

Acad. Mihai Drăgănescu

SPIRITUALITATEA

(Cap.2 al Studiului despre Societatea conștiinței)

Institutul de cercetări pentru Inteligența Artificială
al Academiei Române - București 2004

CUPRINS

1. Introducere
 2. Cadrul ontologic al spiritualității
 3. Spiritul omului
 4. Tensiunea filosofică
 5. Sentimentul cosmic
 6. Sentimentul divin
 7. Teoria lui Pascal Boyer
 8. Sentimentul divin la Sfântul Augustin
 9. Sentimentul divin la Dumitru Stăniloae
 10. Viața spirituală. Cadrul de desfășurare.
 11. Organizarea vieții spirituale.
- Referințe bibliografice și note

CAP. 2

SPIRITUALITATEA

1. Introducere

În primul capitol (în lucrarea anterioară¹) spiritualitatea a fost considerată ca unul din factorii determinanți ai devenirii istorice, în special în societatea conștiinței.

Privind comportamentul socio-uman sunt de reținut trei mari categorii² :

- Comportamentul strict biologic (comportament social determinat biologic, după cum a observat cu mulți ani în urmă Gr. T. Popa³).
- Comportamentul cultural care determină cultura societății cu toate formele și varietățile ei⁴.
- Comportamentul spiritual (cu înțelesul de viață spirituală, de spiritualitate).

În mod obișnuit se manifestă foarte multe confuzii între cultură și spiritualitate, între viața culturală și viața spirituală, deși există între acestea, fără îndoială, interferențe foarte importante. De aceea remarcam:

"Dacă în privința înțelegerii culturii lucrurile încep să se clarifice, o problemă care rămâne de aprofundat în continuare este aceea a relației dintre cultură și spiritualitate, în lumina noii cunoașteri și noilor concepte filosofice confruntate cu modul în care această temă a fost tratată până acum"⁵.

În această lucrare se va adopta, la început, o poziție netă față de noțiunile de *viață spirituală și spiritualitate*, chiar dacă după aceea vor fi admise și poziții mai puțin categorice, care sunt justificate de împletirea dintre viața culturală și viața spirituală.

Este viața culturală o viață spirituală? Nu neapărat. Se vorbește desigur de spiritul timpurilor, de spiritul legilor (de la Montesquieu), de spiritul democrației, de spiritul unui om, dar acestea nu sunt legate, decât *în cazuri particulare ale manifestărilor lor*, de viața spirituală și spiritualitate.

Spiritul omului nu are o definiție legată de spiritualitate. Adesea spiritul este înțeles ca minte sau suflet. Francezii nici nu au un cuvânt pentru minte, folosind cuvântul 'esprit' pentru a desemna mintea. Pentru Berkeley, *mintea = spirit = suflet = eul*.

Noțiunea de *suflet* în istoria filosofiei a cunoscut diferite interpretări⁶. Pentru Aristotel sufletul este cauza vieții. De aceea el consideră că plantele, fiind vii, au suflet. Sufletul lor este vegetativ, al animalelor este sensibil, iar al oamenilor este rațional. Dar sufletul este inseparabil de corp ('or at any rate certain parts of it are'⁷) și apar împreună când este generat un organism: 'Yet it cannot *be* a body; it is not a body, but something relative to a body. That is why it is *in* a body and a body of a definite kind'⁸.

Pentru Descartes, sufletul este o substanță imaterială care poate exista în sine, deși nu poate exista chiar independent de corp. Descartes consideră și el sufletul ca fiind substanța gânditoare, mintea fiind întregul sufletului care gândește. Platon și Plotin consideră sufletul un co-principiu complementar corpului. John Locke "who conceive soul or understanding not merely in terms of rational thought, but also in terms of sensation, imagination and memory, may exclude plants, but not animals, from the possession of soul or mind"⁹. John Locke afirmă:

"Our idea of body is an extended, solid substance capable of communicating motion by impulse; and our idea of soul, as an immaterial spirit, is of a substance that thinks, and has a power of exciting motion in body, by willing of thought. [...] If this notion of immaterial spirit may have, perhaps, some difficulties in it, not easy to be explained, we have, therefore, no more reason to deny or doubt the existence of such spirits, than we have to deny or doubt the existence of body, because the notion of body is cumbered with some difficulties, very hard, and perhaps, impossible to be explained or understood by us "¹⁰.

Aquinas nu admite un suflet independent de corp, deoarece omul ar fi două substanțe sau două ființe, nu una singură. Astăzi sunt cunoscute cazuri de personalități multiple la un singur om sau comportamente neintegrate în cazul în care cele două hemisfere ale creierului sunt separate prin intervenție chirurgicală. Aceste fenomene se referă la influența părții structurale a creierului și nu ar putea infirma principiul unității dintre corp și 'suflet' oricât de curioase ar fi manifestările amintite mai înainte. Un alt punct de vedere al lui Aquinas a devenit îndoielnic în fața performanțelor inteligenței artificiale din secolul XX. 'Aquinas also insists, contrary to Locke, that thinking, insofar as it involves abstract concepts, cannot be performed by matter. To make matter think is beyond even the power of God. Unlike nourishing or sensing, *understanding* is not and cannot be "the act of a body , nor of any corporeal power"¹¹.

Trecerea puterii de înțelegere numai pe seama sufletului este infirmată astăzi de fenomenele de înțelegere pe care le prezintă inteligența artificială.

Lucretius nu admitea nimic necorporal, nematerial, nefizic. Pentru el, mintea, ca și corpul, este formată din particule mici, rotunde și 'smooth' (fără asperități, fără frecare).

William James consideră superfluă noțiunea de suflet pentru știință, iar fiecare este liber să creadă în el atât timp cât non-existența sufletului nu este dovedită.

Totuși, mulți filosofi și puncte de vedere filosofice consideră că trebuie inferat că sufletul există, chiar dacă nu poate fi dovedit experimental în sensul științei structurale.

În contextul filosofiei ortofizice structural-fenomenologice, consideram că sufletul apare a fi informatic și remarcam:

"Sufletul substanței nevie este complet ascuns și nu este accesibil nici organelor noastre de simț, nici experimentelor științifice, care au la bază cunoașterea lumii prin procedee mecanice, nici relațiilor noastre de la corp la corp. De altfel, acest suflet este atât de fix și înghețat încât mai are prea puțin din poezia cuvântului suflet. Dar nu este nici el complet lipsit de poezie"¹².

În filosofia structural-fenomenologică nu se pune semnul egalității între minte și suflet, mintea reprezentând mult mai mult decât sufletul. Iar despre spirit menționăm:

"Spiritul este conștiință vie, activă. Spiritul care se reduce la suflet nu mai este spirit. Nu orice minte este spirit, numai aceea care este conștientă, cunoscătoare, creatoare, rațională și inovantă"¹³.

Constantin Noica deosebea spiritul de suflet:

"Peste întunericul germinativ al sufletului, el [spiritul] aruncă plasa înlănțuirilor lucide...; unul [sufletul] este spontan, celălalt reflectat; unul își face loc în lume așa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea vieții în ea"¹⁴.

Iar Hegel, afirma și el:

"Noi credem că sufletul poate exista, poate subzista fără a avea imagini, fără a avea gândire etc; iar natura nepieritoare a sufletului este deci considerată ca natura nepieritoare a unui lucru reprezentat ca ceva existent"¹⁵.

Punctul nostru filosofic de vedere despre suflet este similar celor exprimate de Hegel și Noica, deși modelele filosofice ale acestor trei filosofilor sunt diferite, dar nu chiar atât de diferite încât să apară divergențe în toate aspectele. În modelul structural-fenomenologic ortofizic este important probabil faptul că atât mintea, cât și conștiința sunt *informație*, iar informateria, ca substanță a sufletului, este fizico-informațională, substratul în care se manifestă caracteristicile cele mai importante ale minții și, în consecință, ale conștiinței. Orice conștiință este găzduită de o minte.

2. Cadrul ontologic al spiritualității

În fig.1 este prezentată¹⁶ o sinteză foarte concentrată a ontologiei structural-fenomenologice menționate în capitolul introductiv al acestui studiu. Primul nivel al existenței,

First level:	Orthoenergy, Primordial information(informatter), Cronos, Fundamental Consciousness
Second level:	Phenomenological categories (Clusters of orthosenses)
Third level:	Universes quanta (of space and particles) time, arrow of time energy, information, bodies and minds
Fourth level:	Group, community and social networks

Fig.1

lumea primordială, este constituit din elementele primordiale: ortoenergia (lumina sau energia profundă); informația fenomenologică arheică (monoidul fundamental al ortosensurilor arheice); cronos; Conștiința Fundamentală a existenței. Al doilea nivel este constituit de categoriile fenomenologice ale ortosensurilor generate de ortosensul informației fenomenologice primordiale sub impulsul cronosului (fig.2)¹⁷.

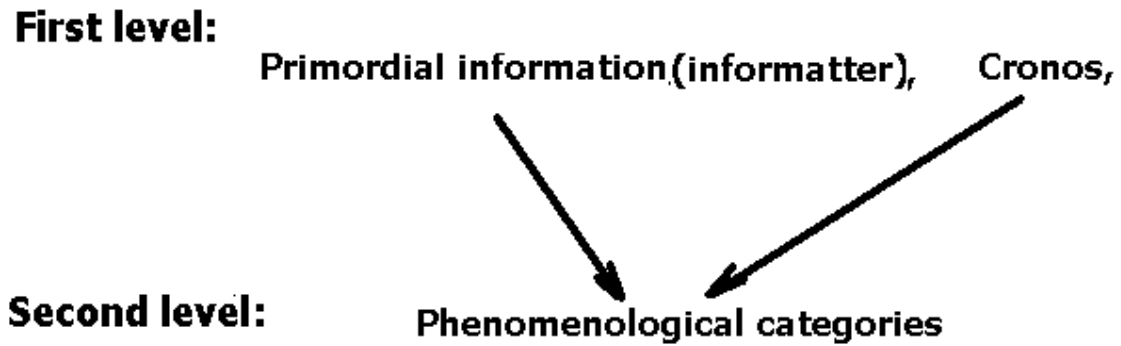


Fig. 2

Fiecare asemenea categorie fenomenologică poate fi un univers fenomenologic. Primul și al doilea nivel constituie ortoexistența, în care se pot desfășura și fenomene de rețea care aparțin, conform schemei din fig.1, și nivelului patru. Al treilea nivel este acela al universurilor structurale, fiecare univers fiind determinat de cuplajul dintre categoria fenomenologică a universului respectiv și ortoenergie sub acțiunea cronosului. Un univers structural se constituie prin cuplajul dintre informație fenomenologică și ortoenergie, cuprinzând cuante de spațiu, cuante de materie-energie, care dau naștere la corpuri, săgeata timpului, corpuri cu minte.

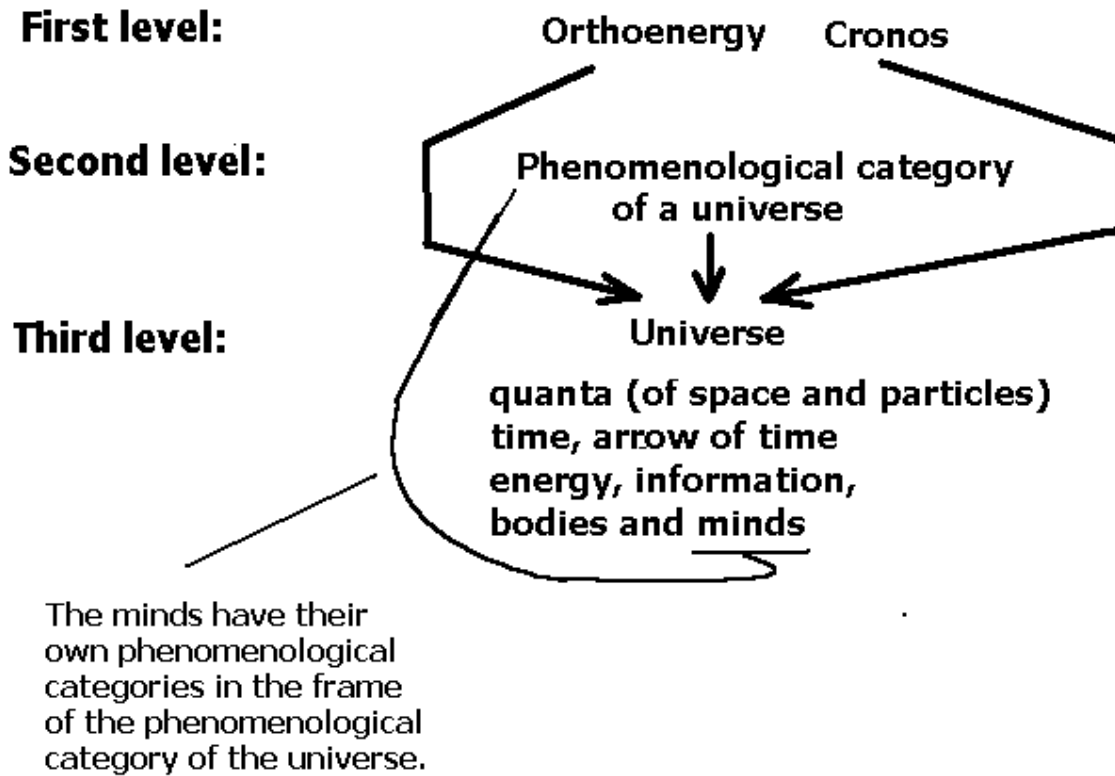


Fig. 3

Mintea (fig.3)¹⁸, este un obiect care are o dublă existență în lumea fenomenologică. Prin partea structurală a creierului, ea are aici o subcategorie fenomenologică cuplată cu ortoenergia, dar mai are și o subcategorie fenomenologică necuplată cu ortoenergia care îi conferă proprietăți deosebite de ale corpurilor nevii (în general, orice corp viu este și o minte, mai mult sau mai puțin dezvoltată).

Al patrulea nivel, al fenomenelor sociale și comunitare, în general al fenomenelor în rețea, trebuie luat în considerare ca urmare a noilor descoperiri din ultimii ani privind legitățile generale de care ascultă ansamblele de entități structurale¹⁹, care se manifestă prin procese naturale de auto-organizare, dar la care trebuie să corespundă și rețele de entități fenomenologice și, evident, fenomene de auto-organizare în rețea a acestora^{20, 21}.

Ce rol are însă ? Din considerațiile de mai înainte nu apare ca neapărat necesară în desfășurarea lumii. Dar dacă ne întrebăm dacă este posibilă, în lumina filosofiei ortofizice, care inițial nu a ținut cont de acest aspect al lumii, răspunsul este pozitiv²² (vezi anexa A).

Plauzibilitatea Conștiinței Fundamentale rezultă din faptul că poate ființa prin ingredientii primordialii ai primului nivel al existenței, devenind ea însăși un element primordial, fără a ne gândi la o succesiune în timp, deoarece la acest nivel nu se poate vorbi de timp. Pe de altă parte,

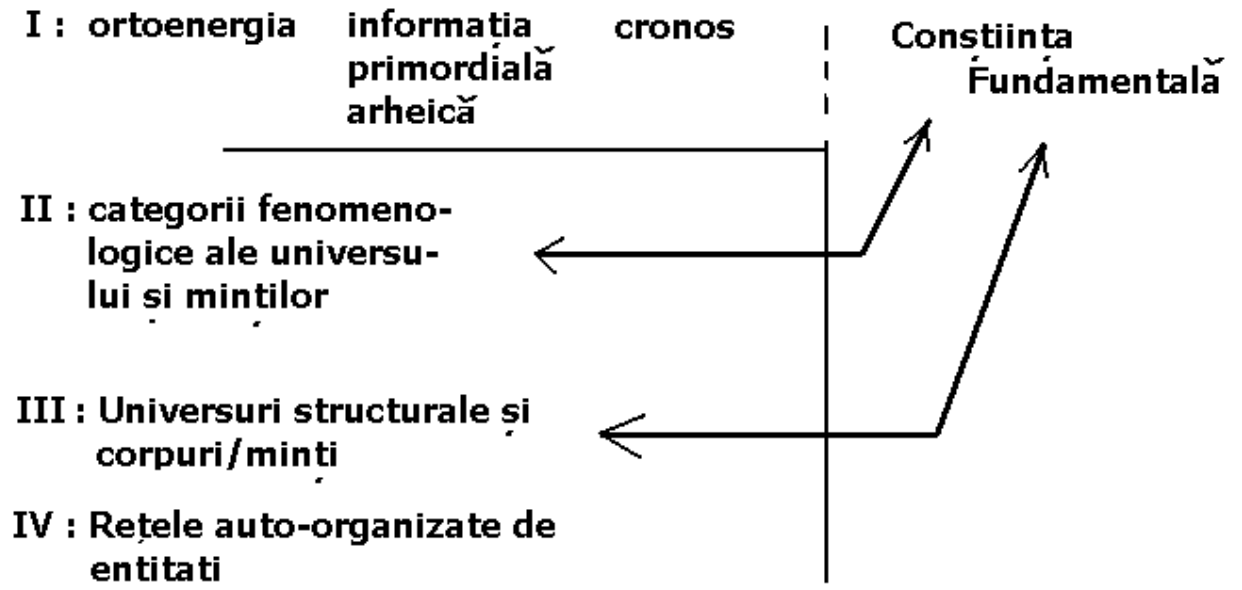


Fig. 4

existența nu ar avea sens fără un observator care primește informații (fig.4) din nivelurile II și III și chiar IV. Dar acesta, fiind în elementele primordiale, poate și interveni prin ele, activitatea sa producând efecte care pot apărea drept miracole. Conștiința Fundamentală are atât un rol pasiv, dar și activ, totuși evenimentele active fiind evenimente rare, dar nu chiar atât de rare.

Conștiința Fundamentală este în eternitate, în netimp, dar și în timpurile ei de care are nevoie pentru inteligență și acțiune. Din punct de vedere științific interesează poziția ei în existență. Atât poate face știința. Să recunoască Conștiința Fundamentală, cu o serie de elemente legate de o viziune ontologică generală, dar nu s-o studieze și experimenteze exhaustiv prin metodele științei. Științei nu-i rămâne decât să lase loc religiei să se ocupe, în felul ei, de Conștiința Fundamentală sau, să lase loc conștiințelor individuale pentru moduri individuale de înțelegere a Conștiinței Fundamentale.

Este totuși foarte importantă recunoașterea de către știință a Conștiinței Fundamentale. Dar nu ne putem aștepta la o religie științifică. Știința se va ocupa de

ceea ce se găsește în partea stângă a fig.4. Un univers poate să apară 'natural' sau prin 'miracol' sau printr-o combinație de natural și miracol. Știința se ocupă de partea naturală, nu de partea miraculoasă, indiferent la care nivel al existenței s-ar manifesta aceasta.

Spiritualitatea omului este o relație a omului cu naturalul existenței, prin viziunea sa asupra cosmosului înțeles ca totalitate a existenței (universuri și existența profundă) dar și o relație cu miracolul existenței, cu Conștiința Fundamentală a existenței.

O ontologie ca aceea schițată în fig.4 poate justifica de ce "nu există transcendențe, numai introdeshideri. Nu există abisuri, numai materie profundă"²³ .

3. Spiritul omului

Spiritul, ca și sufletul, nu este o noțiune științifică. Noțiuni științifice sunt mintea, corpul, inteligența, psihicul, conștiința, conștiința-de-sine, Conștiința Fundamentală. Spiritul și sufletul sunt metafore. Sufletul găsește cea mai bună interpretare ca fiind informateria existenței. S-ar putea spune atunci că existența are de la sine suflet, iar acesta se găsește în tot ceea ce există, nu numai în anumite corpuri vii, ci în toate (un obiect viu este în mod explicit structural-fenomenologic), dar și în toate corpurile neviei (care explicit sunt structurale, iar implicit structural-fenomenologice). Cu o asemenea interpretare, nu se mai poate spune, poate în mod prea liber, că sufletul este un psihic viu (cum am procedat cu prea mare entuziasm într-o lucrare²⁴). Dar nici nu putem renunța la metafora sufletului care are o frumusețe care cuprinde mult mai mult din existență decât se poate crede.

Mulți gânditori pun semnul egalității între spirit și suflet, cum face Berkeley, dar chiar mai mult decât atât, și un om de știință, cum este Eccles în sec. XX, consideră sufletul a fi tot una cu mintea și eul²⁵. Este adevărat, Eccles, spre deosebire de Berkeley, recunoaște existența materiei și energiei, ca o lume aparte (Lumea 1-a a lui Karl Popper²⁶), iar lumea eului (a sufletului, spiritului, minții) pentru Eccles este, de asemenea, o lume aparte (Lumea 2-a a lui Karl Popper, pe care Eccles o consideră legată însă direct de divinitate²⁷, spre deosebire de Popper).

Spiritul mai poate fi înțeles drept conștiința vie a omului²⁸, cu tot ceea ce reprezintă ea (inteligență, sentimente, voință, trăiri și mai ales conștiința de sine). Animalul are conștiință, dar neavând conștiință de sine nu are spirit. Omul este un

organism cu spirit. *Spiritul este cea mai mare valoare a omului*. Omul poate decade din starea de spirit la stări informaționale inferioare. Spiritul, însă, se poate ridica sau nu la o viață spirituală.

