicenismului latin potrivit căreia *intelectul agent* acționează asupra sufletului realizând ceea ce se numește *illuminare*. Thoma trebuie

⁸Ibidem, p.11

⁹Ibidem, p.245

Citat din **Comentarius in Posteriorum Analyticorum libros**, Florența, Olschki, 1981, p.141

¹⁰Ibidem, p.254

să pună în loc justificarea modului prin care cunoașterea umană este dependentă de senzație, păstrând însă toată dimesiunea apriorică a cunoașterii. Empirismul său se bazează pe idea aristoteliană a aprehendării *quiddităților* (naturii proprii a lucrurilor). În privința universalilor, Toma reia, distincția *ante rem* - universalul cauzativ, *in re* - cel predicativ (natura comună existentă în lucruri) și *post rem* - cel abstras din lucruri, reducând-o la cea între *modum partis* și *modul totius*, care ar corespunde, conform cu Libera, la cea aristotelică între $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – $\mu\omicron\rho\rho\phi\eta$ și $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -formulă¹¹.

Scopul lui Thoma este, însă, antropologic, el urmărind respingerea dualismului, pentru care găsea ca vinovat pe Platon¹². Aristotelismul, cu neutralitatea sa aparentă, apărea ca singura cale acceptabilă, desigur în cadrul paradigmei metafizice. Thoma procedează prin eliminare, arătând că universalitatea nu se potrivește nici esenței luate în sine și nici esenței după ființa pe care o are în singular, ci doar esenței după ființa pe care o are în intelect. De aici rezultă teza thomistă: natura în suflet este în același timp universală și singulară, i.e. un concept este singular în sine, și universal în măsura în care este al mai multor lucruri¹³.

Respingnd vocația universală a esenței în sine, Thoma lovește de nulitate argumentul ontologic, care presupune implicit pe *ens a se*. Prin aceasta Thoma, nu părăsește însă paradigma metafizică, pentru că nu renunță la ideea necesității argumentelor raționale privind existența lui Dumnezeu. *Empirismul* său constă în încercarea de a pune în lumină structura $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ -că a creației, dar demersul său nu este unul de tip patristic, pentru că nu pune accent pe necesitatea despățimirii, ca propedentică la cunoașterea prin fapte. În loc să descrie calea spre Dumnezeu, el preferă să ne prezinte rezultatul particular al căutărilor sale, neîndoielnic autentice¹⁴.

Într-o analiză pertinentă a thomismului Mircea Vulcănescu prezintă argumentele pe care acesta le aduce pentru existența lui Dumnezeu: 1) pentru că *omne moves movetur* ajungem cu necesitate la existența unui *primum movens*; 2) de la faptul că nici o ființă nu poate fi *causa sui* (în sensul cauzei eficiente) se ajunge la *causa prima*; 3) de la contingenta lucrurilor, la necesitatea ființei necesare, *ens a se necessarius*; 4) de la ierarhia conceptelor corespunzătoare esențelor după ființa din intelect, la conceptul esenței supreme; 5) de la rânduiala lucrurilor (structura $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ -că) la Rânduitorul lor

¹¹Ibidem, pp.279-280

¹²Ibidem, p.267

¹³Ibidem, pp.284-285

¹⁴Rugat de ucenicii săi să-și comenteze textele, Thoma le spune: "Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraților, încât toate acestea îmi par a nu fi decât paie și vânt". Citat în:

Mircea Vulcănescu, **Posibilitățile filosofiei creștine**, Editura Anastasia, București, 1996, p. 92.

(Logosul)¹⁵.

Rezultă de aici că, din nou, nu a fost întâmplător faptul că structura *λογος*-că experiată de către Thoma a coincis cu cea aristotelică, în care au fost forțate adevărurile de credință creștine. Edificiul său grandios este mort, după cum o exprimă și cuvintele sale, citate de M. Vulcănescu. Este mort nu doar în comparație cu Adevărul dumnezeiesc, ci pentru că este izolat de acesta.

Catolicismul a impus această viziune mutilantă despre lume, probabil pentru faptul că era singura în care adevărurile de credință puteau subzista măcar formal, în limitele paradigmei metafizice. Iar nevoia de metafizică ține de *imperialismul* său în raport cu Cetatea pământească.

Deși considerat de filosofi un realist moderat, Thoma a fost în realitate unul extremist, pentru că teza "Aristotel aici, iar Platon în cer", nu lasă loc nici unei posibilități de dialog între cele două baricade ale filosofiei medievale.

Această încercare de unire¹⁶ forțată între realism și nominalism nu a rămas fără răspuns pentru că *furia nominalistă* din secolele următoare poate fi considerată o reacție la filosofia thomistă. Astfel, discipolul lui Robert Grosseteste, călugărul franciscan, Roger Bacon, contemporan și adversar a lui Thoma, este în general considerat părintele științei experimentale. El afirmă că "nu putem cunoaște nimic din lucrurile acestei lumi dacă nu stăpânim matematica", sau: "raționamentul nu dovedește nimic, totul depinde de experiență", *profetind* că în lupta cu antihristul, Biserica va trebui să folosească potențialitățile pe care le oferă știința experimentală: nave fără vâsle, vehicule automobile, mașini zburătoare, submersibile, poduri suspendate, instrumente de citit la distanțe mari (vezi www-ul) etc. Continuând cercetările de optică ale maestrului său, construiește instrumente optice (microscop, telescop, cameră obscură)¹⁷¹⁸. Împotriva acestui spirit profetic, Bacon a promovat, în astronomie, principiul "salvați fenomenele"¹⁹.

