RECENZII

Philip Sherrard, *Coruperea omului și a naturii: o cercetare a originilor și a consecințelor științei moderne*, trad. Marius Bogdan Buzdugan, Edit. Doxologia, Iași, 2017, 176 p.

Philip Sherrard (1922-1995) a fost un poet, traducător și teolog britanic. Activitatea sa prodigioasă cuprinde teme teologice și filosofice, teme ce încearcă să pună în lumină originile crizei spirituale, sociale și ecologice prin care autorul credea că trece lumea dezvoltată și tehnologizată și să exploreze în mod specific atitudinile moderne față de mediu dintr-o perspectivă ortodoxă. Împreună cu Timothy Ware (Mitropolitul Kallistos Ware din Diokleia) și G. E. Palmer, a realizat o traducere completă a renumitei

colecții „Filocalia” în limba engleză. De asemenea, a fost un traducător iscusit al poeziei grecești moderne și a scris mai multe cărți despre literatura și cultura greacă modernă. Pionier al studiilor

grecești moderne în Anglia, el a influențat cunoașterea poezilor greci reprezentativi din secolele al XIX-lea și al XX-lea în lumea vorbitoare de limba engleză.

De-a lungul întregii sale opere, Sherrard a încercat să sensibilizeze conștiința umană asupra catastrofei de mediu care, credea el, putea surveni în orice moment. El a văzut criza ecologică a lumii ca dovadă a unei crize spirituale mai mari și a căutat întotdeauna să sublinieze relevanța fertilă a tradiției spirituale ortodoxe într-o lume profund secularizată și închisă în sine. În acest sens, el a alcătuit o serie de lucrări dezvoltând această temă, printre cele mai importante, în ordine cronologică, fiind: *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science* (1987, a cărei traducere o recenzăm), *The Sacred in Life and Art* (1990), *Human Image: World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology* (1992).

Coruperea omului și a naturii: o cercetare a originilor și a consecințelor științei moderne, pentru prima dată tradusă în limba română, reprezintă al treilea volum din colecția „Teologie & Ecologie” a Editurii Doxologia din Iași. În aceeași colecție se mai pot găsi titluri precum: Elizabeth Theokritoff, *Trăind în creația lui Dumnezeu. Perspective ortodoxe asupra ecologiei* (traducere de Valentin-Radu Trandafir, 2016) și Arhid. John Chrysavgis, Bruce V. Foltz (editori), *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective creștin-ortodoxe asupra mediului, naturii și creației* (traducere de Valentin-Radu Trandafir, 2017).

Volumul, însumând 176 de pagini, este structurat în patru capitole, precedate de necesarul *Cuvânt înainte* și urmate de un *Epilog. Cuvântul înainte* (pp. 7-12) avertizează asupra a două limite în care se încadrează lucrarea. Prima limită se referă la faptul că studiul în sine și evaluarea lui sunt foarte mult subscrise universului gândirii și practicii europene. Aceasta nu înseamnă că celelalte culturi (ale Islamului, Indiei sau Extremului Orient) au mai puțin de învățat din această investigație, deoarece știința modernă este un fenomen global care a modificat în mod radical, amenințând chiar să înlocuiască, complet, tiparele vieții și valorile tuturor civilizațiilor. Referindu-se la civilizația europeană, autorul

subliniază că tiparul cel mai afectat de ascensiunea științei moderne este universul spiritual creștin, care oferă acestei civilizații coerență, frumusețe și bogăție. A doua limită se referă la faptul că această carte, deși încearcă să exploreze și să evalueze originile și consecințele științei moderne, ea nu este scrisă de un om de știință, lucru ce nu o face mai puțin valoroasă. De ce? Pentru că știința modernă, departe de a fi doar o disciplină pragmatică, materialistă, empirică, independentă de metafizică, presupune și implementează un punct de vedere metafizic și filosofic. A așterne coerent pe hârtie ideile nu este o prerogativă automată a oricărui individ (savant) competent într-o anumită profesie sau abilitate. De aceea, lucrarea de față se adresează unui public larg, interesat să înțeleagă cum și de ce „ne aflăm azi într-o lume în care este din ce în ce mai greu să trăiești ca om” (p. 12).

