

Pierre Teilhard de Chardin  
sau încercarea unei perspective integrale

Doru Costache

Element semnificativ pentru cotitura săvârșită de spiritul modern în ultima parte a secolului XX, principiul cosmologic antropic pare a fi unul din cele mai potrivite cadre pentru rediscutarea raporturilor între știință, metafizică și teologie<sup>1</sup>. Ceea ce însă ar putea să nemulțumească un teolog (în măsura în care-i hotărât să depășească dihotomia cartesiană minte-realitate, umanitate-univers) e că principiul nu pare să ia în calcul și implicațiile faptului că umanitatea e o comunitate de persoane, de asemenea că relațiile între omenire și Creator (pe de o parte) și relațiile interumane (pe de alta) sunt spațiul în care se consumă și raporturile umanității cu lumea.

Cu toate acestea, trebuie spus că viziunea despre realitate a părintelui Pierre Teilhard de Chardin – premergătoare cosmologiei antropice – dezvăluie rezonanța complexă a relațiilor interumane și a relațiilor între omenire și Dumnezeu, implicațiile acestora pentru realizarea unei condiții *psihice* superioare (relațională, comunală) a universului, numită *Punctul Omega*. Potrivit acestei viziuni, lumea – încetând a mai fi categorisită drept *res extensa* – accede la conștiință prin umanitate, așteptând ca noi să regândim, pentru a le desăvârși, demersurile sale instinctive<sup>2</sup>. Este o viziune de care ar putea să profite știința și teologia, în egală măsură.

Înainte de expunerea unor aspecte esențiale – în problema discutată – ale demersului chardinian, aș vrea să amintesc, în treacăt, câteva elemente din gândirea filosofului Nikolai Berdiaev, care, într-o formă modernă, dezvăluie marile linii de forță ale tradiției ortodoxe privind locul și rolul omului în creație.

Pentru Berdiaev, creaționismul și evoluționismul (antropologic și cosmologic) sunt simptomele unei singure probleme, de care se resimte și marxismul, în încercarea sa de interpretare utopică a istoriei. Este vorba de neputința conceperii unui dinamism creator în univers și în activitatea omenească, a realei sporiri ființiale, a îmbogățirii existenței. Creaționismul descrie o lume dintru început perfectă, în care nimic nu mai este de făcut, în care nu se poate decât trăi; evoluționismul, la rândul său, nu poate vorbi decât despre transformări energetice, de noutate morfologică dar nu și de o înnobilitare sau amplificare a existenței<sup>3</sup>. Dacă se pleacă însă de la premisa că orice filosofie, teologie ori concepție științifică se întemeiază pe conștiința că omul este “centru al lumii” și conștiință a creației, că e “cosmic prin natura sa, că el este centrul existenței”<sup>4</sup>, orice pasivism dispare, făcând loc perspectivei dinamismului unei existențe intensificate la nesfârșit.

Omul interiorizează universul și îl împlinește ca om; îi dezvăluie și îi actualizează vocația fundamentală de a fi om (makrantrop): “cosmosul se creează, el nu este pur și simplu dat, ci dat ca îndatorire”. De aici, acțiunea omului deplin conștient – care și-a regăsit statura teologică și macrocosmică în comuniunea cu Dumnezeu – înseamnă “amplificare a energiei, creștere și înălțare a celor zămislite de Dumnezeu”. Condiția împlinirii acestei viziuni antropocosmice a acțiunii creatoare rămâne revelarea persoanei, a libertății creatoare<sup>5</sup>.

Berdiaev crede că regăsirea omului nu este posibilă decât în modul teandric de viață. El afirmă că orice filosofie și, de asemenea, orice teologie trebuie să pornească nici numai de la Dumnezeu, nici doar de la om, ci

<sup>1</sup> Nu voi insista cu amănunte. Cititorul a avut ocazia să-mi cunoască opiniile în eseu “Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii” [*vide supra*, în acest volum, n. red.].

<sup>2</sup> Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1970, p. 285.