Augustinianul Petrus Hispanus, devenit papa Ioan XXI, obține condamnarea, în 1277, la Universitatea din Paris a aristotelismului arab, dar și al celui thomist. Cel

¹⁵Ibidem, pp.75-81

¹⁶Era o epocă a unirilor forțate. Pe cea religioasă de la 1274, Thoma din Aquino nu a mai ocupat-o.

¹⁷**Istoria generală I** ..., op.cit., p.609

¹⁸Roger Bacon s-a adersat papei Clement al IV-lea în 1267, arătându-i necesitatea unei reforme a calendarului. Între 1318 - 1344 Jean le Murs, studiind eclipsele, determină cu precizie momentele echinocțiilor și solstițiilor. În 1345, la cererea papei Clement al VI-lea (de la Avignon), scrie un tratat în care preconizează măsurile ce vor fi luate în 1582 de către papa Grigore al XIII-lea.

¹⁹Ibidem, p. 614

care s-a ocupat de această condamnare a fost episcopul de Paris Etienne Tempiere; între cele 219 de doctrine cenzurate de acesta intră și respingerea aristotelică a mișcării inertiiale . Am văzut mai sus că ideea mișcării inertiiale nu îi era străină lui Aristotel, ci aceasta nu era acceptabilă din cauza constrângerilor *theoretice*. Aici Alexandre Koyre polemizează cu Pierre Duhem, care susține în "Sistemul lumii" : "dacă ar trebui să atribuim științei moderne o dată de naștere, am alege, fără îndoială: 1277... Înțeleasă ca o condamnare a necesitarismului elen, această condamnare îi va conduce pe unii teologi să afirme ca posibile, în virtutea atotputerniciei lui Dumnezeu, poziții științifice sau filosofice care tradițional, erau considerate imposibile în virtutea esenței lucrurilor. Permițând experimente mintale noi, noțiunea teologică de Dumnezeu cu putere nemăsurată a eliberat spiritele din cadrul finit în care gândirea elenă închisese universul." Koyre susține că prin această poartă deschisă nu a pătruns nimeni²⁰. În schimb el consideră că evoluția spre știința modernă a fost un proces foarte lent în care identifică etape importante: a) nominalismul parizian cu Jean Buridan și teoria impetusului (izvorâtă, se pare, din discuțiile scolastice legate de virtutea supranaturală care se transmite Sfintelor de către un instrument extern)²¹; b) Copernicus, cu modelul naiv al sistemului heliocentric; c) Giordano Bruno²², văzut ca un mare vizionar, care printr-o intuiție genială a descoperit că sistemul heliocentric este compatibil numai cu un Univers deschis și infinit, în care Pământul este o planetă oarecare, a cărei mișcare în univers este de aceeași natură cu cea a unei corăbii pe mare. Trecând însă de această comparație, Bruno se oprește la teoria impetusului, care, se știe, nu este suficientă pentru întemeierea fizicii moderne. d) Kepler - cel care aduce soluția prin care sistemul heliocentric reușește să ofere predicții superioare celor oferite de sistemul ptolemeic, anume traiectoriile eliptice ale planetelor. Deși este cel care introduce termenul de *inerție*, el o face numai cu referire la rezistența opusă mișcării. e) Galileo Galilei²³, întemeietorul fizicii moderne. Cartea fundamentală este " Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii", apărută în 1638 cu binecuvântarea papei Urban VIII. Sunt descrise aici două concepte fundamentale, anume compunerea mișcărilor independente și cel al mișcării inertiiale. Pentru ilus-

²⁰Ibidem, pp. 618-619

²¹Ibidem, p.627

²²Eretic paniteist condamnat, în pofida retractărilor sale, la ardere pe rug. Emulii scientismului triumfător au făcut din el un *martir* al științei în lupta cu *obscurantismul*, chiar dacă motivația acestei crime judiciare a fost doar de ordin religios

²³Alexandre Koyre, **Galilei și Revoluția științifică** din secolul al XVII-lea, trad. rom. Valentin Mureșan, în "Mica Bibliotecă Evrika", București 1987, pp.5-12