Încă din prima mea lucrare de filosofie²⁹ avansam ideea că **spiritualul rezultă dintr-o tensiune** datorită cuprinderii psihicului omului între realitatea spațio-temporală și realitatea cea mai profundă: "*Psihicul este lumea ideilor noastre, a sentimentelor, a voinței; spiritualul este conștiința plasării psihicului între existența spațio-temporală și ortoexistență. Spiritualul este acea parte a psihicului nostru care poate fi marcată de o maximă conștientă. Spiritualul rămâne legat de viața psihologică a individului și de viața socială*"³⁰.

Spiritualul este o relație, indiferent de forma acesteia -religioasă sau nu-, cu adâncimile existenței, cu cosmosul în întregimea lui (ortoexistența). *Viața spirituală* reprezintă, în primul rând, relația omului și a societății cu existența profundă, dincolo de universul structural spațio-temporal în care se desfășoară viața lor socială și culturală. Este evident că toate religiile au un conținut spiritual, oferind oamenilor posibilitatea unei vieți spirituale pentru care ei au o adevărate chemare. Este însă spiritualitatea religioasă singura formă de spiritualitate? Se recunoaște însă și o spiritualitate filosofică: "any system of thought that affirms the existence of immaterial reality imperceptible to the senses"³¹. Definiția aceasta nu este chiar atât de largă, după cum se afirmă, nespunând nimic despre rolul materiei și de fapt, ***nu aspectul material sau imaterial este esențial, ci numai recunoașterea unei realități profunde care este într-adevăr imperceptibilă pentru simțuri, indiferent de natura ei.***

Într-un studiu din 1988 ceream³² o nouă teorie a spiritualității în lumina progreselor gândirii în sec. XX. Credeam a fi posibilă o împăcare între științific și umanism prin spiritualitatea omului. Fără îndoială, căutarea adevărului este o activitate spirituală, dacă este însoțită de sentimentul cosmic și de sentimentul divin, după cum va rezulta din acest capitol. Pe de altă parte, binele, iubirea, moralitatea, dreptatea, ca elemente ale umanismului sunt, de asemenea, activități spirituale.

4. Tensiunea filosofică.

În ființa omului se naște în mod natural ceea ce am numit *tensiunea filosofică*³³. În discursul meu de recepție la Academia Română³⁴ este prezentată teoria ortofizică a

tensiunii filosofice. Punctul de pornire al fenomenului de tensiune filosofică și în ultimă instanță al vieții spirituale îl constituie procesul de *afiire*. Despre acesta afirmam în 1979:

"Să încercăm să ne transpunem cu ființa și mintea noastră într-o stare de neconcentrare, larg receptivă, cvasimeditativă, blocând gândirea cel puțin în momentele când privim un peisaj natural de munte, o turmă de oi pe coasta unui deal, o apă cristalină și rapidă pe pietre strălucitoare în soare, marea, reflectând culoarea cerului etc. Nu mai știm nimic, toate căile gândirii și memoriei le-am blocat, suntem într-o stare de relaxare totală, primitivă, vegetativă, dar înregistrăm o imagine pe care o privim ca și cum timpul ar sta, ca și cum dinamica imaginii ne-ar fi străină. Profunzimea acestei *trăiri* nu trezește plăcere sau durere, mai curând o *stare afectivă neutră*. Un asemenea experiment în care nu suntem în somn, ci într-o stare de veghe, în care atenția noastră o îndreptăm către relaxare și înregistrare senzorială, pentru ca în final atenția noastră să nu mai fie efort de concentrare, ci plasată într-un punct de echilibru natural al ființei noastre, dar și al nostru cu mediul înconjurător, constituie un fenomen de trăire pe care îl vom numi *afiire* (ființare). O asemenea trăire trebuie să aibă și pasărea și iepurele și calul. Ea este un act primitiv al ființei și care la om, poate în anumită măsură și la alte animale este greu de rupt de un act de gândire oricât de vag și de elementar ar fi acesta.

Prima alunecare din fenomenul de *afiire* este înspre înregistrarea acestei *stări*, printr-o stare memorizată în creier, într-un anumit mod. În mintea noastră, deci prin orice simbol specific (să nu ne gândim încă la cuvânt, nici la o imagine concretă, ci la înregistrarea unei stări a organismului printr-un 'simbol', desigur complex care constituie actul elementar al *existenței* noastre).

Afiirea nu înseamnă încă conștiință. *Afiirea* plus elemente de gândire abstractă, greu de separat între ele la om, determină *conștiința* omului, în același timp, punctul de pornire pentru a cunoaște existența lui și a lumii din afara lui. Pentru aceasta nu este încă nevoie de limbaj, nu este nevoie a spune '*știu*', dar '*știul*' ca sens, ca stare, în cadrul acestui experiment apare ca o consecință a *afiirii* și înregistrării ei, a *confruntării dintre afiire și înregistrarea ei*. În raport cu *afiirea* în sine nu se pune problema dovezii existenței căci *afiirea* este însăși ființare. *Afiirea* și simbolul-stare 'a fi', împreună, constituie o dovadă a existenței proprii ; adăugarea stării 'a ști' duce și la separarea existenței proprii de restul existenței, deschide calea recunoașterii existenței din afara propriului"³⁵.

În cuvântul meu de recepție la Academia Română din 6 septembrie 1990, remarcam cum urma afirii în structurile afectivității creierului este un suport pentru declanșarea vieții spirituale a omului:

"Afierea va da însă naștere și la un proces afectiv în minte (și creier), proces pe care l-am observat mai demult în, următoarea formulare:

'Afierea lasă urme nu numai în rațional și intelect, ci și în afectiv. *Am putea spune că urma afirii în afectiv este punctul cheie de viață spirituală a omului.* Afierea trezește nu numai conștiința -de-sine, ci și viața spirituală a omului. În jurul urmelor 'a fi' și mai ales 'a ști' ale afirii se ordonează cu prioritate întreaga viață rațională; în jurul urmei afective a afirii se ordonează, cu prioritate, viața spirituală a omului. Dar viața spirituală implică și rațiunea... Viața spirituală pornește din urma afirii în afectiv dar ea cuprinde și conștiința de sine³⁶.

Afierea produce în zona afectivă a creierului (sistemul limbic sau rinencefalul) o stare neuronice afectivă care nu mai este starea 'a fi, ci starea semnificației unui sentiment al ființării.[...] Se obține, astfel, semnificația unui sentiment, deoarece și sentimentelor le aplicăm metodologia semanticii de semnificație și sens, valabilă, în general, pentru mintea având ca suport un sistem nervos, așa după cum deja am demonstrat și în alte ocazii³⁷".

Afierea este fenomenologică, starea 'a fi' este structural-fenomenologică, starea 'a ști' este structural-fenomenologică, sentimentul ființării este structural-fenomenologic, semnificația sentimentului neutru al ființării este structurală. Acesteia din urmă nu-i corespunde un cuvânt în vorbirea curentă (limbaj natural), la fel cum avem un cuvânt pentru ceea ce se întâmplă în zona rațională a creierului, numai o stare neuronice, care într-un fel, este un cuvânt neexprimat, dar conținând o semnificație în rețeaua de semnificații a creierului.

Sentimentul ființării S este o idee afectivă îmbinând semnificația lui, ca stare neuronice, și sensul său fenomenologic dependent de afiire. Sentimentul S este un sentiment care se produce în mod natural, automat; S este un sentiment comun.

Pe de altă parte, afiirea care este starea fenomenologică 'a fi' împreună cu starea neuronice afectivă '(a fi)', creată automat de ea, determină o *trăire primară a ființării T*. Aceasta este fenomenologic-structurală. Primordialitatea fenomenologicului o face mai ascunsă activității conștiente și se poate realiza în condiții ca acelea descrise la începutul acestei părți. Sentimentul ființării, care este ușor accesibil, este derivat din trăirea primară a ființării și este de fapt o trăire secundară a ființării. Sensul

fenomenologic al acestuia din urmă este generat de starea '(a fi)' care este un înlocuitor al afiirii primare 'a fi'³⁸. Preluăm în continuare din lucrarea citată anterior³⁹:

" Sentimentul *T* or sentimentul *S* apar pe plan afectiv și *necuplat* (în mod natural, automat, înăscut) cu conștiința de sine, deci cu planul intelectual. Când vrea să facă această legătură, omul nu se găsește în adevărul intrinsec al minții⁴⁰ și poate să-și formeze diferite idei pe plan intelectual. Aceasta nu înseamnă că mintea nu face automat această confruntare, din contră, față de cele două fenomene fundamentale, tendința ei naturală, în unitatea ei, este de a le compara, dar comparația nu se mai face cu o concluzie înăscută, naturală. Nerezultând o soluție unică din această confruntare, rămâne ca omul să găsească o cale de ieșire profitând de marea sa disponibilitate informațională sau prin efort de căutare a adevărului, prin cunoaștere.[...] Confruntarea, fără o soluție automată, naturală, dintre conștiința-de-sine C_E (sau conștiința-de-sine C_I) și trăirea primară a ființării *T* (sau sentimentul ființării *S*) se datorește, probabil, modului în care s-a constituit creierul omului în evoluția lui biologică. Sistemul afectiv al creierului a apărut înaintea celui intelectual, ultimul fiind o adăugire la primul, așadar afectivul și intelectualul nu au apărut îmbinate de la bun început, ceea ce probabil a dus la lipsa unui psihism- mentalism care să ofere o soluție naturală a confruntării amintite, respectiv, o certitudine mai mare asupra naturii și unității sursei, atât a conștiinței-de-sine, cât și a trăirii ființării. Sau poate, în mod echivalent, creierul ar fi trebuit să aibă un senzor în raport cu informateria, pentru a avea direct o informație asupra naturii și proceselor ei.

Cum acest lucru nu s-a întâmplat, mintea umană, și prin ea ființa umană se *găsesc de la bun început, prin modul lor fundamental de funcționare*, într-o stare neclarificată a raportului dintre trăirea primară (sentimentul primar) a(l) ființării *T* și conștiința-de-sine C_E (fig.5 a) care rămâne valabilă, ca stare

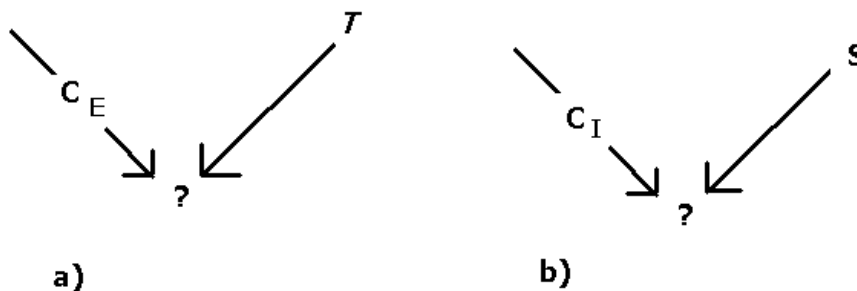


Fig. 5

neclarificată, și

între sentimentul ființării *S* și conștiința-de-sine C_I (fig. 5 b).

Această stare internă plină de întrebări, creează o tensiune internă în mintea omului căreia însă principiul posibilității cunoașterii adevărului îi cere o soluționare. Dar aceasta în virtutea disponibilității informaționale a omului, prin care el se poate și îndepărta de adevăr. Atunci poate inventa o soluție în care să creadă. [...] El nu poate trăi fără o soluție și dacă va avea îndoieli asupra 'soluției' sale, tensiunea internă va continua să-l frământeze. Poate că fără această tensiune internă, dată inițial, omul nici nu ar mai căuta adevărul.

În lucrări anterioare, această tensiune internă, sub forma ei cea mai apropiată de biologic, am numit-o *tensiune biontică sau tensiune filosofică incipientă*.

Tensiunea *dintre* a ști că există (C_1), ceea ce revine la conștiința-de-sine în spațio-temporal, aceea cu care omul operează în mod curent, și trăirea primară a ființării (T), sau chiar numai sentimentul ființării (S), care sunt mai legate de afiire și deci de realitatea profundă a informateriei, este o tensiune între cele două straturi ontice ale ființei umane. [...] Oricât ar cunoaște omul în direcția spațio-temporală este evident că el nu poate găsi o soluție a tensiunii lui filosofice. Spiritualul continuă și astăzi să sfideze știința care se referă numai la realitatea spațio-temporală. [...] Cunoscând realitatea și în direcția ortoexistenței și a informateriei pe care aceasta o cuprinde, în măsura acestei cunoașteri omul va ajunge la soluții ale tensiunii filosofice tot mai aproape de adevăr. [...]

Nu putem găsi o altă sursă a vieții spirituale, în modul fundamental de funcționare al minții umane, în principiile minții umane, decât aceea a tensiunii filosofice și a elementelor care o compun (I).

De aceea, putem enunța ca un principiu general: *spiritualul se naște odată cu tensiunea filosofică (II)*. [...] De aceea, *spiritualul începe cu tensiunea filosofică și modul ei de rezolvare (III)*. [...] Minții omului i se pun de la început (evident, nu din momentul formării creierului său, ci treptat, pe măsura constituirii minții sale mature) două mari probleme:

a) Cunoașterea în raport cu întreaga realitate, ca o extindere a actului său fundamental (de cunoaștere) al conștiinței-de-sine, act care conține sâmburele adevărului în jurul căruia el va căuta noi și noi adevăruri ;

b) Tensiunea filosofică generată prin comportamentul afectiv primar al minții și creierului. În ultimă instanță, după cum am văzut, tensiunea filosofică își are originea în caracterul biontic al minții și creierului omului.

Aceste două mari probleme nu sunt independente. Odată cu creșterea cunoașterii, tensiunea filosofică primește rezonanțe noi, stadiul cunoașterii contribuie la nuanțarea și uneori la ascuțirea tensiunii filosofice. De aceea, spiritualul, care la origine caută rezolvarea tensiunii filosofice, se extinde, tocmai prin această căutare, prin antrenarea și cuprinderea *cunoașterii care devine și o*

activitate spirituală. Cunoașterea capătă deci și un caracter spiritual [..]

Din cele de mai sus desprindem două aspecte: pe de o parte, *spiritualul are la origine un mod de trăire mentală a omului* (IV) inerent funcționării creierului ca dispozitiv fizico-informațional, care se manifestă prin trăirea ființării (sau, înlocuitorul ei, sentimentul ființării) și prin tensiunea filosofică pe care aceasta o produce în raport cu conștiința (sau conștienta)-de-sine, în jurul acestui *nucleu spiritual* țesându-se întreaga viață spirituală a omului; pe de altă parte, viața spirituală, după cum am arătat și mai înainte, în raport cu cunoașterea nu se reduce numai la acest nucleu și la ceea ce înconjoară imediat acest nucleu, ci și la straturi mai îndepărtate, mai puțin evident legate de nucleu, dar, în ultimă instanță, nu fără legături cu nucleul spiritual. Acest al doilea aspect, mai general, ne arată că *viața spirituală este un anumit mod de funcționare mentală a omului în jurul nucleului spiritual al minții sale* (V).

Conform concluziei (V) se poate afirma că spiritualul este un mod de funcționare al minții umane, deci *spiritualul este de ordin mental* (VI). Cum însă mentalul este de natură informațională, rezultă că și *spiritualul este, în ultimă instanță, de natură informațională* (VII), Acest lucru este adevărat în cadrul modelului nostru ontologic (vezi *Ortofizica*), dar afirmația (VII) este oarecum insuficientă dacă am recurge la înțelesul uzual al informației produs de tehnologia informațională. Spiritul este de natură informațională, dar informaționalul spiritualului este o informație trăită, *o informație cu tensiune internă* (filosofică) și cu *conștientă-de-sine*.

Se poate obiecta că nu numai informația spiritualului este informație trăită, ci orice informație mentală [...]. Într-adevăr, spiritualul nu este întregul mental. Din acest punct de vedere vom observa că mintea completă apare în toate organismele vii cu sistem nervos, dar spiritualul nu se manifestă decât în acele minți care au conștiință-de-sine și tensiune filosofică. Simpla trăire a ființării, pe care trebuie s-o aibă toate animalele cu sistemul afectiv al creierului suficient de dezvoltat, nu este suficientă pentru a conferi spiritualitate [...]. Fără confruntarea trăirii afective cu conștiința-de-sine, care presupune și un sistem intelectual dezvoltat al creierului, nu apare tensiunea filosofică și deci modul de funcționare spiritual al minții. [...] Viața spirituală reclamă o mare disponibilitate informațională pe care numai omul o are într-o măsură suficientă, din tot ceea ce cunoaștem până acum. De aceea, se poate afirma, *cu aproximație dacă nu chiar cu certitudine, că animalele nu au viață spirituală, deși au minte*. Cu alte cuvinte, *mintea este o condiție necesară pentru viața spirituală, dar nu suficientă* (VIII).

În mod evident, nici plantele, nici celula, nici molecula vie nu au viață spirituală, deoarece nu au minte deși au anumite procese mentale.

Propoziția (VIII) mai arată că nici un automat artificial, nici inteligența artificială, nici robotul inteligent nu au viață spirituală deoarece nu au minte. [...] Este adevărat că automatele inteligente pot mima viața spirituală, mai ales atunci când ele posedă nu numai un model despre lumea exterioară, ci și un model despre sine. Existența unui model despre sine, chiar dacă este introdus de om și eventual dezvoltat de automatul inteligent, oferă un înlocuitor semantic de ordinul conștiinței-de-sine a omului. Confruntarea dintre 'despre-sine' și 'despre lumea exterioară' poate crea un artefact de tensiune filosofică, mai curând o *tensiune psihică* deoarece automatele inteligente au psihism. Dar această tensiune psihică nu este trăită prin sensuri fenomenologice, o condiție esențială a tensiunii filosofice. De aceea automatele nu pot avea o viață spirituală veritabilă, ci numai un artefact care *mimază* foarte îndepărtat *viața spirituală*, numai *straturi superficiale ale vieții spirituale a omului*, deoarece automatele, chiar inteligente, nu au un nucleu spiritual astfel cum a fost definit mai înainte. Și totuși această mimare a vieții spirituale poate fi importantă în relațiile automatelor inteligente cu omul pentru că ea poate interfera cu activitatea spirituală a oamenilor în societate. De aceea, [este inevitabilă] *recunoașterea posibilității automatelor inteligente de a mima anumite aspecte ale vieții spirituale a omului în societate*.

În fine, în momentul în care se va obține o inteligență artificială vie (IAV), aceasta va putea avea o viață spirituală dacă i se va adăuga și un sistem afectiv sau un sistem de valori"⁴¹.

Teoria prezentată mai înainte poate fi numită teoria ortofizică a tensiunii filosofice. Elemente premergătoare ale unei asemenea teorii a tensiunii filosofice pot fi găsite la D.D. Roșca⁴² și Lucian Blaga⁴³, pe care le-am comentat în altă parte⁴⁴.

5. Sentimentul cosmic

Soluția filosofică ortofizică a tensiunii filosofice, cea mai adecvată în cadrul modelului care neglijează Conștiința Fundamentală a Existenței, este aceea a generării *sentimentului cosmic*⁴⁵.

Ceea ce putem observa acum, datorită completării modelului ontologic cu Conștiința Fundamentală (fig.1, fig.4), este faptul recunoașterii necesității de a complementa sentimentul cosmic cu un sentiment legat de existența acestei Conștiințe Fundamentale pe care îl vom numi *sentiment divin*. Soluția tensiunii filosofice în cadrul modelului ortofizic cuprinde atunci armonia a două sentimente: sentimentul cosmic (care va fi tratat în acest paragraf) și sentimentul divin (care va fi tratat în paragrafele următoare).

Sentimentul divin nu înseamnă neapărat obligativitatea manifestării religioase, deși el poate conduce la o asemenea manifestare, atunci când soluția tensiunii filosofice se ancorează numai în religie, dar în cazul coexistenței sale cu sentimentul cosmic, sentimentul divin oferă o anumită cale de căutare și poate de legătură cu Conștiința Fundamentală.

Sentimentul cosmic este un sentiment al raționalității în fața cosmosului înțeles prin toate universurile sale, prin toată existența profundă, fiind prin aceasta și un sentiment al eternității :

"Eternitatea [...] este existența profundă în forma ei primordială. [...] Existența profundă în lumina timpului este eternitatea. Netimpul este un aspect al existenței profunde legat de timpul unui univers [...] Netimpul este toate timpurile și nici un timp. [...] Netimpul este unitatea timpurilor și contopirea mișcărilor în eternitate. [...] Timpul fără eternitate nu poate fi, iar el însuși nu poate fi etern. [...] Netimpul și eternitatea nu sunt obiecte ale științei, deși fac parte din realitate și din mintea umană"⁴⁶.

Într-un eseu din anul 1988 observam⁴⁷:

"Anton Dimitriu⁴⁸ remarcă două moduri de a filosofa: primul, *a vorbi despre existență*; al doilea, *a fi în existență*. Primul mod corespunde *philosophós*-ului (celui iubitor de înțelepciune), al doilea, *sophós*-ului, adică înțeleptului, care ar fi înțelept în sens clasic dacă ar vorbi mai puțin și ar trăi în existență.