<sup>3</sup> Cf. Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, Humanitas, 1992, pp. 137-140. Considerând creștinismul din perspectiva occidentală a creaționismului și din aceea rusească a unui ascetism exagerat, Berdiaev afirmă superficial că știința (deci naturalismul) e progenitura creștinismului, de vreme ce nu pare să încurajeze situația de creator a omului.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, pp. 67-69.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, pp. 139-141. O bună evidențiere a sensului berdiaevian al creației la Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 155-157.

de la Dumnezeu-Om. Aceasta pentru că “fenomenul originar din viața religioasă este întâlnirea și lucrarea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, mișcarea ce merge de la Dumnezeu spre om și de la om spre Dumnezeu”, “nașterea lui Dumnezeu în om și nașterea omului în Dumnezeu”<sup>6</sup>.

Este o concepție care se regăsește, deplin întemeiată (teologic, antropologic și cosmologic), în tradiția Bisericii răsăritene, spre exemplu în cugetarea sfântului Maxim Mărturisitorul și a părintelui Dumitru Stăniloae. Nu am intenția să expun elementele de bază ale perspectivei ortodoxe, trecând direct la viziunea chardiniană despre sensul antropocentric al devenirii universului, revoluționară pentru gândirea occidentală și semnificativ înrudită cu viziunea răsăriteană.

Reprezentant al noii paradigme culturale – care a depășit imaginea universului infinit și fără sens printr-o cosmologie finalistă și antropocentrică –, Teilhard de Chardin realizează o contribuție importantă atât în *planul perspectivei științifice* (prin faptul că a construit premisele unei interpretări teologic-hristologice a realității cosmice, biologice și umane, așa cum se descoperă aceasta omului contemporan, angajat în cercetarea și înțelegerea realității) cât și în *planul teologiei occidentale* (prin faptul că a recuperat dimensiunea cosmică a mântuirii săvârșită de Iisus Hristos, reamintind liniile majore ale teoriei ioaneice și pauline privind relația Logosului divin cu viața și universul).

Dubla sa contribuție explică de altfel și controversesele din jurul persoanei sale – nu explică însă și obiecțiile fără acoperire ale unor teologi ortodocși de acum, care au preluat neatent criticile produse inițial de diverși teologi romani –, în sânul comunității științifice (pentru a fi descris un univers condiționat teleologic să parcurgă mișcarea spre “Punctul Omega”) și în teologia occidentală (pentru a fi adus o imagine dinamică a lumii, proprie mai ales ortodoxiei, creștinismului oriental). Demersul său are de aceea valoarea emblematică a unui efort uriaș de recuperare.

#### Universul chardinian după *Le phénomène humain*

Cosmologii contemporani au în minte două modele ale universului – unul potrivit căruia universul se extinde într-un *degradé* nemărginit și unul potrivit căruia acesta se prezintă ca domeniu curb, autoînfășurat –, modele considerate până nu demult a fi incompatibile. Vorbind, la rândul său, de o mișcare complexă a universului angajat simultan pe drumul expansiunii spațiale și pe drumul înfășurării organice asupra lui însuși, de Chardin depășește cele două modele amintite.

Astfel, spune, “o observație completă a mișcărilor Lumii ne-ar obliga [...] să descoperim că, dacă lucrurile țin și se țin, nu este decât – prin forța complexității – în sus [*par en haut*]”. Această mișcare de complexificare ascendentă propune un Centru Universal de unificare, *Punctul Omega*, un preexistent și transcendent Atraktor cosmic, care acționează prin energia psihică din univers, manifestându-se ca funcție motrice, unificatoare (*collectrice*) și stabilizatoare<sup>7</sup>.

Dacă acțiunea acestui Atraktor e posibilă, consideră Teilhard de Chardin, este pentru că există un răspuns, o unitate fundamentală a realității cosmice sau a ceea ce el numește “Stofa Universului”, care, descompusă, apare ca praf de particule perfect asemănătoare între ele (cel puțin dacă sunt observate de la mare distanță) – fiecare fiind coextensivă întregului domeniu cosmic – și misterios relaționate printr-o Energie a ansamblului, printr-o relație dinamică de complexificare<sup>8</sup>. Această relaționare este intern-esențială și extern-sistemică.

“Fiecare element al Cosmosului e țesut pozitiv de toate celelalte: pe sub el, printr-un misterios fenomen al «compoziției», care face [ca orice element] să subziste într-un ansamblu organizat; peste el, prin influența pe care o suportă din partea unităților de ordine superioară, care-l încorporează [*l'englobent*] și îl domină pentru propriile lor scopuri”. De aceea, concluzionează el, “Universul se ține prin ansamblul său. Și nu este posibil decât un mod adevărat de a-l privi. Este a-l lua în bloc – în întregime” (p. 32).