trarea lor, Galilei a folosit un instrument care urma să fie fundamental în dezvoltarea conceptuală a fizicii: experimentul imaginar. Koyre vede aici o influență platonice, iar în victoria științei moderne el vede victoria lui Platon asupra lui Aristotel. *Cartea naturii este scrisă în limbaj geometric*²⁴ ("Cei care nu cunosc geometrie să nu intre" - deviza Academiei platonice). Descifrarea acestei cărți presupune însă eliminarea complexității interdependențelor dintre corpurile individuale. Acest lucru se poate face în două moduri: a) unul este ceea ce înțelegem astăzi prin experiment, anume o observație asupra naturii în care fluxul natural al informației de la simțuri (sau aparate) la intelect este întrerupt de anumite filtre²⁵, care o structurează și permit repetarea observației în condiții similare de un număr indefinit de ori; b) al doilea mod corespunde direct gnoseologiei platonice: experimentul imaginar, spre deosebire de cel practic, nu este constrâns de realizabilitatea concretă a *filtrelor de informații*. Importanța lui este subliniată de personajul Salviati al Discursului: "nu [am făcut nici o experiență] și nici nu am nevoie să fac, și pot afirma fără nici un fel de experiență că lucrurile stau așa, deoarece ele nu pot sta altfel"²⁶. Scopul experimentului imaginar este acela de a realiza o analiză conceptuală, iar *siguranța* lui Salviati nu vine dintr-un dogmatism similar celui profesat de Simplicio, ci din armonia sistemului conceptual obținut, armonie similară $\epsilon\iota\delta\epsilon$ -lor platonice.

III.2 Metoda newtoniană

Mai sus am văzut că, ceea ce a făcut antichitatea elenistică să se adopte sistemul fizicii aristotelice au fost constrângerile *theoretice* specifice structurii $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ - ce lipsite de perzența Logosului Întrupat. Cantonarea în acest sistem timp de șaisprezece secole după Întrupare s-a datorat unor conjuncturi istorice: în perioada patristică și apoi până la Schisma catolică, creștinii au avut, categoric, ceva mult mai important de făcut. Ceea ce le-a permis apologeților scientismului triumfător să vorbească despre *Evul mediul întunecat*. Mai târziu, concomitent cu implicarea unor ierarhi în politică, monahii aflați sub ascultarea lor au început să fie preocupați într-un mod special de cunoașterea lui Dumnezeu prin fapte. Depărtarea de spiritul patristic i-a determinat

²⁴Ibidem, pp.11-12

Afirmație făcută în "Saggiore" (1623)

²⁵Izolarea sistemului de exterior, compensarea influențelor exterioare atunci când ele sunt cunoscute, compatibilizarea informației cu bagajul conceptual cu care lucrează intelectul.

²⁶Ibidem, loc.cit.

să caute realizarea Revelației naturale cu orice preț, prin utilizarea unor metode cognitive care să asigure *certitudinea*, independent de Revelația supranaturală, dar cu condiția care rezultatele primeia să nu contrazică deloc, sau până la o măsură acceptabilă²⁷ adevărurile Revelației supranaturale.

Aceste metode existau deja și aveau în acel timp o utilitate juridică, alcătuind tipul de investigație inchizitorial²⁸.

Experimentul științific modern este construit după o structură similară. Se pleacă de la modelul teoretic (care poate fi explicit sau implicit) și se structurează întrebările conform cu acest model. Dispozitivul experimental este construit astfel încât să poată pune aceste întrebări. El realizează filtrajul selectiv al informației, despre care am vorbit mai sus, și poate fi repetat în principiu, de un număr indefinit de ori. În funcție de răspunsul realității la aceste întrebări modelul este acceptat provizoriu sau este respins. În cazul respingerii se caută modificarea modelului *în pași mici* sau este necesară o modificare structurală, în aparatul conceptual (care poate fi operată cu ajutorul experimentelor imaginare). Acest algoritm este cunoscut ca modelul popperian al teoriilor științifice²⁹. Condiția teoretică esențială pentru funcționarea acestui algoritm este ca modelele să fie *deschise* spre falsificare, sau, în imaginea filtrelor de informație, acestea să nu filtreze tocmai posibilele răspunsuri negative. Afirmările care nu permit, în cadrul modelului, falsificarea se numesc *afirmații ad-hoc*.

De la Galilei la Newton nu a existat o trecere directă și aceasta pentru că ”bunul Galileu [...] cu multă trudă matematică a susținut reintroducerea calităților oculte”, după cum susținea Roger Cotes, editorul celei de a doua ediții a monumentalei lucrări: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*³⁰. Drumul a trecut prin preo-

²⁷Thoma accepta ideea că rezultatele științei pot contrazice provizoriu adevărurile Revelației, pornind de la conștiința precarității gnoseologice a științei profane: nici o legătură aici cu doctrina dublului adevăr.

²⁸Potrivit acestuia o persoană acuzată de exemplu de erezie, sau ca practică vrăjitoria, trebuie chestionată conform cu un set de întrebări stabilite pe baza prezumției de vinovăție, pentru că viclenia diavolului care îl posedă pe acuzat nu poate fi biruită de cât în acest fel. Totul are în spate ipoteza implicită că Dumnezeu lucrează în lume numai prin intermediul unor organe specializate cum este tribunalul eclesiastic. Aceiași neîncredere în Providență îl face, după cum am văzut pe Roger Bacon să dorească inventarea acelor mașinări (de care însă, oamenii antihristului, la rândul lor, nu s-au sfiit deloc să profite).

