

Paradigma taborică

Implicații ale principiului antropocentric pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației¹

Doru Costache

Secolul al XX-lea poate fi privit drept revoluționar pentru multe domenii și în multe privințe. Inclusiv pentru teologie. Și am în vedere progresele notabile înregistrate de mai toate Bisericile, atât în cunoașterea reciprocă cât și în angajamentele privind diversele tendințe ale lumii contemporane. În planul teologiei ortodoxe, această revoluție este strâns legată de direcția neopatristică. Fertilizată de mișcarea neopatristică, teologia răsăriteană a început să recupereze dimensiunea ei de instrument, de mediator între mesajul lui Hristos și viața Bisericii, pe de o parte, și reprezentarea curentă a lumii, mentalități, pe de alta. Așa se face că majoritatea gânditorilor angajați în programul neopatristic au alocat mult spațiu, pe lângă efortul de recuperare a temeiurilor credinței (obturate, în secolele anterioare, de teme și metode importate necritic din occident), încercării de traducere a spiritului credinței și vieții eclesiale în categoriile lumii moderne.

Spre exemplu, la un nivel general, Vladimir Lossky și mitropolitul Ioannis Zizioulas au afirmat că esența teologică a concepției creștine despre lume și viață nu este cu nimic obstructionată de noua descriere, științifică, a realității (așa că nu-i deloc necesar efortul angajării unei polemici în privința acestei *descrieri*), pentru ca părintele Stăniloae și Christos Yannaras să afirme, la nivel antropologic și utilizând instrumentarul modern, că termenii clasici, suflet și trup, trebuie înțeleși nu ca și când ar desemna două entități eterogene alăturate mai mult sau mai puțin fortuit – ca în înțelesul dualist al raportului –, ci două niveluri ale ființei umane, natura și persoana. Nu am ales la întâmplare aceste exemple, după cum se va vedea mai departe.

Atenționând asupra acestor aspecte, vreau să afirm că demersul meu este unul *apologetic*, dar nu în sensul de apărare a unor prejudecăți; mai precis, e un efort de a evidenția, pe de o parte, disponibilitatea antropocosmologiei dezvoltate de teologia ortodoxă pentru un dialog cu știința de acum și, pe de alta, câteva elemente care fac posibil, din ambele părți, acest dialog; de asemenea, de a propune credința Bisericii ca soluție pentru anumite căutări – și nu cele mai lipsite de importanță, fiind vorba de sensul realității, umane și cosmice – ale omului contemporan.

De fapt, am ales să vorbesc despre principiul cosmologic antropocentric tocmai pentru că pare a fi semnul unei noi interpretări a realității, cu implicații teologice chiar (spre deosebire de începuturile modernității, pentru care “ipoteza divină” era exclusă *a priori*), și, corelativ, pentru că pare un bun cadru pentru a rediscuta raporturile între știință și teologie.

Prezentarea mea are în vedere, concret, câteva observații asupra modificărilor apărute în mentalitatea europeană prin trecerea dinspre modernism către postmodernism, privind concepția despre locul omului în univers, urmată de o succintă expunere a celor mai importante forme și direcții ale principiului antropocentric – prin care, în opinia mea, cosmologia se descoperă ca temei pentru o nouă antropologie –, pentru ca, în cele din urmă, să încerc o reinterpretare a principalelor elemente din referatul biblic despre creație, din perspectiva conjugată a spiritului patristic și a cosmologiei antropice.

Conștiința europeană între modernitate și postmodernism

Suntem în modernitate dar se pare că nu mai suntem moderniști. Așadar, suntem confrunțați cu o problemă dublă, care trebuie privită cu seriozitate, mai ales pentru implicațiile pe care le sesizăm în viața noastră de zi-

¹ Textul are la bază o conferință pe care am susținut-o la Centrul de cercetări antropologice “Francisc I. Rainer” al Academiei Române (15 martie 2000). Am păstrat structura originală, dar am amplificat argumentele și am schimbat vechiul titlu, lipsit de grație.

cu-zi. Ce anume distinge modernitatea de timpurile trecute, și ce înseamnă postmodernismul în contextul lumii moderne?

Ceea ce cred că definește cel mai bine modernitatea – și este punctul de vedere al unui creștin, oarecum specializat în cunoașterea teologică – e despărțirea de supranaturalismul medieval.

Timp de secole, omul european a gândit în categoriile dualiste ale rupturii de nivel între natural și supranatural, dând prioritate factorului divin și ocolind orice explicație naturală prin apelul reduționist la forța nevăzută a grației. Această concepție, de esență magică, a devenit curând inaptă pentru o descriere coerentă a lumii (după criteriile de obiectivitate ale unei științe deja născânde), ajungând și la anumite impasuri filosofico-teologice. Pe urmele sfântului Thomas d'Aquino – care întâmpina dificultăți când era vorba de a evidenția necesitatea prezenței permanente a lui Dumnezeu în univers (practic, el afirma o intervenție sporadică, discontinuă a divinului în creație) –, gânditorii moderni, precum Descartes și Leibniz, au formulat o dilemă din care teologia nu mai putea ieși decât renunțând la ideea unilateralei determinări de sus a lumii.

Dilema în cauză era aceasta: ori Dumnezeu intervine în lume, ceea ce înseamnă că universul creat de el nu e perfect și, de asemenea, nici Creatorul, ori creația e perfectă și Dumnezeu nu are ce să mai facă în univers. Alegând a doua soluție – fără să observe că nici nu era o problemă bine pusă – teologia occidentală a semnat condamnarea la moarte a tradiționalului său supranaturalism, restrângându-și competența la cercetarea vieții sufletului și la evaluarea morală a acțiunilor umane, lăsând universul și viața în seama cercetării științifice².

Werner Heisenberg descrie oarecum ironic procesul prin care s-a ajuns de la afirmațiile supranaturaliste ale teologiei medievale la interpretarea naturalist-științifică a lumii: dacă oamenii de știință au avut de la bun început o anumită atitudine față de natură e pentru că “în dezvoltarea gândirii creștine din acea perioadă Dumnezeu părea aruncat în cer, atât de sus și atât de departe de Pământ, încât considerarea Pământului independent de Dumnezeu căpăta și ea un sens”. E vorba de “o formă specific creștină de impietate”, fără similar în alte culturi, care a permis științei să considere natura nu numai independent de Dumnezeu, ci și de om³.

Deși acest fapt a avut un evident aspect pozitiv, pentru că – descătușată de cenzura unei teologii înrobite nejustificat față de paradigma antică a universului static și închis, ordonat în ierarhii fințiale – știința a început să descopere adevărata față a realității, a devenit curând la fel de evident faptul că majoritatea oamenilor de știință operau condiționați de anumite poziții ideologice, adevărate grile reduționiste, de natură să limiteze foarte mult posibilitatea înțelegerii lumii și a omului.