“Stofa” sau suportul indefinibil (*essaim indéfinissable*) al universului este simultan diversitate fundamentală și unitate omogenă, în care *ceva* (urmă a Punctului Omega) produce solidarizarea particulelor elementare, legându-le unele de celelalte prin relații colective, printr-o energie înțeleasă ca putere de (inter)acțiune, ca putere de relație și de asemenea ca “valoare constitutivă” a tuturor lucrurilor. Această energie apare sub două

<sup>6</sup> Cf. N. Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Paideia, 1996, p. 231.

<sup>7</sup> *Le phénomène humain*, pp. 31, 304-306, 312-313.

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, pp. 47-48. La John Barrow, “stofa” chardiniană e “ocean izotrop de microunde”, determinant pentru “izotropia expansiunii universului” (cf. *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 29-30).

aspecte: de *energie tangențială*, care determină solidaritatea fiecărui element cu toate elementele de aceeași ordine din univers, și de *energie radială*, care-l atrage în direcția unei stări “mereu mai complexe și mai centrate, spre înainte”. Stofa lucrurilor se manifestă drept “radical particulară, esențial relaționată [...] și prodigios activă. Pluralitate, unitate, energie: cele trei fețe ale Materiei”<sup>9</sup>.

Edificiul cosmic este angajat pe calea centrării, susținându-se permanent, în mișcarea sa, pe aranjamentele primare, care sunt manifestări ale energiei tangențiale/relaționale (pp. 53-54). Dacă știința actuală concepe impersonal această energie, Teilhard de Chardin sesizează în esență și în sensul mișcării o forță a centrării psihice, a hiperpersonalizării universului, forță ale cărei rezultate se vor manifesta, spune el, *dincolo*, în punctul Omega (pp. 258 și 260-261).

El bănuiește, în straturile infime ale universului, prezența rudimentară a unei *psyche* – utilizarea termenului grecesc trimite la o altă reprezentare a lumii decât cea reduționistă a modernității, încercând să acopere *le dedans* și *le dehors* în același timp –, a unui factor implicit care determină mersul lumii spre o stare de complexitate a ființei, a vieții și a conștiinței (urmă a Punctului Omega), tendință care se actualizează în fenomenul uman (p. 305). Lumea ajunge la gândire în om (o sugestie paulină; cf. *Romani*, 8, 19-21), așteptând “ca noi să regândim, pentru a le desăvârși, demersurile instinctive ale Naturii” (p. 285).

Demersurile creației, conștientizate și realizate deplin în om, nu sunt însă doar efectul unei legități naturale, de vreme ce “Omega există deja actual, operând în profunzimea masei gânditoare”, ascuns o vreme în biologie și apoi luminând *personal*, ca de la Centru spre centrele gânditoare. Avem de-a face cu marea Prezență a lui Omega în toate fazele evoluției și cu perspectiva unui univers dominat de energii personale (pp. 293-294).

Sfântul Maxim spune, cu 1200 de ani înainte, același lucru: “unul și același Logos se face toate pentru toți, conform cu fiecare, străbătându-l pe fiecare și dăruindu-i anticipat harul său precum un cuvânt premergător, care îl pregătește pe fiecare pentru venirea lui”<sup>10</sup>.

Teilhard afirmă o preexistență, o convergență și o posterioritate a punctului Omega față de universul nostru, situație în care avem posibilitatea să recunoaștem aproape fără dificultate imaginea maximiană a Logosului ca *arche*, *mesotes* și *telos* ale creației. Punctul Omega este situația finală – anticipată însă de întreaga istorie a creației – a unui univers angajat dintotdeauna pe drumul “centrării psihice”, o stare de complexitate armonioasă și de unire diferențiată, în care părțile se perfecționează și se împlinesc reciproc într-un ansamblu organizat: “Centru distinct radiind în inima unui sistem de centre” (pp. 263-264). Este vorba de un univers angajat pe calea prodigioasă a intensificării existenței, de la cuantic la mineral, de la mineral la vegetal și animal, de la viață la conștiință.

