

DAN CHIȚOIU

**PERSOANĂ, LUME,
REALITATE ULTIMĂ**

**FILOSOFARE ȘI SPIRITUALITATE
ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN**

Ediția a II-a, revizuită și adăugită

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2020

Cuprins

Cuvânt înainte	7
Raționalitatea lumii între armonia contrariilor și indefinita virtualitate	11
Raționalitate și sens: perspectiva Răsăritului creștin asupra rosturilor lumii	31
Realitate personală și înțelesuri ale libertății	53
Între <i>paideia</i> și <i>kenosis</i> : constituirea și resemnificările ideii de edificare între filosofia greacă și creștinismul răsăritean	81
Repetiție sau re-luare? Calea de filosofare bizantină	107
Reprezentarea ca re-prezență: accepțiunile iconicului în orizonturile culturii europene	117
Mutații recente în semantica noțiunii de realitate	131
Limbajul-limită despre realitate în isihasm și fizica cuantică ...	145
Un caz excepțional de discurs și căile de întâlnire între experiența misticului și cea a omului de știință	157

Știință și Ortodoxie: cadrele posibile ale unui dialog	173
Tema simplității minții ca presuposiție a modelului cultural bizantin	189
Etica filosofică și teologia morală: între confluente și sincronie. Reflecții asupra modelului cultural bizantin	201
Sursele bizantine ale identității românești.....	217
Nae Ionescu și filosofia în înțeles răsăritean	227
Bibliografie.....	235

Raționalitatea lumii între armonia contrariilor și indefinita virtualitate

1. Originile și cadrele unui model de justificare a raționalității existenței: *Logos* în orizontul gândirii grecești

Pentru grec *philosophia* era o atitudine ființială, radicală, căci practicarea ei nu viza simpla cunoaștere teoretică, ci o cunoaștere cu efectele cele mai concrete asupra celui ce o săvârșea. Pierre Hadot, atenționează că filosofia anticilor era în primul rând trăire și gândire în mers, gândire care se face: „Filozofia lui Platon nu consta în a construi un sistem teoretic al realității și apoi a „informa” cititorii despre el, scriind o suită de dialoguri ce expun metodic sistemul respectiv, ci ea constă în „a forma”, altfel spus a transforma indivizii, făcându-i să experimenteze, după exemplul dialogului la care cititorul are iluzia că asistă, exigențele rațiunii și, în final, norma binelui”¹. *Theorein* are sensul de *contemplație* pentru grec și contemplația, ca și iubirea, era un act cât se poate de practic, atât în privința căii, cât și a scopului vizat.

Deci „gândire teoretică” este o sintagmă cu o semnificație extrem de diferită pentru filosoful antichității. La fel este și cu înțelesul științei. Stăpânirea tehnică a lumii era un act de neconceput pentru grec. Jean-Luc Marion constată că destinul ulterior al filosofiei în drumul către metafizică se va îndepărta de această semnificație originară: „Pe măsură ce filozofia încetează să se mai înțeleagă mai întâi drept o iubire și plecând de la iubire, pe măsură ce revendică în

¹ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Caludiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, p.101.