De fapt, *sophós* nu e identic cu *înțelept*: 'După cum se vede, *sophós*-ul grec, tradus în mod curent prin înțelept (*sapiens*) după conținutul luat de termen în filosofia greco-romană de după Aristotel are foarte puțin de-a face cu ceea ce reprezintă ideea de înțelept, om cu o anumită realizare morală, cu o înțelepciune de viață'⁴⁹.

Cele două moduri de a filosofa, a vorbi despre existență și a fi în existență, trebuie să fie sintetizate într-unul singur și poate numai atunci când începe adevărata înțelepciune, amestec de *sophos* și *sapiens*.

A vorbi despre existență înseamnă a cunoaște, științific și filosofic, principiile prime, tendințele prime și legitățile prime ale existenței, precum și din desfășurările ei; a fi ca stare a existenței înseamnă de fapt conștiința-de-sine, dar într-un fel și a existenței, ultima nefiind posibilă fără o anumită cunoaștere, în afară de cazul în care am putea simți direct tendințele profunde ale materiei. Omul simte mai curând existența sa decât a materiei din care este compus.

Sinteza celor două moduri de filosofare nu se obține de la sine, ci prin efort constructiv, când simțirea și gândirea conștiinței-de-sine sunt îmbogățite cu cunoașterea despre existență, inclusiv cu reverberațiile ei afective. Într-o asemenea stare, pe care o numim

sentiment cosmic, cunoașterea este trăită în sensul că ființa umană se plasează conștient în existență, ca existență, acționând apoi tendențial în conformitate cu tendințele existenței.

Spre deosebire de *tensiunea filosofică*, la care este supusă în mod natural orice ființă umană prin natura ei bi-ontică [...], tensiune pe care cunoașterea o poate amplifica, atunci când ea trezește noi mari semne de întrebare, așa cum stau lucrurile astăzi în raport cu principiile ultime ale fizicii și biologiei, *sentimentul cosmic* este un mod de soluționare a tensiunii filosofice, fie și numai parțial.

Sentimentul cosmic în cazul unel filosofii cum este *Existența tragică* a lui D.D. Roșca ia forma unui sentiment tragic, dar acesta poate fi depășit într-o mare măsură dacă recunoaștem o tendință în universul nostru, marcată de evoluția biologică și apoi de evoluția conștiinței, o tendință spre nou și spre creație. Sentimentul cosmic într-o lume tendențială îndeamnă la cunoaștere și creație, la progres și civilizație socioumană.

Atitudinea eroică preconizată de D. D. Roșca nu poate fi decât amplificată prin trecerea de la sentimentul tragic la sentimentul cosmic.

[...] Sentimentul cosmic este o construcție delicată și poate dificilă. Sentimentul despre sentimentul cosmic, ca orice gând afectiv, poate fi poate fi mai ușor trezit. Ultimul, dacă nu deviază de la ținuta sentimentului cosmic cu caracter filosofic, poate fi ca înlocuitor al sentimentului cosmic, și un înlocuitor al sursei înțelepciunii? Poate că nu, dar ar putea fi un sentiment al întreținerii înțelepciunii odată ce aceasta a fost câștigată, căci și înțelepciunea dobândită se poate atenua sau pierde".

Despre sentimentul cosmic mai remarcam:

"Sentimentul cosmic este o stare trăită. Sentimentul generat de sentimentul cosmic este mai ușor de menținut, deoarece omul poate fi sensibil și la gândul despre sentimentul cosmic. Acest gând poate ține locul sentimentului cosmic în echilibrul psihic al omului, dar din când în când omul trebuie să meargă la sursă, să retrăiască sentimentul cosmic. Pentru aceasta el trebuie pregătit prin cultură și cunoaștere, prin educație și exemplu, pentru a se ridica din când în când la o asemenea înălțime. Asemenea momente pot influența viața sa și a semenilor săi"⁵⁰.

În cuvântul meu de recepție la Academia Română am prezentat și o teorie a sentimentului cosmic care va fi prezentată mai jos⁵¹:

"Acceptând un model al lumii cu profunzimi materiale, cu sensibilitatea ortosensurilor, sursă a tuturor generărilor de nou, de universuri și de ființe vii, cred că mintea poate avea o stare care să îmbine atât o anumită trăire a existenței prin afiire și prin conștiința-de-sine, cât și modul de *înțelegere* a realității profunde și a universului născut din această realitate.

O asemenea stare, rezultată din *cuplarea conștiinței-de-sine cu cunoașterea primelor principii și ale tendințelor generale dintr-un inel al lumii materiale*, stare care va implica inevitabil și zonele afective ale creierului în rezonanță cu *sensul fenomenologic al existenței derivat din aceasta structură afectivă*, o vom numi *sentiment cosmic*.

După cum se poate observa *sentimentul cosmic* nu este pur afectiv, din contră, în el componenta rațională, prin cunoaștere și sursa cunoașterii care este conștiința-de-sine este foarte puternică. Sentimentul cosmic nu este deci un sentiment pur, ci o plasare conștientă a omului pe poziția inelului lumii materiale. Această plasare rămâne valabilă și în cazul unei asocieri conștiința-de-sine/cunoașterea primelor principii. Când în acest proces intervine conștiința-de-sine propriu-zisă se obține o *stare a omului ca parte a cosmosului, un sentiment cosmic deplin*, numit sentiment pentru că alături de raționalitate cuprinde și acea deschidere la sensuri a informateriei care nu poate fi asemănată, în experiența umană, decât cu poezia, muzica, lumina, culoarea, forma geometrică etc.

Sentimentul cosmic redus, obținut prin restrângerea de la conștiința-de-sine la conștiința-de-sine, are totuși importanța sa, el reamintește omului despre existență, despre faptul că și el este existență și participă la acea tendință fundamentală a materiei de a crea un univers dintr-un univers (o asemenea creație poate să se refere și la crearea unui univers mental). [...]

Sentimentul cosmic este sentimentul existenței. O asemenea afirmație rămâne valabilă atât în cazul sentimentului cosmic redus, cât și pentru sentimentul cosmic deplin, trăit.

Omul nu are sentiment cosmic în mod natural, la fel cum are afiire și conștiință-de-sine. *Sentimentul cosmic se obține printr-o trăire a conștiinței-de-sine asociată cu cunoașterea despre existența profundă și inelul lumii materiale*. Prin sentiment cosmic omul se identifică cu lumea [...]. Prin sentimentul cosmic, omul se pune în acord cu existența [...] Această acordare nu este vegetativă, ci conștientă.

Sentimentul cosmic deplin nu este o stare ușor de obținut. Din contră, este o stare rară. Acestei stări poate să-i corespundă un simbol stare neuronice (o structură neuronice în creier),

'sentiment cosmic'

care acordă semnificație structurală complexului mental reprezentat de sentimentul cosmic. Acestei semnificații structurale îi va corespunde un sens fenomenologic derivat (deci secundar) care va fi foarte diferit de la un om la altul, având în vedere punctul de pornire deosebit de complex și modul în care o minte sau alta poate accentua anumite laturi ale sentimentului cosmic. Fie, acest sens fenomenologic,

"sensul derivat al sentimentului cosmic" = "s.dv.scm" (a)

asociat, cu o mare variabilitate de la o persoană la alta, stării neuronice 'sentiment cosmic'. Ansamblul

('sentiment cosmic', "s.dv.scm") = I.st.csm (b)

reprezintă *ideea sentimentului cosmic*. Evident, ea nu coincide cu sentimentul cosmic, dar este derivată din acesta.

Această idee, putând fi o prezență îndelungată în minte, lasă o puternică urmă afectivă, adică *un sentiment despre ideea sentimentului cosmic* (sau, pe scurt, un *sentiment despre sentimentul cosmic*),

'sentimentul despre sentimentul cosmic' = '(st.st.csm)' (c)

unde simbolul '...' sau '(...)' indică o structură neuronice afectivă. Trezirea, într-un fel, prin procesarea informațională a minții, a stării neuronice afective '(st.st.csm)' atrage imediat "sensul derivat al sentimentului cosmic" ('s.dv.scm'), eventual suplimentat cu nuanțe noi, individuale, de fiecare dată.

Putem. oare orienta atunci sentimentul depre sentimentul cosmic intr-un anumit mod?

[...] În esență, sentimentul cosmic, nefiind de la sine, natural, el nu se dezvoltă automat, dar căutarea lui tinde să ducă la o formă aproape unică, aproape aceeași pentru toți oamenii. El nu se dezvăluie de la sine, ci trebuie dezvăluit.

[...] Ideea despre sentimentul cosmic și sentimentul despre sentimentul cosmic sunt mai la îndemână decât sentimentul cosmic trăit. Primele pot suplini nevoia de sentiment cosmic, în special sentimentul despre sentimentul cosmic.

[...] Putem observa o așezare destul de complexă a elementelor primordiale ale funcționării minții umane. [...] După ce am expus considerațiile noastre [...] ne întrebăm în ce relație se găsește sentimentul cosmic cu tensiunea filosofică? [...] Despre tensiunea filosofică remarcam cândva: 'Faptul că tensiunea filosofică implică conștiința și, prin aceasta, conștiința omului, arată că nu este vorba de un proces pur biologic, deși la origine, sub forma lui cea mai elementară, este mai apropiat de un fenomen biologic. Orice organism viu este bionic (prin introdeshidere), dar nu are tensiune filosofică atât timp cât nu intervin fenomene de conștiință și conștiință, deci atât timp cât nu intervine un sistem nervos și o activitate socială care să trezească conștiința. Tocmai datorită apariției și îmbogățirii conștiinței ca urmare a evoluției vieții sociale se produce și o evoluție a tensiunii filosofice, în special a îmbrăcăminții culturale a tensiunii filosofice. De aceea, deși inițial tensiunea filosofică este o tensiune bionică, având un substrat biologic, ea se îmbogățește prin cunoaștere și reflecție filosofică, depărtându-se mai mult sau mai puțin de tensiunea bionică inițială. Dacă mediul bionic al omului, sub lumina conștiinței, produce starea de tensiune filosofică, ca o stare a conștiinței, dar, repetăm, produsă de contactul ontologie al omului cu existența, trebuie să recunoaștem că un asemenea fenomen este unul major. *El se produce în mod natural la contactul dintre conștiință și existență*. De aceea este un fenomen fundamental'⁵².

Tensiunea filosofică începe prin a fi biologică (nespirituală, nefilosofică), dar este transpusă pe planul conștiinței imediat ce aceasta este cu adevărat conștientă. Ea joacă un rol important în viața ființei umane, este o sursă de frământări, de probleme, un motor al vieții spirituale".

Are un rost căutarea sentimentului cosmic?

"Când ne este greu și credem că nu mai avem nici un refugiu, ne putem întoarce către această existență profundă, descoperind un *sentiment cosmic* care ne va da curaj, ne va apropia de oameni [...] dar recunoscând cu umilință că, deși creativi, suntem totuși supuși unor legi, nu formale, nu precise, mai puțin imperative sau, mai bine spus tendențiale și binefăcătoare.

Știința se apropie de cunoașterea realității profunde, cultura așteaptă asemenea noi străpungeri ale științei pentru a schimba omului imaginea sa

despre sine. Atunci multe lucruri vor începe să se limpezească, iar cultura va fi necesară omului zi de zi în toate activitățile sale, încorporată până și în produsele intelectuale, simbioza dintre știință și umanism transformându-se din deziderat în realitate.

Legătura dintre cunoașterea științifică și umanism cred că rămâne o problemă fundamentală a culturii [...] A trecut peste noi, în acest veac (sec. XX), revoluția cuantico-relativistă, urmată de revoluția informatică și de revoluția biologică. Aceste progrese științifice și tehnologice cu mari implicații culturale au micșorat oarecum omul, devalorizându-l. Să așteptăm o nouă mare schimbare în știință pentru a revaloriza omul și umanismul? Această revoluție științifică va veni, dar omul are și sursele sale interioare, prezente în el dintotdeauna. Dacă ne recunoaștem pe noi cei din trecut, atunci cu aceste resurse străvechi, aliate cu descoperirea științifică a unor realități deosebit de profunde, necunoscute încă, vom putea să găsim drumul spre viitor"⁵³.

6. Sentimentul divin

Vom face o deosebire între sentimentul sacru și sentimentul divin. Sentimentul cosmic, sentimentul despre sentimentul cosmic, sentimentul divin pot fi considerate sentimente sacre.

Sentimentul divin este legat de recunoașterea unei Conștiințe Fundamentale a existenței.

În legătură cu sentimentul sacru remarcăm⁵⁴:

" Prin sacru nu înțelegem religios. Este adevărat că unul din înțelesurile cuvântului sacru este 'cu caracter religios, privitor la religie, sfânt'⁵⁵, dar sacru mai are și înțelesul 'care inspiră sentimente de venerație, scump'⁵⁶. Sentimentul sacru este un sentiment scump, un foc sacru, cum îl individualizează francezii⁵⁷. Sentimentul religios poate fi un sentiment sacru [...]. Viața afectivă și spirituală a omului are nevoie de un sentiment sacru care, dacă nu este despre sentimentul cosmic, este despre altceva. Într-o anumită măsură, Mircea Eliade are dreptate să susțină că 'experiența sacrului constituie un element în structura conștiinței'⁵⁸ [...] Fără un asemenea sentiment, mintea - și prin ea ființa umană - se construiește cu greu din punct de vedere spiritual".

Sentimentul cosmic și sentimentul divin sunt sentimente sacre. Aceste două sentimente pot fi cuceriri ale minții umane, la fel ca și cunoașterea, dar toate acestea nu se obțin fără efort.

Sentimentul despre sentimentul cosmic, mult mai la îndemână,

"este liniștea și bucuria sentimentului cosmic, culoarea afectivă a participării la exprimarea tendințelor

profunde prin care universul evoluează și în care se înscrie viața omului și la care el poate participa activ și creator. Un asemenea sentiment, care nu este, în mod evident, neapărat un sentiment religios (decât dacă am pune semnul egalității între sacru și religios) poate conferi conștiinței umane o anumită liniște și o anumită putere sufletească, sursă a unei voințe indestructibile în viață⁵⁹.

Sentimentul divin vine să completeze sentimentul cosmic cu idei afective despre eternitate și Conștiința Fundamentală. Sentimentul divin este necesar după cum remarcăm în altă parte, fie și pentru faptul că omul nu se poate ruga materiei atunci când simte o asemenea nevoie⁶⁰.

"Eternitatea poate fi descoperită de fiecare în spiritul său și poate fi găsită în tot ce este frumos, adevărat și în binele activ. Stelele ne vorbesc de eternitate, florile ne vorbesc de eternitate, toate obiectele de artă, inclusiv cele tehnologice, care respectă frumosul, ne vorbesc de eternitate. Eternitatea se transformă în timp, spațiu, substanță și univers [...]. Pentru aceasta trebuie să știm să facem legătura dintre această vorbire din afară a lucrurilor naturale și artificiale cu meditația noastră lăuntrică. De fapt trăim printre manifestări ale eternității în jurul nostru. [...] Dacă Dumnezeu (eternitatea) a generat universul nostru, ca și alte universuri, din sine, acest lucru înseamnă (notă: acum, anul 2004-M.D., confund Dumnezeu cu eternitatea, cu ortoexistența primordială, ceea ce poate nici nu este chiar atât de neacceptabil) din materia sa (cu ortoenergia și informația ei), deci El se confundă și cu această materie. El nu poate face ceva din nimic, ci din ceva, care este sinele său și este din sine. De aceea un materialism profund depășește nu numai materialismul substanțial, ci și noțiunea materialistă de materie, lăsând informației un loc ontologic primordial, ajungând până în zorile eternității. Noțiunea de Dumnezeu a apărut înaintea noțiunilor de energie și informație, dar toate aceste noțiuni trebuie să fie astăzi corelate [...]"⁶¹.

În anul 1988 scriam⁶²:

"Disponibilitatea informațională a omului se desfășoară pe o *matrice biologică genetic innăscută*, indiferent de modul în care s-a produs această înscriere genetică (prin biologic sau și prin efectul evoluției culturale transpusă într-o anumită măsură genetic) [...] . Ideea unei matrice biologice a limbajului natural a fost exprimată de E. Lenneberg într-o lucrare pe care Chomsky o consideră clasică⁶³. Pentru Lenneberg 'descoperirea și descrierea mecanismelor innăscute reprezintă astfel o procedură

perfect empirică, parte integrantă a cercetării științifice moderne⁶⁴.

Generalizând, se poate vorbi de o matrice informațională biologică înnăscută care în principiu ar putea fi influențată atât de evoluția biologică pură, dar și printr-o imprimare biologică sub acțiunea vieții sociale într-un anumit mediu natural. În acest cadru s-ar înscrie și matricea stilistică descrisă de Lucian Blaga. Matricea biologică înnăscută care este și o matrice psiho-mentală ar putea cuprinde diverse matrice: gramatica universală a limbajului natural, gramatica imaginilor, matricea numerației și logicii, matricea științifică a adevărului etc. De aceea, modelul la care am ajuns trebuie completat după cum se arată în fig.6. Principiul înnăscutului nu poate fi respins deoarece creierul este un organ născut cu cablaje neuronice evidente, iar acestea conțin fără îndoială sămburi genetici informaționali

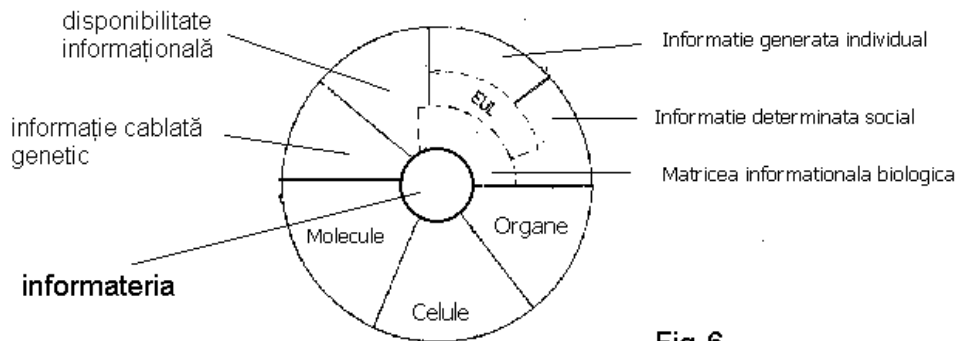


Fig.6

a o serie de procesoare mentale ale ansamblului care este mintea omului. Ceea ce este înnăscut și nu determină instincte bine determinate constituie însă numai un embrion, o posibilitate. După cum remarcă și Chomsky, pentru procesorul mental al limbajului natural, "gramatica universală care bineînțeles nu este o gramatică, ci mai curând un sistem de condiții care acoperă un evantai de gramatici posibile ale unor limbaje umane posibile"⁶⁵.

Cu alte cuvinte, și ceea ce este cablat este numai o matrice, ea însăși cu multe disponibilități informaționale. Determinarea prin matricea informațională biologică nu este absolută, nu este totală. Iar această matrice nici nu poate acoperi întreaga sferă de structuri de bază ale creierului, unele rămânând în continuare total disponibile, după cum se arată schematic și în fig. 6, prin acea pătrundere a disponibilității informaționale până în inima existenței omului.

[...] Fără marea disponibilitate informațională a omului nu s-ar fi putut constitui societatea. Societatea devine posibilă

când organismele care o compun depășesc un anumit punct critic de disponibilitate informațională. Societatea nu este un proces fizic și nici un proces biologic, deși le implică și pe acestea. Ea este un proces specific de natură proprie în care informația joacă un rol esențial. Teoria naturii omului poate justifica determinarea socială a omului prin acoperirea pe cale socială a celei mai mari părți din disponibilitatea lui informațională. Acest lucru este recunoscut în măsură tot mai mare de mulți gânditori [...] și chiar de filosofi ai religiei ⁶⁶. Problema care se pune este în ce măsură constituția ontologică a omului, și în viitor a oricăror altor arheme, asigură sâmburi genetici pentru om și pentru comportamentul lui social.

Mario Bunge își pune, în mod îndreptățit, întrebări⁶⁷ cum sunt următoarele:

- altruismul este programat genetic sau învățat?
- cum au apărut empatia și solidaritatea?
- care sunt originile bunătății și ale cruzimii?
- există un sens moral moștenit, și, în orice caz, în care punct al evoluției emerge moralitatea?
- există rădăcini biologice ale comportamentului managerial, politic și militar?
- este agresiunea programată genetic?

Sociobiologia tinde să reducă și socialul în mare măsură la biologic și genetic. Conceptul de disponibilitate informațională pe fondul unor structuri biologice innăscute permite o analiză mult mai nuanțată.

Din punctul de vedere filosofic este important să se meargă chiar dincolo de biologic și social pentru a întrezări rațiuni ontologice profunde ale anumitor tendințe ale omului și societății, ale comportamentului lor și al existenței lor.

În afară de aceasta, ar trebui găsit ceea ce emerge din firea constituției minții și implicit creierului unui om, și ceea ce emerge din firea constituirii societății.