²⁹Vezi: Karl Ropper - **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981

³⁰Isaac Newton, **Principiile matematice ale filosofiei naturale**, traducere din latină de Victor Marian și Victor Vâlcovici, Editura Academiei Române, București., 1956, p. 20

tul francez Pierre Gassendi; antiscolastic și anticartesian, părintele Gassendi numește *spațiul* ” simplă capacitate de primire a lucrurilor” și îl descrie ca fiind ”imens, imobil, necorporal și necesar”, iar timpul este ”nelimitat, necorporal și necreat”; mișcarea este o simplă trecere dintr-un loc în altul și are ca motor activitatea cu care este înzestrată materia, (alcătuită din atomii democritieni). Matetria este, spre deosebire de timp, creată de Dumnezeu. Greutatea nu este, ca la Galilei o calitate ocultă a corpurilor, ci o acțiune a pământului asupra corpurilor (pe ca și-o imaginează ca dată de un lanț invizibil de particule). În 1640 realizează cu succes experimentul legat de independența mișcărilor, (ceea ce mai târziu se va numi principiul relativității) care potrivit lui Galilei nu era realizabil practic din cauza rezistenței aerului . Este primul care enunță în forma pozitivă principiul inerției: un corp situat în ”spațiile imaginare”, deci sustras oricărei acțiuni externe va rămâne mereu în repaus, iar dacă o cauză oarecare îl va scoate din starea de repaus el se va deplasa cu o mișcare uniformă și fără sfârșit³¹.

Cotes delimitează ”filosofia experimentală” de scolastică (”un limbaj filosofic”) și cartesianism (”o fabulă”) arătând că aceasta folosește ”o metodă dublă analitică și sintetică”. Analiză corespunde filtrării informației, iar sinteza este operațiunea epistemologică de afirmare a corectitudinii teoriei; ”forțele naturii și legile cele mai simple ale forțelor le deduc prin analiză, *din unele fenomene alese*, de unde apoi scot prin sinteză constituția celorlate”³².

Polemizând cu *fabulele cartesianismului*, Cotes arată că, indiferent dacă afirmă sau nu rolul lui Dumnezeu în lume, cartesianismul este marcat de un ateism funciar, pe care-l descrie în cuvintele ”mocerile murdare ale turmei necurate”. Cartesienii ”visează că toate sunt guvernate de soartă, nu de providență; că materia a existat din totdeauna și pretutindeni prin necesitatea naturii sale fiind infinită și eternă ”. Cotes punctează mai departe ceea ce noi am numit apartenența la paradigma metafizica a cartesianismului: materia ” va fi și nemișcată, căci dacă în mod necesar s-ar mișca într-o direcție determinată, în mod necesar s-ar mișca și în altă direcție... ”. Respingerea cartesianismului se bazează, în fond, pe respingerea ateismului și a metafizicii, ” lumea distinsă prin cea mai frumoasă varietate a formelor și a mișcărilor, nu s-a putut naște în nici un caz de cât prin voința u totul liberă a lui Dumnezeu ca toate le prevede și le guvernează ” ,” excelenta operă a lui Newton se prezintă ca o cetate foarte întărită

³¹Cf. P. Gassendi, **Opera omnia** , Stuttgart 1964, citat în **Istoria Generala II**...op.cit.,p. 268-269

³²**Principiile...** , op.cit. p.14

împotriva atacurilor ateiştilor: căci nu vei putea lua mai bine din alt loc, decât din această tolă, săgețile împotriva hoardei necredincioase ”³³.

Newton introduce spațiul și timpul absolut în Scolia la ”Definiții” (capitolul introductiv la *Principia*). ”Timpul absolut adevărat și matematic, în sine și după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern...”. ”Timpul relativ este acea măsură sensibilă și externă a oricărei durate determinată prin mișcare, care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat”. ”Spatiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relație cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea și imobil. Spațiul relativ este o măsură sau o parte mobilă a celui absolut, care se relevă simțurilor noastre prin poziția sa față de corpuri”. Despre loc spunem că este ”partea spațiului și nu poziția corpului, sau suprafața înconjurătoare” (cu referire la definiția aristotelică *τοπος*-ului)³⁴.

Cea mai importantă dezvoltare a mecanicii newtonice din secolul următor (al XIX-lea) a fost cea datorată lui Lagrange. Acesta a obținut toate axiomele teoriei newtonice plecând de la un principiu unic, numit ”principiul minimei acțiuni”, care oferă *rețeta* pentru identificarea mișcării reale a unui sistem fizic, pornind de la toate mișcările imaginabile. Un lucru foarte important este acela că o teoremă matematică demonstrată la începutul secolului trecut (datorată matematicienei Emmy Noether) permite obținerea celor mai importante teoreme ale mecanicii newtoniene, plecând de la principiul lui Lagrange și de la proprietățile de omogenitate a spațiului și timpului. Astfel, din omogenitatea timpului rezultă conservarea energiei, iar din omogenitatea spațiului rezultă conservarea impulsului. În general, teorema Noether arată că toate legile de conservare ale unor mărimi fizice (numite, de obicei, legi ale fizicii) pot fi deduse plecând de la o anumită structură sau configurație spațio - temorală). În aceste condiții dacă spațiul și timpul sunt așa cum susține Newton, atunci legile fizicii sunt, categoric, absolute la rândul lor.