E vorba de faptul că, și acest lucru rămâne valabil până astăzi, s-a înlocuit modelul supranaturalist (care, insistând asupra intervenției lui Dumnezeu, ignora evoluția naturală a universului) cu cel naturalist (care, afirmând mișcarea lumii, ignoră implicarea divină). Dacă nu e cazul să insist aici asupra implicațiilor de ordin spiritual ale excluderii lui Dumnezeu din perspectiva obișnuită de cunoaștere și de viață a omului european, trebuie spus totuși că urmările procesului au devenit foarte repede evidente. Această schimbare s-a repercutat – interesant pentru demersul meu – în separarea științelor umane (*soft sciences*) de cele naturale (*hard sciences*), a domeniilor uman și cosmic (*res cogitans* și *res extensa*), subiectiv și obiectiv, o problemă veche în cultura europeană dar expusă puternic abia acum, în condițiile în care Dumnezeu a fost eliminat din vizorul științei. Pare astfel că David Bohm are dreptate când spune că ceea ce l-a ajutat pe Descartes să depășească celebrul său dualism conștiință-spațiu a fost faptul că între acestea îl situa, corelator, pe Dumnezeu⁴.

De aici, mai departe, modelul unei realități fără sens, o cosmologie nefinalistă, pentru care totul se produce determinist-cauzal și fără vreo semnificație a prezenței umane; de asemenea, o antropologie naturalistă, pentru care fenomenul uman este explicabil mai mult printr-un joc al șanselor și reacții chimice decât prin factori culturali sau spirituali (tendință ce pare a se acutiza astăzi, cel puțin pentru o anumită parte a antropologilor⁵). Un cosmos fără coerență, decosmizat, și un om dezarticulat, depersonalizat, dezumanizat, de unde – și mai departe – definiții ciudate și ridicol de unilaterale, o artă a chipului desfigurată, isteria violenței, aburul narcoticelor.

² Cf. Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 212-214; vezi de asemenea Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 113-115.

³ Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe. Culegere de discursuri și articole*, ed. Politică, 1977, pp. 108 și 110.

⁴ Cf. David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 278.

⁵ Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 35. Fenomenul era semnalat, ca tendință, de Edmund Husserl, încă din 1953 (cf. *Criza umanității europene și filosofia*, Paideia, 1997, pp. 19-20).

Vladimir Lossky a surprins foarte bine aceste aspecte, implicațiile mentale generate de reprezentarea modernă a lumii:

“cosmografia copernicană, din punct de vedere psihologic sau mai curând din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări de împrăștiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soteriologice, ca la gnostici și în doctrinele oculte. Spiritul nesățios de știință, spiritul neliniștit al lui Faust, îndreptându-se spre cosmos, va sfărâma sferile cerești prea înguste pentru a se avânta în spațiile nesfârșite, unde se va pierde în căutarea unei cunoașteri sintetice a universului; cunoașterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenirii, nu va înțelege cosmosul decât sub înfățișarea dezagregării, care corespunde stării noastre de după cădere”⁶.

Acest punct de vedere modern nu a dispărut încă din mințile multor savanți de seamă contemporani, promovând și mentalitatea aferentă acestui punct. Spre exemplu, Steven Weinberg observă că – deși seducător gândul că existența noastră nu e un simplu lanț de accidente ancorat în primele trei minute ale universului și că noi “am fi fost cumva clădiți de la început” – trăim într-un univers “copleșitor prin ostilitate”, care, direct proporțional cu progresul cunoașterii noastre, pare mereu mai lipsit de sens. Fără ca aceasta să aducă și un confort conștiinței noastre, “efortul de a înțelege universul este unul dintre foarte puținele lucruri care ridică viața omului deasupra condiției sale de simplu participant la o dramă, conferindu-i în schimb ceva din măreția unei tragedii”⁷.

Modernitatea s-a dorit spațiul obiectiv al unei cunoașteri certe (demitizate), unificate și complete, dar pare să fi eșuat în orgoliile ideologiei moderniste (evidentă în forma pozitivismului și a scientismului), lipsită de consistență adevărată, și păguboasă – pe termen lung – pentru mentalitatea și viața lui *homo europaeus*. Practic, o încercare constructivistă a zămislit un eon al reducățiilor, *diabolic*, în sens etimologic, deci al separărilor. Eufemistic, Anton Dumitriu face observația că, deși constituită în jurul exigenței geometrizării (al idealului organizării exclusiv după criteriile – cartesiene – de ordine și claritate), cultura europeană modernă nu a reușit să îmbrace această formă, să o transpună în carnea unei civilizații⁸.

Secolul al XX-lea este timpul marilor răsturnări, al contestării majorității certitudinilor lumii moderne. E vorba desigur, în continuare, de lumea modernă, atee și seculară, a naturalismului, a “transcendentalului” (singura transcendență acceptată fiind a omului însuși; așadar, nu o metafizică reală), a ideologiilor progresului, a paradisului pământesc, realizat demiurgic de cel resituat, cumva, în centrul propriei sale lumi, omul. Dar nu mai este vorba de ideologia modernistă.

Noua minte a lui *homo europaeus* nu mai cugetă modernist, ci postmodernist. O epocă “iconoclastă”, *diabolică* în sensul de mai sus, o epocă a dărâmării tuturor prejudecăților romantice ale începuturilor modernității, a demolării sistemelor, contestatară, anarhică. Și, totuși, paradoxal, deși pretins deconstructivistă – la nivelul formal, al ideii clasice de sistem, și la cel fundamental, al vechilor concepte –, un ev al construcțiilor lăuntrice, eonul *symbolic* (în sens etimologic, deci al adunărilor, al coerenței, al noimelor), ba chiar, mai nou, al construcțiilor exterioare, dacă ne gândim la marele curent al globalizării.

Aceste mutații nu mai sunt însă întemeiate pe anumite presupunții filosofice, cum s-a întâmplat cu ideologia modernistă, ci impuse categoric de noua reprezentare a realității, construită de științe, și mai ales de fizică⁹. De la primele semne ale noii paradigme, apariția și dezvoltarea matematicilor neeuclidiene, la elaborarea modelelor teoretice ale unei lumi care nu mai seamăna cu cea descrisă de modelul galileean-newtonian – e vorba de cele două forme ale teoriei relativității –, curând confirmate experimental, și până la descoperirea unui nou nivel de realitate, microcosmic, prin teoria cuantică, toate acestea au contribuit la reconsiderarea multor credințe ale modernității, privind omul, lumea și, de ce nu?, relația lor cu Dumnezeu.

Esențială mi se pare, în acest sens, contribuția interpretării de la Copenhaga a teoriei cuantice, mai precis așa-numita ontologie Heisenberg, potrivit căreia actul de observație, experiența cuantică, nu are doar un caracter epistemologic – cum credea Niels Bohr, încă dependent de obișnuințele fizicii clasice, precuantice –, ci importante implicații ontologice. Mai precis, e vorba de faptul că observatorul nu doar influențează măsurătorile (făcând ca rezultatele acestora să fie *relative* la om, ale omului, aproape ca în kantianism): el actualizează selectiv anumite tendințe sau posibilități implicite ale realității cosmice, dă formă lumii în care trăiește¹⁰.

⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, p. 133.

⁷ Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului. Un punct de vedere modern asupra originii universului*, ed. Politică, 1984, p. 168.

⁸ Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleate și culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, p. 120.

⁹ Cf. W. Heisenberg, p. 106.

¹⁰ Cf. W. Heisenberg, pp. 112-113; de asemenea, Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 279-282.

Ceea ce indică o nouă atitudine față de rolul omului în univers, față de relația între conștiință și realitate. O tendință integrativă.