Asemenea clemente ar putea fi importante pentru viitoare arheme artificiale pe care omul și societatea ar putea să le inițieze. Și le vor iniția datorită necesității tendențiale a creșterii universului informațional".

Întrebarea care se pune este aceea dacă există ceva în structura biologică a omului care să conțină sub formă structurală un înțeles al divinității și care cuplat cu un sens fenomenologic al acesteia să ducă la o recunoaștere și cunoaștere a divinității, inclusiv la sentiment divin. Cercetări neurologice din ultimii ani par să confirme existența unor structuri în neocortex legate de înțelesul divinității. Dar cum s-ar constituit asemenea structuri?

Pascal Boyer, cercetător al fenomenului religios^{68,69} consideră că știința structurală, și anume psihologia cognitivă, este suficientă pentru explicarea fenomenului religios. Pascal Boyer consideră credința religioasă a fi numai o modalitate de procesare a informației, un sistem de gândire care folosește structura neuronală a creierului, dar care nu funcționează decât la cei care cred. Această capacitate a apărut între anii 100.000 și 50.000 î. Hr. când a avut loc 'o explozie bruscă a creativității simbolice a omului' care adus la credința în supranatural și la inventare divinităților. Într-un interview acordat revistei La Recherche, Pascal Boyer afirmă:

"Întrebare: Pensez-vous que les sciences cognitives puissent rendre totalement compte, un jour, de nos croyances religieuses, ce qui reviendrait à dire que la religion n'aurait pas de fondement objectif hors de notre cerveau ? En d'autres termes, êtes-vous un matérialiste ?

Răspuns: Toute étude scientifique de la pensée est forcément << matérialiste >>, puisqu'elle suppose que les phénomènes mentaux ne sont rien de plus que des événements physiques, des changements d'état dans les connexions entre neurones. Je ne crois cependant pas que les sciences cognitives puissent totalement rendre compte de ce qui se passe dans la religion, car de nombreux aspects des normes et des concepts religieux sent le produit d'une histoire culturelle particulière à chaque société humaine. L'étude du cerveau nous permet de comprendre les aspects les plus généraux de la religion. Elle nous explique comment ces concepts sont acquis et transmis d'une personne à l'autre : cette explication, en elle-meme, ne requiert nullement que les concepts en question aient un << fondement objectif >>. Autrement dit, l'hypothèse d'un fondement objectif n'est pas nécessaire pour rendre compte scientifiquement de l'existence et de la persistance de la religion.

(Propos recueillis par Christian Delacampagne, professeur a Tufts University, Boston).⁷⁰

În viziunea structural-fenomenologică, nu se neagă rolul fenomenelor structurale, de aceea contribuția teoriilor de tipul celei elaborate de Pascal Boyer asupra fenomenului religios poate fi importantă, dar rămâne insuficientă prin definiție. Structuri ale creierului impregnate de semnificații religioase rezultate numai din viața socială și structurile neuronice ale creierului sunt posibile, însă, în principiu, nu pot cuprinde tot adevărul. *Din moment ce există fenomenologicul, iar acesta participă la viața minții, el nu poate fi exclus din explicarea fenomenului religios.* Mai mult, o asemenea abordare duce la o noțiune mult mai subtilă, aceea a Conștiinței Fundamentale a Existenței, datorită introdeshiderii minții către întregul câmp al existenței profunde.

În teoria structural-fenomenologică a minții, care este constituită dintr-o categorie structurală (creierul fizic structural) în relații functoriale cu o categorie

fenomenologică, fenomenul religios poate avea o explicație mult mai nuanțată. Nu poate fi exclus, într-o asemenea teorie, ca structurile semnificațiilor religioase să aibă și o origine fenomenologică, ca operă a Conștiinței Fundamentale asupra omului, care să fi intervenit în procesul evoluției acestuia din primat, la un moment propice, din străfundurile fenomenologice ale realității.

Este interesant, din acest punct de vedere, modul în care Fukuyama privește problema, prin prisma pozițiilor adoptate de biserica catolică:

"In contrast to a number of conservative Protestant denominations that continue to hold a brief for creationism, the Catholic Church by the end of the twentieth century had come to terms with the theory of evolution. In his 1996 message to the Pontifical Academy of Sciences, Pope John Paul II corrected the encyclical *Humani generis* of Pius XII, which maintained that Darwinian evolution was a serious hypothesis but one that remained unproven. The pope stated (1996), "Today, almost half a century after the publication of the Encyclical, new knowledge has led to the recognition of the theory of evolution as more than a hypothesis. It is indeed remarkable that this theory has been progressively accepted by researchers, following a series of discoveries in various fields of knowledge. The convergence, neither sought nor fabricated, of the results of work that was conducted independently is in itself a significant argument in favor of this theory"

But the pope went on to say that while the church can accept the view that man is descended from nonhuman animals, there is an "ontological leap" that occurs somewhere in this evolutionary process. The human soul is something directly created by God: consequently, "theories of evolution which, in accordance with the philosophies inspiring them, consider the mind as emerging from the forces of living nature, or as a mere epiphenomenon of this matter, are incompatible with the truth about man." The pope continued, "Nor are they able to ground the dignity of the person."

The pope was saying, in other words, that at some point in the 5 million years between man's chimplike forebears and the emergence of modern human beings, a human soul was inserted into us in a way that remains mysterious. Modern natural science can uncover the time line of this process and explicate its material correlates, but it has not fully explained either what the soul is or how it came to be. The church has obviously learned a great deal from modern natural science in the past two centuries and has adjusted its doctrines accordingly. But while many natural scientists would scoff at the idea that they have anything to learn from the church, the pope has pointed to a real weakness in

the current state of evolutionary theory, which scientists would do well to ponder. Modern natural science has explained a great deal less about what it means to be human than many scientists think it has"⁷¹.

Și mai departe:

"Jared Diamoehd in his book *The Third Chimpanzee* notes the fact that the chimpanzee and human genomes overlap by more than 98 percent, implying that the differences between the two species are relatively trivial"⁷². But for an emergent complex system, small differences can lead to enormous qualitative changes. It is a bit like saying there is no significant difference between ice and liquid water because they differ in temperature by only 1 degree. Thus one does not have to agree with the pope that God directly inserted a human soul in the course of evolutionary history to acknowledge with him that there was a very important qualitative, if not ontological, leap that occurred at some point in this process. It is this leap from parts to a whole that ultimately has to constitute the basis for human dignity, a concept one can believe in even if one does not begin from the pope's religious premises. What this whole is and how it came to be remain, in Searle's word, "mysterious." None of the branches of modern natural science that have tried to address this question have done more than scratch the surface, despite the belief of many scientists that they have demystified the entire process"⁷³.

S-ar putea ca structuri mentale ca cele menționate să se fi constituit în timpul unei anumite evoluții a omului, care a sesizat, cu evidență în misterian (80.000 de ani în. Hr.), conștiința sa și legăturile ei cu o existență profundă, descoperire care să-l fi dus, prin formarea unor *structuri* informaționale legate de conceptul de divinitate, la constituirea unor structuri biologice (neuronice, fizice) folosind cuplajul său fenomenologic-structural. În acest caz, chiar fără intervenția directă a Conștiinței Fundamentale asupra structurii biologice a omului, calea către Ea a fost deschisă, prin efortul făcut de om, din natura sa proprie.

Omul ar putea fi un produs al naturii și Conștiinței Fundamentale. Dar ar putea fi numai un produs al naturii, dar și în acest caz Conștiința Fundamentală ar fi putut avea un rol intermediat prin participarea Ei la determinarea legităților fenomenologice ale unui Univers, care să asigure o evoluție structural-fenomenologică la omul de astăzi. După cum știm, succesul, în privința omului, nu a fost decât parțial și poate de

aceea Conștiința Fundamentală ar putea interveni prin corecturi fenomenologic-structurale pe parcurs.

Dumnezeu a fost creat de oameni? Dacă lumea ar fi strict structurală, Conștiința Fundamentală nu ar fi posibilă, respectiv nici Dumnezeu. Numai într-o lume structural-fenomenologică există rațiuni pentru existența ei.

7. Teoria lui Pascal Boyer

Pascal Boyer nu este de acord cu cei care afirmă că religia este datorită unui defect al funcționării creierului, și afirmă că depinde de modul normal de funcționare a creierului (privit numai ca entitate structurală)⁷⁴. Pentru el, religia este un fenomen cultural, o epidemie mentală de meme⁷⁵. Folosind ultimele rezultate ale neurobiologiei (structurale, n.ns. M.D.) și ale științei cognitive (de asemenea, structurale) privește creierul ca un sistem de sisteme de inferență și afirmă:

"Les systèmes qui constituent notre cerveau sont aussi complexes en eux-mêmes que dans leurs connexions. Certains aspects de cette complexité sont essentiels si l'on veut comprendre pourquoi les êtres humains ont des concepts religieux⁷⁶.

Pentru Boyer, religia este, înainte de orice, o chestiune de ordin practic:

"Les Occidentaux, notamment ceux qui sont cultivés, et davantage encore ceux qui étudient la religion, ont tendance à considérer les concepts religieux comme l'expression de certaines idées sur la façon dont fonctionne le monde. Ce n'est pas faux, mais cela peut conduire à une vision contemplative de la religion selon laquelle les hommes ajoutent des dieux, des esprits ou des ancêtres à leur conception abstraite du monde et de l'existence pour lui donner davantage de sens. Dans cette optique, on aurait inventé les ancêtres pour représenter les âmes des défunts, Dieu parce qu'il a créé le monde, et ainsi de suite. Mais ce n'est pas forcément comme cela que se transmettent les idées religieuses. Car avant tout la religion est pratique. Pour commencer, les concepts religieux sont presque toujours invoqués lorsque les gens en ont besoin⁷⁷.

Dar religia dezvoltă și o parte teoretică:

"C'est là un trait général des notions, croyances et normes religieuses. Cela peut paraître surprenant à ceux d'entre nous qui ont grandi dans le contexte occidental moderne où la religion est essentiellement une doctrine qui propose des explications précises sur l'origine des choses, sur ce qui arrive aux âmes des défunts et autres questions théoriques. Je dirai dans un prochain chapitre pourquoi la religion, dans certains contextes historiques, a ainsi mis l'accent sur les propositions théoriques. Pour le moment, permettez-moi d'affirmer que la doctrine n'est pas nécessairement l'aspect principal ou le plus important des concepts religieux. En effet, bien des gens semblent trouver inutile un exposé général, théorique, logique des qualités et des pouvoirs des agents surnaturels. Par contre, ils disposent tous de descriptions précises de la façon dont ces agents peuvent influencer leur vie et de ce qu'il convient de faire à ce sujet.

Puisque la religion est une chose pratique, nous pourrions être tentés de répondre à notre question de départ en disant simplement: certains concepts surnaturels sont importants parce que les gens pensent que les agents en question possèdent des pouvoirs extraordinaires"⁷⁸.

"Qu'est-ce qui explique que l'on ait des concepts de dieux et d'esprits ? Il est toujours tentant de supposer qu'il existe une raison particulière pour laquelle les gens inventent des agents dotés de propriétés violant certaines attentes intuitives. Malheureusement, cela conduit le plus souvent à des hypothèses fantaisistes: il doit y avoir un désir d'inclure l'ensemble du cosmos dans une explication, de donner plus de sens à la vie, etc. Mais il n'y a pas de données en faveur de ces idées. C'est pourquoi, comme je l'ai suggéré au premier chapitre, il est plus utile de partir de ce que nous savons déjà des représentations religieuses dans l'esprit humain et de son fonctionnement.

Les gens n'inventent pas les dieux et les esprits, ils reçoivent des informations qui les amènent à élaborer ces concepts. On peut se demander ce qui <<pousse >> les systèmes d'inférence spécialisés à produire un certain type d'inférences. Une partie de la réponse est que ces systèmes mentaux sont activés par la *pertinence*"⁷⁹.

"Aucune formule magique ne peut expliquer l'existence et les traits communs de la religion, car le phénomène est le résultat d'une pertinence combinée, c'est-à-dire de l'activation optimale de divers systèmes mentaux. Pour la croyance c'est pareil.

En effet, l'activation d'une panoplie de systèmes mentaux explique à la fois l'existence des concepts religieux, *et* leur succès culturel, *et* le fait que les gens les trouvent plausibles, *et* la façon dont la religion est apparue dans l'Histoire, *et* sa persistance dans le contexte de la science moderne. Je me rends bien compte qu'il est un peu présomptueux de promettre de tuer tous ces oiseaux avec une seule pierre, surtout quand la pierre est aussi délicate à manier. Qu'est-ce que cela veut dire, << activer divers systèmes >> ? Pas seulement que << la religion a de multiples aspects, ou que , << c'est un domaine complexe >>, ou encore que << toutes sortes de facteurs sont impliqués >>. Mon ambition en écrivant ce livre était précisément d'échapper à ces platitudes et de trouver dans les sciences cognitives des explications claires.

Ce que j'affirme est en effet beaucoup plus précis. Nous disposons de données expérimentales sur différents systèmes d'inférence ayant chacun leur domaine spécifique. Les concepts religieux activent un sous-ensemble de ces systèmes, ce qui accroît la probabilité que ce type de concepts soient élaborés par l'esprit humain, qu'ils aient l'air intuitivement plausibles, que leur formulation explicite soit acceptable pour certains, et enfin qu'ils échappent à des influences corrosives comme celle de la science. Je n'ai pas dit, notez-le bien, que tout cela était causé *par* mais *rendu plus probable* par les processus cognitifs en question⁸⁰.

Boyer caută un punct de sprijin pentru concepția sa despre religie în lucrările lui William James, dar acestea depășesc, totuși, într-o anumită măsură, viziunea strict structuralistă:

"Lorsque William James, l'un des pionniers de la psychologie moderne, s'est intéressé aux concepts religieux, il a naturellement adopté cette position. Il a supposé que le fonctionnement mental était très particulier en ce qui concernait les dieux, les esprits et les ancêtres. Mais pourquoi? James savait que la différence ne réside pas dans les concepts eux-mêmes, car ils ressemblent beaucoup à ceux de la fiction, du rêve et des fantasmes. Ce qui, selon lui, faisait la particularité des concepts religieux était le type d'expérience qui incitait les gens à acquiescer ces concepts et la certitude qu'ils sont vrais. C'est pourquoi James a publié un livre intitulé *Varieties of Religious Experience* qui traite de la foi, du mysticisme, des visions et d'autres événements mentaux exceptionnels.

William James s'est intéressé à des gens exceptionnels, mystiques et visionnaires, parce qu'ils étaient plus souvent dans ce type d'état mental religieux que les autres. Dans la plupart des groupes humains, alors que la majorité des gens se contente d'accomplir les rites prescrits

en espérant qu'ils donneront les résultats escomptés, certains êtres affirment entretenir des relations particulières avec les agents surnaturels: ils entrent en transe, font des prophéties, renoncent au monde ou consacrent leur vie à approfondir leur contact avec le divin. Pour James, la version ordinaire de la religion, celle où la plupart des concepts sont acceptés par habitude plus que par conviction, où les gens croient aux agents surnaturels mais n'en ont pas d'expérience directe, n'était qu'une forme dégradée de ce que vivent les individus exceptionnels. Seule l'expérience de ces derniers peut expliquer pourquoi la religion existe.

Ce raisonnement - (a) la religion est particulière, (b) du fait d'une expérience particulière, (c) certaines personnes ont une version plus authentique de cette expérience que les autres, (d) la religion habituelle n'est qu'une forme terne, diluée, de l'expérience originelle - ne se trouve pas uniquement dans les écrits de James. C'est une façon très courante de voir la religion, et elle incite beaucoup de gens à penser que tout débat sur les idées religieuses est futile et que l'intérêt excessif porté aux concepts est une tendance purement occidentale. Les admirateurs (non orientaux) du bouddhisme ou d'autres enseignements orientaux trouvent ces doctrines attrayantes parce qu'elles sont centrées sur l'expérience, non sur la discussion. (Je note au passage qu'il s'agit peut-être d'un malentendu ironique. La plupart des enseignements orientaux concernent essentiellement l'accomplissement correct de rituels et de disciplines techniques et non l'expérience intime en tant que telle. Certaines variantes de ces enseignements insistent effectivement sur l'expérience personnelle, mais il se peut qu'elles aient été fortement influencées par la philosophie occidentale, surtout la phénoménologie. Ce qui fascine tant certains Occidentaux n'est peut-être qu'un écho lointain de leur propre philosophie ...) Cette hypothèse est largement répandue, et pour en savoir plus sur la religion, il semble donc logique d'interroger les mystiques, les dévots, sur leur expérience, sur ses caractéristiques et sur la façon dont elle est reliée à d'autres pensées.

Discută apoi posibilitatea vizualizării imagistice a experienței religioase a creierului și nu crede că există o arie corticală specializată pentru divin. În viziunea sa, un ansamblu de procesoare mentale, dintre cele uzuale ale creierului, țin starea religioasă:

L'idée de la singularité de l'expérience religieuse est si puissante qu'elle semble même avoir convaincu certains spécialistes des sciences cognitives. Depuis un certain temps déjà, les outils de la neuropsychologie - mesure de

l'activité cérébrale, étude des pathologies du cerveau, analyse des effets de certaines substances - sont appliqués à l'expérience religieuse. [...] On conçoit donc qu'il serait bien plus excitant de visualiser ou de mesurer ce qui se passe dans un cerveau qui a des pensées religieuses. [...] Pour ce genre d'expérience, il faudra donc choisir de préférence des sujets qui ont des visions ou une foi religieuse profonde. Existe-t-il dans le cerveau un centre religieux, une aire corticale spéciale, un réseau neuronal particulier qui traite les pensées relatives au divin?

La réponse est: sans doute pas. [...mais...] l'avenir nous permettra certainement d'acquérir une meilleure connaissance des processus cérébraux qui sous-tendent les << états religieux >>"⁸¹.

"Mais on comprend mieux la religion si on tient compte du fait que les processus qui sous-tendent la << croyance >> sont les mêmes pour la religion que pour les affaires ordinaires.

Tout au long des chapitres précédents, j'ai insisté sur le fait que les notions de dieux et d'ancêtres sont d'ordre pratique, parce que c'est un fait essentiel et souvent négligé. Cela veut dire que les représentations des agents surnaturels ne concernent pas tant leurs propriétés ou leurs pouvoirs en général que des occasions précises d'interaction avec eux. Parmi les représentations de ces agents, rares sont les interprétations d'ordre général telles que: << Les ancêtres vivent sous terre >>, << Dieu sait ce que font les gens >>, etc. Le répertoire religieux de notre cerveau se compose surtout de représentations spécifiques: << Dieu a puni X, maintenant il est malade >>, << Tel ancêtre n'a pas apprécié le cochon que nous lui avons sacrifié >>, etc"⁸².

"Lorsque les gens prient, cela active le système mental qui traite les intuitions concernant la communication verbale. Lorsqu'ils promettent à Dieu de bien se conduire à l'avenir, leur système d'échange social leur donne l'intuition qu'on n'obtient un bénéfice (la protection) que si on en paye le prix (la soumission, dans ce cas). Lorsqu'ils supposent que Dieu sait ce que font les gens, cela veut dire que leur psychologie intuitive est activée. Lorsqu'ils considèrent une conduite immorale comme une offense à Dieu, leurs intuitions viennent de leur système moral émotionnel.

Récapitulons. Toutes sortes de systèmes mentaux semblent faire usage de l'hypothèse que les ancêtres sont parmi nous ou que Dieu existe. Est-ce que cela nous rapproche d'une réponse à la question << Pourquoi les gens croient-ils? >> Oui. Pour moi, c'est plus ou moins la

*réponse à cette question*⁸³. [...] *"Autrement dit, ce que nous savons du fonctionnement cognitif permet de penser que notre vision habituelle de la religion est complètement erroné"*⁸⁴ (subliniat de M.D.).