În general, caracterul absolut al spațiului a fost legat de existența unui mediu material subtil, considerat responsabil pentru propagarea în *vid* a luminii, mediu numit în tradiție aristotelică eter. Newton, însă, nu a luat în discuție nicăieri în *Principia* posibilitatea existenței acestuia (de altfel a susținut o teorie corpusculară a luminii, care făcea inutilă ipoteza eterului). Absolutitatea spațiului și timpului (”considerate în sine și fără relație cu ceva extern”) sunt, pentru Newton condiții necesare pentru atributul de *Παυτοκράτωρ* al lui Dumnezeu așa cum rezultă din

³³Ibidem, p. 22-23

³⁴Ibidem, p. 30-31.

Scolia generală la *Principia*. Această Scolie este o adevărată lecție de teologie a Revelației naturale.

Dacă sistemul lumii, așa cum apare în *Principia* are aparența unui sistem determinist, totuși, acesta merge numai până la "condițiile inițiale" : în legătură cu planetele spune: ele "vor persevera pe orbitele lor prin legile gravitației, dar poziția inițială regulată a acestora nu ar fi putut-o câștiga prin aceste legi". Armonia sistemului solar cu planetele și sateliții săi, cu cometele pasagere "nu ar fi putut să se nască decât din mintea și puterea unei ființe inteligente și puternice"³⁵.

Dar Newton nu se referă numai la Creație, ci și la faptul că Dumnezeu guvernează această creație: "acestea toate le guvernează nu ca sufletul lumii, ci ca Domnul universului [...] ΠΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ". Mult discutatul deism a lui Newton nu poate fi împăcat cu convingerea lui în privința realității Providenței. Atributele lui Dumnezeu pe care el le recunoaște în Creație sunt: Dumnezeu este adevărat, este viu, inteligent și puternic; nu este eternitate și infinitate, ci etern și infinit; nu este durată și spațiu, ci durează și este de față; Dumnezeu este unul și același Dumnezeu totdeauna și pretutindeni, omniprezența lui nu este numai virtuală, ci și substanțială. În El sunt cuprinse și se mișcă toate, dar fără afecțiune reciprocă³⁶.

Pe Dumnezeu "il cunoaștem numai prin proprietățile și atributele Lui și prin structurile foarte bune și foarte înțelepte ale lucrurilor și prin cauzele finale admirându-L din cauza perfecțiunilor". "Îl adorăm, însă, ca slujitori..." Dumnezeu fără stăpânire, providență și cauză finală nu este decât fatalitate și natură"³⁷. S-a discutat mult despre antitrinitarismul lui Newton. Mohr identifică o astfel de atitudine într-o scrisoare de exegeză biblică, dar sovieticul Vavilov găsește aici consecințe ale atitudinilor sale politice anticatolice³⁸. Dacă acest "arianism" newtonian a fost o convingere de bătrânețe, căpătată ca urmare a intenselor "studii biblice", problema merită studiată diacronic, ținând seama că *Principia* este o operă elaborată în tinerețe.

Într-o serie de cărți fizicianul Max Jammer identifică în conceptele fizice new-

³⁵Ibidem p. 416

³⁶Ibidem p. 417

Aici Newton explică în notă că nu este vorba de panteism : citează din "cei vechi" și din Sfânta Scriptură, arătând apoi că "idolaștrii credeau însă în mod greșit că Soarele, Luna și stelele, sufletele oamenilor și alte părți ale lumii sunt părți ale supremului Dumnezeu și deci trebuieenerate.

³⁷Ibidem p. 419

³⁸Vezi ibidem p.481

toniene (spațiu, timp, inerție) o origine iudaică³⁹. Desigur, gândul nu trebuie să meargă chiar așa de departe... Această similitudine se poate datora creștinismului, mai exact mutației ontologice care s-a produs în lume prin Întrupare. Ceea ce la poporul iudeu fusese primit prin Revelația profetică supranaturală, creștinii au văzut din fapte, după Întrupare.

III.3 Fizica secolului al XX-lea

Newton încheie *Principia* cu o frază *profetică*: ”ar fi locul să adaug câte ceva despre spiritul subtil ce pătrunde prin corpurile grosolane și se ascunde în ele: prin forța și acțiunile cărora particulele corpurilor se atrag reciproc la distanțe minime [...] și corpurile electrice acționează la distanțe mai mari [...] și lumina este emisă, se reflectă, se refractă și se difractă [...] și orice senzație se excită [...] prin vibrațiile propagate prin firisoarele solide ale nervilor, de la organele externe ale simțurilor la creier și de la creier la mușchi. Dar acestea nu se pot expune în puține cuvinte; și nici nu avem material experimental suficient...”⁴⁰.