Interesant – nu numai de dragul comparației, ci și pentru evidențierea acelor disponibilități despre care vorbeam la început – că, pentru sfântul Maxim Mărturisitorul (secolul VII), evenimentul cunoașterii este act de reciprocitate, depășind ideea separației dintre subiectul activ și obiectul pasiv, proprie mentalității augustinian-cartesiene: “orice cugetare se realizează [ca sinteză, întâlnire] între cele cugetătoare și cele cugetate”¹¹. E vorba de mai mult decât de o experiență contemplativă – e una cu implicații ființiale, lumea făcându-se în funcție de această experiență. Această perspectivă paradoxală e confirmată de experiența microfizică. Jean-Pierre Lonchamp afirmă că “obiectul observat și subiectul care îl observă sunt inseparabili. A cunoaște devine un act de participare”¹².

Această nouă imagine a realității a permis înfripirea, practic imediat, unei mentalități diferite de cea clasică, a cărei primă concretizare este apariția unui nou demers filosofic, și mă gândesc la fenomenologia husserliană. Émile Bréhier afirmă că fenomenologia propune o gândire implicită, în cadrul căreia senzația (observatorul, conștiința) și obiectul exterior (realitatea observată) se condiționează reciproc, ca doi poli¹³, un pas întru regăsirea situației centrale a omului (acesta fiind “interioritate pură” sau “subiectivitate transcendentă”), dacă nu pentru lumea dată (“exterioritatea obiectivă”), cel puțin pentru lumea cunoașterii¹⁴. Și mi se pare că tocmai acest mod de gândire a permis, prin reciprocitate, afirmații foarte curajoase ale unor oameni de știință, cum e aceea a lui Roger Penrose, care arată că exigența timpului nostru, de realizare a unei reprezentări extinse și mai adecvate a realității, presupune înglobarea minții umane în descrierea științifică a lumii¹⁵.

Pe acest fond s-a construit – contrar tendinței postmoderniste a descompunerii – un nou chip al omului, prin existențialism și personalism; practic, este vorba de revelarea faptului că omul nu e reducibil la natură (că nu mai pot fi descrise, nici conștiința, nici viața, în termeni de genul *chemistry, pure chemistry*). S-a deschis astfel drumul trecerii de la o antropologie naturalistă, a nonsensului, la întrebarea despre rostul de a fi al omului.

Tot astfel, și corelativ, drumul reiterării, de către Heidegger, a mai vechii probleme filosofice, ca primă întrebare a unei noi metafizici: “pentru ce mai degrabă ființează ceva decât nimic?”. Adică al unei abordări teleologice a realității, în ansamblu.

Trecând peste numeroasele ciudățenii și teribilisme care-i sunt inerente, despre care nu e cazul să mai vorbesc, și contrar sloganului “deconstructivist” clamat pretutindeni cu fervoare, postmodernismul, simultan produs și catalizator al unei noi paradigme culturale, pare un spațiu mult mai generos – față de vechiul context, modernist – pentru discutarea a orice, pentru realizări a căror coerență începuturile modernității nu puteau decât să o viseze. Un spațiu în care este posibilă o nouă abordare spirituală a realității, matură, fără excesele supranaturalismului medieval (ceea ce presupune o dematerializare a viziunii și a valorilor dar nu și o direcție evazionist-angelică), apropiată de perspectiva religioasă tradițională însă desigur colorată puternic de exigențele omului modern.

Un spațiu în care este posibilă rediscutarea uneia din marile probleme (și unilateral tranșată) ale modernității, relația între umanitate și cosmos, între conștiință și realitate.

Principiul cosmologic antropocentric. Câteva repere

Noua paradigmă a realității, căutând să integreze domeniile uman și cosmic, pare a-și da o măsură importantă – și echilibrată, chiar tradițională – în principiul cosmologic antropocentric. Pentru Jean-Michel Maldamé, principiul antropocentric s-a născut din dorința cercetătorilor de a avansa în cunoașterea universului ținând seamă de un maximum de fapte, inclusiv (și prioritar) de faptul că omul există¹⁶. E un demers în mare măsură similar celui al cosmologiei antice.

¹¹ *Capitole despre cunoașterea lui Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, II, 2, PG 90, 1125C. Afirmatia se află în buna continuitate a principiului grecesc potrivit căruia “asemănătorul cunoaște pe asemănător” (cf. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1993, art. *hómoios*).

¹² Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, p. 156; cf. W. Heisenberg, p. 124.

¹³ Cf. Émile Bréhier, *Mari teme ale filozofiei*, Humanitas, 1993, p. 137.

¹⁴ Cf. Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, 1994, p. 33.

¹⁵ Cf. Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a conștiinței*, ed. Tehnică, 1999, p. 26.

¹⁶ Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 94 și 98-100.

Fără a fi un entuziast (practic, acceptând, și cu oarecare greutate, numai ceea ce se numește forma “slabă” a principiului), Roger Penrose a surprins foarte bine tipurile de întrebări cărora caută să răspundă principiul antropic:

“Cât de importantă este existența conștiinței în ansamblul universului? Ar putea exista un univers care să nu fie populat de ființe conștiente? Oare legile fizicii sunt astfel proiectate încât să permită existența unei vieți conștiente? Oare poziția noastră particulară în univers, în spațiu sau în timp, are ceva deosebit?”¹⁷.

Aceste întrebări pornesc de la alte premise decât cele ale mentalităților pe care – referindu-mă la ideea de neputință a conștiinței în fața lumii și, respectiv, la ideea de substituire a realității cu lumea cunoașterii – le numesc de obicei *resemnată* și *orgolioasă*¹⁸. De asemenea, aceste întrebări erau imposibile sau măcar ridicole în paradigma veche, copernican-galileeană, a universului rece și lipsit de semnificație. Progresul realizat de știință în cunoașterea lumii, a structurii de acum a universului și a vieții, în cunoașterea condițiilor inițiale chiar, a schimbat însă radical concepția modernă despre realitate, permițând gânduri de neînchipuit pentru o mentalitate pozitivistă. Permițând, de fapt, o înțelegere a realității, adică pasul de la demersul eutaxiologic (cauzalitate, determinism, ordine) la cel teleologic (interpretare, semnificație, finalitate).

O dată descoperit universul infinit, la începuturile modernității, omul european s-a văzut dintr-o dată privat de centralitate într-un cosmos ne semnificativ, funcționând la întâmplare, de unde răsturnarea certitudinilor și a scării sale de valori. Astăzi, perspectiva științifică a universului aflat în mișcare, angajat într-o expansiune care durează de peste 15 miliarde de ani – de la explozia inițială până la creierul uman –, permite întrederea unei istorii a lumii și a vieții, o reprezentare oarecum similară celei tradiționale, dar nu formal, ci sub aspectul semnificației.

Universul științei moderne, infinit și omogen, nu părea să permită speranța aflării vreunei semnificații a lumii și a vieții, făcând imposibilă orice interpretare teleologică. Universul nu putea fi decât cercetat și descris, prin legi din ce în ce mai precise, pentru care existența umană era un factor neglijabil și complet aleatoriu. Nimic din structura universului nu părea să aibă de-a face cu existența noastră. O dată însă cu noua percepție – a universului angajat în mișcarea de expansiune și complexificare –, devenea din ce în ce mai evidentă o istorie și o sumă de constante fizice, într-un fel sau altul corelate faptului că omul există.

Acestea sunt motive puternice pentru mulți cosmologi contemporani de a accepta să vorbească despre un sens al istoriei universului, sens care nu trece pe lângă om, fiind organic legat de prezența acestuia. Hubert Reeves consideră că lista “coincidențelor miraculoase” care au favorizat existența noastră este prea lungă pentru a fi doar expresia unei întâmplări¹⁹. Prof. Constantin Bălăceanu-Stolnici arată că Reeves afirmă posibilitatea ca universul primelor clipe să fi avut mai mult de trei dimensiuni spațiale, dar că au fost selectate cele trei cunoscute “pentru a satisface principiul antropic”; tot principiul antropic explică, spune dânsul, unidirecționalitatea timpului cosmologic și biologic²⁰.

