

LBRIS

We know
books

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, Sector 6,
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: 021 348 14 74
0733 131 145, 0728 084 802
difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: 021 348 14 74
0728 084 802, 0733 131 145
contact@edituraeikon.ro
www.librariaeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de
Consiliul Național al Cercetării Științifice (CNCS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PĂTRAȘCU, HORIA-VICENȚIU

Cum să devii nemuritor : studii de thanatologie filosofică / Horia
Vicențiu Pătrașcu ; pref. de Dorin Ștefănescu. - București : Eikon, 2026
Conține bibliografie

ISBN 978-606-49-1642-6
I. Ștefănescu, Dorin (pref.)

I

Copertă: *Transformatio*, ulei pe pânză, 100x100cm, 2017,
autor Sergiu Bogdan Roman
(din seria "Unspeakable Things", executată la Shanghai)

DTP: Mihăiță Stroe

Editor: Valentin Ajder

Horia Vicențiu Pătrașcu

CUM SĂ DEVII NEMURITOR

studii de thanatologie filosofică

Prefață de Dorin Ștefănescu

E I K O N

București, 2026

Cuprins

Când <i>în sfârșit</i> viața privește filosofia (prefață de Dorin Ștefănescu).....	11
---	----

PARTEA I
METAMORFOZE ȘI TRANSMUTAȚII

Imaginea și simbolul vieții.....	25
Două modele soteriologice: învierea morților și uciderea pruncilor	42
Apoteoza unui nimeni.....	60
Predicatorul care a murit om și înviat Dumnezeu.....	61
Divinitatea omului: excepție sau regulă?	73
Practica botezării pruncilor: instaurarea ordinii învierii și doctrina păcatului originar	86
Primo: Respingerea de către Sfântul Apostol Pavel a botezării prin circumcizie. Condiția necesară a botezului: credința celui ce se botează	87
Secundo: Rațiunea adoptării pedobaptismului de către Biserică: instaurarea de facto a ordinii învierii. Dezamorsarea pericolului „milenaarist“	96
Tertio: Pedobaptismul – poarta de intrare în lumea creștină a păcatului originar.....	100
Concluzie: Pedobaptismul – expresie și mostră a vocației sincretiste a creștinismului	107
Studiu de caz: un fin acord al sincretismului creștin: Iustin Filozoful. Prefigurarea ca profetie sau ca furt al unei originalități... viitoare	110

Sentimentul și practica înstrăinării (<i>xeniteia</i>) în monahism.....	115
Înstrăinarea ca eliberare de familiaritate și grijă	120
Înstrăinarea ca reaprop(r)iere a ceea ce a fost pierdut	124
Forme și moduri ale înstrăinării.....	126
Concluzii	147
Nebunia ca gen suprem	149
Senzațiile transcendenței.....	160
Forța salvatoare a reprezentării	160
Târgul de sensuri ale vieții.....	173
Transcendența auditivă și transcendența vizuală	181

PARTEA A II-A CONATUS. STRĂDUINȚA DE A FI

Surfing pe sentimentul oceanic	203
Corpuri muritoare, nemuritoare și semimuritoare.....	211
Particula lui Thanatos. O teorie neuronală a morții	230
Muritorienii. O posibilă soluție la o problemă insolubilă..	235
„Ca și cum“ nu am muri.	
Schema cognitiv-afectivă a speranței	248
Paradoxul viitorului: locul începuturilor și, deopotrivă, al sfârșitului.....	248
Schema de funcționare a speranței: „ca și cum nu am muri“	252
Intermezzo: Pandora – simbol al ideii „nașterea – originea tuturor relelor, originea morții“	255
Timp biologic versus timp fizic.....	259
Speranța – comportament învățat?	264

O posibilă alternativă la schema speranței.....	267
Bucuria de a trăi, dincolo de speranță și disperare. Ca și cum am fi murit.....	269
Ultimul cuvânt. Politica și practica „tregerii în neființă”	275
Moartea în lumea „omului practic“.....	275
Moduri praxiologice de „rezolvare“ a problemei morții: optimismul și pesimismul	282
Tăcerea morții; moartea ca abolire a limbajului. Ce înseamnă de fapt neantul morții?	287
Viitorul și vietorul	294
Sinuciderea ca mod de viață.....	303
Sfârșitul scrierii. Limba morților sau despre invenția lui Platon	310