Acesta este motivul pentru care în gândirea sa are un loc atât de important *iubirea*, ca esență și expresie ultimă a vieții creației. Pentru Teilhard de Chardin, în care văd – fără a fi primul<sup>11</sup> – un gânditor de factură maximiană, deci răsăriteană (de unde, posibil, proasta sa receptare în teologia occidentală), această iubire e presupusă de o întregă tendință cosmică și e condiție pentru întreaga dezvoltare cosmică:

Iubirea “reprezintă o proprietate generală a oricărei Vieți și, ca atare, unește [*il épouse*], în diverse grade, toate formele cuprinse în materia organizată. [...] Dacă, într-o stare fără îndoială rudimentară însă deja născândă, n-ar fi existat o tendință internă spre a se uni, chiar și în moleculă, ar fi fost fizic imposibil ca iubirea să apară mai sus, la nivelul nostru, în stare umanizată. De fapt, pentru a constata cu certitudine prezența sa în noi, trebuie să-i bănuim prezența, chiar dacă incoativă, în tot ceea ce este. [...] Sub puterile iubirii, fragmentele Lumii se caută pentru ca Lumea să se constituie. [...] Iubirea, cu toate nuanțele sale, nu este altceva [...] decât semnul mai mult sau mai puțin direct marcat în inima elementului de către convergența psihică asupra sa însuși – a Universului”. De obicei, “din lista [celor iubiri] lipsește forma de pasiune cea mai fundamentală: aceea care adună [*précipite*] unul cu altul, sub presiunea unui Univers care se închide, elementele în întreg. Afinitatea și prin urmare sensul cosmic [al iubirii]”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. Teilhard de Chardin, pp. 28, 29-30, 52-53.

<sup>10</sup> *Răspunsuri către Talasie* 47, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948.

<sup>11</sup> A se vedea, spre exemplu, Lars Thunberg, *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 137; la fel, arhid. prof. Constantin Voicu, “Hristologia cosmică după Sf. Maxim Mărturisitorul”, în vol. *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993, pp. 604-605. Într-o comunicare personală, părintele conf. Ioan Ică jr. mi-a împărtășit faptul că legăturile strânse cu părintele de Lubac, mare cunoscător al teologiei ortodoxe, explică foarte bine specificul “răsăritean” al cugetării chardiniene.

<sup>12</sup> *Le phénomène humain*, pp. 265-266 și 268.

Deși viziunea chardiniană nu este acceptată de majoritatea oamenilor de știință (din rezistență, poate, față de ideea finalității universului), totuși aceasta reprezintă simptomul unui proces de descompunere a certitudinilor secular-materialiste, fermentul generator al unui nou tip de spiritualism, al unei priviri mai complexe asupra realității – dincolo de opoziția între spirit și materie –, privire proprie sfântului Maxim și întregii tradiții a creștinismului răsăritean.

## O antropocosmologie de factură patristică

Perspectiva chardiniană oferă – prin viziunea unificată despre om și cosmos, pe de o parte, și prin afirmarea universului plin de intenție și sens, pe de alta – cheia cea mai potrivită pentru evaluarea demersului reprezentat de *principiul antropic*, pentru care omul nu e centrul universului, ci vectorul, săgeata care indică sensul acestuia, eliminând simultan *cosmocentrismul* fizicii clasice și *antropocentrismul* idealist.

Paul Evdokimov a intuit perfect sensul afirmațiilor chardiniane, spunând că “geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluție orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia, pentru că, prin om, evoluția cosmosului devine conștientă de sine”<sup>13</sup>.

Sistemul părintelui de Chardin are două premise: (1) primatul psihicului și al gândirii în “Stofa Universului”, și (2) valoarea, rezonanța biologică a “faptului social” (semnificația preeminentă a omului în natură și natura organică a umanității). Derulat, deplasat spre înapoi în trecut, omul e redus la elementele sale cele mai simple, în fapt ultimele fibre ale realității, care se confundă cu Stofa Universului. Această identitate ontică a umanului cu cosmicul arată – în termenii sfântului Maxim – omul ca lume și lumea ca om, permițându-le, omului și lumii, să fie “un Sistem, un Totum și un Quantum”: sistem prin multiplicitate, întreg/tot prin unitate, quantum prin energie<sup>14</sup>.

