

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

IX

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Coordonatori: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY

IX

THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Editors: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

ACADEMIA ROMÂNĂ

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
VOL. IX**

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

**Coordonator: VIOREL CERNICA
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA
Aparat bibliografic: TITUS LATES**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2013**

CUPRINS

I. TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

| | |
|---|-----|
| Teodor Dima , Petre Botezatu: complementaritate și eterogenitate între spațiu și timp | 9 |
| Marin Diaconu , Timp și temporalitate în scrierile de tinerețe ale lui Emil Cioran | 17 |
| Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis versus ingenium perenne</i> . Istoricitatea filosofiei românești | 25 |
| Dragoș Popescu , Timp și eternitate în <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i> de Dimitrie Cantemir | 41 |
| Ionuț Isac , Lumea subiectelor de realitate: despre interpretarea lui Constantin Noica la <i>Ortofizica</i> lui Mihai Drăgănescu | 57 |
| Claudiu Baci , Ființa și timpul ei la Constantin Noica | 74 |
| Ion Dur , Cioran: între <i>căderea în timp</i> și <i>căderea în temporal</i> | 86 |
| Ștefan-Dominic Georgescu , Forme ale temporalității la Constantin Noica | 106 |
| Horia Pătrașcu , Ființă, istoricitate și hegemonie în <i>Schimbarea la față a României</i> | 117 |
| Victor Eugen Gelan , Timp și temporalitate în filosofia lui Mihai Șora | 129 |
| Andrei Simionescu-Panait , Experiența spațialității în scrierile lui Alexandru Dragomir | 148 |
| Mihai Popa , Timpul și istoria în concepția lui A.D. Xenopol și Vasile Pârvan | 164 |
| Ioan Drăgoi , Clipa „cea repede” și darul muzicii: aplicație fenomenologică | 175 |
| Cornel-Florin Moraru , Soartă și rost: reconstrucție fenomenologică a destinului la Mircea Vulcănescu | 204 |
| Delia-Anamaria Răchișan , Locuri faste și nefaste în mentalitatea tradițională românească | 214 |
| Oana Chelaru , Spațiul și timpul în basmul fantastic românesc | 226 |
| Remus Breazu , Spațiul și timpul ca trepte ale realului | 246 |
| Alexandru Gabriel Buican , Reevaluarea conceptului de timp în orizontul metafizicii lui Nae Ionescu | 255 |
| Elena Calistru , Petre Botezatu: logica naturală spațio-temporală | 263 |
| Viorel Cernica , Realitate temporală și ființă fictivă la I.D. Gherea | 267 |
| <i>Timp și spațiu în gândirea românească: câteva repere</i> (bibliografie de Titus Lates) | 283 |

II. EVENIMENT: CENTENAR SPIRU HARET (1851–1912)

| | |
|---|-----|
| Alexandru Surdu , Filosofia educației la Spiru Haret | 311 |
|---|-----|

III. RESTITUIRI

| | |
|---|-----|
| Liviu Bordaș , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade și <i>felix culpa</i> | 319 |
|---|-----|

IV. SEMNAL 2012

| | |
|---|-----|
| Istoria filosofiei românești în anul 2012 (bibliografie realizată de Titus Lates) | 381 |
| <i>Notă de retragere</i> | 383 |
| <i>Abstracts</i> | 385 |

TIMP ȘI ETERNITATE
ÎN SACROSANCTAE SCIENTIAE INDEPINGIBILIS IMAGO
DE DIMITRIE CANTEMIR

DRAGOȘ POPESCU

INTRODUCERE

Pentru filosofia românească, scrierea lui Dimitrie Cantemir intitulată *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*¹ reprezintă, din multe puncte de vedere, o realizare importantă. Din păcate, ea a rămas vreme îndelungată (aproape două veacuri) complet necunoscută. Redescoperită de Gr. Tocilescu cu ocazia misiunii de explorare și recuperare a operei domnitorului exilat în Rusia, ce-i fusese încredințată de Academia Română (1877–1878), scrierea nu s-a bucurat de o primire la fel de entuziastă ca cele istorice, nici măcar ca *Istoria ieroglică*. Dezvoltarea filosofiei românești la momentul reintrării ei în circulație nu-i permitea, de altfel, punerea pe un alt făgaș.