În primul capitol, intitulat *Chipul omului*, se afirmă dublul scop al cărții: cercetarea de față arată modul în care viziunea științei moderne asupra lumii, care a căpătat o formă definitivă în secolul al XVII-lea, își are rădăcinile în anumite evenimente anterioare din evoluția teologiei creștine și, pe cale de consecință, arată modul în care acceptarea și implementarea acestei viziuni de tip științific asupra lumii au provocat o dezumanizare crescândă a omului și a orânduirii sale sociale, cu toate repercusiunile pe care acest fapt le-a avut și încă le are asupra lumii naturale. În context european, un context edificat pe normele credinței creștine, pe geniul filosofiei grecești și pe rânduiala dreptului roman, nu se poate face dezbatere pe cele două laitmotive enunțate mai sus fără să înțelegem reprezentarea creștină a omului. Acesta din urmă este o „ființă spirituală, a cărei natură și vocație pot fi împlinite doar prin atingerea potențialităților care transcend cu mult orice ar cădea sub incidența argumentației sau cunoașterii de ordin fizic, biologic, psihologic și social” (p. 18).

Punctul de plecare în antropologia creștină este hristologia, relația autentică dintre divin și uman în persoana lui Hristos. Acest fapt al divino-umanității stabilește norma în viziunea asupra omului. Ceea ce este Hristos prin fire, noi suntem prin descendență, prin înfiere dumnezeiască, adică fii ai lui Dumnezeu. Deosebirea

constă în faptul că El este din veșnicie Fiul lui Dumnezeu, iar noi suntem fii ai lui Dumnezeu fiindcă suntem zidiți după chipul lui Hristos, Care este chipul Dumnezeului Celui nevăzut (Col. 1, 15): „Dumnezeu este miezul cel mai intim al realității noastre” (p. 24). Întruparea nu este doar o pătrundere divină în lumea umană, ci este și o pătrundere umană în lumea divină, de aceea, în măsura în care omul eșuează a împlini dumnezeiescul din el, ratează și șansa de a fi uman pe deplin. Din această cauză nu trebuie să ne mire faptul că încercările omului de a fi doar om (umanismul secular) au ca rezultat dezumanizarea omului, cât și a formelor sociale pe care acesta le-a născocit (p. 35). Eșecul de a trăi potrivit voii lui Dumnezeu este o formă de automutilare.

Pe urmele Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sherrard afirmă că trebuie să existe în harta interioară a omului un punct al unității dintre duhul său și Duhul lui Dumnezeu: „un organ al granițelor” (p. 42) dintre creat și necreat, în stare să le pună pe acestea două în legătură și să le experimenteze. Acest „organ” este numit intelect spiritual (gr. „voûς”). Calea sa de cunoaștere este experiența și intuiția spirituală, iar nu conceptualizarea și rațiunea discursivă. Funcția intelectului spiritual este de a media între divin și sufletul uman, aducându-l pe acesta din urmă și mai mult sub înrăurirea luminii transfiguratoare a Duhului Sfânt. Numai că omul are și alt „organ”, trupul, prin care intră în legătură cu lumea materială, devenind preot al creației și săvârșind o liturghie cosmică. În contrast, știința modernă presupune că omul se raportează la natură ca la un obiect exterior sieși, și nu ca parte a propriei sale subiectivități, ca la „un veșmânt viu al propriei sale ființe lăuntrice” (p. 53). Separându-se de natură, depersonalizând-o și obiectivizând-o, omul a distrus armonia și reciprocitatea ce ar trebui să existe între el și întreaga creație.

Capitolul al II-lea, *Teologia creștină și întunecarea omului*, are sarcina de a identifica evenimentele, în mare parte de ordin intelectual, care au pregătit terenul pentru dezumanizarea omului. În debutul lui se continuă ideea din finalul capitolului întâi, unde aflăm că omul este preot al creației, adică un artist după chipul Artistului divin, aceasta însemnând că este o „operă de artă” (p. 59).