Omul e vârf momentan al unei antropogeneze care încununează o cosmogeneză, de vreme ce universul era dintru început condiționat spre om. Similar, din aceeași perspectivă, “omul n-ar putea fi cunoscut deplin în afara Umanității, nici Umanitatea în afara Vieții, nici Viața în afara Universului”. Precum în gândirea sfântului Maxim, și pentru de Chardin este vorba de mai mult decât de o simetrie statică între om și cosmos. Omul este centru al lumii și cheie a universului, centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (unificator). Omul nu-i așadar numai centru al universului, cum s-a crezut naiv, ci, cu mult mai frumos, săgeată ascendentă a sintezei biologice și cosmice<sup>15</sup>.

Într-o manieră parțial asemănătoare, Jacques Merleau-Ponty afirmă că “lumea este un sistem care este întotdeauna văzut și gândit din interior, dintr-un anumit punct spațio-temporal din care însăși prezența ființei gânditoare face un centru, în care converge informația și din care radiază acțiunea”. Desigur, viziunea chardiniană implică mai mult decât ideea centrului de perspectivă. Mai aproape de gândul lui Teilhard e observația lui Basarab Nicolescu: “Apariția fenomenului uman evolutiv pe Pământ este una din etapele evolutive ale istoriei Universului, la fel cum nașterea Universului este una din etapele evoluției umane”<sup>16</sup>.

Nu pot încheia această subsecțiune fără a reproduce un alt text chardinian, un adevărat manifest al noii perspective științifice, asemănător, ca idee, cu demersul patristic răsăritean:

“A venit clipa să ne dăm seama că o interpretare – chiar pozitivistă – a Universului trebuie, pentru a fi satisfăcătoare, să acopere și interiorul [*le dedans*] și exteriorul [*le dehors*] lucrurilor, Spiritul și Materia în același timp. Adevărata fizică este aceea care va ajunge cândva să integreze Omul total [potrivit contextului: trup și suflet, materie și duh] într-o reprezentare coerentă a lumii. [...] Mă îndoiesc că ar fi pentru ființa gânditoare o clipă mai decisivă decât aceea în care, vâlul căzându-i de pe ochi, va descoperi că nu este un

<sup>13</sup> *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Anastasia, p. 69. Aș vrea să remarc aici că respingerea perspectivei chardiniane de către mitropolitul Zizioulas – “opiniile despre om ale lui Teilhard de Chardin n-au nimic de-a face cu teologia patristică” (cf. *Ființa eclesială*, ed. Bizantină, 1996, n. 46, p. 56) – nu concordă cu afirmațiile sale din referatul (susținut la a patra Conferință internațională a școlilor de teologie ortodoxă, București, 1996), mult mai recent, “Patristic Theology in the Modern World”.

<sup>14</sup> Cf. *Le phénomène humain*, pp. 18, 27 și 31.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, pp. 19, 21, 22 și 224.

<sup>16</sup> Cf. J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Științifică și enciclopedică, 1978, p. 413; cf. Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 169.

element pierdut în solitudinea cosmică și că există o voință universală de a trăi care converge și se umanizează în el”<sup>17</sup>.

E o viziune compatibilă cu mistica răsăriteană a universului umanizat și transfigurat în relațiile complexe dintre Dumnezeu și om. Până la om, lumea pare a se fi făcut și fără el, deși el era *ca intenție* în toate, potrivit principiului antropic; de acum, toate se fac în și prin el. Augustin a descoperit timpul subiectiv, interior; mistica răsăriteană – și în special sfântul Maxim – a redescoperit timpul kairotic: nu se reduce totul la om, însă el este cel prin care creația întreagă profită de șanse, astfel că ceea ce trăiește omul nu este în locul lumii, al timpului obiectiv, exterior, ci reconfigurarea, asumarea personală a domeniului exterior, obiectiv; integrare, încorporare (ceea ce dorește, fără o implicare clară a factorului teologic, ideea de transdisciplinaritate).