chip nemijlocit o cunoaștere pe care o tezaurizează, ea își contrazice nu doar determinarea ei originară, ci fuge de adevăr, pe care-l dă în schimbul blidului de linte al științei obiectelor. Se știe că încetul cu încetul, într-o evoluție obstinată, apoi accelerată și de nestăvilit, filozofia a sfârșit prin a renunța la primul ei nume, „iubire de înțelepciune”, pentru cel de metafizică, nume atât venit târziu (la mijlocul Evului Mediu), cât și problematic (în epoca clasică)”². Iubirea are o semnificație mult mai adâncă decât a unei atitudini simpatetice față de obiectul cercetării. *Philia* sau chiar *eros* înseamnă o cu totul altă orientare față de realitate, o altă cale de parvenire la adevăr, una care ține de autenticitate. Așa cum vom discuta mai târziu, iubirea va însemna atitudinea centrală a căutării adevărului în creștinism, și discuția referitoare la natura realității ca și a putinței umane de a cunoaște raționalitatea lumii nu poate face abstracție de ea. Știința actuală începe să ia în seamă tot mai mult această înțelegere a filosofiei pentru că ea înfățișează o altă paradigmă a relației de cunoaștere, o situație a cunoașterii în care nu este indiferentă starea cunoscătorului nu doar sub criteriul capacităților sale intelectuale. O altă antropologie începe să fie recunoscută ca fiind necesară pentru clarificarea paradigmei cunoașterii, și asta din prisma situațiilor paradoxale pe care le înfățișează experimentele fizicii cuantice sau a neuroștiinței. O antropologie ce recunoaște omul ca un întreg, puterea sa de a cunoaște, și mai cu seamă de a obține o cunoaștere adevărată ca fiind rezultatul sinergic al tuturor facultăților sale și, mai ales, în codul simbolic pe care îl va impune creștinismul (însă acest cod este mai vechi, și poate doar discutarea lui să producă nuanțări extrem de interesante în descrierile căilor de accedere la adevăr), al *inimii*. Inima, ca centru al ființei și nu ca organ al afectivității cu încărcătura sentimentalismului pe care o dă moder-

² Jean-Luc Marion, *Fenomenul erosului. șase meditații*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 27.

nitătea acestui „organ”, este locul unei cunoașteri mai mult decât rațională și mai mult decât pasivă.

Mitul peșterii, așa cum ni-l înfățișează Platon, ne deschide o perspectivă a cunoașterii în care nu este implicat doar intelectul, ci întreaga ființă. Dacă aspectul cheie în mitul peșterii este legat de privire, ca adresare cu grade către o realitate care nu are un singur nivel, privirea nu are înțelesul unui simț corporal, ci a unei puteri centrale a omului. Martin Heidegger dă o interpretare a acestui mit care accentuează semnificațiile a ceea ce este prezentat în acel mit din *Republica* ca *re-orientare a privirii*³. Heidegger înțelege „mitul peșterii” ca pe unul paideic, căci în esență se vizează *periagoge oles tes psyches*, îndrumarea către o reorientare a întregului om în chiar esența sa. Așa cum precizează Heidegger, „Forța de simbolizare a mitului peșterii se concentrează în intenția de a face vizibilă și cognoscibilă – prin mijloacele intuitive ale istoriei povestite – esența acelei *paideia*. Platon vrea să respingă totodată gândul că în esența ei *paideia* înseamnă să torni simple cunoștințe în sufletul nepregătit, ca într-un vas gol pe care-l avem la îndemână din întâmplare. Dimpotrivă, adevărata formare cuprinde și transformă sufletul însuși, în întregul lui, strămutând mai întâi omul în locul esenței sale și lăsându-l să se adapteze la aceasta”⁴. Grecii nu concepeau posibilitatea cunoașterii în afara unui act de reorientare interioară care să permită accesul la un adevăr ce se prezintă ca un alt grad al realității. În sens grecesc, ne atenționează Heidegger, adevărul, *aletheia*, trebuie înțeles ca *ieșire din ascundere*, ca *stare de neascundere*, și are diferite grade. Adevărul este ceea ce se obține prin asigurarea accesibilității, în aspectul său (*eidos*), a ceea ce apare și face vizibil acest ceva care se arată, adică *idea*. Ceea ce desemnează Platon prin

³ Martin Heidegger, „Doctrina lui Platon despre adevăr” în *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleiningner, Editura Politică, București, 1988, p. 187.