În ultimele secole de istorie am experimentat un proces în care această înțelegere a omului ca preot și artist a fost tănuțită și chiar înlocuită cu altă concepție despre om. Această înlocuire poate fi numită întunecare a omului și reprezintă „cea mai mare erezie a omului modern” (p. 61): omul crede că este sau poate fi om fără nicio relație dinamică lăuntrică cu Dumnezeu, fără acea reciprocitate și întrepătrundere a divinului cu umanul. Astfel, omul este condamnat să creadă că este conducătorul autocrat și atotputernic al problemelor sale și al universului, pe care are tot dreptul să le supună, organizeze, investigheze și exploateze pentru a-i sluji curiozității sale profane sau apetitului său de a dobândi cât mai multe bunuri materiale.

În procesul dezumanizării omului sunt identificate cel puțin două etape intelectuale. Prima survine în secolele XII-XIII în Apus, când Aristotel este tradus în latină, iar viziunea teologică a lumii și a omului a fost în mare parte înlocuită cu o viziune filosofică, ce a reprezentat o încercare de a adapta teologia la limbajul tehnic al lui Aristotel. În această perioadă, elementele platonice care au slujit teologilor dinainte ca vehicul în exprimarea unei înțelegeri a omului, confirmată prin viața de rugăciune și contemplație, au fost înlocuite sau codificate în acord cu categoriile aristotelice, care sunt de natură cu totul abstractă și teoretică. Gândirea europeană a intrat în ceea ce ar putea fi numit „epoca abstractizării” (p. 68). A doua etapă este constituită de gândirea lui R. Descartes, al cărei corolar este definirea trupului omului drept o mașină sau drept un fel de ceas sau automat hidraulic. Omul este o creatură mărginită, iar rațiunea lui, detașată și ermetic închisă la tot ceea ce se situează deasupra ei, este privită ca unic instrument și arbitru al cunoașterii; orice transcende rațiunea este tratat pur și simplu ca non-cunoaștere sau ca produs al unei imaginații halucinatorii sau irelevante.

În capitolul al III-lea, *Știința modernă și dezumanizarea omului*, este analizată transpunerea evenimentelor intelectuale din capitolul anterior în forme sociale care au condus la dezumanizarea omului și a societății în ansamblu. Ordinea pe care știința modernă a înlocuit-o este ordinea lumii creștine medievale. Aceasta din urmă propunea ca cea mai înaltă formă de activitate contemplarea;

preocuparea primordială era de ordin religios, nu tehnic, iar procesele tehnice care perturbau concepțiile de armonie, frumusețe și echilibru erau pur și simplu respinse. De cealaltă parte, „artizanul” noii ordini științifice este omul, iar nu Dumnezeu (p. 96). Omul și-a retezat prin aceasta legătura cu divinul și pământul, iar idealurile sale virează spre asigurarea bunăstării membrilor acestei noi orânduiri. Știința modernă este pozitivă, adică examinează fenomenele materiale concrete în mod izolat, acestea fiind golite de orice însemnătate sacră. La F. Bacon se poate întrevădea o idee cu privire la „scientizarea” lumii noastre (p. 97).

În acest capitol se revine asupra viziunii lui Descartes, care este văzut ca cel care rupe ultimele legături fragile dintre Dumnezeu și lume, trimițând nu pe Dumnezeu, ci, de fapt, lumea în exil, înstrăinând-o de El. Dumnezeu nu mai este simbolizat de lucrurile pe care le-a creat; nu mai rămâne loc nici pentru ideea scolastică de analogie între Dumnezeu și lume: nu există „images” sau „vestigia Dei in mundo” (p. 98). Lumea carteziană nu este decât o lume matematică uniformă, o lume a geometriei, în care nu există altceva decât extensie și mișcare. Această lipsire a lumii de sacralitate își găsește deplinătatea în sinteza mecanicistă a lui Newton, conform căreia lumea este desfășurată dinaintea observatorului uman ca o hartă albă pe care nu poate fi înregistrat decât ceea ce intră sub incidența măsurărilor. Totul, inclusiv mintea umană, este aliniat la modelul unei mașini construite prin cercetare minuțioasă, analiză și calcule, iar o perspectivă asupra lumii, fundamentată pe acest model, aduce cu sine o lume mecanicizată.