Din perspectivă creștină, universul nu-i niciodată numai *res extensa*, o cantitate obiectivă. Obiectivitatea sau neutralitatea sa este numai un aspect al existenței sale, sau poate numai ceea ce vede ochiul căderii, superficial și pătimăș (“li s-au deschis ochii și au cunoscut că sunt goi”), care definește totul prin pofta profitului, a abuzului de *natură*. Mistic, universul este de două ori subiectivizat, trăit ca valoare a comuniunii, ca în modelul relației persoană-esență (persoana, *supranaturalul*, așadar ceea ce nu depinde de condițiile propriei firi, care își trăiește natura drept viață-de-comunicat): (1) transpunere sau dăruire a Logosului suprem în plasma/carnea cu multe forme a creației, și (2) enipostasiere de către om, adunare într-o umanitate cosmică, situată filial în fața Tatălui și oferindu-i-se jertfelnic. Subiectivizat nu înseamnă aici, așadar, trăit în conștiință, idealist, ca reprezentare.

Prima dată, spațiu al întrupării Cuvântului, universul *se creează* în multe rânduri și multe chipuri; a doua, spațiu al îndumnezeirii omului, universul *se naște* în Dumnezeu, *se în-fiază*. Este – interiorizat însă – ceea ce se spune de obicei, că universul nu are o conștiință proprie dar că este spațiul în care se întâlnesc două tipuri de conștiință.

Chiar dacă, în cartea studiată, Teilhard nu ajunge la asemenea concluzii, perspectiva depășește atât tentativele de afirmare a unui Logos exterior materiei cât și pe acelea de transformare a Logosului într-un principiu inerent materiei. Dar, mai ales, depășește ideea modernă de separație a domeniilor uman și cosmic.

## Elemente de hristologie cosmologică

Mai mult decât științifică, perspectiva antropocosmică a sistemului chardinian este și una *hristologică*, adevărată punte între mai-vechiul fond creștin al mentalității europene și noua reprezentare științifică a lumii (de remarcat faptul că, spre deosebire de majoritatea savanților contemporani, Teilhard este unul din pușinii care nu apelează – cel puțin, nu în cartea studiată de mine în acest eseu – la o viziune orientală, necreștină, în interpretarea datelor științei).

Conștient că introduce o dimensiune nouă în expresia tradițională a credinței Bisericii occidentale, Teilhard de Chardin a afirmat constant că Hristos nu este doar Mântuitorul oamenilor, ci și principiul unui nou univers. În acest mod, el renunța la obișnuința evaluării juridic-moraliste a istoriei relațiilor între om-nire și Dumnezeu, propunând o mistică ce nu-l mai separă pe Hristos de lumea fizică (univers) și reintegrându-l pe om în ansamblul biocosmic din care fusese extras prin gândirea scolastică și modernă, care se opreau, în definiția omului, numai la dimensiunea conștiinței.

Hristocentrismul chardinian e transparent în mai toate propunerile sistemului: mișcarea, evoluția universului și a vieții, este o dinamică a convergenței care se împlinește în Punctul Omega, conceptul-cheie al acestei perspective. Numai existența Punctului Omega – și recunoaștem aici o reprezentare finalistă, în care se articulează gândirea tradițional-creștină despre lume cu tendințele noii cosmologii – face posibilă intensificarea *cosmogenezii* (organizarea lumii) prin *biogeneză* (organizarea vieții) și a celei din urmă prin *noogeneză* (nașterea conștiinței), etape care se împlinesc într-un punct transcendent. Or, acest punct, Omega, este chiar Hristos, Logosul întrupat.

Prin această identificare, părintele de Chardin a căutat să demonstreze de ce tocmai Hristos dezvăluie sensul ascuns și coerența profundă a realității. Demersurile universului și ale vieții nu numai că se traduc finalist – ele se împlinesc concret în Hristos. Această concluzie, veritabil punct apologetic, produce șansa marii întâlniri între discursul teologic-patristic și cercetarea științifică.

Modelul chardinian depășește hotărât, și cu argumente consistente de ambele părți, spectrul modern al conflictului între știință și credință.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 19. Gândul lui Teilhard de Chardin s-a dovedit în timp mai mult decât o intuiție și o speranță, cum se observă la Roger Penrose și Henry Stapp.