PARTEA A III-A EXTAZE TEMPORALE

Structuri ale timpului în <i>Un altfel de jurnal</i> . <i>Ieșirea din timp</i> de Matei Călinescu.....	319
Cum e posibilă o nouă eternitate. Constantin Noica și <i>Moartea lui Ivan Ilici</i>	333
Kairos – așteptarea apocalipsei.....	351
Notă asupra ediției	359
Bibliografie	363

IMAGINEA
ȘI SIMBOLUL VIEȚII

Faptul că în artele plastice nu există o reprezentare *emblematică* a Vieții (cu excepția, notabilă, a pomului Vieții, care însă nu este o reprezentare antropomorfă) ne poate reține atenția, mai ales dacă-l raportăm la prolificitatea imaginarului și simbolismului morții. În mod paradoxal, pentru noi, moartea pare să fie *cineva* (o zeitate, un craniu, un schelet, o bătrână înarmată cu o coasă ori o oglindă sau un bătrân cu o clepsidră, precum în gravura lui Dürer¹), față de viață care nu este *nimeni*, care nu-și leagă numele de nici un chip definit. Nici copilul nou-născut, nici tânărul, nici mirele sau mireasa nu au reușit să se impună drept întruchipări ale Vieții, ca simbolurile ei umane.² Viața – ca obiect al

¹ De remarcat completa ignorare de către Cavaler a privirii Morții așintită asupra lui – o imagine care redă o idee de o excepțională profunzime, asupra căreia voi reveni mai târziu, mai precis în „Ca și cum nu am muri. Schema cognitiv-afectivă a speranței“.

² Desigur, există niște alegorii ale vieții, din care voi aminti imediat câteva, doar că nici una nu reușește să se impună în imaginarul european drept emblematică. Fie că este particularizată ca existență umană ce stă sub semnul binelui sau al răului, precum o face Giorgio Ghisi, unde viața rătăcitoare este salvată de Rațiune, fie că este ilustrată ca relație între naștere și moarte, ca în superba alegorie a lui Joris Hoefnagel, unde un copil ține în mână un craniu, sau ca în pictura lui Gustav Klimt, în care viața este reprezentată într-o multiplicitate „unificată“ de privirea și prezența morții, nici o „alegorie“ nu impune o „icoană“ a vieții direct recognoscibilă de spiritul omului european. Amintesc în

reprezentării – pare să nu aibă nimic „omenesc“. Sigur, se poate spune că acest „nimic“ este totul. Dar, invers ca în dictonul epicureic, este totul doar în raport cu Moartea – care, la rândul ei, nu înseamnă decât desființarea acestui tot, a acestui nimic.

De unde provine acest iconoclast „natural“? Este el derivat din interdicția explicită legată de reprezentarea divinității? Asocierea ineluctabilă dintre „numele“ lui Dumnezeu și „numele“ Vieții (un exemplu printre multe altele: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața“ Ioan 14: 6)³ să fie atât de adâncă încât să fi dat naștere unui iconoclast încă și mai strict decât cel propriu-zis religios din moment ce nu puțini sunt cei ce au îndrăznit să-l înfățișeze pe Dumnezeu, dar nici măcar unul nu s-a încumetat să-i picteze celălalt „atribut“ al său, ca și cum în el s-ar afla însăși dumnezeirea lui Dumnezeu, adevărata sa esență, situată chiar deasupra persoanei sale, în fața căreia gândurile trebuie să-și oprească cursul spre valesa închipuirii și să se întoarcă spre izvorul adânc ascuns în întunericul cel de deasupra oricărui chip?

Absența unei asemenea reprezentări figurativ-umane a Vieții transpare și în cuplul terminologic freudian:

treacă că alegoria lui Hoefnagel poate să ilustreze în mod desăvârșit textul următor „Două modele soteriologice: învierea morților și uciderea pruncilor“, unde arăt că una din cele două concepții luate în discuție identifică moartea cu procreația.

³ „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie“ (Facerea 2:7), „Duhul lui Dumnezeu este Cel ce m-a făcut și suflarea Celui Atotputernic este dătătoarea vieții mele“ (Iov 33:4), „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor“ (Ioan 1: 3).