Din momentul în care existența umană nu a mai fost considerată un fenomen pur și simplu neașteptat, întâmplător, fără legătură cu evoluția universului, a fost posibilă evidențierea a cel puțin două aspecte ale evoluției. Primul se referă la faptul că nu doar omul e condiționat de istoria cosmică, universul însuși fiind condiționat, dacă nu *de* (forma “tare” a principiului), cel puțin *spre* (forma “slabă”) om. Al doilea se referă la concluzia necesară că un asemenea “comportament” nu poate fi explicat doar prin ideea de soluții inexplicabile (un răspuns agnostic, exprimând o anumită atitudine filosofică pe care Culiianu o numește “nihilism antimetafizic”), solicitând prezența unui *proiect* al lumii, de la începutul acestei istorii.

Cele două aspecte sunt evidențiate, spre exemplu, de grupul de cercetători din cadrul Universității Neuchâtel, care, în volumul *Science et foi font système*, afirmă că, de vreme ce schimbarea constantelor inițiale pune sub semnul întrebării existența noastră, devine limpede că anumite caracteristici cosmologice se constituie în condiția prealabilă a existenței observatorilor. În această expresie (“slabă”), principiul antropic e admis, de altfel, de majoritatea oamenilor de știință. Simultan, unii cercetători merg mai departe, considerând că proprietățile materiei neînsuflețite sunt exact cele care favorizează viața, că totul se petrece în univers ca și când e vorba de o “conspirație” în favoarea vieții, că viața însăși pare chemată să ajungă la nivelul uman, astfel încât era imposibil ca universul să nu genereze viața și implicit observatorii (o expresie “tare”). Este vorba de o interpretare causal-teleologică a realității, potrivit căreia evoluția universului s-ar

¹⁷ Roger Penrose, *Mintea noastră... cea de toate zilele. Despre gândire, fizică și calculatoare*, ed. Tehnică, 1996, p. 467.

¹⁸ Vezi, spre exemplu, cartea mea, *Perspectiva teantropocosmică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne*, partea întâi, cap. 1 (în curs de apariție, la ed. XXI: Eonul dogmatic, 2001).

¹⁹ Cf. Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 170.

²⁰ Cf. Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Cunoaștere și știință*, ed. Fundației “Andrei Șaguna”, 1997, p. 218.

desfășura în parametrii unui proiect deja prezent la originea cosmosului, reclamând existența lui Dumnezeu²¹.

Concluzia ultimă a grupului amintit nu mai e astăzi, așa cum s-ar aștepta multă lume, doar o prezență exotică într-un deșert al savanților atei. Surprinzător pentru demersurile științei clasice, interpretările de ordin teologic ale rezultatelor științei sunt din ce în ce mai frecvente. Simptom al unei noi mentalități, al unei alte culturi – în măsura în care se dovedește a fi încercarea de a-l reintroduce pe om în centrul universului și al științei, a reumanizării și a interiorizării științei despre univers, a reintegrării domeniilor uman și cosmic –, principiul antropic se propune ca instrument pentru abordarea mai nuanțată a realității antropocosmice, făcând loc intenției și prezenței divine.

Revenind asupra celor două aspecte amintite, în privința celui dintâi există formulări de-a dreptul provocatoare pentru o conștiință obișnuită să gândească pozitivist. Spre exemplu, John Wheeler, vorbind de o “buclă recursivă” între om și univers, afirmă că “observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru ființă”. Altfel spus, “nu doar omul e adaptat universului ci și universul e adaptat omului”²². Ceea ce implică nu doar o corelare între faptul că existăm și forma universului, ci și înțelegerea prezenței umane ca factor restrictiv/selectiv pentru forma universului.

În ce privește al doilea aspect, încărcat sau nu de teologie, este vorba de necesitatea acceptării unui proiect al lumii. R. Feynman – întemeindu-se pe un postulat al teoriei cuantice, mai precis pe interpretarea *Many-Worlds* a acesteia – afirmă că un ansamblu de alte diferite universuri este necesar existenței universului nostru. Există o întreagă clasă de adevărate alte lumi, dintre care numai a noastră este selectată printr-un “principiu optimizer”, care permite ca noi să trăim aici și acum; altfel spus, un proiect care cere ca o mulțime de “alte lumi” să existe numai pentru a se realiza condițiile ființării noastre. Afirmăția, mai puțin exuberant, a fost reluată de F. Hoyle în forma: există un singur univers programat cu scopul generării și susținerii ființelor capabile de observație.

Expresii ale principiului “tare”, afirmațiile de mai sus se întemeiază pe lungul și straniu șir al coincidențelor între valorile numerice particulare ale constantelor fizice, fără de care viața de orice fel ar fi exclusă. În această interpretare, principiul antropic e de tip teleologic sau chiar religios²³.

Dacă majoritatea cosmologilor au încă o anumită jenă în a vorbi despre Dumnezeu, acest fapt nu exclude importanța afirmațiilor făcute. O traducere curajoasă a aserțiunilor principiului antropic în cheie teologică dă J. P. Lonchamp. El afirmă că totul se petrece în univers ca și când anumite condiții foarte speciale au fost alese de către un agent care nu se identifică cu universul. “Regăsim aici – spune el – ideea unui Dumnezeu inteligent, în stare să facă alegerile necesare pentru a-i permite omului să vadă lumina zilei”²⁴.

Implicațiile filosofico-teologice ale acestor formulări – deși susținătorii principiului insistă că aserțiunile acestuia sunt întemeiate științific – deschid posibilitatea întrevederii unui destin al universului în care omul și lumea valorilor morale ocupă un loc privilegiat, chiar esențial. Aceste implicații sunt mai evidente în expresia finalistă a principiului, elaborată de Barrow și Tipler, potrivit căreia, dacă spiritul uman, conștiința, trebuia să vină la ființă (în virtutea principiului tare), trebuie să și supraviețuiască la nesfârșit, indiferent de forma ultimă a universului²⁵.

O afirmație tip FAP (*Final Anthropic Principle*, expresia finalistă a principiului) apărea deja la Jacques Merleau-Ponty, care spunea că, indiferent de destinul umanității, e de neconceput stingerea spiritului, a conștiinței (cf. *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Științifică și enciclopedică, 1978, p. 433). De asemenea, observație transpusă cosmologic, însă dubitativ, la Paul Davies: “lumea minții poate să nu se termine niciodată, chiar dacă cea fizică ajunge la o încetare bruscă o dată cu sfârșirea finală” (*Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a universului*, Humanitas, 1994, p. 148); similar, Penrose afirmă – în manieră platonice – faptul că sinele, conștiința are o capacitate de conservare de tipul “formelor”/*patterns*, fără corespondent în lumea particulelor materiale (cf. *Incertitudinile rațiunii*, pp. 33-34).

²¹ Cf. P. Bühler et C. Karakash (eds.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève 1992, pp. 49-51.

²² Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press (Oxford) și Oxford University Press (New York), 1986, pp. vii și 20.

²³ Cf. Barrow & Tipler, pp. 20-21.