Punctul cheie al teoriei lui Boyer se bazează pe apariția, în musterian, a credinței religioase, ceea ce este adevărat, dar pe care caută s-o explice, neconvingător, numai prin modificări structurale ale creierului, generate structural:

"Mais il y a une façon plus intéressante de procéder. La religion telle que nous la connaissons est certainement apparue en même temps que le cerveau moderne. Il est commode de faire remonter l'apparition des cultures de type moderne à l'explosion culturelle symbolique qui s'est produite entre 50 000 et 100 000 ans avant notre ère, marquée par un accroissement soudain du nombre et de la qualité des artefacts produits par les humains (dont une grande quantité d'objets nouveaux n'ayant pour certains aucune utilité pratique), par l'utilisation de l'ocre, par l'apparition de l'art pariétal et des premières pratiques funéraires élaborées, et ainsi de suite. [...] Cette brusque explosion de créativité, de diversité, a sans doute été provoquée par un changement dans l'activité mentale. C'est pourquoi il est tentant de considérer l'homínisation moderne comme une sorte de processus *libérateur*, par lequel l'esprit a brisé les entraves de l'évolution pour devenir plus souple, plus capable d'innovation, en un mot plus ouvert. [...] L'archéologue Steven Mithen propose une description encore plus précise des changements qui ont conduit à l'émergence de la culture moderne. Il part de la description, proposée par des psychologues de l'évolution et du développement (et largement adoptée ici), du cerveau comme composé d'une variété de systèmes d'inférence. Ces systèmes ont des conditions d'activation très précises; ils n'acceptent et ne traitent que l'information concernant un domaine particulier, comme la physique ou la psychologie intuitives, mais aussi des domaines plus limités comme les indices concernant l'investissement parental, le choix d'un partenaire, la création de coalitions, les catégories du vivant, etc. Pour Mithen, l'explosion culturelle est la conséquence de changements importants dans l'architecture cognitive, notamment l'apparition d'une nouvelle << souple cognitive >>, autrement dit la possibilité d'échanges d'informations entre systèmes d'inférence. [...] Tout cela est en rapport direct avec notre sujet puisque ces transferts d'information entre domaines sont exactement ce qui constitue les concepts surnaturels, comme nous l'avons vu

au chapitre 2 et comme Mithen le signale. L'époque où le cerveau humain a commencé à établir des liens supplémentaires entre systèmes d'inférence, comme nous l'apprennent les techniques de chasse et de fabrication d'outils, a été aussi le moment où l'humanité a créé des représentations visuelles de concepts surnaturels. Les peintures rupestres et les objets fabriqués commencent à inclure des représentations totémiques et anthropomorphiques ainsi que des chimères. Les données archéologiques confirment donc deux éléments importants de notre description psychologique des concepts surnaturels: ils reposent sur le découplage et ils violent les attentes intuitives au niveau des domaines ontologiques (en dessinant une chimère, on crée le faux-semblant de quelque chose qui n'a jamais pu être vu).

Il semblerait donc que nous ayons découvert à quel moment les hommes ont << inventé >> la religion: quand des représentations de ce type ont pu se produire dans le cerveau humain et exercer assez de fascination pour être traduites, avec art en symboles matériels. Mais la question est un peu plus compliquée, parce que la religion telle que nous la connaissons n'est pas seulement une question de concepts contrevenant à nos intuitions - montagnes volantes, arbres qui parlent et monstres biologiques - mais aussi d'agents dont les états mentaux sont très importants, de rapports avec la prédation et la mort, de liens avec la morale et le malheur.

On ne sait pas exactement quand ces autres composants essentiels de la religion sont apparus, parce qu'on en sait très peu sur la préhistoire des systèmes d'inférence concernés. Tout ce que l'on peut dire avec une certaine confiance, c'est qu'ils ont certainement une longue histoire évolutive, étant donné leurs similitudes dans l'esprit de tous les hommes. La plupart des archéologues et des anthropologues supposent que les premiers hommes modernes faisaient ce que font tous les hommes encore aujourd'hui: utiliser des réserves massives d'information pour extraire des ressources de leur environnement, bâtir des systèmes sociaux extrêmement complexes, séduire leurs partenaires sexuels, protéger et nourrir leur descendance, succomber à la mode et au snobisme, fabriquer des outils, s'occuper de politique et trouver les coutumes des autres ridicules. La liste de ces activités exclusivement humaines devrait évidemment être plus longue; le point important est simplement que certaines conduites modernes comme la mode ou la politique ont probablement une longue histoire évolutive. Dans la mesure où toutes ces activités témoignent de capacités qui forment aussi les pensées et croyances religieuses telles que nous les voyons

aujourd'hui, il est probable que ces dernières soient, elles aussi, le résultat d'une longue evolution"⁸⁵.

Concluziile lui Pascal Boyer sunt sintetizate în aliniatul următor:

"J'ai expliqué la religion en termes de systèmes présents dans tout cerveau humain et qui font toutes sortes de choses intéressantes et précieuses, sans être construits spécialement pour produire des concepts et des comportements religieux. Il n'existe pas d'instinct religieux, de penchant spécial de notre esprit, pas de disposition particulière pour ces concepts, pas de centre de la religion dans le cerveau, et les croyants ne sont pas différents des non-croyants en ce qui conceme leurs fonctions cognitives essentielles. Même la foi et la croyance sont apparemment de simples produits dérivés de la façon dont les concepts et inférences fonctionnent pour la religion, comme ils fonctionnent pour d'autres domaines. [...] Cela peut sembler frustrant parce que la religion telle que je la définis ici ne serait qu'un effet secondaire du fonctionnement de notre cerveau, ce qui manque apparemment de grandeur. Or la religion a de la grandeur, elle est essentielle pour la vie de beaucoup de gens, elle implique des expériences émotionnelles intenses, elle peut pousser les individus à tuer ou à se sacrifier. Nous aimerions que l'explication de pratiques aussi spectaculaires soit elle aussi spectaculaire. Pour les mêmes raisons, les gens que la religion choque ou dégoûte aimeraient qu'il existe une cause unique à ce qu'ils considèrent comme une erreur collective, le carrefour où tant d'esprits humains prennent le mauvais tournant, pourrait-on dire. Mais en vérité, ce point, cette cause unique, ce tournant n'existent pas, et ce sont bien des processus cognitifs très divers qui conspirent pour rendre les concepts religieux convaincants"⁸⁶.

Sentimentul divin are rădăcini în firea omului, dintr-un motiv sau altul, fiind amplificat, din punct de vedere istoric, prin activitatea lui religioasă.

Viziunea lui Pascal Boyer reprezintă o aproximație structurală a unui fenomen în esență structural-fenomenologic.

Fără îndoială că foarte multe elemente ale fenomenului religios se pot desfășura la nivelul structuralului. Dar a înțelege fenomenul religios și sentimentul divin, numai în cadrul structural, este eronat în raport cu viziunea structural-fenomenologică.

Din momentul în care viața și mintea nu pot fi explicate fără componenta fenomenologică, cu tot ceea ce aceasta implică, atunci nici fenomenul religios și nici, în general, sentimentul divin nu pot fi explicate și înțelese în afara viziunii structural-fenomenologice.

Sentimentul divin, sub forma lui cea mai generală, este un sentiment veritabil de iubire față de Conștiința Fundamentală a Existenței. Rațiuni și consecințe ale sentimentului divin le găsim în lucrările multor teologi și vom face apel în cele ce urmează la Sf. Augustin și Dumitru Stăniloae.

8. Sentimentul divin la Sfântul Augustin

Sfântul Augustin a trăit între anii 354-430. El a fost primul mare filosof al bisericii creștine. Edictul din Milano din anul 314, emis de împăratul Constantin al imperiului roman, a recunoscut creștinismul ca o religie legală, iar până la sfârșitul secolului 4, creștinismul a devenit religia de stat a imperiului. Ruperea de bisericile creștine din răsărit s-a produs mult mai târziu, în anul 1054. Pe vremea lui Augustin, biserica creștină era numită catolică datorită extensiunii sale universale în lumea romană (denumnirea de catolic provine din cuvântul grecesc "katholikos" care înseamnă universal). Scrierile Sfântului Augustin au contribuit la constituirea unei baze teoretice a catolicismului, dar având în vedere perioada în care au fost scrise, înainte de separarea dintre catolicism și ortodoxism, ca să nu evităm și amintirea apariției ulterioare a protestantismului, reflecțiile sale rămân valabile pentru înțelegerea filosofiei creștine, din perioada primei consolidări a creștinismului. Prin multe din scrierile sale Sf. Augustin dă dovada unei gândiri filosofice de primă importanță pentru gândirea filosofică în general.

In confesiunile sale⁸⁷, găsim multe frământări filosofice la înălțimea celor mai mari gânditori:

"By now my adolescence, with all its shameful sins, was dead. I was approaching mature manhood, but the older I grew, the more disgraceful was my self-delusion. I could imagine no kind of substance except such as is normally seen by the eye. But I did not think of you, my God, in the shape of a human body, for I had rejected this idea ever since I had first begun to study philosophy, and I was glad to find that our spiritual mother, your Catholic Church, also rejected such beliefs. But I did not know how else to think of you. I was only a man, and a weak man at that, but I tried to think of you as the supreme God, the only God, the true

God. With all my heart I believed that you could never suffer decay or hurt or change, for although I did not know how or why this should be, I understood with complete certainty that what is subject to decay is inferior to that which is not, and without hesitation I placed that which cannot be harmed above that which can, and I saw that what remains constant is better than that which is changeable. My heart was full of bitter protests against the creations of my imagination, and this single truth was the only weapon with which I could try to drive from my mind's eye all the unclean images which swarmed before it. But hardly had I brushed them aside than, in the flicker of an eyelid, they crowded upon me again, forcing themselves upon my sight and clouding my vision, so that although I did not imagine you in the shape of a human body, I could not free myself from the thought that you were some kind of bodily substance extended in space, either permeating the world or diffused in infinity beyond it. This substance I thought of as something not subject to decay or harm or variation and therefore better than any that might suffer corruption or damage or change. I reasoned in this way because, if I tried to imagine something without dimensions of space, it seemed to me that nothing, absolutely nothing, remained, not even a void. For if a body were removed from the space which it occupied, and that space remained empty of any body whatsoever, whether of earth, water, air, or sky, there would still remain an empty space. Nothing would be there, but it would still be a space.

My wits were so blunt and I was so completely unable even to see clearly into my own mind, that I thought that whatever had no dimensions in space must be absolutely nothing at all. If it did not, or could not, have qualities related to space, such as density, sparseness, or bulk, I thought it must be nothing. For my mind ranged in imagination over shapes and forms such as are familiar to the eye, and I did not realize that the power of thought, by which I formed these images, was itself something quite different from them. And yet it could not form them unless it were itself something, and something great enough to do so"⁸⁸.

Și mai departe:

"I awoke in you and saw that you were infinite, but not in the way I had supposed"⁸⁹. [...] "I was certain both that you are and you are infinite, though without extent in terms of space either limited or unlimited"⁹⁰.

În lucrările mele de filosofie dinaintea de anul 1990 am acordat o atenție foarte redusă filosofiei creștine, cum este mai ales aceea a Sfântului Augustin, din motive

care nu mai trebuie explicate. În gândirea acestui mare filosof sunt însă foarte multe elemente care converg cu multe puncte de vedere ale filosofiei ortofizice privind existența profundă, chiar dacă ortofizica, în acea etapă, nu cuprindea noțiunea de Dumnezeu, nici aceea de Conștiință Fundamentală a Existenței, ultima fiind recunoscută, în viziunea ortofizică, ca posibilă în anii 1990.

În problema timpului și eternității, Sfântul Augustin scrie:

"O Lord, since you are outside time in eternity, are you anaware of the things that I tell you? Or do you see in time the things that occur in it? If you see them, why do I lay this lengthy record before you? Certainly it is not through me that you first hear of these things. But by setting them down I fire my my own heart and the hearts of my readers with love of you..."⁹¹

"How could those countless ages have elapsed when you, the Creator, in whom all ages have their origin, had not yet created them? What time could there have been that was not created by you? How could time elapse if it never was? You are the Maker of all time. If, then, there was any time before you made heaven and earth, how can anyone say that you were idle? You must have made that time, for time could not elapse before you made it.

But if there was no time before heaven and earth were created, how can anyone ask what you were doing "then"? If there was no time, there was no "then".

Furthermore, although you are before time, it is not in time that you precede it. If this were so, you would not be before all time. It is in eternity, which is supreme over time because it is a never-ending present, that you are at once before all past time and after all future time. For what is now the future, once it comes, will become the past, whereas *you are unchanging, your years can never fail*. Your years neither go nor come, but our years pass and others come after them, so that they all may come in their turn. Your years are completely present to you all at once, because they are at a permanent standstill. They do not move on, forced to give way before the advance of others, because they never pass at all. But our years will all be complete only when they have all moved into the past. Your years are one day, yet your day does not come daily but is always today, because your today does not give place to any tomorrow nor does it take the place of any yesterday. Your today is eternity. And this is how the Son, to whom you said *I have begotten you this day*, was begotten co-eternal with yourself. You made all time; you are before

all time; and the "time," if such we may call it, when there was no time was not time at all"⁹².

Înălțimea gândirii Sf. Augustin este impresionantă și liberă în raport cu dogmatismul religios, pe care totuși îl respecta. Tot despre timp, Sf. Augustin continuă:

"Does my soul speak the truth to you when I say that I can measure time? I do indeed measure it, but I do not know what I measure. By means of time I measure the movement of bodies. Does this not mean that I measure time itself? Could I measure the movement of a body, that is, measure how long the movement lasted and how long the body took to move between two points, unless I measured the time in which it moved?

If this is so, what means do I use to measure time? Do we measure longer periods of time by means of shorter ones, as we measure yards by means of feet? This is how we measure the duration of a long syllable, for we compare it with a short one and conclude that it is twice as long. We use the same method when we measure the length of a poem by the lengths of the lines, the lengths of the lines by the lengths of the feet, the lengths of the feet by the lengths of the syllables, and the lengths of the long syllables by the lengths of the short ones. We do not measure them by pages that would give us a measurement in terms of space, not time-but by the pronunciation as they are read. This enables us to say, "This is a long poem, because it consists of so many lines. The lines are long, because they each consist of so many feet. The feet are long, because they each contain so many syllables. This or that syllable is long, because it is the double of a short one."

Even so, this is not an accurate means of measuring time, because it can happen that a short line spoken slowly may take longer to recite than a long one spoken hurriedly. The same applies to a whole poem, a foot, or even a single syllable.

It seems to me, then, that time is merely an extension, though of what it is an extension I not know. I begin to wonder whether it is an extension of the mind itself (sublinierea M.D.).

Tell me, my God, I beseech you, what is it that I am measuring when I say either, by a rough computation, that one period of time is longer than another, or, with more precision, that it is twice as long? I know that I am measuring time. But I am not measuring the future, because it does not yet exist; nor the present, because it has no extent; nor the past, because it no longer exists. Am I measuring time which is in process of passing, but has not yet passed? This was the suggestion which I put forward before"⁹³.

"It is in my own mind, then, that I measure time. I must not allow my mind to insist that time is something objective. I must not let it thwart me because of all the different notions and impressions that are lodged in it. I say that I measure time in my mind. For everything which happens leaves an impression on it, and this impression remains after the thing itself has ceased to be. It is the impression that I measure, since it is still present, not the thing itself, which makes the impression as it passes and then moves into the past. When I measure time it is this impression that I measure. Either, then, this is what time is, or else I do not measure time at all"⁹⁴.

Este interesant, de asemenea, cum Sf. Augustin gândește asupra nașterii universului, chiar dacă se bazează pe textul Bibliei:

"How did you make heaven and earth? Clearly it was not in heaven or on earth that you made them. Nor was it in the air or beneath the sea, because these are part of the domain of heaven and earth. Nor was it in the universe that you made the universe, because until the universe was made there was no place where it could be made. Nor did you have in your hand any matter from which you could make heaven and earth, for where could you have obtained matter which you had not yet created, in order to use it as material for making something else? Does anything exist by any other cause than that you exist? It must therefore be that *you spoke and they were made*. In your Word alone you created them.

.....
For your Word is not speech (sublinierea mea, M.D.) in which each part comes to an end when it has been spoken, giving place to the next, so that finally the whole may be uttered. In your Word all is uttered at one and the same time, yet eternally. If it were not so, your Word would be subject to time and change, and therefore would be neither truly eternal nor truly immortal"⁹⁵.

Acest punct de vedere, "your word is not speech", este mai profund decât textul biblic, interpretându-l mult mai filosofic, mai aproape de ceea ce ar putea fi mult mai natural în funcționarea existenței profunde, apropiindu-se de ortosensurile din viziunea ortofizică a realității.

De asemenea este semnificativ felul în care privește "materia fără formă", desigur sub influența lui Aristotel, dar în contextul interpretării biblice privind rolul primordial total al lui Dumnezeu:

"Was it not you, O Lord, who taught me that before you fashioned that formless matter into various forms, there was nothing - no colour, no shape, no body, no spirit? Yet there was not complete and utter nothingness: there was this formless matter entirely without feature.

.....
As for myself, O Lord, if I am to tell you all that you have given me to understand about this formless matter, and if I am to set it down in this book, I must confess that when I first heard it mentioned, I did not understand what it meant, nor did those who told me of it. I used to picture it to myself in countless different forms, which means that I did not really picture it at all, because my mind simply conjured up hideous and horrible shapes. They were perversions of the natural order, but shapes nevertheless. I took "formless" to mean, not something entirely without form, but some shape so monstrous and grotesque that if I were to see it, my senses would recoil and my human frailty quail before it. But what I imagined was not truly formless, that is, it was not something bereft of form of any sort. It was formless only by comparison with other more graceful forms. Yet reason told me that if I wished to conceive of something that was formless in the true sense of the word, I should have to picture something deprived of any trace of form whatsoever, and this I was unable to do. For I could sooner believe that what had no form at all simply did not exist than imagine matter in an intermediate stage between form and nonexistence, some formless thing that was next to being nothing at all.

So I gave up trying to find a solution in my imagination, which produced a whole series of pictures of ready-made shapes, shuffling them and rearranging them at will. Instead I turned my attention to material things and looked more closely into the question of their mutability, that is, the means by which they cease to be what they have been and begin to be what they have not been. I suspected that this transition from one form to another might take place by means of an intermediate stage in which they were deprived of all form but were not altogether deprived of existence.

However, I was not satisfied with a mere theory: I wanted to be sure. But if I were to tell of all problems to which this gave rise and which you unravelled for me, and if I were to set the whole story down in these confessions, which of my readers would have the patience to follow it through to the end? Yet this will not deter my heart from giving you honour and singing your praises for things which it cannot express in words.

Mutability, which belongs to all things that are subject to change, comprehends all the forms which those things take when changes occur in them. But what is it? Is it soul or

body? Is it some particular kind of soul or body? If it did not sound nonsensical, I should say that it was nothing and yet something, or that it was and yet was not. Whatever it is, it must have been there first, able to be the vehicle for all the composite forms which we can see in the world"⁹⁶.

Și mai departe:

"For you, O Lord, made the world from formless matter, which you created out of nothing. This matter was itself almost nothing, but from it you made all the mighty things which are so wonderful to us"⁹⁷.

Sf. Augustin acorda importanță științei, criticând-o pe aceasta pentru faptul că îl uită pe Creator:

"I had read a great many scientific books which were still alive in my memory. When I compared them with the tedious tales of the Manichees, it seemed to me that, of the two, the theories of the scientists were the most likely to be true. For *their thoughts could reach far to form a judgement about the world around them, though they found no trace of him who is Master of it.* [...] The reason and understanding by which they investigate these things are gifts they have from you. By means of them they have discovered much and foretold eclipses of the sun and moon many years before they happened. They calculated the day and the hour of the eclipse, and whether it would be total or partial, and their reckonings were found correct because it all happened as they had predicted. They wrote down the principles which they had discovered, and their books are still read and used to forecast the year, the month, the day, and the hour of eclipses of the sun and moon, and the degree of their totality. And these eclipses will take place just as they foretell.

These powers are a source of wonder and astonishment to men who do not know the secrets. But the astronomers are flattered and claim the credit for themselves. They lapse into pride without respect for you, my God, and their senseless hearts grow benighted. [...] Much of what they say about the created world is true, but they do not search with piety for the Truth, its Creator. This is why they do not find him; or, if they do find him and have the knowledge of God, they do not honour him or give thanks to him as God"⁹⁸.

La Sf. Augustin găsim una dintre cele mai filosofice gândiri despre Sfânta Treime. Modul său de gândire susține, într-un anumit fel, punctul de vedere ortofizic privind monoidul fundamental al existenței. Dar mai întâi să urmărim textul Sf. Augustin:

"Who can understand the omnipotent Trinity? We all speak of it, though we may not speak of it as it truly is, for rarely does a soul know what it is saying when it speaks of the Trinity. Men wrangle and dispute about it, but it is a vision that is given to none unless they are at peace.

There are three things, all found in man himself, which I should like men to consider. They are far different from the Trinity, but I suggest them as a subject for mental exercise by which we can test ourselves and realize how great this difference is. The three things are existence, knowledge, and will, for I can say that I am, I know, and I will. I am a being which knows and wills; I know both that I am and that I will; and I will both to be and to know. In these three-being, knowledge, and will there is one inseparable life, one life, one mind, one essence; and therefore, although they are distinct from one another, the distinction does not separate them. This must be plain to anyone who has the ability to understand it. In fact he need not look beyond himself. Let him examine himself closely, take stock, and tell me what he finds.

But when he has found a common principle in these three and has told me what he finds, he must not think that he has discovered that which is above them all and is unchangeable, that which immutably is, immutably knows, and immutably wills. For none of us can easily conceive whether God is a Trinity because **all these three-immutable being, immutable knowledge, and immutable will-are together in him** (sublinierea noastră, M.D.); whether all three are together in each person of the Trinity, so that each is threefold; or whether both these suppositions are true and in some wonderful way, in which **the simple and the multiple are one, though God is infinite he is yet an end to himself and in himself, so that the Trinity is in itself, and is known to itself, and suffices to itself** (sublinierea noastră, M.D.), the supreme Being, one alone immutably, in the vastness of its unity. This is a mystery that none can explain, and which of us would presume to assert that he can?"⁹⁹.