⁴ *Ibidem*, p.182.

idea nu are câtuși de puțin legătură cu accepțiunea modernă a conceptului de idee, ca produs al gândirii. „Ideea” este aspectul care conferă perspectiva asupra a ceea ce ajunge la prezență. *Idea* este strălucirea pură, în sensul expresiei „soarele strălucește”. „Ideea” nu face să „apară” un Altceva (aflat în spatele ei), ci ea însăși este acel ceva care emite strălucirea și pentru care importantă nu este decât această strălucire în sine. *Idea* este ceea ce emană strălucire. Esența Ideii rezidă în putința de a emana strălucire, în putința de a face vizibil. Ea împlinește ajungerea-la-prezență, și anume ajungerea-la-prezență a ce anume este, în fiecare caz în parte, o ființare”⁵.

Aceste precizări făcute de Heidegger deschid o cu totul altă posibilitate de înțelegere a rosturilor actului cunoașterii la Platon, și mai important pentru studiul de față, a descrierii naturii realității și a putinței umane de a ajunge la cunoașterea acesteia. În studii foarte recente, cercetătorii au început să privească cu toată seriozitatea acest model al procesului și scopului cunoașterii. Și aceasta din necesități dictate de evaluarea rezultatelor din științele de frontieră. Un exemplu elocvent este oferit de cartea lui Roger Penrose, *The Road to Reality: A complete Guide to the Laws of the Universe*, apărută în 2005⁶. Roger Penrose este un cercetător cu rezultate recunoscute în fizica teoretică, specialist în teoria relativității. Este cel care a elaborat teoria „twistorilor” și a formulat „transformarea Penrose”. Penrose va analiza în această carte implicațiile remarcilor lui Platon potrivit cărora noțiunile matematice și propozițiile în care intervin acestea nu au corespondent exact în lumea fizică. Aceste noțiuni, sau după Heidegger, *aspecte (idea)*, au o existență autonomă, într-o lume a formelor matematice. Penrose constată că a afirma că o aserțiune matematică are o existență autonomă, proto-tipală, înseamnă a afirma că

⁵ *Ibidem*, p.190.

⁶ Roger Penrose, *The Road to Reality: A complete Guide to the Laws of the Universe*, Alfred A. Knopf, New York, 2005.

este adevărată într-un sens *obiectiv*. Penrose se întreabă „Ce este realitatea?” și „Ce înseamnă a înțelege?” respingând credința naivă că avem de a face cu o cunoaștere absolută și definitivă. Știința propune doar modele din ce în ce mai perfecționate care aproximează ceea ce numim realitate. De importanță deosebită e răspunsul lui Roger Penrose la întrebarea „Ce este realitatea?”: trebuie considerate trei universuri, cel mental, cel platonician al matematicii și cel fizic. Autorul consideră că legătura între aceste universuri stă sub semnul tainei. Însă analizează cu atenție specificul acestor legături, diferența ce îi este proprie fiecărei din cele trei legături între aceste lumi. Din această analiză va reieși că trebuie recunoscută o anumită *realitate* a conceptelor matematice, deși această realitate nu poate fi identificată cu realitatea fizică. Importanța acestor afirmații este că vin din partea unui om care nu se hazardază în speculații. Rigoarea științifică în cercetarea de frontieră acceptă acum formulări și perspective ce altădată erau respinse ca nerespectând ceea ce în clasicismul modern se înțelegea prin precizie și limbaj specializat. Dacă este să înțelegem astfel preocuparea grecilor pentru autenticitatea actului cognitiv în situația în care realitatea primește un înțeles nu doar diferit de descrierea prin categoria substanței ce a luat forma ideologiei fizico-chimicaliste a modernității, ci și având complexitatea unor *niveluri*, trebuie să fim atenți la felul în care s-a produs gândirea lor. Și un prilej privilegiat este urmărirea constituirii și evoluției termenilor cu care s-a articulat reflecția filosofică. Un concept ce poate fi văzut ca o cheie de boltă în arhitectura gândirii grecești este cel de *logos*. S-a scris enorm pe tema semnificațiilor acestui termen, însă de multe ori s-a plecat de la presupuziția unui sens clar și definitiv al lui. Folosirea conceptului de *logos* a devenit un loc comun în literatura modernității și nu doar în cea filosofică. Ne-am obișnuit să îl folosim în cele mai variate contexte atunci când vrem să descriem un act sau o situație ce dovedește o noimă. Însă, pe