J. -M. Maldamé observă că Teilhard a descoperit Punctul Omega prin “reflectarea asupra științei, chiar dacă el nu poate fi sesizat prin mijloace experimentale”. “Părintele Teilhard de Chardin recunoaște că deși certitudinea privind punctul Omega e întemeiată pe credința sa în Hristos, aceasta rămâne o convingere de ordin științific pentru că dă seama de progresul vieții și de apariția omului. Recunoașterea acestui centru, spre care toate converg, este necesară celui care vrea să înțeleagă de ce evoluția a reușit să producă omul”, spune el<sup>18</sup>. A se vedea, spre verificarea observației lui Maldamé, *Le phénomène humain*, cap. “Le Phénomène chrétien” (pp. 293-301).

La rândul lor, John Barrow și Frank Tipler sunt de acord că, deși depășită astăzi în multe privințe, teoria chardiniană e o teorie științifică (cf. *The anthropic cosmological principle*, pp. 198 și 204). În acest context, aspectele reproșabile – din punct de vedere pur științific – ale acesteia nu elimină valabilitatea construcției chardiniane despre un univers melioristic și plin de sens, perspectivă asumată de principiul cosmologic antropocentric.

În plan teologic, perspectiva chardiniană s-a dovedit un stimulent pentru înnoirea viziunii creștinismului occidental despre lume. O imagine similară despre dimensiunea cosmică a întrupării Logosului a construit Émile Mersch<sup>19</sup>. Mersch a vorbit de o creație continuă, proces care își revelează deplina semnificație în om și, dată fiind cuprinderea cosmosului în om, de faptul că întruparea este asumarea hristică a întregii creații.

Henry Vander Goot realizează o descriere asemănătoare, în jurul temei “Creation in Christ, the Logos”: lumea a fost creată în Hristos, astfel încât în el converg toate ființele (*in him all things cohere*). Interesantă imaginea pe care o propune Vander Goot: “afirmația că orice ființă este în Hristos, mediatorul creației, înseamnă că forma realității chiar e hristică [*the form of reality itself is christic*]. Toate lucrurile, până și cele mai pământești, sunt sistemic și esențial relaționate reciproc, întrepătrunderea lor depinzând de legătura cu Hristos-Logosul. Toate lucrurile, toate legile, toate procesele din natură și istorie deopotrivă au fost făcute pentru a susține, pentru a promova și pentru a împlini modelul Hristos [*the Christ pattern*]. Modelul Hristos e forma întregii vieți [*the form of all life*]. Toate lucrurile acționează împreună pentru a promova viața asemănătoare lui Hristos [*to foster the Christ-like life*]<sup>20</sup>.

Descrierea chardiniană a creștinismului cosmic e consecința peste timp a unui ferment mental, spectaculos reprezentat de concepția sfântului Maxim Mărturisitorul despre relația internă între Dumnezeu, omenire și univers, o perspectivă – singura, afirmă de Chardin – capabilă să sintetizeze Totul și Persoana, partea și întregul, mișcarea și sensul, materia și conștiința, într-o unitate a iubirii.

Sistemul chardinian nu exclude, în acest fel, fenomenul creștin, înțeles ca sumă a tendințelor antropocosmice; mai mult, privește întruparea mântuitoare ca o “prodigioasă operație biologică”<sup>21</sup>. În textul pe care îl redau mai jos, întrezărim, poate, ceea ce a determinat romano-catolicismul contemporan să redescopere dimensiunea – pierdută pe parcursul mileniului al doilea – cosmică a mântuirii sau pe Hristos nu doar în situația de Mântuitor istoric al umanității, ci al creației întregi:

“înpăimântat o clipă din cauza Evoluției, creștinul își dă seama acum că aceasta îi oferă un mijloc măreț de a se simți și de a se devota mai mult lui Dumnezeu. Într-o Natură de țesătură pluralistă și statică, stăpânirea universală a lui Hristos mai putea fi confundată [...] cu o putere extrinsecă și supraimpusă. De câtă urgență, de câtă intensitate nu se îmbracă această energie hristică într-o Lume convergentă spirituală? [...] Hristos se îmbracă organic cu însăși măreția creației sale. Și, de aceea, fără metafore, prin întreaga lungime, greutate și profunzime a Lumii în mișcare, omul devine capabil să-l pătimească [*subir*] și să-l descopere pe Dumnezeul său. Să poți, propriu-zis, să-i spui lui Dumnezeu că-l iubești nu doar cu întreg trupul, din toată inima și din tot sufletul, ci din tot Universul angajat pe drumul Unificării – iată o rugăciune ce nu se poate face decât în Spațiu-Timp!”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Cf. Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 182-183.