În Ortofizica¹⁰⁰ au fost definite trei ortosensuri fundamentale ale existenței, "a exista în sine", "a exista din sine", "a exista întru sine", care într-o tratare în lumina teoriei categoriilor, constituie monoidul fundamental al existenței¹⁰¹. Sf. Augustin arată cum 'Trinity is immutable being in itself ' ceea ce corespunde ortosensului a exista în sine; 'Trinity is immutable will and suffices to itself ' corespunde ortosensului a exista din sine; 'Trinity is immutable knowledge, known to itself ', corespunde ortosensului a exista întru sine. Desigur, nu există o coincidență perfectă

între cele două viziuni amintite mai înainte, dar apropierea dintre ele nu poate fi trecută cu vederea.

Desigur, Sf. Augustin a crezut în Dumnezeu ca un creștin deplin și înalt prelat al creștinătății. Dar acest lucru nu l-a împiedicat să supună rațiunii sale existența lui Dumnezeu și mai ales atributele sale, precum și relația cu omul. Dar, în afară de rațiune, viziunea sa s-a bazat și pe un anumit experiment mistic, ca un act de introspecțiune, fenomen rar, dar important pentru credința sa. John Burnaby, autorul volumului *Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine* afirmă:

"The discovery of God was more than the conclusion of a process of reasoning: it was a mystical experience, a vision or touch that came and went. But it left behind it the answer to Augustin's unsatisfied questionings. [...] His awareness of God was momentary and fleeting"¹⁰².

Dar acest experiment, trăit probabil extrem de rar, a fost suficient pentru o interpretare definitivă a viziunii sale.

Sentimentul divin la Sf. Augustin se manifestă în primul rând prin iubirea față de Dumnezeu: "Surely it is never wrong at any time or in any place for a man to love God with whole heart and his whole soul and his whole mind..."¹⁰³. Iar în altă parte:

"My love of you, O Lord, is not some vague feeling: it is positive and certain. Your word struck into my heart and from that moment I loved you. Besides this, all about me, heaven and earth and all that they contain proclaim that I should love you, and their message never ceases to sound in the ears of all mankind, so that there is no excuse for any not to love you. But, more than all this, you will show pity on those whom you pity; you will show mercy where you are merciful; for if it were not for your mercy, heaven and earth would cry your praises to deaf ears. But what do I love when I love my God? Not material beauty or beauty of a temporal order; not the brilliance of earthly light, so welcome to our eyes; not the sweet melody of harmony and song; not the fragrance of flowers, perfumes, and spices; not manna or honey; not limbs such as the body delights to embrace. It is not these that I love when I love my God. And yet, when I love him, it is true that I love a light of a certain kind, a voice, a perfume, a food, an embrace; but they are of the kind that I love in my inner self, when my soul is bathed in light that is not bound by space; when it listens to sound that never dies away; when it breathes fragrance that is not borne away on the

wind; when it tastes food that is never consumed by the eating; when it clings to an embrace from which it is not severed by fulfilment of desire. This is what I love when I love my God.

But what is my God? I put my question to the earth. It answered, "I am not God,- and all things on earth declared the same. I asked the sea and the chasms of the deep and the living things that creep in them, but they answered, "We are not your God. Seek what is above us." I spoke to the winds that blow, and the whole air and all that lives in it replied, "Anaximenes' is wrong. I am not God." I asked the sky, the sun, the moon, and the stars, but they told me. "Neither are we the God whom you seek." I spoke to all the things that are about me, all that can be admitted by the door of the senses, and I said, "Since you are not my God, tell me about him. Tell me something of my God." Clear and loud they answered, "God is he who made us. I asked these questions simply by gazing at these things, and their beauty was all the answer they gave"¹⁰⁴.

.....
"What, then, do I love when I love God? Who is this Being who is so far above my soul? If I am to reach him, it must be through my soul. But I must go beyond the power by which I am joined to my body and by which I fill its frame with life. This is not the power by which I can find my God, for if it were, the horse and the mule, senseless creatures could find him too, because they also have this same power which gives life to their bodies. But there is another faculty in me besides this. By it I not only give life to my body but also give it the power of perceiving things by its senses. God gave me this faculty when he ordered my eyes not to hear but to see and my ears not to see but to hear. And to each of the other senses he assigned its own place and its own function. I, the soul, who am one alone, exercise all these different functions by means of my senses. But I must go beyond this faculty as well, for horses and mules also have it, since they too feel by means of their bodies"¹⁰⁵.

A doua componentă importantă a sentimentului divin la Sf. Augustin este bucuria (joy, great happiness, something that brings happiness).

"I began to search for a means of gaining the strength I needed to enjoy you, but I could not find this means until I embraced the mediator between God and men, Jesus Christ, who is a man, like them,' and also rules as God over all things, blessed for ever. He was calling to me and saying I am the way; I am truth and life.' He it was who united with our flesh that food which I was too weak to take; for the

Word was made flesh so that your Wisdom, by which you created all things, might he milk to suckle us in infancy. For I was not humble enough to conceive of the humble Jesus Christ as my God, nor had I learnt what lesson his human weakness was meant to teach. The lesson is that your Word, the eternal Truth, which far surpasses even the higher parts of your creation, raises up to himself all who subject themselves to him"¹⁰⁶.

"By reading these books of the Platonists I had been prompted to look for truth as something incorporeal, and I caught sight of your invisible nature, as it is known through your creatures. Though I was thwarted of my wish to know more, I was conscious of what it was that my mind was too clouded to see. I was certain both that you are and that you are infinite, though without extent in terms of space either limited or unlimited. I was sure that it is you who truly are, since you are always the same, varying in neither part nor motion. I knew too that all other things derive their being from you, and the one indisputable proof of this is the fact that they exist at all. I was quite certain of these truths, but I was too weak to enjoy you. I used to talk glibly as though I knew the meaning of it all, but unless I had looked for the way which leads to you in Christ our Saviour, instead of finding knowledge I should have found my end. For I had now begun to wish to be thought wise. I was full of self-esteem, which was a punishment of my own making. I ought to have deplored my state, but instead my knowledge only bred self-conceit. For was I not without charity, which builds its edifice on the firm foundation of humility, that is, on Jesus Christ? But how could I expect that the Platonist books would ever teach me charity? I believe that it was by your will that I came across those books before I studied the Scriptures, because you wished me always to remember the impression they had made on me, so that later on, when I had been chastened by your Holy Writ and my wounds had been touched by your healing hand, I should be able to see and understand the difference between presumption and confession, between those who see the goal that they must reach, but cannot see the road by which they are to reach it, and those who see the road to that blessed country which is meant to be no mere vision but our home. For if I had not come across these books until after I had been formed in the mould of your Holy Scriptures and had learnt to love you through familiarity with them, the Platonist teaching might have swept me from my foothold on the solid ground of piety, and even if I had held firm to the spirit in which the Scriptures had imbued me for my salvation, I might have thought possible for a man who read nothing but the

Platonist books to derive the same spirit from them alone"¹⁰⁷.

Iar despre sentimentul de 'joy' al Sf. Pavel:

"What, then, was the secret of this great man's joy? What was it that delighted and nourished this man who had been refitted for closer knowledge, so that the image of God who created him was his pattern, this "living soul" who had learnt so well how to master his passions, this "winged thing" who gave voice to hidden truths? To such as him this food is due. What then, was the nourishment that it gave him?

His nourishment was joy. For if we read words, in which he wrote that it was kindness in the Philippians to share his hardships, we see that his joy, his spiritual nourishment, was in the fact that they had done a good deed. It was not joy at the relief of need, such as caused David to cry out 'In time of trouble, you brought me relief'."¹⁰⁸

Un al treilea element al sentimentului divin la Sf. Augustin este legat de relația pe care omul o poate stabili cu Dumnezeu:

"Let me know you, for you are the God who knows me; let me recognize you as you have recognized me. You are the power of my soul; come into it and make it fit for yourself, so that you may have it and hold it without stain or wrinkle. This is my hope; this is why I speak as I do; this is the hope that brings me joy, when my joy is in what is to save me. As for the other things in life, the more we weep for them, the less they merit our tears, and the fewer tears we shed for them, the more we ought to weep for them. We know that you are a lover of faithfulness, for the man whose life is true comes to the light. I wish to act in truth, making my confession both in my heart before you and in this book before the many who will read it.

O Lord, the depths of man's conscience lie bare before your eyes. Could anything of mine remain hidden from you, even if I refused to confess it? I should only be shielding my eyes from seeing you, not hiding myself from you. But now that I have the evidence of my own misery to prove to me how displeasing I am to myself, you are my light and my joy. It is you whom I love and desire, so that I am ashamed of myself and cast myself aside and choose you instead, and I please neither you nor myself except in you.

So, O Lord, all that I am is laid bare before you. I have declared how it profits me to confess to you. And I make my confession, not in words and sounds made by the

tongue alone, but with the voice of my soul and in my thoughts which cry aloud to you. Your ear can hear them. For when I am sinful, if I am displeased with myself, this is a confession that I make to you; and when I am good, if I do not claim the merit for myself, this too is confession"¹⁰⁹.

"I call upon you, O God, my Mercy, who made me and did not forget me when I forgot you. I call you to come into my soul, for by inspiring it to long for you you prepare it to receive you. Now, as I call upon you, do not desert me, for you came to my aid even before I called upon you. In all sorts of ways, over and over again, when I was far from you, you coaxed me to listen to your voice, to turn my back on you no more, and to call upon you for aid when, all the time, you were calling to me yourself"¹¹⁰.

"Give yourself to me, my God; restore yourself to me. I show you my love, but if it is too little, give me strength to love you more. I cannot measure its shortcomings and learn how much more I need to love you in order that my life may hasten to your embrace and never turn away from you until it is hidden in the sanctuary of your presence. All that I know is this, that unless you are with me, and not only beside me but in my very self, for me there is nothing but evil, and whatever riches I have, unless they are my God, they are only poverty"¹¹¹.

"But when men see your works by your Spirit. is you who see through their eyes. When they it is you who see that your works are good, it is you who that they are good. When it is because of you that things please us, it is you who please us them; and when it is by your Spirit that they please us, they please you in us. For who else, know a man's thoughts, except the man's own spirit that is within him? So no one else can know God's thoughts, but the Spirit of God. And what we have received is no spirit of worldly wisdom; it is the Spirit that comes from God, to make us understand God's gifts to us"¹¹².

Dacă preluăm ideile Sf. Augustin, sentimentul divin în raport cu Conștiința Fundamentală a Existenței cuprinde sentimentul de iubire față de această conștiință, bucuria recunoașterii acestei forme a existenței și posibilitatea unei anumite forme de legătură și comunicare cu aceasta.

9. Sentimentul divin la Dumitru Stăniloae

Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993), teolog și filosof creștin ortodox, autorul unei opere recunoscute de întreaga lume creștină, a acordat o mare atenție patristicii ortodoxe, traducând numeroase lucrări patristice în limba română. Cea mai mare influență asupra sa a avut-o Sf. Maxim Mărturisitorul, poate datorită și faptului că acesta a avut o gândire filosofică de care Dumitru Stăniloae s-a simțit mult mai apropiat.

Pentru a ilustra modul în care sentimentul divin se manifestă la părintele Dumitru Stăniloae am ales ca reprezentativă lucrarea sa *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*^{113, 114} care prin vol. II din anul 1995, tipărit după încetarea sa din viață, încununează opera sa filosofică creștină.

Următorul citat, ales atât pentru o ilustrare a gândirii sale filosofice, dar și pentru scopul urmărit, de a descifra elemente specifice sentimentului divin la Dumitru Stăniloae este, cred, semnificativ:

"Existența în general este din veci. Potrivit credinței noastre, n-a putut fi cândva când n-a existat nimic. Existența în general nu s-a putut ivi din nimic. Ar trebui în acest caz să socotim nimicul ca existență virtuală. Deci tot la o existență din veci am ajunge. [...] Existența din veci trebuie să fie din veci plenitudinea, ba chiar plenitudinea în forma actualizată. Aceasta pentru că, oricât ne-am duce cu gândul spre veșnicia de când e dată existența, nu putem ajunge la un moment în care am putea socoti că a ajuns existența în general la starea cerută pentru actualizarea potențelor ei. Nu se pot ivi momente mai târzii pentru apariția a ceea ce e dat în existența din veci. În acest caz, înainte de orice moment, ar fi putut exista alte momente, pentru o apariție sau alta. De aceea, nu se identifică veșnicul cu temporalul. Între ele este o deosebire ontologică, dar nu o înstrăinare totală. Veșnicul nu e supus temporalului. Temporalul și mișcarea din cursul lui are un început deosebit în ființă de ceea ce e din veci. Iar prin aceasta arată că nu-și are existența prin sine. Și chiar prin aceasta ne face să postulăm existența veșnică, care este prin sine. De aci urmează că existența din veci trebuie să fie din veci desăvârșită, sau să aibă din veci plenitudinea, și anume plenitudinea actualizată, pentru că altfel ar trebui să fie în ea o creștere, care, cu cât s-ar merge mai înapoi, ar trebui să se meargă spre un minus mai accentuat, ajungându-se chiar la inexistență, fapt imposibil după credința noastră. Astfel, noi credem că este, pe lângă existența insuficientă în care trăim în viața aceasta, o existență superioară și spre care ființa noastră are o aspirație de neînăbușit. De fapt,

existența în care trăim își arată pe de o parte insuficiența ei, pe de alta ființa noastră e imprimată de aspirația spre o existență desăvârșită chiar în insuficiența și temporalitatea ei. Într-un fel, ea se arată legată de existența desăvârșită pretemporală"¹¹⁵.

"Deosebirea între aceste două planuri ale existenței și aducerea la ființă a planului temporal de către cel veșnic nu prin emanație din el, ci prin creare în vederea înaintării lui la unirea cu planul veșnic și prin aceasta la desăvârșire, sau la vindecarea lui de insuficiențele în care a căzut prin despărțirea de planul veșnic, o prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul într-un fel în care unește ridicarea planului existenței nedesăvârșite din această stare cu ridicarea ei din temporalitate și spațialitate. Căci temporalitatea și spațialitatea sunt legate de mărginire, precum de veșnicie e legată nemărginirea existenței. Timpul, ca o condiție a existenței create, e menit să ducă mărginitul la împlinirea cu nemărginitul, iar nemărginitul n-are nevoie de timp și de mișcare, pentru că are în sine plenitudinea existenței. Timpul nu e menit deci să țină lumea într-o schimbare fără sfârșit. Timpul e drum, dar drumul fără o țintă n-are sens. Dar nefolosirea timpului ca drum spre perfecțiunea veșnică a făcut din el o continuă înlocuire a formelor identice ale creației, sau o apariție și o corupere continuă a lor. Timpul e menit să confirme persistența identității persoanelor în el, cu toată îmbogățirea lor cu alte experiențe, dar și să ducă la stabilirea îmbogățită a lor în veșnicie, dar nu la o stabilitate în ele înseși, ci în jurul Celui prin Sine înfinit în existență, întrucât lumea creată nu poate ajunge prin sine la existența pleneră proprie"¹¹⁶.

Pentru Dumitru Stăniloae timpul este necesar pentru identitatea persoanelor în el, precum și la stabilirea lor îmbogățită în veșnicie. Problema persoanei, divine sau umane, este fundamentală în gândirea acad. Dumitru Stăniloae. De aceea el afirmă:

"Desigur că numai un Dumnezeu personal poate atrage și numai persoane care aspiră la desăvârșirea sau împlinirea lor. O esență impersonală nu poate atrage decât ca să anuleze persoanele atrase. Atracția are loc de la Dumnezeu cel personal spre persoane cărora El le acordă o valoare eternă. Iar faptul de a atrage sau de a pune prin creație fapăturile în mișcare spre El, arată că din Dumnezeu iradiază o putere atractivă. [...]

Dar Părinții Bisericii cunosc în Dumnezeu nu numai o putere născătoare de mișcare în creaturi, datorită plenitudinii Lui, ci și o mișcare în El însuși și anume în calitatea Lui de Treime. Aici creștinismul se deosebește categoric de Aristotel. [...]

Se pune întrebarea: în ce constă desăvârșirea sau plenitudinea existenței fără de început și nesupusă temporalității și evoluției monotone și nesatisfacatoare legate de ea?

Ea trebuie să aibă niște însușiri opuse insuficiențelor lumii temporale. Pe de altă parte, ea trebuie să aibă niște însușiri care reprezintă împlinirea deplină a aspirațiilor celor bune ale lumii temporale, spre care aceasta tinde prin continua transcendere spre ele, care e esența mișcării normale a ființelor conștiente din cadrul ei. Cu alte cuvinte, existența plenară trebuie să fie ferită, pe de o parte, de insuficiența pe care o prezintă ordinea materială și animală a existenței prin inconștienta ei; pe de altă parte, trebuie să aibă o conștiință ca cea umană prin care subiectul ei nu se știe dependent în libertatea lui de o ordine inconștientă, sau ca cea a spiritelor create, prin care subiectele ei se știu dependente de un Creator absolut. În existența supremă conștiința trebuie să se acopere eu existența plenară, sau să o știe pe aceasta stăpână în mod absolut (ca creatoare) peste orice altă existență"¹¹⁷.

Din acest citat rezultă că Dumnezeu iradiază o putere atractivă, fiind el însuși în mișcare internă, dar atracția se face de către un Dumnezeu în formă personală către persoane 'care aspiră la desăvârșirea și împlinirea lor'.

Existența supremă (existența desăvârșită) intră în relație cu existențele temporale, acad. Stăniloae observând:

"In primul rând, desăvârșirea sau plenitudinea existenței acesteia constă din a fi prin ea însăși. Ca atare, ea e din veci, deci e nepuizabilă. Ea n-are nevoie de altceva pentru existența sau completarea ei. Are prin ea tot ce cugetă omul ca ținând de existență și mai mult decât poate cugeta. Ea nu are mai presus de ea, sau mai adânc decât ea, vreo treaptă de existență spre care să se miște. [...]

Pe de o parte, desăvârșirea existenței veșnice nu poate fi lipsită de conștiința posesiunii depline a stărilor și puterilor nemărginite total independente, spre care tind fapăturile temporale. Existența desăvârșită trebuie să fie, de aceea, o existență conștientă de starea ei desăvârșită și de nimic dependentă a existenței ei. Absența acestei conștiințe ar știrbi grav desăvârșirea sau plenitudinea ei și ar face de neînțeles acea desăvârșire sau plenitudine. Conștiința de sine face parte din componentele esențiale ale existenței desăvârșite sau plenare. Absența conștiinței coboară existența la treapta inferioară, sau într-un întuneric și într-o dependență totală de ceva superior ei și într-o absență a oricărei bucurii a existenței de ea însăși. Iar conștiința

despre propria existență a unor fapte temporale și deci mărginite în existența lor, e și ea mărginită și conștiință de ceva superior de care aceste fapte depind. Deci conștiința lor despre propria existență este imprimată de o anumită insuficiență. Chiar ele își dau seama că nu știu despre ele totul. Căci își dau seama că conștiința lor e legată de ceea ce nu sunt ele și e lipsită de cunoașterea deplină a acelora și fără cunoașterea deplină a acelora, nu se cunosc nici pe ele deplin. În același timp, conștiința lor le spune că nu pot dispune deplin de ele, nici de cele de care depind, sau chiar de cele ce sunt în parte dependente de ele. În conștiința existenței de sine a fapturilor create intră și conștiința că ele nu sunt prin ele înseși, ci depind de o existență superioară și, până la urmă, de existența plină sau desăvârșită, pe care de aceea nu o pot cunoaște deplin, și chiar dacă ar cunoaște-o, nu și-ar putea-o anexa prin puterea lor, existenței proprii.

De aceste lipsuri nu suferă Existența supremă. Conștiința ei de Sine cunoaște în acest Sine totul și știe totodată că acest totul îi este propriu. Conștiința ei de Sine se acoperă cu totul și prin aceasta dispune de totul și se bucură de totul. Existența supremă, careia îi spunem Dumnezeu, este „Soarele” a toată existența¹¹⁸.

"A iubi existența înseamnă că ai de ce te bucura în ea. Bucuria de existență și iubirea merg mână în mână. [...] Dar filosofii eleni n-au putut fi consecvenți, pentru că n-au cunoscut caracterul personal al lui Dumnezeu. A fi bun înseamnă a fi bun cu altă Persoană din veci, deci a iubi altă Persoană și a comunica bucuria de Persoana iubită (p.9)

unei a treia Persoane. Altfel, ce bunătate este aceea din care ies, în virtutea unei legi, alte existențe? Pentru panteismul filosofiei elene nu poate exista un Dumnezeu cu adevărat bun. Din recunoașterea că Dumnezeu e bun, ea ar fi trebuit să conchidă că El e Treime, deși atât de unită prin desăvârșirea iubirii, încât El să fie în același timp Unul. (p. 10)

[...]

În aceasta văd Părinții bisericii mișcarea interioară a Sfintei Treimi. Dar tot în aceasta văd și identitatea dintre mișcare și odihnă (p.11)"¹¹⁹.