Eros–Thanatos. Faptul că așa-numitele „instincte ale vieții“ împrumută numele zeului Iubirii relevă că acest „gol“ de reprezentare se reflectă și afectează și planul elaborărilor teoretice. Desigur, am putea gândi că tocmai doctrina sa „pansexualistă“ l-a determinat pe psihanalistul vienez să apeleze la această figură mitologică pentru a simboliza conceptul vieții, dar, câtă vreme în întreaga mitologie greacă viața nu are un ipostas al ei, nu putem exclude posibilitatea ca tocmai această lipsă să-l fi condiționat să atribuie vieții o dimensiune esențial erotică.⁴

⁴ Surprinzător este faptul că Freud apelează la două personaje mitologice *masculine* pentru a desemna cele două „forțe“ contradictorii fundamentale, „perechea originală“ a „lumii“ este formată din doi „bărbați“, rupând astfel cu o întreagă tradiție de gândire care-și reprezintă forțele opuse și constitutive lumii sau existenței în genere în termeni de „masculin–feminin“, „bărbat–femeie“. O minte suficient de marcată de hermeneutica psihanalitică ar putea întrezări aici prezența unei homosexualități inconștiente a creatorului acestui nou „mit științific“, dar o interpretare mai precaută, atentă la datele culturale și istorice, ca și la paradigmele de gândire, ar putea atribui această homogenie unui profund patriarhalism, ilustrat de altfel și de dogma creștină a trinității. S-ar putea spune că, prin creștinism, pătrunde în cultura europeană un tip de gândire patriarhalist, de extracție orientala-iudaică, complet străin sensibilității și mentalității greco-latine. Chiar dacă și în cadrul civilizației greco-latine „masculinul“ prevalează asupra femininului, această prevalență este aproape insesizabilă, zeitățile de gen feminin fiind coparticipante la actul fondării și guvernării lumii. Să comparăm importanța genului feminin în mitologia greco-latină cu excluderea și condamnarea lui în „mitologia“ iudeo-creștină, cu supremația Masculinității, proclamată prin Yahve, și cu divinitatea întreit-masculină a creștinismului. Este emoționant să vezi cum sensibilitatea clasică a omului

Dincolo însă de motivele care l-au făcut pe Freud să utilizeze figura lui Eros pentru a desemna instinctele vieții, mult mai important este că o asemenea substituire a unei noțiuni printr-o alta nu (i-)a atras atenția. Foarte bun cunoscător al culturii, al filozofiei clasice și al mitologiei greco-latine, Freud nu putea să nu știe că iubirii, în calitate de forță elementară a lumii, nu i-a fost opusă moartea, ci ura (Empedocle), iar divinitatea antagonică lui Eros nu este Thanatos, ci Eris sau grupul format de Erinii. Această substituție a fost însă posibilă, atât pentru el, cât și pentru cei care i-au acceptat teoria, tocmai pentru că în orizontul cultural și simbolic european nu există o personificare arhetipală a Vieții, așa cum există una a Morții. Altfel spus, stabilirea unei corecte corespondențe a lui Eros s-a dovedit a fi de mult mai mică importanță decât „umplerea“ aceluși gol, ea a putut fi ocultată de

european s-a agățat cu toată puterea de simbolul Fecioarei Maria, dedicându-i un cult special și *divinizând-o*, în răspăr evident chiar cu tradiția scripturală care-i atribuia un rol minor, de simplu receptacol al voinței și seminței divine. Prin cultul Fecioarei Maria o parte definitorie din sensibilitatea și mentalitatea europeanului clasic a reușit să se salveze și să traverseze secolele în care, importat prin creștinism, se instaurează în Europa un patriarhalism oriental, de sorginte iudaică. Revenind la Freud, putem conchide că, în cadrul doctrinei sale, Eros nu este decât numele elenizant al acestui patriarhalism iudaic, manifest atât în importanța pe care o acordă homosexualității, cât și în statuarea masculinului ca model absolut al ființei umane: femeia este un „bărbat“ incomplet, privat de penis și care se constituie ca ființă derivată, secundară, pe fundamentul unei „invidii de penis“. Similitudinea dintre femeia „freudiană“ și Eva, creată din coasta lui Adam, este de ordinul evidentei.

stringența suplinirii „vacanței“ instanței Vieții. Locul vacant al Vieții putea fi ocupat de orice noțiune sau figură subsidiară, în virtutea unei/unor însușiri secundare superpozabile.