nesimțite, am transferat această înțelegere și celor care au folosit acest concept eminamente grecesc în primul orizont al gândirii filosofice, socotind că nu ar mai putea exista ceva cu adevărat semnificativ diferit în formulările sale originare. Heidegger ne-a avertizat că lucrurile nu stau deloc așa, și a dovedit-o din plin cu analiza mai multor termeni care pentru noi nu păreau a mai avea ceva nedeazăluit în semnificație, și se poate aminti doar spectaculoasa interpretare pe care gânditorul german o face conceptului de *physis* la Aristotel.

O cercetare a semnificațiilor pe care marile dicționare și lexicoane le atribuie conceptului de *logos* dezvăluie ceva neașteptat: nu există o înțelegere uniformă a termenului, și mai mult, se dovedește că acest cuvânt este folosit de greci într-o manieră uneori (cel puțin aparent) deconcertantă. Trebuie să ținem cont și de faptul că funcțiunea termenului primește noi dimensiuni odată cu schimbarea de orizont datorată perspectivei creștine. A. Bailly în al său *Dictionaire Grec-Française* ne înfățișează înțelesurile lui *logos* în primele orizonturi ale folosinței sale astfel: *cuvânt, acțiune în legătură cu ceea ce se poate spune, un cuvânt, ce se spune, revelație divină, sentință, maximă, proverb, exemplu, decizie, discuție, condiție, promisiune, recitare, pretext, argument, ordine, mențiune, apoi, rațiune a, facultate de a raționa, rațiune, inteligență, bun sens, rațiune intimă a unui lucru, fundament, motiv, exercițiu al rațiunii, judecată, opinie, opinie bună, estimare, dar și justificare, explicare, presupuziție, rațiune divină, cuvânt divin*⁷. Înșă, etimologia termenului ne oferă o indicație importantă asupra felului în care a apărut un cuvânt care trebuia să descrie o anumită înțelegere a putinței cunoașterii. *Legein* stă ca origine etimologică a termenului, și însemna „a culege” sau „a alege”, neprovenind de la vreun verb care să desemneze spunerea. A culege și a alege sunt acte care presupun pe de o parte, *adunarea la un loc*, pe de altă parte

⁷ A. Bailly, *Dictionaire Grec-Française*, Hachette, Paris, 1996, p. 1200.

discriminarea, discernerea, discernământul⁸. Accentul se pune pe o operațiune intelectuală, un act al minții care devine decisiv pentru spiritul grec.

Situația cu adevărat excepțională a termenului vine însă odată cu Heraclit. Filosofia lui Heraclit se declară de la bun început ca plecând de la *logos*, ca fiind o exprimare a ceea ce ține cu adevărat de *logos*. Interpretarea exprimării heracleitice a *logos*-ului este departe de a fi încheiată, și poate reprezintă una din cele mai serioase provocări pe care le pune gândirea antichității pentru noi. Încercările moderne de a încadra afirmațiile centrale ale lui Heraclit în canoanele metafizicii sau ale modelului științific justificat de filosofia naturii se dovedesc tot mai insuficiente. Ceea ce pentru metafizică ținea de lipsa unei distincții presocratice ce ar fi indica o lipsă de maturitate în gândire, cea dintre materie și spirit, se dovedește acum vrednică de o foarte serioasă reevaluare. Chiar și din punct de vedere creștin, așa cum ne avertizează Michel Henry, distincția trup - suflet, bunăoară, este la drept cuvânt improprie. Omul este o ființă întrupată și nu una care a luat trup, dacă este să citim cu atenție Scriptura. *Logos*-ul lui Heraclit nu este doar unul al cosmosului (concept care capătă o semnificație specială în descriere heracleitică) ci și al omului, nu este doar unul divin (sau spiritual, în termenii metafizicii), ci și concret-material. Heraclit nu își revendică nici o filiație filosofică și nici nu vrea să creeze una. Aceasta pentru că singura filiație pe care o recunoaște este cea a urmării exigenței *logos*-ului, o exigență care este nu numai accesibilă omului, ci și o datorie pentru acesta. Însă a exprima aceasta nu este deloc la îndemână. Întru această conștiință, scrisul lui Heraclit este metaforic și emfatic. *Logos*-ul nu poate fi exprimat ușor, căci nu este inteligibil urechii ci spiritului. Obscuritatea lui Heraclit ține de dificultatea de a exprima verbal o