În următorii 150 de ani, filosofia experimentală, devenită între timp fizică, avea să urmeze strâns acest program newtonian și să obțină teoria electromagnetismului clasic, elaborată de către J. C. Maxwell și confirmată experimental la sfârșitul secolului al XIX-lea. De aici însă, lucrurile au început să se complice în privința imaginii newtoniene asupra lumii. Cu tot entuziasmul lui Cotes, teoria newtoniană fusese rapid îmbrățișată și de către ”hoarda necredincioasă”, mai exact reprezentării ateismului scientist⁴¹, astfel că August Comte, la mijlocul secolului al XIX-lea periodiza istoria omenirii după cele trei paradigme dominante (succesiv): cea religioasă urmată de cea metafizică și încheiată cu cea științifică. Era epoca scientismului triumfător. Și ca orice turn Babel el avea să se năruie sub povara propriei greutate. În momentul în care tehnica experimentală a atins anumite limite, au apărut neconcordanțe între predicțiile teoretice și rezultatele experimentale, care nu mai puteau fi anulate prin modificări mici ale modelului. Astfel, la viteze foarte mari principiul relativității mișcării părea să nu mai funcționeze; de asemenea, deși fizica statistică reușise să

³⁹Max Jammer, **Concepts of Space**, Cambridge, Harvard University Press, 1954

Idem, **Concepts of Mass in Classical and Modern Physics**, Cambridge, Harvard University Press, 1961

⁴⁰**Principiile...**op.cit., p. 419

⁴¹E bine cunoscută replica marchizului de Laplace dată lui Napoleon: ”nu avem nevoie de această ipoteză”, cu referire la Dumnezeu.

explice comportamentul termodinamic al sistemelor fizice pornind de la ipoteza structurii atomice a materiei, totuși la energii foarte mici predicțiile teoretice nu erau confirmate. Rezolvarea acestor probleme a "urmat" programul popperian, prin construirea a două teorii științifice noi, anume Teoria relativității și Teoria cuantică. Într-o reconstrucție logică a acestora, se constată că la baza lor stă exact conceptul de *experiment științific* care a trebuit rafinat printr-o analiză operațională. Astfel, măsurătorile poziției, timpului, vitezei nu se pot defini în orice situație ca o comparație a mărimii respective cu etalonul, ci în acele cazuri, definiția operațională a măsurătorii trebuie să cuprindă elemente esențiale ale teoriei care trebuie confirmată prin măsurătorile respective; acuzația de *petitio principii* este deci la îndemână. Și dacă această obiecție poate fi respinsă la nivel epistimologic (vezi reconstrucția axiomatică a teoriei cuantice realizată de către Günter Ludwig⁴²) la nivel ontologic ea ramâne valabilă. Rezultă de aici faptul că teoriile moderne ale fizicii nu-și pot revendica decât o valoare epistimologică și nu una ontologică. Astfel, în cazul teoriei relativității restrânse, cheia de boltă este faptul că viteza luminii este aceeași, indiferent de referențialul în care ar fi măsurată. Dacă nu ar exista rezultatul experimental palpabil al finitudinii acestei viteze, am avea aici o definiție a infinitului. Dar dacă înțelegem infinitul mai degrabă ca expresia unei neputințe conceptuale, decât ca un obiect matematic concret, atunci viteza luminii este în acest sens infinită⁴³. În cazul teoriei cuantice *neputința conceptuală* se reflectă atât în structura probabilistă a teoriei⁴⁴, cât și în ceea ce se numește "principiul de incertitudine al lui Heisenberg, potrivit căruia există o limită a preciziei cu care pot fi măsurate simultan anumite perechi de mărimi fizice. Se pare, însă, că avem de-a face cu neputința de a conceptualiza mărimile fizice de tipul spațio-temporal în cazul a ceea ce numim *microparticule*.

Din punctul de vedere al credinței creștine, caracterul non-ontologic al acestor teorii este foarte important, pentru că, se știe, imaginea asupra lumii pe care ele o oferă, este în divergență cu cea patristică, pe care am încercat să o sintetizăm în

⁴²Günter Ludwig, **Foundations of Quantum Physics**, Springer Verlag, Berlin 1981

⁴³În teoria relativității există o mărime care exprimă acest lucru, anume o parametrizare a vitezei, dată de expresia $\chi = \operatorname{arctanh} \frac{v}{c}$. Această mărime devine infinită atunci când viteza v se apropie de viteza luminii c , iar compunerea relativistă a vitezelor (diferită de cea galileană) este echivalentă cu compunerea galileană a parametrilor χ . Un alt exemplu în acest sens este din termodinamica axiomatică, unde temperatura absolută este definită natural ca $-\frac{1}{T}$, unde T este temperatura absolută definită *tradițional*. Aici, ceea ce numim zero absolut considerat ca o temperatură inaccesibilă, corespunde la $-\infty$ deci inaccesibilitatea este evidentă.

⁴⁴Este vorba de un caracter intrinsec, nonsubiectiv al probabilității

prima parte a acestei teze.