²⁴ J. P. Lonchamp, p. 177-178; cf. P. Bühler et C. Karakash, pp. 51-52.

²⁵ Barrow & Tipler, p. 23 (pe larg, vezi cap. 10: “The future of the Universe”, pp. 658-677). Afirmăția e preluată explicit de la Teilhard de Chardin (pp. 201-202).

FAP solicită, pentru a fi consistent, un număr bine determinat de proprietăți, la nivelul macrouniversului și la cel al lumii cuantice, proprietăți evidente ale realității, care pot fi supuse experimentelor și care, în acest fel, creditează științific postulatele sale. Fiind o afirmație de ordinul fizicii – neavând așadar un explicit conținut moral –, FAP este însă organic legat de valorile morale, pentru că, afirmând nemurirea ființei inteligente (purtătoare a valorilor morale) și de vreme ce valorile morale sunt imposibile într-un cosmos nebiotic și lipsit de conștiință, apare ca o condiție prealabilă pentru continuitatea nesfârșită a valorilor morale. Din această perspectivă, FAP implică pare-se un univers destinat îmbunătățirii, “melioristic”, un univers al nemuririi, al vieții veșnice.

Ceea ce înseamnă că discuția despre început și istoria universului trebuie să permită – o dată cu aceea despre *originea* (de ce?) și *sensul* (pentru ce?) universului – discuția despre sensul vieții fiecăruia din noi (problemă dispărută din vizorul gândirii moderne o dată cu introducerea judecăților de tip cantitativ-natural). Fapt care implică, desigur, revizuirea multor prejudecăți contemporane, cum sunt ideologia materialistă și secularismul. Și mă întreb cum ar traduce Madonna, în perspectivă cuantic-antropică, celebrele sale versuri: *I'm a material girl in a material world...*

Rezultat concret al încercării de integrare – în perspectiva unificată a unei noi cosmologii – a fizicii relativiste și cuantice (a domeniilor macrocosmic și microcosmic, separate în știința clasică), mai precis, de transpunere la nivel macro a aserțiunilor ontologiei cuantice tip Heisenberg, perspectiva oferită de principiul antropic este translogică, depășind unilateralitățile modernismului (sau Dumnezeu, sau evoluția; sau omul, sau universul; sau conștiința, sau infinitul) printr-o *logică a terțului inclus* (în care toate cele de mai sus pot sta împreună, și bine), permițând de asemenea discutarea unei realități neomogene dar în drum spre unificare.

Faptul este exprimat, chiar dacă fără apel la principiul antropic, de părintele dr. Șt. Buchiu: “nimic din ceea ce a fost creat de Dumnezeu nu rămâne în afara «lanțului» raționalității care leagă faptele între ele. [...] Toate există, trăiesc și se mișcă spre altele, printr-o integrare progresivă. Ceea ce rămâne fundamental pentru existență este totalitatea integrată a lucrurilor printr-o corespondență energetică interioară”²⁶.

Ceea ce permite teologiei ortodoxe contemporane asemenea afirmații este mai puțin deschiderea sa (totuși, reală) către știința de acum, cât faptul că moștenește articulațiile și spiritul cugetării patristice. Spre exemplu, sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă paradoxal că rațiunea de a fi a creației, logosul unic, se manifestă sub forma a multe rațiuni, concretizate în ființele particulare, și că, invers, diversele rațiuni sunt reducibile la unicul logos. Aceasta nu înseamnă însă că unicul logos dispare prin multiplicare și nici că particularele dispar în referirea către centrul lor. Diversitatea morfologică a lumii fenomenale nu este un “rău fințial” (și cu atât mai puțin unul moral), de vreme ce, corespunzând unei diversități a gândurilor Logosului divin, multe rațiuni sunt reducibile la unica rațiune de a fi a creației. Diversitatea reală a rațiunilor, ca modele ale ființelor, asigură particularitățile (refuzând orice exces al holismului oriental), iar unitatea reală a rațiunilor în logosul unic asigură coerența ființelor în întreg (refuzând orice exces al paradigmei meristice, al atomismului occidental). E vorba de un substrat informatic al ființelor particulare și al universului, care explică situația paradoxală a cosmosului unitar în multiplicitate și divers în unitate, substrat accesibil minții contemplative, care poate reconstrui – în măsura în care participă la Hristos, Logosul Creator și Mântuitor – un model complet al realității (privind structura sau *pattern*-ul și sensul ființării universului)²⁷.

O viziune răsăriteană asupra sensului creației

Pentru perspectiva răsăriteană a credinței, problema nu este recuperarea unei memorii (cum se poate sesiza în efortul părintelui Pierre Teilhard de Chardin și al altor teologi apuseni), ci a spiritului eclesial, al Sfinților Părinți. Și trebuie spus că, spre deosebire de creștinismul occidental, cel răsăritean – în pofida sechelelor sale bizantine, a amintirii unei societăți sacralizate, sfârșind în anchiloză hieratică – nu a profesat niciodată un supranaturalism care să ajungă a sufoca libertatea, inițiativa și cercetarea. Semnificativ este faptul că exact acest spirit a permis răsăritului ca, în condițiile redescoperirii valorilor antice (resurgența neoplatonismului), temeurile sale creștine să rămână neclintite, în vreme ce creștinismul occidental, importând această nouă cunoaștere a celor vechi (“renașterea”), nu a avut resorturi potrivite pentru a rezista.

Înainte de a încerca discutarea propriu-zisă a temei, aș vrea să mai remarc faptul că elasticitatea spiritului patristic, regăsit în secolul al XX-lea, a ajutat enorm teologia Bisericii răsăritene. Mă refer la faptul că, fără a

²⁶ *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Libra, 1997, p. 18.

²⁷ Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7d și 7e (după împărțirea operată de părintele Stăniloae, în *PSB* 80), *PG* 91, 1077C-1080B și 1081C; de asemenea, *Mystagogia*, 2, *PG* 91, 669BC.

poza în ocrotitoarea științelor, ortodoxia a reușit să depășească elegant orice *casus belli* cu noua paradigmă științifică a lumii, într-o manieră similară celei pe care o propunea Einstein în anii '30.

Vorbind de conflictul modern – în esul “Știință și religie”²⁸ –, marele fizician și gânditor afirma că între cauzele acestuia un loc de frunte ocupă depășirea competențelor: atât știința, cât și teologia, au vrut mai mult decât li se cuvenea, cea dintâi legitimitatea interpretărilor sale reduționiste, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea. Or, știința trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicații, uzând de instrumentarul său teoretic și tehnologic, lăsând teologiei dreptul de a interpreta modelele propuse (este adevărat că și acum se remarcă o atitudine de refuz a unor oameni de știință față de interpretarea teologică, atitudine dublată de încercarea de a confiscă interpretarea, chiar cu prețul acceptării diverselor metafizici, europene și orientale).

Soluția gânditorilor neopatristici constă în înțelegerea faptului că adevăratele raporturi nu sunt acelea de ciocnire între două ideologii. Știința nu e totuna cu naturalismul pozitivist sau cu scientismul, după cum nici teologia nu se confundă cu pozițiile intransigente ale supranaturalismului dualist medieval. Înțelese astfel raporturile, nu se mai poate vorbi de o contradicție între *logos* și evoluție, între creație și devenire.