⁸ Dan Ungureanu, *Originile grecești ale culturii europene*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p.21.

intuiție pe care limbajul nu o poate cuprinde⁹. Textele heracleitice dovedesc o atitudine de distanță și de respingere atât a practicilor religioase ale contemporanilor, mai ales felul în care erau practicate inițierile, dar și față de felul în care era înțeleasă natura realității în vremea sa. Așa cum precizează Taylor, afirmația lui Heraclit potrivit căreia nici o substanță materială nu persistă reprezintă o ruptură față de tradiția ioniană care sugera că unitatea poate fi găsită în spatele proceselor materiale în forma *apei*, *aerului* sau *apeiron*-ului, care nu sunt afectate de schimbare¹⁰.

Semnificativ este modul în care a descris Heraclit manifestarea *Logos*-ului. *Logos*-ul este cel care realizează unitatea tuturor lucrurilor iar, prezent în noi, ne revelează că totul este unul. Lumea fizică nu este, așa cum credea Anaximandru, regatul nedreptății, căci transformările din lume se supun unor reguli, devenirea în întregime fiind supusă unei legi divine de care depind toate legile omenești, legea *Logos*-ului care realizează unitatea tuturor lucrurilor. *Logos*-ul este descris ca *foc* (trebuie să avem rezerve față de o interpretare modernă care trimite la presupusa naivitate a unei asemenea asocieri, interpretare care a afectat lectura textelor scrise în vremea aceasta), focul care după măsură se aprinde și stinge. Această *măsură*, care descrie o înțelegere nuanțată și profundă a raționalității lumii primește numele dreptății, *Dike*, cea care pătrunde totul și veghează ca procesele lumii să nu-și depășească măsurile. Însă marea noutate a gândirii lui Heraclit este tema *armoniei ascunse a forțelor opuse*, adevărata dreptate, adică unitatea profundă pe care o ascund și o traduc aparentele opoziții: contrariile sunt aspectele unei aceleiași realități, și care se completează în mod necesar, atât de bine încât de fapt, realitatea este una singură¹¹. *Logos*-ul este comun tuturor, pentru

⁹ Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești*, traducere de Liliana Zaschievici, Editura Teora, București, 2000, p. 138.

¹⁰ C.C.W. Taylor, *Routledge History of Philosophy*, vol. I, Routledge, London, 1997, p. 91.

¹¹ Pierre-Maxime Schuhl, *op.cit.*, p. 138.

oameni acest comun fiind inteligența sau înțelegerea. Această afirmație trebuie înțeleasă în sensul că trebuie să ne menținem aproape de ceea ce este comun, el se referă la această forță, în parte materială, în parte spirituală, care face posibilă ordinea rațională¹². În orice caz, Heraclit afirmă că, în ale omului, *logos*-ul este profund și nu poate fi descoperit în nivelul material¹³.