Dimensiunea socială a vieții umane a fost evident afectată de viziunea mecanicistă începând cu prima jumătate a secolului al XIX-lea, dacă nu mai devreme, când savanții, ajutați de industriași și bancheri, au început să-și pună cunoștințele în slujba exploatarei practice a resurselor naturale ale lumii. De fapt, savanții au început să ia locul preoților, inițiind oamenii nu în cele ale împărăției cerurilor, ci în cele ale lumii noi, „exaltată de perspectiva mai multor bunuri de consum și a creșterii economice nelimitate” (p. 100). Prețul pe care îl plătim se referă la faptul că lumea

tehnologică pe care am inventat-o pune stăpânire pe ființa noastră lăuntrică și caută să o reducă la o alcătuire mecanică anorganică, lipsită de vedere; caută să elimine din viața noastră întregi zone emoționale, cerându-ne să fim un nou tip de ființă umană, lipsită de inimă, sentimente, spontaneitate, la fel de impersonală ca metalele sau procesele de calcul.

Această dezumanizare și depersonalizare a omului este intim legată, după cum se arată în ultimul capitol, intitulat *Desacralizarea naturii*, de perspectiva asupra naturii înconjurătoare. Creația este lumea în care dinamica lui Dumnezeu sau „energiile Sale pulsatile” (p. 133) devin manifeste. Prin „desacralizarea naturii” autorul înțelege acel proces în care semnificația spirituală și înțelegerea lumii create au fost practic izgonite din mintea omului, care începe să se obișnuiască a privi lumea ca fiind compusă doar din „nenumărate forțe oarbe, golite în mod esențial de înțeles, personalitate și har divin, o lume ce poate fi investigată, folosită, manipulată și exploatată în interesul nostru, științific sau economic” (p. 129-130). Oricât de paradoxal ar părea, prin încercarea noastră de a dobândi o cunoaștere a lumii bazată doar pe observarea fenomenelor fizice recurente, ne-am redus pe noi înșine la „o stare cronică de orbire” (p. 142).

Dacă cititorul s-ar opri la finalul capitolului al IV-lea, atunci el s-ar priva de perspectiva optimistă sugerată în *Epilog*. Acesta este construit în jurul întrebării: putem opri acest proces de dezumanizare și desacralizare? Autorul propune trei pași în perspectiva unui răspuns afirmativ. Primul se referă la „metanoia” (schimbarea minții), care ne poate elibera din formele mentale în care ne-a introdus filosofia propusă de știința modernă. Al doilea pas se referă la depășirea următorului raționament: a gândi și a acționa fără a avea constrângerea oricărei cunoașteri sau sistem de valori – în afară de cele proprii gândirii științifice moderne – înseamnă să te dedai la o „tiranie de o nemaiauzită răutate” (p. 166). Al treilea pas cuprinde recunoașterea smerită că ideile primordiale ale unei tradiții religioase sau metafizice (tradiția creștină europeană în contextul nostru) trebuie să constituie cadrul conceptual în care o știință a fenomenelor se cade să opereze pentru

a nu conduce la o cunoaștere falsă, și astfel, în loc să cultive, să nege în mod progresiv umanitatea omului și capacitatea lui de a trăi în armonie cu el însuși și cu lumea înconjurătoare.

Cartea lui Philip Sherrard își demonstrează cu succes tezele de la care a pornit. Ea avertizează asupra pericolului absolutizării științei și eliminării din domeniul cunoașterii adevărate a revelației creștine și a principiilor spirituale. Departate de autor este interpretarea simplistă că știința este nefolositoare pentru un creștin, deoarece el (autorul) nu neagă cuceririle științifice și relevanța lor spirituală, socială și economică, ci introduce o ierarhizare pe care se pare că omul modern a uitat-o printre meandrele istoriei. Această ierarhizare se referă la faptul că orice demers al științei moderne se cade să evite dezumanizarea omului și desacralizarea naturii. Respectul pentru demnitatea omului trebuie să primeze în mintea oricărui membru al societății umane, fie el savant, teolog, om politic sau simplu cetățean.

Drd. Petru Cernat

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*