Are dreptate Lossky să observe că, neavând preferințe filosofice, teologia ortodoxă nu s-a blocat niciodată într-un context, păstrându-și specificul duhovnicesc și transcendența față de orice înțelepciune trecătoare. Nu o imagine a lumii are ea de apărut, ci interpretarea teologică a realității. De aceea, teologia creștină “se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afara câmpului său vizual”²⁹.

Or, principiul antropocentric propune o imagine a lumii surprinzător de familiară teologiei Bisericii răsăritene. Istoria universului, așa cum e condiționată de existența umană, e o istorie deschisă, o devenire *întru ceva*, nu doar mișcare; o istorie transparentă spre viitor și – trebuie tradus mai curajos limbajul precaut al cosmologilor – spre Dumnezeu, un drum de la “cer și pământ” la “cer nou și pământ nou” (observația este a părintelui prof. Dumitru Popescu). După A. Kastler, dacă organul revelează la nivel biologic funcția, se impune întrebarea despre funcția evoluției la nivelul universului (o extensie cosmologică a ideii lamarkiene despre selecție)³⁰. Antropologia și cosmologia se explicitează reciproc.

Dacă ființarea omenească nu e doar a fi sau a nu fi, problema nu este, pentru noua reprezentare a realității, numai ființa, ci și sensul: *a fi veșnic sau a nu fi deloc*, cum spunea la vremea sa sfântul Maxim Mărturisitorul³¹. O întrebare care privește nu numai destinul umanității, ci sensul întregii creații.

Oricum, această nouă cosmologie aduce în discuție tot ce a dărâmat cosmografia modernă clasică – posibilitatea sesizării unui sens al ființei, al devenirii cosmice și umane.

Universul nu s-a născut dintr-o dată, cum afirmă creaționiștii occidentali, dar aceasta nu înseamnă că, parcurgând un drum de miliarde de ani, istoria sa e lipsită de noimă. Teologia ortodoxă tradițională descifrează misterul evoluției universului prin utilizarea unui principiu al sinergiei, potrivit căruia nimic nu se petrece la nivelul acestei istorii decât prin convergența dinamică a energiilor dumnezeiești necreate și a energiilor cosmice create, în virtutea faptului că rațiunea de a fi a creației, a universului, a fost preelaborată de Logosul divin.

În gândirea sfântului Maxim, universul și orice parte a lui au, o rațiune de a fi, care constituie definiția și sensul ființei, care o determină să fie ceea ce e și care face posibilă contemplarea ființei. Elaborată pretemporal, rațiunea de a fi este modelul/paradigma ființei, dar nu însăși ființa, deși nu este separată de aceasta. De fapt, rațiunea de a fi este o intenție divină (în forma căreia operează Dumnezeu) care se concretizează într-un model dinamic, activ temporal, o structură informatică pe care se constituie sau din care provine ființa, care determină posibilitățile de ființare și care descrie sensul mișcării acesteia. Rațiunea de a fi este, la propriu, o sumă de posibilități privind structura, ființarea și sensul; starea de potențialitate sau posibilitate (*dunamis*). Ființa *poate fi* tot ceea ce este înscris în, posibilitățile sale concretizându-se prin “modul ființării” sau “mișcarea fizică”. Devenirea *tropică* sau mișcarea ființială duce la actualizarea sau deplina realizare a ființei (*energeia*), la starea și forma sa perfectă, proces realizat prin înțelepciunea Logosului organizator³².

²⁸ Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

²⁹ Vladimir Lossky, pp. 132-134.

³⁰ Alfred Kastler, *Această stranie materie*. Cu colaborarea lui Philippe Nemo, ed. Politică, 1982, pp. 147-151 și 229-230.

³¹ Cf. sfântul Maxim, *Capitole despre dragoste*, III, 27, PG 90, 1025A.

³² Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7e, PG 91, 1081AB; vezi și *Răspunsuri către Talasie*, 2, PG 90, 272AB.

Trebuie reliefate aici două aspecte. Primul este că această devenire nu-i operată nici numai “de sus” și nici numai “de jos”. Față de supranaturalismul occidental, sfântul Maxim vorbește de o reală posibilitate a ființei de a se mișca, de a deveni (chiar morfologic), în virtutea unei structuri și aspirații ființiale. Față de naturalismul occidental, el afirmă că *mișcarea fizică* nu este niciodată autonomă, ci întemeiată mereu pe acțiunea divină susținătoare, fără de care nimic din ce e nu poate fi³³. Al doilea aspect e că drumul *tropic* spre forma ultimă – a ființei particulare și a universului – presupune anumite schimbări morfologice, lărgire/dezagregare (*diastole*) și îngustare/compunere (*sustole*), indiferent ce înseamnă acestea (sfântul nu insistă). Tema poate fi exploatată pentru depășirea conflictului între creaționism și evoluționism, în sensul că realitatea schimbărilor morfologice nu exclude ci presupune o rațiune care să dicteze acest comportament.

Din perspectiva conjugată a concepției patristice și a principiului antropic, referatul biblic al creației (*Facerea*, 1 și 2) se descoperă cu o claritate uimitoare pentru conștiința omului contemporan. Premisă pentru toate cele văzute și nevăzute este faptul că sunt create de Dumnezeu, așa încât nimic nu se poate contempla fără dimensiunea teologică. Nimic nu se petrece altfel decât prin sinergia Duhului lui Dumnezeu cu “apele” naturii cosmice; numai așa creația străbate drumul, revelat integral în prima (textual, *unica*) “zi”/etapă a lumii, către “ziua” a opta, a formei ultime, drumul de la posibilitate (întuneric) la realitate sau actualitate (lumină). Dar aceasta înseamnă și că starea de acum a lumii nu e decât un aspect al vieții universului, a cărui taină e încă ascunsă – parafrazându-l pe sfântul Pavel –, cu Hristos, în Dumnezeu.

Transpunând în plan uman, e vorba de o antropogeneză dinamică, evolutivă, ale cărei etape și repere sunt date ca proiect divin pretemporal, ca raționalitate ori sens (“să-l facem pe om conform imaginii noastre, spre asemănare”), vizând mai mult decât starea de acum – transfigurarea, metabolismul duhovnicesc. Și trebuie spus, poate spre nemulțumirea multora, că textul biblic nu vorbește vreodată cu adevărat despre ceea ce noi numim *începutul* fizic al speciei umane.

Din acest unghi, ce semnificație are teza darwiniană despre devenirea omului prin selecție *naturală* (cred, de altfel, că numai acest reducăționism e reproșabil, teologic vorbind, pentru că rămâne captiv dihotomiei occidentale natural-supranatural)? Dacă există un proiect, o sumă de posibilități, mișcarea speciei umane și a fiecărui om în parte selectează din aceste posibilități exact pe acelea care servesc dăinuirii la un moment dat, ca în ontologia heisenbergiană, unde selecțiile se referă la activarea de către om a virtualităților cuantice care dau natura și forma antropică a universului, ceea ce înseamnă, totuși, mult mai mult (și cred că un antropolog al erei cuantice are mai multe șanse de a înțelege corect situația decât unul din vremea fizicii clasice, care moștenește dihotomia cartesiană minte-realitate³⁴).