Odată cu Heraclit avem pentru prima oară o corespondență afirmată și descrisă între raționalitatea lumii și raționalitatea umană. Însă această corespondență nu este una de influențare mecanică, ci se află sub paradoxalitatea depășirii legii non-contradicției (pe care, mai târziu, Aristotel o va socoti ca de neacceptat, la fel ca și tradiția care a urmat legile logicii formale) și este anevoie de exprimat. Însă, cu siguranță, raționalitatea lumii stă sub ceva ce pentru Heraclit nu poate purta alt nume decât *Logos*-ul. Pentru întâia oară, *logos*-ul devine *Logos*. Și odată cu această schimbare, avem o îmbogățire greu de încadrat în simpla definire a unui termen care va începe să joace un cu totul alt rol în istoria gândirii și nu numai. Acțiunea sa îi descoperă, în descrierea heracleitică, un statut dincolo de o simplă forță fizică, de un principiu al naturii sau al rațiunii umane, dându-i caracter divin. Aici apare un aspect cheie ce va provoca mereu gândirea în vremea ce va urma, așa încât atunci când Evanghelistul Ioan face identificarea între Iisus, cel întrupat, răstignit și înviat, și *Logos*, din punct de vedere conceptual era inteligibilă o asemenea identitate. Unii interpreți au văzut doctrina heracleitică a *Logos*-ului la răspântia între filosofie, fizică și mistică. Nu putem avea un exemplu mai semnificativ al unei înțelegeri care depășea chiar și imaginarul științific modern, cu tot avansul tehnologic, și doar fizica cuantică a putut să recupereze această înțelegere a lumii.

¹² W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, vol. I, traducere de Mihnea Moise și Ioan Lucian Muntean, Editura Teora, 1999, p. 286.

¹³ Heraclit, *frag. B 45*.

Această dimensiune „mistică” a Logos-ului la Heraclit trebuie înțeleasă mai degrabă potrivit etimologiei grecești a termenului și nu accepțiunilor pe care mistica le-a dobândit în orizontul creștin. Platon, cel care va acorda atenția cuvenită modului și conținuturilor filosofării lui Heraclit, va afirma ceva ce va întări încă o dată înțelesul grecesc originar al actului filosofic, nu ca iubire de înțelepciune, ci ca a iubi ca să poți dobândi înțelepciunea: la *Logos* nu se poate ajunge oricum, ci doar prin *Eros*. Platon este autorul care dovedește o extremă subtilitate a discursului, cel care atunci când atinge temele cu adevărat importante face un salt deconcertant pentru gândirea modernă de la explicație la mit, dând astfel de înțeles că este cu anevoie a vorbi de cele cu adevărat înalte. Este heracleitic aici filosoful atenian, cel care are o conștiință a dificultății exprimării raționalității lumii ce poate fi întâlnită, la aceleași proporții, doar la Heraclit. Așa cum afirmă Yvon Bres, adevărat „utilizare” platoniciană a iubirii este accederea la *Logos*¹⁴. De Adevăr nu te poți apropia oricum, iată tema ce va domina meditația filosofică greacă în epoca clasică și cea târzie. Așa de mult încât filosofia primește tot mai evident accentele discursului mistic, Plotin și școala sa împlinind în modul cel mai consecvent această tendință.

Stoicii au fost cei care au dat un loc privilegiat doctrinei heracleitice a *Logos*-ului, integrând-o în ceea ce au numit *fizică*, un termen cu înțeles diferit de cel de astăzi. Asta pentru că aici erau incluse concepte și teme ce modernitatea le socotește de competența eticii, însă în stoicism precumpănirea lui *cum* în fața lui *ce* își dovedește importanța, căci idealul stoicilor nu era obținerea de informații despre realitate, sau formularea unei *ontologii*, ci acceptarea senină, liniștită a suferinței, căci virtutea este însoțită permanent de durere¹⁵.

¹⁴ Yvon Bres, *Psihologia lui Platon*, traducere de Mihaela Alexandra Pop, Editura Humanitas, București, 2000, p.291.

¹⁵ Constantin Marin, *Ethos elenistic. Cunoaștere și libertate*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.58.