Astfel, două din consecințele teoriei cuantice sunt posibilitatea *teleportării* (transportarea instantanee a unui sistem fizic într-un alt loc din spațiu) și a *autodinamicii* (călătoriile în timp). Acestea nu sunt chestiuni exotice, extrapolări ale teoriei dincolo de domeniu de validitate verificat, ci consecințe ale teoriei verificate experimental. În aceste cazuri, ceea ce separă apele între epistemic și ontologic este principiul de individuație: *teleportarea* realizată experimental constă în distrugerea unei particule cuantice într-o regiune din spațiu, și producerea uneia identice, aflată în aceeași stare cuantică, într-o altă regiune spațială; indiscernabilitatea cuantică⁴⁵ ne permite să vorbim de o individuație slabă potrivit căreia este vorba de aceeași particulă, care a suferit o *teleportare*⁴⁶. Ontologicul, însă, nu poate fi *degrevat* de varianta tare a principiului individuației. Atât timp cât fizica modernă nu revendică un caracter ontologic tare pentru aparatul său conceptual nu apar paradoxuri. Altfel, vorbim despre *pisica lui Schrödinger*, *prietenul lui Wigner*, *paradoxul gemenilor* (pentru teoria relativității), *startrack*, etc.

După cum am văzut, structura *λογoi*-că a creației are toate caracteristicile unei structuri holiste. Dar în acest caz *unitatea* care este dată de Logos (și nu de o simplă *ordine înfășurată*) este una încă potențială atât cât suntem sub timp. Pericolul teoriilor holiste ale fizicii constă în aceea că susțin că *ordinea implicată* este actuală, deci rolul omului de *Mediator* între pământ și cer ar fi anulat.

O altă problemă delicată de la interferență teologie-fizică este cea a teoriilor de tip Big-Bang ale universului timpuriu. Paternitatea ideii Bing-Bangului este atribuită părintelui Georges Lemaître, abate și profesor de matematică la Universitatea din Bruxelles, la începutul secolului al XX-lea⁴⁷. El a pornit de la constatarea exper-

⁴⁵Proprietatea microparticulelor identice de a nu putea fi deosebite între ele ("etichetate") prin nici un procedeu experimental. Principiul de individuație nu este operațional în teoria cuantică, ceea ce este evident și din fenomenul de nonseparabilitate, care constă în realizarea unui tip de corelații între două sisteme cuantice care interacționează, corelații care permit interpretarea potrivit căreia cele două sisteme formează un întreg (*ολον*), chiar dacă ele sunt separate spațial și nu mai pot interacționa. În avalanșa (re)interpretărilor se ajunge la *holism* ca principiu universal. Din păcate, din punctul de vedere al epistemologiei popperiene, aceasta nu înseamnă decât introducerea unor ipoteze ad-hoc. Este cazul teoriilor de tip *new-age* ale lui David Bohm și Fritjof Capra bazate pe cercetările unor Jack Serfatti și Karl Pribram (vezi: Bruno Wurtz, **New Age**, Editura de Vest, Timișoara, 1992, pp. 167-184)

⁴⁶De aici până la teleportarea sistemelor macroscopice nu ar mai fi decât o chestiune strict tehnică, deci sofismul prin care holismul comportării cuantice devine un holism universal, este incheiat.

⁴⁷Nicolae Ionescu Pallas, **Relativitate generală și cosmologie**, Editura Științifică și Enciclo-

imentală a unei modificări în spectrul radiațiilor electromagnetice provenite de la stelele îndepărtate, modificare ce poate fi pusă în legătură cu o îndepărtare reciprocă a galaxiilor, cu un fenomen de expansiune globală a Universului (expansiunea Hubble); acesta ar putea fi urmarea unei explozii inițiale, identificabilă tocmai cu Creația lumii din nimic, în timp. Teoria părintelui Lemaître a fost desconsiderată mult timp, până când în 1965 s-a produs o altă constatare experimentală (anume descoperirea existenței unui fond de radiație electromagnetică cosmică izotropă, a cărei sursă nu pare a putea fi decât o astfel de explozie primordială). În cosmologie a avut loc atunci o *revoluție copernicană*. Cartea lui Steven Weinberg "Primele trei minute ale Universului"⁴⁸ prezintă marelui public, în forma unui scenariu cinematografic, teoria care se închegease deja și fusese acceptată de marea majoritate a cercetătorilor implicați în cosmologie. Conform acestui model, așa numitele *găuri negre*, în care structura spațio-temporală a teoriei relativității generale colapsează într-o singularitate (un cuvânt mai elegant pentru infinit), și care se pare că există în univers (într-un număr care nu poate fi apreciat), sunt de aceeași natură cu singularitatea de la Big-Bang. În 1981 Stephen Hawking (cel care împreună cu Roger Penrose a creat aparatul matematic necesar studiului acestor singularități), invitat la Vatican de noul *Sfânt Oficiu* pentru a susține, împreună cu toată lumea, teoria Big-Bangului, nu a găsit nimic mai bun de prezentat decât rezultatele pe care tocmai le obținuse, și care puneau într-o dificultate principială această teorie⁴⁹.