Nu știu dacă mai putem vorbi despre vreun caz în care o noțiune să fie reprezentată simbolic doar de imaginea-tip a altei noțiuni, acesteia lipsindu-i complet reprezentabilitatea proprie, un simbol specific. În cazul Vieții aceasta este reprezentată prin substituirea cu alte noțiuni: maternitate, iubire, naștere, creștere, natură. Este adevărat că și Thanatos este aproape mereu însoțit de Hypnos, zeul somnului, care joacă rolul unui *analogon*, dar, alături de el, Thanatos este reprezentat ca atare, ca persoană de sine stătătoare. Probabil că însoțirea dintre Thanatos și Hypnos este urma unei epoci mult mai vechi în care moartea însăși era substituită unei alte noțiuni – aceea de somn, înainte ca noțiunea de moarte să devină autonomă și, în consecință, să fie figurată ca personaj de sine stătător. Cu Viața nu s-a întâmplat însă acest lucru, ea nu a putut să devină o noțiune autonomă, iar lipsa ei de autonomie este exprimată de absența unei figuri emblematice, a unui personaj care să o întruchipeze, a unei zeități. Există un zeu al morții, dar nu există un zeu sau o zeiță de sine stătătoare a vieții.

Obiecția potrivit căreia viața este o noțiune abstractă, prea generală ca să poată fi ipostaziată, un proces imposibil de a fi „surprins“ într-o imagine nu poate fi luat în considerație. Lăsând la o parte reprezentările morții – în cele din urmă și ea o noțiune destul de abstractă, de vagă și de generală, și totuși

cu o imagistică antropomorfă extrem de generoasă –, să nu uităm faptul că mitologia înseamnă, cum de multe ori s-a spus, tocmai antropomorfizarea unor noțiuni abstracte și generale. Ba chiar, după cum arată Bernard C. Dietrich, în cazul mitologiei eline, într-un mod inconfundabil: spre deosebire de zeii romani, simple întru chipări ale noțiunilor abstracte și de zeii Orientului, situați mult deasupra nivelului omului sau de Yahve, cel irepresentabil, zeii elini sunt umanizați până la a se putea spune despre ei că sunt „oameni nemuritori“ (iar oamenii, zei muritori).⁵ Iubirea – Eros, Afrodita, Comunicarea și Comerțul – Hermes, Meșteșugăria – Hefaiostos, Moartea – Thanatos etc.

Dar Viața? Din mitologia greacă Gea (Gaia), iar din mitologia veterotestamentară, imaginea Evei ar putea fi aduse în discuție ca reprezentări ale ideii de Viață. Desigur, ar mai putea fi invocate Horele sau Anotimpurile – așa cum au fost reprezentate de un Botticelli. Doar că în aceste cazuri – viața este redusă la semnificația „natalității“, a „naturii“, a „fertilității“ și a „creșterii“, cu alte cuvinte la unul dintre „momentele“ ei. Nu reprezintă viața ca „întreg“ și în egală măsură ca „parte“, ca parcurs cosmic și existențial, ca „destin“ deopotrivă individual și universal. Ochii lor nu ne privesc niciodată; țintesc înspre cerul unei generalități goale; dimpotrivă, „privirea“ orbitelor

⁵ Bernard C. Dietrich, „Divine Personality and Personification“, în *Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 1(1988), pp. 19–28.

unui craniu ne sfredelește, figura sumbră a unei femei îmbrăcate în negru purtând o coasă ne înfioară, simțim că – oricât de universală ar fi acțiunea ei – ni se adresează în modul cel mai personal cu putință. Reprezentările morții – poate mai mult decât oricare alte „figuri“ mitologice și personificări artistice creștine ale virtuților ori viciilor – au puterea a ceea ce Noica numea „holomer“⁶, sunt pe cât de universale, pe atât de individuale.

Numai dacă... imaginea morții nu ar reda, implicit, viața însăși, felul în care o anumită epocă sau lume istorică gândește viața. Poate că de aici provine absența oricărei reprezentări speciale a vieții înseși. Moartea, ca punct final al vieții, conține în ea semnificația a ceea ce săvârșește și... desăvârșește. Cum s-a și spus în mai multe rânduri, o viață nu este completă decât în momentul în care s-a încheiat, nu este completă decât în moarte. Referința clasică este la Herodot. Istoricul grec relatează răspunsul pe care Solon i l-a dat lui Cresus, regele Lydiei, atunci când acesta îl întreabă