Strict, referatul biblic al antropogenezei se construiește pe două imagini fundamentale: proiectul chip-asemănare și metafora pământ-suflare de viață. În prima versiune (*Facerea*, 1, 26-27), hotărârea divină, de fapt momentul revelării proiectului elaborat pretemporal, se soldează complet ciudat – pentru așteptările spiritualiste – cu biologia: omul e mascul și femelă. A doua versiune (*Facerea*, 2, 7) pornește chiar din punctul acestei “dezamăgiri”: omul e plămădit din pământ – imagine puternică, indicând simultan opera lui Dumnezeu și situația pământească, somatică, biologică a omului –, așa cum toate au fost aduse la ființă, prin activarea divină a energiilor pământului și apelor (*Facerea*, 1, 11-12, 20-21 și 24). Pământesc, muritor, supus instinctelor, natural (nu e vorba de accepția occidentală, evidentă și la Darwin, de *natura pura*, ființă lipsită de har, ci de situația descrisă ca mascul și femelă), omul e chemat, într-un moment ales de Creator, la asemănarea cu modul de a fi al Arhetipului divin, la starea paradisiacă, la o viețuire duhovnicească, cerească.

Față de imaginea dualistă, platonist-vulgară a inserției sufletului într-un organism biologic fabricat din pământ, imagine care a pătruns puternic în mintea multora (pe terenul dificultății de încopiere a spiritului cu materia, problemă depășită de tradiția ortodoxă), am redat a doua versiune – concentrată pe “suflarea de viață” – într-o cheie “aristotelică” (Aristotel numește sufletul nu substanță, ci “entelehie a trupului”, forma ultimă de viață, desăvârșită), mai apropiată de sensul ebraic al textului. Ceea ce mă îndeamnă să procedez așa e faptul că, dacă se poate vorbi de o coerență internă a Bibliei în sine și a Bibliei cu Tradiția eclesială, nu se poate evita recunoașterea demersului duhovnicesc al spiritualității filocalice ca o adevărată “cheie” interpretativă. Mai exact, pentru că tradiția filocalică vorbește tocmai de posibilitatea transfigurării omului, a mutării sale din viețuirea “pământească” spre cea “cerească”, textul biblic nu poate fi înțeles într-o altă lumină decât aceasta.

Ce presupune această nouă stare? E actualizarea chipului, a imaginii divine (dată ca proiect de mai înainte de lume), situarea la un nivel *supranatural* de ființare – iarăși, nu în sensul occidental, de superaditivare a naturii umane cu haina (sau, după expresia teologiei romano-catolice, frâul) grației –, realizarea unei

³³ Textual, persistând și mișcându-se, toate participă la Dumnezeu (cf. *Ambigua*, 7d, PG 91, 1080B).

³⁴ Roger Penrose e mai rezervat, spunând că fizicienii sunt mai elastici decât biologii, care rămân insensibili la marile mutații din câmpul fizicii (cf. *Incertitudinile rațiunii*, p. 76).

transcendențe a persoanei umane față de propria natură. *Adam* în privința naturii sale, deci pământ și instinctivitate, omul e *Dumnezeu* în privința noului său mod personal de viață, deci conștiință, libertate și iubire. Semnele acestui nou mod ființial, în egală măsură libertate (manieră divină de viață) și comuniune (participare la viața divină), sunt: (1) în plan teologic, suflarea de viață a Duhului dumnezeiesc; (2) în plan antroposocial, numele noi pe care le poartă cei doi, *iș* și *ișa*, nu mascul și femelă (*Facerea*, 2, 23); (3) în plan existențial, “erau goi și nu se rușinau”, ceea ce trebuie înțeles că se căutau cu o privire transfigurată, nepătimașă (*Facerea*, 2, 25).

În aceste condiții, căderea, păcatul înseamnă eșecul persoanei, întoarcerea la starea pre-paradisică, de mascul și femelă, la instinctivitate, la viețuirea pământească, muritoare³⁵. De acum, chipul omului nemuritor, imaginea a ceea ce trebuia să fie, nu avea să se mai poată vedea (Panayotis Nellas face observația că, de fapt, toată cunoașterea empirică asupra omului se referă doar la ceea ce nu este omul!³⁶) până la muntele transfigurării Domnului, până la Tabor (*Matei*, 17, 2-8), când “hainele de piele” au fost transformate în “haina de lumină” a stării paradisiace.

Vorbeam *supra* de faptul că, din punctul ortodoxiei, antropogeneza nu este un eveniment, ci o succesiune de evenimente; așadar, evoluție. Deși am atins deja acest aspect, vreau să repet că nu văd nicăieri în referatul biblic vreo afirmație explicită despre începutul istoric al speciei umane. Problema teologică nu e nici a *începutului* și nici a etapelor devenirii noastre sub aspect fizic, mai mult de competența științei, ci *originea*, cauza pentru care se petrec toate. De asemenea, nu doar originea și etapele maturizării duhovnicești (în cazul cărora funcționează un set de selecții numite tradiție) a omului, ci și finalitatea devenirii umane, îndumnezeirea, realizarea modului divin de viață, numit de Scriptură “viața veșnică” (expresie înțeleasă de cele mai multe ori în sensul a ceva ce trebuie așteptat, când, de fapt, e vorba de o experiență *hic et nunc* și pentru eternitate).

Din această perspectivă, credința lui Darwin că știința se poate ocupa de problema originii este mai mult decât deșartă. Revenind la distincția, de bun simț, a lui Einstein, știința poate da seama de problema lui “ce este”, nu și de aceea a lui “de ce” (originea) și “spre ce” (finalitatea), mai mult de competența teologiei. Știința, că este vorba de cosmologie ori de antropologie, dă seama de morfologia realității, neputând decât specula în privința originii și a sensului. John Barrow a intuit corect că orice cugetare asupra originii întindește către o “raționalitate” de dincolo de lume, care transcende vizorul științei³⁷. Însă știința nu trebuie să refuze ceea ce nu poate afla prin propriile puteri.

Sfântul Maxim utilizează schema *arche - mesotes - telos*, o trilogie care descrie aspectele și etapele ființării făpturilor. Avându-și originea (*arche*) în Dumnezeu, mai precis în modelul preelaborat de acesta, ființa există ca expresie a iubirii divine. În *logos phuseos* sau *arche* este postulată și modalitatea “tropică” a ființării sale (*mesotes*), și sensul acestei ființări (*telos*), atât ca direcție (spre Dumnezeu) cât și ca rezultat (forma perfectă). Epistemologic, orice limitare la *mesotes* și orice investigație a acestuia din perspectiva rupturii natural-supranatural înseamnă ratarea șansei de a cunoaște cu adevărat ființa. La nivel uman, posibilitățile “tropice” solicită ca *mesotes* să nu fie doar ființare, devenire, ci “buna ființare” (*eu einai*), astfel încât *telos* să fie forma perfectă și veșnică de ființare (*aei eu einai*), realizată prin asceză, contemplație și îndumnezeire³⁸. Înțelegând însă omul ca un adevărat accelerator al devenirii cosmice³⁹, sfântul întrevede în reușita omului îndumnezeit un pas mai departe al creației întregi spre forma ei ultimă.

Referatul biblic al antropogenezei trebuie așadar luat *ad litteram*, dar nu în privința metaforelor utilizate (modelarea din pământ și însuflețirea), ci (1) a factorilor implicați (pământul și suflarea de viață) și (2) a semnificației evenimentului (trecerea de la pământesc la duhovnicesc). Imaginea extinzându-se asupra creației întregi, e lesne să înțelegem antropologia biblică drept cheie a cosmologiei, interpretare care creditează – în inima creștină – principiul antropoc dintr-o perspectivă mai adâncă, mai semnificativă decât poate propune știința însăși.