"Sf. Maxim Mărturisitorul îl numește pe Dumnezeu „bucuria de sine existentă de toate bunătățile”, unind în plenitudinea existenței divine *bucuria, existența de sine și bunătatea*. Dar la acestea mai trebuie adăugat că de bucurie ține *conștiința de sine*, dar și *iubirea față de alții*, sau iubirea altuia față de sine. Nici una din aceste cinci însușiri nu poate lipsi existenței pline. Pe toate trebuie să le aibă în grad nemărginit"¹²⁰.

"Dumnezeu n-ar fi plinătatea existenței, dacă ar fi numai existența conștientă de Sine, sau existența ce se cugetă, reduplicându-se interior prin cugetare, și nu și ca viață ce se trăiește ea însăși și se bucură de Sine. Dar Dumnezeu se trăiește conștient și se știe bucurându-Se de existența Sa și simțindu-Se cu toată intensitatea"¹²¹.

Problema sentimentului divin este evident că se pune dacă este recunoscută ca reală o Conștiință Fundamentală a Existenței sau o divinitate conștientă, sau Dumnezeu. În filosofia ortofizică, în întreaga perioadă de construcție 1979-1996, sentimentul divin a lipsit din punct de vedere conceptual deoarece *nu a fost examinată* posibilitatea ființării Conștiinței Fundamentale. Era prezent numai sentimentul cosmic, iar acest lucru s-a dovedit insuficient pentru o explicare filosofică adecvată a spiritualității.

După momentul recunoașterii posibilității existenței Conștiinței Fundamentale¹²², ca o consecință a viziunii structural-fenomenologice, au început să se acumuleze argumente în favoarea recunoașterii existenței reale, de fapt, a Conștiinței Fundamentale, fără de care o ontologie, chiar și structural-fenomenologică, nu ar putea fi deplină. Acest postulat al Conștiinței Fundamentale, ancorat și extinzând viziunea anterioară structural-fenomenologică, urmează a fi încorporat în viziunea integrativă asupra lumii¹²³.

Gândirea filosofilor creștini Sf. Augustin și Dumitru Stăniloae oferă elemente importante pentru înțelegerea relației dintre oameni și divinitate, esențială pentru clarificări importante ale sensului și rolului sentimentului divin în viața omului.

Astfel, după cum rezultă din citatele de mai înainte din Dumitru Stăniloae, dar și din întreaga sa operă, Conștiința Fundamentală sau Dumnezeu are și caracter de *Persoană*. O asemenea înțelegere oferă calea unei relații dintre persoana om și Persoana Conștiinței Fundamentale și prin aceasta o nuanțare cu totul remarcabilă a sentimentului divin. O asemenea relație arată că *omul este o existență importantă*¹²⁴:

"numai un Dumnezeu personal poate atrage [...] O esență impersonală nu poate atrage decât ca să anuleze personalitatea"¹²⁵.

"Tot ce există, există în persoane, sau pentru a fi personalizat, pentru că Dumnezeu, suprema existență, e Persoană. Iar Persoana e pentru relația cu alte persoane,

pentru că așa e Dumnezeu. Și numai așa existența are sens și e capabilă de bucurie"¹²⁶.

"S-a spus că Dumnezeu nu poate fi Persoană, pentru că persoana e limitată de alte persoane. El nu poate fi de aceea decât o forță infinită. De fapt numai persoana și prin excelență Persoana divină cuprinde totul. *Ea e conștiința forței infinite* (subliniere mea, M.D.). Ea folosește în mod liber puterea sa infinită. Ea e superioară prin aceasta simplei infinități. Iar faptul că se află în comuniune cu altă persoană nu o limitează"¹²⁷.

Argumentul '**pentru că este conștiință, este persoană**', trebuie să recunoaștem, este admirabil. Având conștiință de sine, existența veșnică are *bucuria* conștientă a existenței ei¹²⁸, "în existența supremă, conștiința acoperindu-se deplin cu toată existența"¹²⁹. Sentimentul bucuriei al Conștiinței Fundamentale este un sens fenomenologic firesc în ortoexistență, el nefiind de o natură total diferită de sensul fenomenologic al bucuriei în mintea omului. Dar și la om putem deosebi nuanța bucuriei generale față de profunda bucurie conștientă de a fi în relație cu Existența și Conștiința Fundamentală.

Bucuria de existență și iubirea merg mână în mână, afirmă Dumitru Stăniloae. Legătura omului cu Dumnezeu se face în primul rând prin iubire: "Cunoașterea lui Dumnezeu [...] este cunoașterea lui ca realitate personală. Iar cunoașterea aceasta este totodată o relație iubitoare. Numai iubind pe Dumnezeu și numai în conștiința că e iubit de Dumnezeu, omul înaintează într-o viață de care nu se satură niciodată"¹³⁰.

Relația de iubire cu Dumnezeu este nematerială¹³¹. Oamenii vor "crește în alipirea de Dumnezeu cel infinit prin cunoaștere și iubire și prin biruirea atașării la lume ca unica realitate"¹³².

În relația cu Dumnezeu omul trebuie să se recunoască el însuși, într-un anumit fel nemuritor. Omul nu poate "să dispară cu totul din existență. El nu e nemuritor pur și simplu ca Dumnezeu, ci pentru că e creat și susținut în existență ca partener conștient de dialog, recunoscut sau nu de el, al lui Dumnezeu cel nemuritor"¹³³.

Idea dialogului cu Dumnezeu o găsește în revelația Vechiului Testament și prin rugăciune către Dumnezeu.

Prin rugăciune omul se adresează direct lui Dumnezeu"¹³⁴. "Puterea rugăciunii e mai mare ca legile naturale. [...] Rugăciunea e mijlocul experienței

umane, prin excelență a lui Dumnezeu. [...] Omul întreg devine prin rugăciune un organ de percepere a lui Dumnezeu și de folosire a puterilor Lui."¹³⁵.

Dialogul cu Dumnezeu cunoaște trei manifestări în timpul istoric al omului, după cum rezultă din citatul următor:

" Dar omul aspiră la o întâlnire reală cu Dumnezeu, ca partener de dialog. Însă la acest dialog nu se poate ridica fără să vină și Dumnezeu, din inițiativa Lui, în întâmpinarea omului. Numai prin aceasta omul e ridicat direct la un dialog direct cu Dumnezeu, în care Dumnezeu e experiat¹³⁶ de om în mod clar și intens ca Persoană, așa cum dorește el. E experiat ca persoană, care se adresează și El omului, într-un dialog început și susținut de el, sau în care răspunde dorinței omului după întâlnirea cu El în mod direct. [...]

De fapt, omul a fost pus în dialogul cu Dumnezeu de la creația sa. Dar aplecarea spre o viață nutrită mai mult din cunoașterea proprie, decât din dialogul cu Dumnezeu, a slăbit acest dialog. [...]

Totuși, așa slăbit, dialogul s-a mai păstrat cu unii din oameni o vreme (până la Noe), dar nici acesta ca un fapt permanent. Dar cei mai mulți din oameni au ieșit total din acest dialog prin voința lor, încă din primele timpuri ale umanității, ca după o vreme să iasă toți din el. [...]

Rămânând mai mult la cunoașterea lui Dumnezeu prin puterile proprii din natură, aceasta mai mult îl acoperea pe Dumnezeu ca Persoană, coborîndu-L la treapta inferioară a unei esențe-obiect, sau nu lăsa decât o vagă bănuială a caracterului de Persoană a Lui. [...]

Dialogul reînceput de Dumnezeu prin patriarhi (a doua manifestare, nota ns. M.D.) ajunge astfel să fie folositor urmașilor lor. Deși Dumnezeu nu vorbește direct cu toți urmașii lor, dialogul cu patriarhii și proorocii e crezut ca un dialog real de tot poporul Israel [...].

Dar, precum am văzut, nici descoperirea lui Dumnezeu în dialogul restabilit cu poporul Israel, nici dialogul însuși n-a luat o formă deplină directă și desăvârșită cu toți oamenii prin patriarhi și prooroci. Aceasta se arată în faptul că Dumnezeu rămânea încă distant de marea mulțime de oameni în grăirea Lui prin patriarhi și prooroci, ba într-un anumit fel El rămânea distant chiar patriarhilor și proorocilor. Căci El rămânea în alt plan când comunica prin dialogul cu ei voia Sa. Iar aceasta cerea, când era transmisă celorlalți oameni, o exprimare a ei de către prooroci prin cuvintele lor. Dar setea oamenilor de Absolut și iubirea Lui de oameni cerea ca dialogul acesta al iubirii să fie dus la o treaptă și mai înaltă, sau la treapta cea mai din vârf pentru posibilitățile oamenilor, cu toți oamenii care voiesc. Și Dumnezeu a dus la deplinătate descoperirea Sa prin dialogul direct cu oamenii, în faptul că însuși Fiul Său se

face om (a treia manifestare, nota ns., M.D.) și descoperă pe Dumnezeu în Sine, într-un dialog în care le-a devenit partener la nivelul lor, dar fără să înceteze de a rămâne totodată Dumnezeu. Aceasta s-a petrecut în Hristos"¹³⁷.

Este interesant că și pentru Dumitru Stăniloae, relația cu Dumnezeu, poate fi mediată și prin știință:

"Dar spre cunoașterea lui Dumnezeu îi servește și cunoașterea naturii, fără de care omul nu se poate înțelege. Natura îi servește ca un asemenea mijloc numai când omul își pune ultimele întrebări cu privire la originea ei, care nu poate fi de la ea, la temelia și la sensul ei ultim, ca și la legăturile ei cu taina persoanei indefinibile. Ea se dovedește ca dată omului ca mijloc de înaintare prin cunoașterea ei spre Cuvântul prin raționalitatea imprimată ei, accesibilă rațiunii umane, spre a se adânci prin ea în rațiunile tot mai profunde ale ei în Dumnezeu. Ea poate deveni astfel străvezie pentru Dumnezeu. Dar omul, cunoscând natura, ca dar multiplu al lui Dumnezeu către sine, ajunge, prin tot mai profunde cunoaștere rațională a naturii, și la cunoașterea iubirii lui Dumnezeu, care i-a dat-o"¹³⁸.

O idee de mare valoare exprimată de Dumitru Stăniloae este aceea a spiritualizării omului:

"E drept că această trăire conștientă a celor ce se petrec în materia trupului, prin atingerile materiei lui din afara trupului, sau prin procesele dinlăuntrul lui, se datorează misterioasei interpretări a spiritului și trupului, ca ființă unitară a omului. Dar această unitate are loc numai în persoană și numai ea trăește spiritual procesele materiale din trup sau atingerile materiale din afara ale trupului. Aceasta se datorează faptului că trupul viu al persoanei nu e numai o clădire materială, ci și spirituală. De fapt, în trup, ca participant subiectiv la simțirea celor din el și ca obiect simțit, nu se poate despărți între material și spiritual. Dar unitatea aceasta o realizează numai persoana. Simțirile celor petrecute în trupul său le trăiește și animalul, dar nu reflectate într-o conștiință și într-o gândire.

Aceasta arată că materia nu e incapabilă să se unească cu spiritul în a simți împreună, ca dureri și plăceri, cele ce se întâmplă cu trupul și de a se alcătui prin spirit într-un trup plin de spirit și organizat de el. Aceasta înseamnă că ea e făcută pentru spirit, ca participantă la subiectivitatea lui sau ca obiect al ei; și că durerile și plăcerile pe care spiritul le poate trăi în unirea cu ea pot fi puse de spirit în slujba bunei lui dezvoltări sau a celei rele. În materia trupului se reflectă simțirea și conștiința spiritului sau prin ea se pot produce

simțiri de durere și plăcere în spirit. Ea poate fi spiritualizată de spirit, dar spiritul nu poate fi materializat de ea, deși e trăită și penetrată de spirit. Nu spiritul e făcut pentru a fi materializat, ci materia pentru a fi spiritualizată, deși prin această lucrare se întărește și spiritul și se actualizează alte puteri ale lui și altfel, sau în mod mai accentuat și mai frumos. Dar și în aceasta se arată că materia e făcută pentru spirit, nu spiritul pentru materie. Iar prin aceasta, că nu materia creează spiritul, ci un Spirit atotputernic o creează pe ea.

E drept că materia poate atrage și ea spiritul la o viață supusă ei. Dar omul ca întreg se îngustează prin aceasta. Existența nu se dezvoltă prin prioritatea acordată materiei, ci invers. Și de aceea, omul nu se simte bine pe lungă durată, prin prioritatea acordată materiei. Dimpotrivă, într-o viață în care materia e spiritualizată se simte bine și se înfrumusețează, sau se luminează și spiritul și materia, sau omul întreg. Căci în acest caz persoana umană poate aduna în unitatea ei toate înțeleșurile și poate trăi, spre îmbogățirea proprie netrecătoare a sa și a celorlalți oameni, cu voia ei cea bună toate contactele cu realitatea lumii materiale¹³⁹.

În altă parte, Dumitru Stăniloae scrie:

"Trupul participă la actele spirituale ale omului. Măinile nu rămân nici ele organe pur materiale, ci se imprimă de o mare complexitate spirituală"¹⁴⁰.

Și mai departe arată că spiritualizarea trupului se poate face, în cursul vieții, în sens bun sau rău imprimându-se "o pecete vie a trupului în suflet"¹⁴¹ iar "omul nu e numai cât se vede"¹⁴². Și apoteotic afirmă:

"Iar sufletul uman își pune amprenta lui nu numai pe trupul lui extraordinar de complex, ci și pe tot cosmosul sesizat prin simțuri. Totul devine prin aceasta conținut al conștiinței, care, în mulțimea persoanelor ce tind spre comuniunea între toate, păstrează toată realitatea imprimată conștient în persoanele umane, ce tind spre adunarea lor în Dumnezeu. Deci totul e imprimat de spirit și unificat în spiritul dumnezeiesc suprem, dar purtând amprenta spiritelor personale. Dacă nu ar fi conștiința persoanelor, nu s-ar păstra toată creația veșnică în mod conștient"¹⁴³.

10. Viața spirituală. Cadrul de desfășurare.

Din elementele prezentate în paragrafele anterioare ale acestui capitol rezultă că viața spirituală are:

- a) o parte meditativă, bazată pe sentimentul cosmic și sentimentul divin, două coloane ale gândului care se îndreaptă către existență în totalitate și ceea ce este mai profund în existență;
- b) o parte activă exprimată de acțiuni în societate sub influența reunirii sentimentului cosmic și sentimentului divin într-o unitate, cu putere de influențare asupra comportamentului și activităților în lume.

În fig. 7 se prezintă schematic aceste două părți, care trebuie să formeze un tot. Spiritualitatea *deplină* a omului presupune activitatea meditativă,

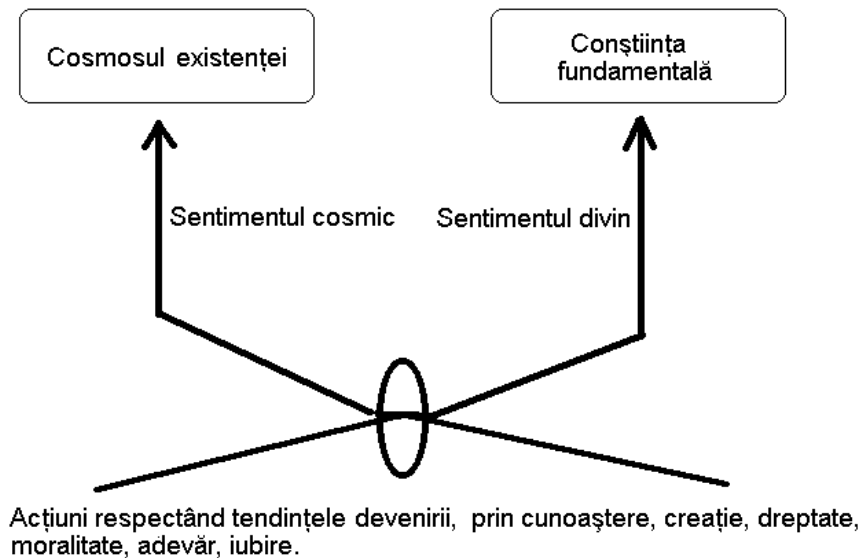


Fig.7 Schema vieții spirituale

pe de o parte, și cunoașterea, creația și urmărirea binelui, pe de altă parte.

În schema de mai înainte sentimentul divin este considerat necesar spiritualității meditative, indiferent de forma pe care acesta îl ia pentru fiecare om în parte. De aceea am expus în paragrafe anterioare diferite moduri în care poate fi generat sentimentul divin, fără a lua o poziție netă în favoarea unui anumit mod.

Dacă știința este un mod de exprimare a spiritualității, acest lucru nu este posibil fără o anumită formă de sentiment cosmic. De fapt, a face știință, în sensul major al cuvântului, nu este posibil fără sentiment cosmic. De aici, importanța sentimentului cosmic care nu poate fi neglijat în raport cu sentimentul divin. Dar nici invers.

Sentimentul divin nu îndreaptă neapărat către știință, dar ambele aceste sentimente sunt complementare pentru viața spirituală deplină a omului. Ele se fructifică

reciproc, atât în viața meditativă, cât și în viața practică acordată cu spiritualitatea deplină.

În fig.7, moralitatea est înscrisă ca un factor important al spiritualității. Ea este un element esențial al vieții spirituale. Moralitatea trebuie să se desfășoare însă în contextul întregului complex al unei vieți spirituale depline, ceea ce depășește moralitățile istorice izvorâte în lipsa sentimentului cosmic și a sentimentului divin. Moralitatea, în societatea conștiinței, se va impune datorită deplinătății vieții spirituale, în parte cosmică, în parte religioasă. Avem îndoieli că omul de astăzi le va realiza, îndoieli pe care le-am exprimat încă din Cap.1, dar progrese sunt posibile, fie prin transformări ale ființei umane, fie prin apariția unor conștiințe artificiale veritabile și simbioza dintre acestea și ființele umane rămase clasice.

La începutul sec. XXI constatăm decăderea vieții spirituale și a moralității care atrag după sine cele mai grave nenorociri asupra omenirii. Nu mai avem decât acest secol, sau numai prima jumătate a acestui secol pentru a ne putea redresa, pentru a schimba calea primejdioasă a auto-distrugerii.

Când imoralitatea pătrunde și în foruri academice care ar trebui să fie și foruri morale, nu numai ale cunoașterii, pătrunde și în învățământ până la cele mai înalte grade didactice, care ar trebui să fie exemple de moralitate pentru întreaga suflare a țării, ceva nu mai funcționează bine în conștiința noastră, îndepărtându-ne de tendințele firești ale devenirii.

Ne punem mari speranțe în societatea cunoașterii, și mai mari în societatea conștiinței pentru viitorul conștiinței pe pământ și în univers.

11. Organizarea vieții spirituale.

Organizarea vieții spirituale se face la nivel individual, la nivel social sau de grup, dar și în acest ultim caz se vor manifesta varietăți individuale ale spiritualității. De aceea se poate vorbi de spiritualitate culturală, spiritualitate filosofică, spiritualitate religioasă, spiritualitate românească etc.

Organizarea vieții spirituale la nivel social trebuie să servească obiectivelor societății conștiinței, ceea ce presupune un caracter deplin al spiritualității, chiar dacă există o varietate de spiritualități, cu accente bazate pe anumite sfere de activitate sau de preocupări. O *spiritualitate deplină* nu înseamnă o spiritualitate uniformă, obligatorie pentru toți, înseamnă însă respectarea marilor principii teoretice ale

spiritualității, cum ar fi, din punctul nostru de vedere, principiile expuse succint în paragraful precedent. O spiritualitate nedeplină, care nu ascultă de principii generale, nu poate fi o mare spiritualitate, ci numai o spiritualitate parțială, uneori deformată, alteori mergând până a nu mai fi spiritualitate.

Teoria spiritualității trebuie să admită și *principiul libertății spirituale*, care oferă un fascicul bogat de posibilități, fascicul care totuși trebuie să se desfășoare în tubul deplinei spiritualității, cu toleranța eventuală ca alte ramuri ale fasciculului să se înscrie într-un tub de diametru mai mare, concentric tubului deplinei spiritualității. În acest ultim caz se poate vorbi de o spiritualitate nedeplină. A neglija sentimentul divin, fără a încălca alte principii generale ale spiritualității, este un exemplu de spiritualitate nedeplină.

Spiritualitatea deplină joacă un mare rol pentru armonia internă a omului. Armonia internă depinde însă și de sănătatea omului, de viața sa profesională și socială, de munca sa, de comportamentul său în conformitate cu principiile spiritualității active. În societatea conștiinței se va produce o spiritualizare a societății, prin viața internă a omului, și a minții artificiale când aceasta va apare, dar și prin modul de acțiune al acestora în contextul activității lor sociale.