Noul model Hawking avea să fie definit în curând: timpul natural, cel cu care fizica funcționează optim, este obținut din timpul obișnuit prin înmulțire cu factorul imaginar. În acest fel *timpul natural* este de aceeași calitate cu spațiul, împreună alcătuind o varietate hipersferică într-un spațiu euclidian cu cinci dimensiuni. În acest model singularitatea Big-Bangului este ocolită, dar el nu funcționează decât în ipoteza că la momentul inițial a existat un zero al entropiei (care este măsura dezordinei), iar așa zisa evoluție nu este decât expresia creșterii universale a entropiei (care se încheie într-un Big Crunch, dar în care entropia, deci și dezordinea lumii, devine infinită).

pedică, București 1980, p.46

⁴⁸Steven Weinberg, **Primele trei minute ale Universului**, Editura Politică, București 1984

⁴⁹Stephen Hawking, **Scurtă istorie a timpului**, Editura Humanitas, București 1994, p.168

IV

Concluzii

Un model al lumii care trebuie să sfârșească inevitabil în cel mai mare haos imaginabil este inacceptabil în Creștinism. Din păcate nu sunt prea multe șanse ca Hawking să se fi înșelat în acest aspect. Oricât ar fi de puternică dorința noastră ca fizica să susțină un model de univers asemănător celui în care noi credem, e foarte important să ținem seama de toate amănunțele. Nu ne putem permite îngăduința de a spune: ” singurul lucru care s-ar putea reproșa [...] ar fi un ușor panteism științific ”¹.

Se pare că, deocamdată, singurul model al fizicii care nu conduce la concluzii aberante din punct de vedere al Revelației supranaturale, este modelul fizicii newtoniene. Optimismul gnoseologic al Sf. Maxim și Părintelui Stăniloae poate fi un sprijin pentru nadejdea că un progres științific real este posibil nu e deșartă. Între pesimismul Sf. Ioan Damaschin și optimismul Parintelui Stăniloae este *spațiul* în care putem *aștepta* sau *căuta*.

¹Jean Guitton, **Dumnezeu și știința** Ed. Harisma, București 1992, p. 8

V

Bibliografie

V.1 Izvoare

.

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975

Parinti si Scriitori Bisericesci, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București

Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere complete și Scoliile Sf. Maxim Mărturisorul**, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996

Sf. Maxim Mărturisorul, **Mystagogia. Cosmosul și sufletul - chipuri ale Bisericii**, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000

Sf. Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeiești**, trad. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990

V.2 Bibliografie generală

.

Gh. Anghelescu, **Timp și dincolo de timp**, Editura Universității din București, 1997

Aristotle, **Works I**, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952

Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Curs de Teologie Dogmatica si Ecumenica**, Editura Universității "Lucian Blaga", Sibiu 1997

- Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Dictionar de Teologie Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994
- Paul Blowers, **The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism**, în Origeniana Quinta, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992
- The Catholic Encyclopedia**, Volume XIV, by Robert Appleton Company, New York 1912, Online Edition 1999 by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/cathen>
- Nicolae Chițescu, **Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică**, în Ortodoxia, an X, nr.1, (1958)
- Jean Guitton, **Dumnezeu și știința** Ed. Harisma, București 1992
- Stephen Hawking, **Scurtă istorie a timpului**, Editura Humanitas, București 1994
- Ioan I. Ică (ed.), **Persoană și comuniune**, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993
- Nicolae Ionescu Pallas, **Relativitate generală și cosmologie**, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980
- Max Jammer, **Concepts of Space**, Cambridge, Harvard University Press, 1954
- Max Jammer, **Concepts of Mass in Classical and Modern Physics**, Cambridge, Harvard University Press, 1961
- Alexandre Koyre, **Galilei și Revoluția științifică din secolul al XVII-lea**, trad. rom. Valentin Mureșan, în "Mica Bibliotecă Evrika", București 1987
- Günter Ludwig, **Foundations of Quantum Physics**, Springer Verlag, Berlin 1981
- Pr. Nicolae Moșoiu, **Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae**, Editura Paralela 45, Brașov, 2000
- Isaac Newton, **Principiile matematice ale filosofiei naturale**, traducere din latină de Victor Marian și Victor Vâlcovici, Editura Academiei Române, București, 1956
- Francis Peters, **Termenii filozofiei grecești**, Editura Humanitas, 1993
- Karl Popper - **Logica cercetării**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Platon, **Opere**, Editura Științifică și Enciclopedică, București
- Polycarp Sherwood, **The Earlier Ambigua**, în Studia Anselmiana, fasc.XXXVI, "Orbis Catholicus", Herder, Romae, 1955

- David Ross, **Aristotle**, Methuen & Co., London, 1971
- A. Sambursky, **Physics of the Stoics**, Routledge & Keagan Paul, London, 1959
- Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale**, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993
- Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Dumnezeu este Iubire**, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3 (1971)
- Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ed. a II-a, Editura Omniscope, Craiova, 1993
- Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, vol.I-III
- Ioan Sturzu, **Sistemul fizicii aristotelice. O încercare de matematizare**, teză de licență, Universitatea din București, 1991
- Rene Taton (ed.), **Istoria generală a științei** vol. I-III, trad. rom., Editura Științifică, București, 1970
- Lars Thurnberg, **Microcosm and Mediator**, C.W.K. Gleerup, Lund, 1965
- Mircea Vulcănescu, **Posibilitățile filosofiei creștine**, Editura Anastasia, București, 1996
- Steven Weinberg, **Primele trei minute ale Universului**, Editura Politică, București, 1984
- Bruno Wurtz, **New Age**, Editura de Vest, Timișoara, 1992