Principiul antropoc permite, pe de o parte, întrevederea unei antropologii teleologice, în stare să conducă antropologia științifică (biologică) spre o viziune familiară conștiinței religioase, și, pe de alta, prin reciprocitate, întrevederea unei cosmologii teleologice. Dar, pentru că nu apelează la experiența sfinților, nu

³⁵ Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, p. 111; cf. Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, ed. Bizantină, 1999, p. 88.

³⁶ Cf. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, 1994, pp. 60-61.

³⁷ Cf. J. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, p. 57.

³⁸ Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7b, PG 91, 1073C, și cap. 157, PG 91, 1392A.

³⁹ Cf. *ibidem*, 106, PG 91, 1304D-1305C.

poate face nici o supoziție serioasă în privința implicațiilor ultime ale convergenței om-lume; nu poate, altfel spus, să descrie o formă transfigurată a lumii (mai ales că persistă încă ideea de univers entropic, pe cale de disoluție, amenințat, după anumite modele cosmologice, de marea implozie finală). În viziunea teologiei răsăritene (și, trebuie spus, această imagine are anumite afinități formale cu concepția antropomorfică a filosofiei vedice, pentru care omul ideal se extinde în forma universului), omul e un prototip mistic al creației întregi, un *pattern* de regăsit în fiecare parte a universului. De asemenea, o hologramă a întregii istorii a universului, de la un capăt la celălalt, revelând în propria sa ființare destinul, forma ultimă a creației, și acționând în direcția realizării acesteia.

Sfântul Maxim a intuit perfect simetria omului cu lumea, unitatea lor de ființă și sens, și redau mai jos un extras din tratatul său eclesiologic, *Mystagogia*, relevant în această privință (mai puțin grăitor însă pentru rolul omului, afirmat puternic în *Ambigua* 106):

“cosmosul întreg, care constă din cele văzute și nevăzute, este om, iar omul, care constă din suflet și trup, este cosmos. Căci cele inteligibile/nevăzute au [la nivel cosmic] rolul sufletului, după cum sufletul are [la nivel uman] un rost similar celor inteligibile. Iar cele sensibile/văzute sunt [cosmologic] imaginea trupului, precum trupul e [antropologic] al celor sensibile. [La nivel cosmic,] cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile trupul celor inteligibile. Și precum sufletul se află esențial în trup, tot astfel cosmosul inteligibil în cel sensibil. De asemenea, cosmosul sensibil e păstrat în coerență de cel inteligibil, precum trupul e ținut de suflet, din amândouă constituindu-se un singur cosmos, precum din suflet și trup un singur om. [...] Această [situație va dura] până ce va socoti potrivit să le dezlege cel care le-a relaționat – conform celei mai mari și mai tainice oikonomii –, când va veni timpul propice pentru sperata împlinire a tuturor. Atunci și lumea celor văzute va muri precum omul și iarăși va învia tânără/nouă din cea îmbătrânită, la învierea pe care o așteptăm pentru atunci. Atunci va învia și omul de acum împreună cu lumea – ca partea cu întregul și precum [lumea] cea mică împreună cu cea mare – dobândind puterea de a nu se mai corupe. Și tot atunci trupul se va face asemenea sufletului iar cele sensibile asemenea celor inteligibile, în ce privește cinstea și slava, manifestându-se în toate o singură putere divină – printr-o prezență luminoasă și activă – pe măsura fiecăreia. Iar această [putere] va garanta prin sine relația unirii nedesfăcută pentru veacurile nesfârșite”⁴⁰.

Dens și bogat, textul pune în evidență planul divin și puterea dumnezeiască ce fac posibilă conformitatea între om și cosmos, corelarea acestora. Alterități bine definite, omul și cosmosul se indică reciproc: omul descoperă intensificat – în ritm grăbit – natura și sensul cosmosului, iar acesta exemplifică lărgit – în ritm lent – ceea ce se petrece la nivel uman. Imaginea corespunde unui model matematic contemporan: omul e în univers chipul personal al fractalului, acea structură replicată la nesfârșit în toate, de căutat sau de regăsit în toate și eficientă (ca principiu selectiv) în toate. În planul divin, omul e *paradigma*, modelul și energia formei ultime a lumii, prin care acționează Dumnezeu însuși.

O idee despre “umanizarea” lumii, în mistica tradițională creștină (evidentă în Pateric și Filocalie, mărturiile ale experienței sfinților), dă părintele Jean Kovalevsky: omul e chemat să umanizeze animalele, animalele umanizate să animalizeze plantele, plantele animalizate să vegetalizeze mineralele, mineralele să pacifice elementele fundamentale, astfel încât mineralele să se vegetalizeze, plantele să se animalizeze, animalele să se umanizeze (dobândind limbaj uman, ca reflex la punerea de către Adam a numelor) și oamenii să se îndumnezeiască. “Regnurile inferioare sunt determinate de cele superioare. Dumnezeu devine om, pentru ca omul să devină Dumnezeu. Evoluția universului depinde doar de om. Singur omul îndumnezeit poate umaniza fiarele”⁴¹.

Imaginea e similară celei areopagitice a proceselor din lumea nevăzută – solidaritatea ierarhiilor angelice, realizată ca *pressing* al celor superioare față de cele inferioare, prin care cele din urmă participă la experiența celor de mai sus –, dar transpusă pentru lumea văzută; în același timp, o sugestie interesantă pentru ce ar însemna, dus până la capăt, principiul antropic. Descrierea unei lumi angajată pe drumul intensificării ființei.

În loc de încheiere

Trăind într-o civilizație a transformărilor, într-un timp și un ritm al crizei, al rejudecării tuturor premiselor, sesizăm astăzi cum mai toate ideile noastre anterioare, ale începuturilor modernității, tind a fi înlocuite cu gânduri și percepții noi. Chiar și teribilul conflict între conștiința seculară și cea teologică pare a-și toci

⁴⁰ *Mystagogia*, 7, PG 91, 684D-685C.

⁴¹ Cf. Jean Kovalevski, *Taina originilor*, Anastasia, 1996, p. 57; o referire în treacăt asupra temei, Ioannis Zizioulas, p. 86. Personal, am abordat problema în studiul “Om și lumea în viziunea Părinților răsăriteni”, în *Glasul Bisericii* nr. 6-12/1995.

asperitățile, cel puțin într-o anumită zonă mentală a lumii contemporane, de care ține și principiul cosmologic antropic.

Conturând un nou chip al universului și o nouă antropologie, principiul antropic face posibilă depășirea marii rupturi între domeniile uman și cosmic, și corelativ între științele naturale și teologia mistică, descoperind faptul că problemele începutului și morfologiei nu mai sunt esențiale decât ca revelare a drumului către ceva, o stare mai înaltă, față de care cele de acum sunt doar umbre. O stare trăită în comuniune de om și de cosmos, în ambianța vieții divine, mărturisește teologia, stare pe care o descifram, aici și acum, în Hristos, cel transfigurat pe Tabor și înălțat la ceruri, de asemenea în sfinții care – după cuvântul Domnului – strălucesc precum soarele în împărăția Tatălui.

Din acest punct, discuția încetează a mai fi la îndemâna celui care, așa cum sunt eu, descrie experiențele altora, implicate fiind viața omului în Hristos și lumea valorilor trăite, care devin una cu ființa omului, deci netrecătoare.

Sunt expresia voinței divine și rezultatul întregii istorii a universului, dar sunt numai strămoșul omului ce trebuie să fiu...