"Omul își organizează viața spirituală în jurul unor anumite idei și stări"¹⁴⁴. *Acestea pot fi, atunci când omul tinde către o spiritualitate deplină, marile principii teoretice descrise în paragraful precedent, principiul libertății spirituale, tendința spre obținerea armoniei interne și cu mediul înconjurător, inclusiv cel social. **Omul nu este deplin spiritual de la sine, spiritualitatea se studiază, se învață, se meditează asupra ei, se acționează în lumina ei și se organizează.***

Omenirea se găsește astăzi în fața unor mari sfidări ale cunoașterii și ale unor mari sfidări tehnologice și spirituale. Devenirea este evidentă, dar devenim noi în concordanță cu legitățile fundamentale ale devenirii? Cred că o altfel de devenire nici nu este posibilă, iar dacă ne îndepărtăm de tendințele devenirii profunde riscăm să ne frângem aripile, ceea ce s-ar putea întâmpla în sec. XXI. Drumul devenirii presupune însă creativitate, inovare, cunoaștere, spiritualitate, pentru a evolua în limitele tendințelor devenirii existențiale care să asigure, fără o determinare rigidă, un viitor conștiinței pe care astăzi o poartă omenirea.

Noi nu suntem singuri. Nu numai față de alte conștiințe posibile în univers și în universuri, dar mai ales în raport cu Conștiința Fundamentală a Existenței cu care putem avea relații ca de la persoană (și persoane) la persoană prin sentiment divin și

formele de conținut ale acestui sentiment; dar mai avem relație cu existența (în totalitatea ei constituie cosmosul) prin sentimentul cosmic care antrenează cunoașterea, cercetarea și inovarea. În ce măsură societatea funcționează ținând seama de ansamblul acestor lucruri profunde, într-o totalitate? Ar putea societatea conștiinței să realizeze această sinteză?

Modul în care privim spiritualitatea este un mod de gândire asupra spiritualității, care reprezintă mai mult decât o filosofie a spiritualității. Fără îndoială, modul de gândire expus are surse filosofice, și anume în filosofia ortofizică, dar spiritualitatea deplină, astfel cum a fost înțeleasă mai înainte, este mult mai mult decât o spiritualitate filosofică.

Spiritualitatea omului care se ocupă de filosofie și care se bazează numai pe filosofie este o *spiritualitate filosofică*, dar cum am observat și mai înainte ea nu este o spiritualitate deplină. Cu un număr de ani în urmă, în privința spiritualității filosofice, în anul 1988, observam:

"Ar trebui elucidată nu numai natura spiritualității, ci și rolul ei în determinarea vieții sociale... Acest lucru presupune a recunoaște în spiritualitate o sursă primară a umanului și socialului, alături de muncă și tehnologie, chiar dacă apariția spiritualității a trebuit să fie precedată de muncă.

Experiența spiritualității, arată că oamenii, în masă, au nevoie, de principii supreme, ontologice, axiologice, morale. De asemenea, rezultă că fiecare om are nevoie de un punct de sprijin în ceea ce omul simte ca eternitate, de o legătură și un contact cu sursele lumii. Dacă spiritualitatea filosofică nu poate oferi. într-un fel, toate aceste lucruri atunci se lasă o poartă larg deschisă pentru a soluție religioasă a tensiunii filosofice.

[...] Filosofia poate oferi principii fundamentale asupra lumii, iar dacă acestea se apropie din punct de vedere ontologic de realitatea lumii, atunci în mod firesc aceste principii vor satisface și cerințele spiritualității omului sau vor fi compatibile, într-o primă perioadă, până la elucidări mai profunde, cu completări de ordin spiritual.

Nu orice filosofie poate fi suportul unei spiritualități filosofice. Orice filosofie are un caracter spiritual ca răspuns la tensiunea filosofică, dar de multe ori mai mult pentru cei care au elaborat-o și cei care o cultivă din punct de vedere intelectual. Unele filosofii devin astfel de ordinul *spiritualității culturale* și în general sub această formă filosofice se pot răspândi într-o societate. Dar această răspândire culturală se poate face cu pierderea nucleului fierbinte al spiritualității. Deși magma fierbinte a tensiunii filosofice va rămâne în fiecare om, totuși manifestarea firească a spiritualității ar putea fi prohibită de unele curente culturale.

[...] Deosebim, deci, filosofii care poartă în ele. germenii unei spi-

ritualități filosofice și altele care nu depășesc spiritualitatea culturală. Orice spiritualitate filosofică este, în mod evident, și o spiritualitate culturală, dar nu invers. Există și aspecte culturale care pot să nu aibă nimic spiritual, sau, care să se plaseze la mare distanță de nucleul spiritualității omului."¹⁴⁵

Andrei Pleșu remarca astfel insuficiența unei spiritualități strict culturale:

"Două lucruri am putut constata - ca și dumneavoastră probabil- de-a lungul vremii: mai întâi, se întâmplă ca, în situațiile limită, cultura să nu te ajute, treci printr-un moment greu și te trezești că tot ceea ce ai citit nu poate să-ți ofere nici o proptea, că lecturile tale devin pură bibliografie, raft plin de cărți fără nici o eficacitate existențială, nu te poți sprijini pe nici un autor. Simți nevoia unei alte instanțe care să te susțină; simți nevoia să-ți extragi dintr-un alt domeniu chiar și energia de a continua să faci cultură"¹⁴⁶.

În privința spiritualității religioase, aceasta, singură, nu este o spiritualitate deplină. Ea este o componentă majoră a spiritualității pentru acei care se raportează la lume prin religie, și este un bine din acest punct de vedere, dar faptul că nu este o spiritualitate deplină s-a manifestat prin insuficiența ei ca sursă pentru o viață socială care să conducă spre o adevărată societate a civilizației socio-umane.

În anul 1988, scriam: "Una din vechile soluții ale tensiunii filosofice, cea religioasă, nu mai corespunde cunoașterii științifice contemporane [...]. Ceea ce **nu**ⁱ înseamnă că experiența spirituală a religiei poate fi neglijată și că din ea nu rezultă nici un fel de învățăminte"¹⁴⁷.

Prima propoziție din citatul de mai înainte premerge de fapt dezvăluirea sentimentului cosmic care va fi întotdeauna influențat de cunoașterea științifică la un moment dat și de gândirea filosofică, în sensul filosofiei științei, asupra existenței, în timp ce religia nu depinde decât mult mai vag și cel mult indirect de cunoașterea științifică.

A doua propoziție din citatul de mai înainte acordă importanță spiritualității religioase, oferind învățăminte pentru spiritualitatea omului, în general.

Problema se rezolvă prin simbioza dintre sentimentul cosmic și sentimentul divin și prin consecințele care rezultă de aici, prezentate în acest paragraf și în precedentul.

ⁱ În volumul *Informație, Spiritualitate. Materie*, acest '**nu**' a fost eliminat la tipărire, deși cartea avea toate vizele, inclusiv 'bunul de tipar' al vremii. Am redat aici această frază astfel cum a fost ea scrisă și acceptată pentru tipar după ce trecuse prin toate filierele timpului.

După cum s-a arătat în cap.1, spiritualitatea este o importantă resursă socială, având un caracter determinant pentru constituirea unei societăți a conștiinței. În acest ultim caz, nu orice fel de spiritualitate va corespunde. *O spiritualitate deplină, cu varietăți în cadrul unei anumite libertăți de alegere, ar putea duce societatea către o stare de adevărată civilizație, asigurând supraviețuirea ei și a conștiinței. S-ar putea ca societatea conștiinței să deschidă perioada unui eon al conștiinței.* Sunt multe întrebări privind o asemenea evoluție și nu putem ști cu exactitate cum vor decurge lucrurile. Treptat vom cunoaște mai mult, vom descoperi și inova tehnologii noi, omul ca specie se va inova, conștiințe artificiale i se vor alătura, societatea va cunoaște inovări economice și sociale, care sperăm să se desfășoare în cele din urmă sub o spiritualitate deplină a conștiințelor.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE ȘI NOTE

- ¹ Mihai Drăgănescu, *Societatea conștiinței. Introducere, Raport de cercetare*, noiembrie 2003, www.racai.ro/~dragam, pdf. Publicat în volumul Mihai Drăgănescu, *De la societatea informațională la societatea cunoașterii*, București 2003, Editura tehnică, Cap. 9, p. 197- 235.
- ² Mihai Drăgănescu, *Cultura și societatea cunoașterii*, Cap.5, p. 143-144, în vol. Mihai Drăgănescu, *De la societatea informațională la societatea cunoașterii*, București 2003, Editura tehnică;
- ³ Grigore T. Popa, *Reforma spiritului*, Editura Viața Medicală Românească, București, 2002 (ediție princeps de Petre Popescu-Gogan și Claudia Voiculescu, reunind lucrări ale autorului din anii 1940).
- ⁴ Mihai Drăgănescu, *Cultura și societatea cunoașterii*, în vol. Mihai Drăgănescu, *De la societatea informațională la societatea cunoașterii*, București 2003, Editura tehnică, Cap.5, p. 139-155. Vezi, de asemenea, Mihai Drăgănescu, *Noua cultură în secolul XXI*, București, Editura Semne, 2004 (ISBN 973-624-155-6).
- ⁵ Mihai Drăgănescu, *Cultura la scară națională*, www.racai.ro/~dragam, publicată în Diplomat Club, 2002, Nr.6, p.5.
- ⁶ *** *Soul*, p.626-635, în *Great Books of the Western World*, vol.2, *The Syntopicon : II*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1993.
- ⁷ Idem, p.632:1.
- ⁸ Aristotel, apud nota 6, p. 632:2.
- ⁹ Op. cit., nota 6, p. 628:1.
- ¹⁰ Apud nota 6, p. 631:2 - 632:1.
- ¹¹ Op. cit., nota 6, p.633:1.
- ¹² Mihai Drăgănescu, *Informație, poezie, spirit*, în vol. autorului *Informația materiei*, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 44-49.
- ¹³ Idem.
- ¹⁴ Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Univers, București, 1984, p. 114.
- ¹⁵ Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol.1, Edit. Academiei, 1963, p.492.

-
- ¹⁶ Mihai Drăgănescu, *The sources of complementarity between mind and body*, The Noetic Journal, vol.4, No.1, p.33-44, 2003.
- ¹⁷ Idem.
- ¹⁸ Ibidem
- ¹⁹ Albert-László Barabási, *Linked. The New Science of Networks*, Perseus publishing, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- ²⁰ Menas Kafatos, Mihai Drăgănescu, *Preliminaries to the Philosophy of Integrative Science*, e-book (MSReader), ISBN 973+10+0250-X, Editura ICI, București, 2001.
- ²¹ Mihai Drăgănescu, Menas Kafatos, *Community and Social Factors for the Integrative Science*, www.racai.ro/~dragam, preprint 2003, pdf. Published in the volume Menas Kafatos, Mihai Drăgănescu, *Principles of Integrative Science*, Editura tehnică, București, 2003, p. 75-102.
- ²² Mihai Drăgănescu, *Conștiința fundamentală a existenței*, Academica, ianuarie 1998, p.20-21 (p.I-a), februarie 1998, p.20 (p.II-a), martie 1998, p.28-29 (p. III-a).
- ²³ Mihai Drăgănescu, *Informație, poezie, spirit*, op.cit.
- ²⁴ Mihai Drăgănescu, *Valoarea omului*, în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei, București, 1988, p.37-42.
- ²⁵ Vezi nota 16.
- ²⁶ Karl Popper and John Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Routledge, London, 2000 (first published in 1977 by Springer Verlag, Berlin).
- ²⁷ John C.;Eccles, *Evolution of the Brain. Creation of the Self*, Routledge, London (1989), edition 1996.
- ²⁸ Vezi nota 16.
- ²⁹ Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, București, 1979.
- ³⁰ Idem, p.251.
- ³¹ Micropaedia. The New Encyclopedia Britannica, vol.11, p.104, 1b, ediția 1994.
- ³² Mihai Drăgănescu, *Spiritualitatea filosofică*, în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei, București, 1988, p.186-192.
- ³³ Mihai Drăgănescu, *Despre sentimentul cosmic* în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei, București, 1988, p. 18-21.
- ³⁴ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, București, Editura Academiei Române, 1991, 39 pag. Discurs de recepție la Academia Română.
- ³⁵ Mihai Drăgănescu, *Profunzimile lumii materiale*, op.cit, p. 137.
- ³⁶ Idem, p.146.
- ³⁷ Mihai Drăgănescu, *Știință și civilizație*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 201- 209.
- ³⁸ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit., p. 15.
- ³⁹ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit.
- ⁴⁰ Mihai Drăgănescu, *Principiul corespondenței, postulatul sau consecința*, în vol. autorului, *Eseuri*, Editura Academiei Române, 1993, p.43 -62.

-
- ⁴¹ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit., p. 16-20.
- ⁴² D.D. Roșca, *L'existence tragique (1934)*, București, Editura Academiei, 1977.
- ⁴³ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică (1933)*, în *Opere, vol.8.*, București, Minerva, p.338.
- ⁴⁴ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit., p.26-30.
- ⁴⁵ Mihai Drăgănescu, *Despre sentimentul cosmic*, op.cit.; Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op.cit.
- ⁴⁶ Mihai Drăgănescu, *Din netimp în timp*, în vol. autorului, *Cariatidele gândului*, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 13-18.
- ⁴⁷ Mihai Drăgănescu, "Tu ești", în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei Române, București, 1988, p.14-17.
- ⁴⁸ Anton Dimitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura enciclopedică română, București, 1974.
- ⁴⁹ Idem, p.164.
- ⁵⁰ Mihai Drăgănescu, *Despre sentimentul cosmic*, op.cit., p.20.
- ⁵¹ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit., p. 21-26.
- ⁵² Mihai Drăgănescu, *Sistem și civilizație*, București, 1976, p.284-285.
- ⁵³ Mihai Drăgănescu, *Spațiul și universul*, în vol. autorului *Cariatidele gândului*, Editura Academiei Române, București, 1996, p. 47-38.
- ⁵⁴ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit., p. 24-25. Mihai Drăgănescu, *Despre sentimentul cosmic*, op.cit.
- ⁵⁵ Institutul de lingvistică din București, red. acad. Ion Coteanu ș.a., *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Academiei Române, București, 1975, p. 823.
- ⁵⁶ Ibidem.
- ⁵⁷ *Petit Larousse Illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1979, p. 917, unde foc sacru înseamnă sentimente nobile și pasionante, de asemenea, ardoarea în muncă și este utilizat în expresii ca focul sacru al libertății.
- ⁵⁸ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.1, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.3.
- ⁵⁹ Mihai Drăgănescu, *Tensiunea filosofică și sentimentul cosmic*, op. cit.
- ⁶⁰ Mihai Drăgănescu, *Despre sentimentul cosmic*, op.cit.
- ⁶¹ Mihai Drăgănescu, *Din timp în netimp*, op.cit.
- ⁶² Mihai Drăgănescu, *Disponibilitatea informațională*, în vol. autorului *Eseuri*, Editura Academiei Române, București, 1993, p. 28-31.
- ⁶³ E.H. Lenneberg, *Biological foundations of language*, New York, 1967, p. 175-177, apud N. Chomsky, nota 11.
- ⁶⁴ Noam Chomsky, *Règles et représentations*, Paris, Flammarion, 1985 (traducere din limba engleză, ediția 1980).
- ⁶⁵ Noam Chomsky, op.cit., p.179.
- ⁶⁶ Dumitru Stăniloae, *Persoana umană în vecinic dialog cu Dumnezeu*, 1988 (volum preprint dactilografiat, în care se arată că persoana umană este o realitate concretă care nu există decât în relație cu alte persoane, omul fiind o existență interpersonală: în același timp, persoana umană conține, după Stăniloae, și ființa umană dependentă de ființa divină și unită cu toată creația).
- ⁶⁷ Mario Bunge, *Scientific materialism*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1981, p.87.
- ⁶⁸ Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas*, Los Angeles, 1994; traducere în limba franceză, *La Religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1998.
- ⁶⁹ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, Robert Laffont, 2001; este traducerea volumului *Religion explained*, New York, 2001.

-
- ⁷⁰ *Entretien avec Pascal Boyer:expliquer les croyances religieuses*, La Recherche, mars 2002, p. 87-89.
- ⁷¹ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, New York, 2002, p. 161-162.
- ⁷² Jared Diamond, *The Third Chimpanzee*, New York, Harper Collins, 1992, p.23 (after Fukuyama).
- ⁷³ Francis Fukuyama, op.cit., p.170-171.
- ⁷⁴ Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, op.cit., p. 45, 49.
- ⁷⁵ Idem, p. 53, 57, 71, 72.
- ⁷⁶ Idem, p.138.
- ⁷⁷ Idem, p. 196.
- ⁷⁸ Idem, p. 200.
- ⁷⁹ Idem, p. 229.
- ⁸⁰ Idem, p.432-433.
- ⁸¹ Idem, p.447-450.
- ⁸² Idem, p.453-454.
- ⁸³ Idem, p.456.
- ⁸⁴ Idem, p. 458.
- ⁸⁵ Idem, p. 470-473.
- ⁸⁶ Idem, p. 479-480.
- ⁸⁷ Saint Augustine, *The Confessions*, în *Great Books of the Western World*, vol. 16, Augustine, Encyclopedia Britannica, ediția 1993, p. 1-159.
- ⁸⁸ Idem, p. 54.
- ⁸⁹ Idem, p.62.
- ⁹⁰ Idem., p.65.
- ⁹¹ Idem, p.112.
- ⁹² Idem, p.117.
- ⁹³ Idem, p.122-123.
- ⁹⁴ Idem, p.124.
- ⁹⁵ Idem, p. 115.
- ⁹⁶ Idem, p.127.
- ⁹⁷ Idem, p.128.
- ⁹⁸ Idem, p.35.
- ⁹⁹ Idem, p.144.
- ¹⁰⁰ Mihai Drăgănescu, *Ortofizica*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1985.
- ¹⁰¹ Mihai Drăgănescu, *Automorphisms in the phenomenological domains*, Proceedings of the Romanian Academy, Series A, vol.1, No.1-2, 2001, pp.45-48; Mihai Drăgănescu, *Some results in the theory of phenomenological categories*, NOESIS, XXVI, 2001, p. 16-19.
- ¹⁰² John Burnaby, *Augustine*, The New Encyclopedia Britannica, ediția 15, vol. 14, 1994, p.398.
- ¹⁰³ Augustin, *Confessions*, op.cit., p.21.
- ¹⁰⁴ Idem, p.92.
- ¹⁰⁵ Idem, p.93.
- ¹⁰⁶ Idem, p.64.
- ¹⁰⁷ Idem, p.65.
- ¹⁰⁸ Idem, p.154-155.
- ¹⁰⁹ Idem, p.90.
- ¹¹⁰ Idem, p.140.
- ¹¹¹ Idem, p.143
- ¹¹² Idem, p.156.

-
- ¹¹³ Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, vol. I, 1987.
- ¹¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ediție îngrijită de Camil Marius Dădârlat, Cristal, București, 1995.
- ¹¹⁵ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, op. cit., p.5-6.
- ¹¹⁶ Idem, p.6.
- ¹¹⁷ Idem, p.7.
- ¹¹⁸ Idem, p.8.
- ¹¹⁹ Idem, p.9-11.
- ¹²⁰ Idem, p.13.
- ¹²¹ Idem, p.18.
- ¹²² Mihai Drăgănescu, *Conștiința fundamentală a existenței*, Academica, ianuarie 1998, p.20-21 (p.I-a), februarie 1998, p.20 (p.II-a), martie 1998, p.28-29 (p. III-a).
- ¹²³ Menas Kafatos, Mihai Drăgănescu, *Principles of Integrative Science*, București, Editura Tehnică, 2003.
- ¹²⁴ Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, op.cit., p.70.
- ¹²⁵ Idem., p. 213.
- ¹²⁶ Idem, p.311.
- ¹²⁷ Idem, p. 327.
- ¹²⁸ Idem, p. 214.
- ¹²⁹ Idem., p. 215.
- ¹³⁰ Idem, p. 10.
- ¹³¹ Idem, p. 12.
- ¹³² Idem, p. 14..
- ¹³³ Idem, p.17.
- ¹³⁴ Idem, p. 153.
- ¹³⁵ Idem., p. 156 - 157..
- ¹³⁶ Verbul a experia este introdus de Dumitru Stăniloae pentru a exprima actul experienței fenomenologice, cel care produce fenomenul de qualia sau experiența.
- ¹³⁷ Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, op.cit., p. 149-151.
- ¹³⁸ Idem, p.258.
- ¹³⁹ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, op. cit., p.102-103.
- ¹⁴⁰ Preot Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, op.cit., p. 87.
- ¹⁴¹ Ibidem.
- ¹⁴² Idem, p. 127.
- ¹⁴³ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, op. cit., p. 173.
- ¹⁴⁴ Mihai Drăgănescu, *Tendențele devenirii*, în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei Române, București, 1988, p.25.
- ¹⁴⁵ Mihai Drăgănescu, *Spiritualitatea filosofică*, în vol. autorului *Spiritualitate, Informație, Materie*, Editura Academiei Române, București, 1988, p. 190-191.
- ¹⁴⁶ A.Pleşu, *Sensul culturii în lumea contemporană*, Viața Românească, 1987, aprilie, p.6.
- ¹⁴⁷ Mihai Drăgănescu, *Spiritualitatea filosofică* ...op.cit., p.189.

ANEXA A.

Vezi Mihai Drăgănescu, **Constiinta fundamentala a existentei** (*The Fundamental Consciousness of Existence*), conference, published in *ACADEMICA* Jan., Febr., March 1998, <http://www.racai.ro/~dragam>, secțiunea MIND AND CONSCIOUSNESS.