⁶ „(de la gr. *holon* = întreg, *meros* = parte). Termen creat de Noica. Îi mai spune și individual-general în ontologie. Este unitatea logică concretă de la care se pleacă în logica lui Hermes. El este o «unitate sintetică» sau «individualul-general în indistincția lor» (*Scrisori...*, p. 52); are în sine orizont logic, tensiunea și procesualitatea și apare ca un început înfășurat (individual-general), indistinct și abia prin disjuncție sau disociație intră în procesualitate și individualul și generalul se depărtează unul de altul sau intră în expansiune, dar una în care continuă să fie legați“ (Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica. Introducere prin concepte*, Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 335).

dacă a văzut vreun muritor care să poată fi considerat „cel mai fericit om din lume“. În mod surprinzător – și insultător pentru Cresus, obișnuit să-i fie, măcar din curtoazie, atribuit acest „titlu“ de către oaspeții săi, impresionați de nemăsurata lui avere – Solon îl citează ca fiind cel mai fericit dintre oameni pe un anume Tellos, un banal atenian, a cărui poveste de viață este povestea oricărui „cetățean onorabil“ din acele vremuri: a avut copii, a trăit suficient de mult ca să-și vadă și copiii copiilor săi și a murit în modul „cel mai frumos“: într-un război, apărându-și glia. Iritat de faptul că nu-i revine nici măcar cel de-al doilea loc în „clasamentul“ fericirii, Cresus îl somează pe Solon să-i spună de ce nu-l consideră pe el fericit, dat fiind că este un om atât de puternic, de bogat și de faimos. Răspunsul lui Solon ne uluiește și astăzi. Prescurtat, acesta sună astfel: pentru că încă nu ai murit! Asocierea fericirii cu moartea era într-adevăr de o noutate răvășitoare, din moment ce Cresus îl consideră pe Solon „lipsit de minte“, invitându-l să părăsească palatul. Argumentul lui Solon era însă perfect logic: a atribui fericirea vieții unui muritor presupune a o avea întregă în fața ochilor și întregă nu poate fi decât după ce s-a încheiat. Până atunci – dat fiind că suntem prinși într-un torent nestăvilat al întâmplării (nici o o zi nu este la fel, spune Solon) și suntem la voia zeilor răzbunători – ceea ce numim „fericire“ (bogăție, sănătate, noroc) putem oricând pierde, iar această pierdere este tocmai ceea ce numim nefericire. Așa încât, nu putem spune despre un om, cât este în viață, decât cel mult că are noroc, nu că este fericit: „Dar nu-i niciodată înțelept să te

grăbești a numi pe cineva fericit, cât mai este în viață, ci poți doar să spui că are noroc“.⁷

Tema legăturii dintre „completitudinea“ existenței umane și mortalitate este reluată, într-o formă diferită, de către Martin Heidegger, în *Ființă și timp*: „Și dacă existența determină ființa *Dasein*-ului, iar esența existenței este constituită în bună măsură de puțința-de-a-fi, atunci *Dasein*-ul atâta vreme cât există, trebuie de fiecare dată, ca o atare puțință, să nu fie încă ceva. Ființarea a cărei esență este constituită de existență se împotrivesc în chip esențial unei posibile sesizări a sale ca ființare în întregul ei“.⁸ În viziunea lui Heidegger, omul își „deține“ integralitatea existenței sale numai prin raportarea permanentă la moartea sa, ca la „posibilitate a imposibilității existenței în genere.“⁹

Amintesc definirea, deja uzată de atâtea citări, a filozofiei ca „pregătire pentru moarte“ doar pentru a sublinia că exprimarea vieții prin conceptul sau imaginea morții este deja un loc comun în filozofie. Citite într-o altă cheie decât cea mistagogică, intenționată de Platon, afirmațiile lui Socrate din dialogul *Phaidon* se prezintă ca nebanuit de actuale pentru

⁷ Herodot, *Istorie*, cartea I, cap. XXXII, Editura Științifică, vol. 1, tr. Adelina Piatkowski, 1961, p. 28.

⁸ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, tr. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 312.

⁹ „Cu cât mai neînvaluit este înțelesă această posibilitate, cu atât mai pur înțelegerea pătrunde în ea ca posibilitate a imposibilității existenței în genere. Moartea ca posibilitate nu-i dă *Dasein*-ului nimic de actualizat și nimic care *Dasein*-ul, ca actual, ar putea fi el însuși. Ea este posibilitatea imposibilității oricărei raportări la..., al oricărui mod de a exista“ (Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 348).