<sup>19</sup> Cf. Gregory E. Malanowski, OFM, “Émile Mersch, SJ (1890-1940). Un christocentrisme unifié”, în *Nouvelle revue théologique*, tom 112, nr. 1/1990, pp. 44-66.

<sup>20</sup> Cf. “Christ as Pattern and Agent of Creation”, în vol. *Christology. The Center and the Periphery*, Paragon House, NY, 1989, p. 35 și 37-41.

<sup>21</sup> Tainele creștinismului, spune el, “nu pot fi deloc înțelese dacă acesta nu e privit ca cea mai cosmică și mai realistă credință și speranță” (*Le phénomène humain*, p. 295).

<sup>22</sup> P. Teilhard de Chardin, p. 299.

Descrierea chardiniană este în multe privințe similară perspectivei oferite de sfântul Maxim, rămânând însă câteva deosebiri importante. Trecând peste rolul neclar al Punctului Omega în fenomenul cosmic, apare o imagine monolitică a lumii, o plenitudine în care partea aproape că nu mai contează. Partea este împinsă de jos și de sus, unitatea cosmosului realizându-se *pe sub și peste ea*, ceea ce înseamnă că de fapt e vorba de o reprezentare mai degrabă energetică a realității decât de una informatică sau rațională (în termenii sfântului Maxim și ai părintelui Stăniloae)<sup>23</sup>.

Or, pentru sfântul Maxim, dinamica unificării cosmice se realizează și *prin* lucruri, prin fiecare parte a creației în relație cu celelalte, în virtutea proprietății lor de a se referi reciproc, fără confuzie, în toate fiind sădită rațiunea unei puteri unificatoare, care le implică într-o relație unificatoare<sup>24</sup>.

Efortul părintelui de Chardin – de a atrage atenția asupra existenței spiritului în Stofa Universului, a unei “fețe interne conștiente care dublează necesar și pretutindeni fața externă, «materială», singura cercetată în mod obișnuit de știință” (p. 46) – este mai mult decât lăudabil. Prin aceasta, el se înscrie hotărât în noile tendințe ale cosmologiei contemporane, care devine din ce în ce mai mult un cadru comprehensiv, o filosofare asupra datelor științifice despre lume (și asupra raporturilor dintre conștiință și realitate), cosmologie care utilizează termeni precum raționalitate, proiect cosmic și finalitate.

Teilhard de Chardin concepe energia, forma primară a Stofei Universului, ca raționalitate și putere de relație, capacitate globală de acțiune, prin care “Universul ajunge la echilibru și consistență sub forma Gândirii, [întemeiat fiind] pe un pol de interiorizare supremă”, ceea ce presupune un “primat al Spiritului” în structura cosmică<sup>25</sup>. Ceea ce intrigă însă în demersul său este nu doar neclaritatea rolului jucat de Punctul Omega, ci și identitatea, situația acestuia, nu destul de personalist descrisă, în care, de aceea, ne e greu să recunoaștem imaginea biblică a lui Dumnezeu. Corelativ, deși vorbește de un Dumnezeu viu, dătător-de-viață, părintele de Chardin pare a nu mai fi preocupat și de o relevare a distincției între necreat și creat, sugerând panteismul (o ispită pentru mulți cosmologi contemporani).

Problemele de ordin teologic ale cugetării chardinienne, deși nu sunt resimțite ca atare de știință, sunt rezolvate în tradiția creștinismului răsăritean. Existența lor nu scade însă cu nimic semnificația profundă a acestui demers – în fapt, o întâlnire deja realizată între viziunea științifică despre lume și creștinism.

<sup>23</sup> Barrow și Tipler consideră că, dincolo de entuziasmul lui de Chardin față de primii pași realizați în domeniul calculatoarelor, încercarea sa de a identifica energia radială cu informația a eșuat (cf. *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 199).

<sup>24</sup> Cf. *Ambigua* 7d, PG 91, 1077C; *Mystagogia* 7, PG 91, 685AB.

<sup>25</sup> Cf. Teilhard de Chardin, pp. 30, 34 și 312-313.