Împrejurările în care a fost scrisă *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* au făcut obiectul câtorva investigații cu caracter istoric și istorico-literar. Ele au fost înlesnite de faptul că autorul oferă, în scrisoarea de salut din deschiderea lucrării, adresată „iubitului său profesor Ieremia Cacavela”, unele indicații asupra situației sale materiale și spirituale în momentul alcătuirii cărții, indicații care nu par a se rezuma doar la formule retorice, altminteri obișnuite în asemenea texte, în care formalitățile domină. Se consideră că *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* a fost compusă de Cantemir pe vremea când, la Constantinopol, îl reprezenta

¹ O traducere în limba română unanim acceptată a titlului operei cantemiriene nu s-a impus până azi. Titlul primei traduceri a textului (vezi Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, din latinește de N. Locusteanu, cu o prefață de Em. C. Grigoraș, Editura „Ancora” S. Benvenisti & Co., 1927 – în continuare prescurtată *M*) este inacceptabil din mai multe puncte de vedere. De fapt, acest titlu apare pe coperta lucrării cantemiriene și în colontitlul cărții. Traducătorul, Nicodim Locusteanu, respectă cât de cât voința autorului, transpunând în românește titlul original astfel: *Imaginea de Nedescris a Științei Sacro-Sancte*. P.P. Panaitescu, în monografia lui din 1958, îl redă prescurtat în românește, ca *Imaginea științei sacre* (P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, Viața și opera*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958, p. 55 ș.u.), iar Dan Bădărău, interpretativ, prin *Icoana de nezugrăvit a științei sfinte* (D. Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 127). La P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, Editura Minerva, 1972, p. 77, întâlnim din nou *Imaginea științei sacre*. Propunem: *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine*.

pe fratele său Antioh, aflat pe tronul Moldovei, adică în preajma anului 1700. Este o lucrare de tinerețe, cu virtuți și scăderi ale lucrărilor de tinerețe în general, dar atestând din plin atât talentul, cât și capacitatea creatoare a autorului.

În anul 1927 a apărut prima (și singura până acum) traducere a ei în limba română. Ghinionul a făcut ca, printr-un procedeu editorial discutabil – atribuirea unui titlu considerat, poate, mai atractiv decât cel original și însoțirea textului tradus cu o prefață cel puțin neinspirată a unui editor probabil plin de bune intenții, dar lipsit de pregătire în domeniul filosofiei –, să se aducă un prejudiciu suplimentar receptării operei. Ca urmare a modului în care textul original al scrierii i-a parvenit traducătorului, din prima versiune românească lipsește un element important, și anume dedicația lucrării, intitulată de Cantemir *A Dio Patri – Dedicatoria* –, fragment care lămurește pe deplin intențiile autorului și infirmă *a priori* diverse presupuneri asupra acestora care au apărut ulterior².

În pofida deficiențelor de editare, deseori semnalate, apariția traducerii nu a rămas fără ecou printre specialiștii români în filosofie. Astfel, Nicolae Bagdasar, sub influența prefeței, consideră, eronat, că principele moldovean „se ridică la o înțelegere mai puțin ortodoxă despre lume și viață, suferind acum influențe provenite dela secta teosofică al cărei reprezentant de seamă este Van Helmont”³, dar recunoaște că există în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* elemente de originalitate. Lucian Blaga, în schimb, se referă la ea în cuvinte elogioase, considerând-o opera cea mai puțin cunoscută, „dar care rămâne totuși cea mai concludentă când se încearcă o situare pe plan spiritual”⁴ a lui Cantemir. Pentru Blaga, în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* avem de-a face cu „pur și simplu învățătura creștină-ortodoxă, cu oarece concesii de atmosferă și metodă făcute teosofiei și asimilând unele idei ale acesteia, dar numai idei ce nu ajung în contradicție cu tezele dogmatice ale doctrinei creștine-ortodoxe”⁵. Pentru Dan Bădărău, „Cantemir se străduiește ca, asigurându-și ajutorul aceleiași științe de tip

² Traducerea lui N. Locusteanu s-a făcut pe baza copiei lucrării lui Cantemir adusă de Gr. Tocilescu din Rusia. Această copie nu conținea epistola dedicatorie pomenită. Printre manuscrisele de la Academia Română, copiate de Tocilescu în misiunea sa din Rusia, a fost descoperit însă, în 2003, și textul *A Dio Patri – Dedicatoria* –, precum și *Index rerum* al cărții, alcătuite de autor. Căutarea acestor fragmente rătăcite a fost impulsionată de primirea din URSS a microfilmelor cu opere ale principelui moldovean. Transcrierea după microfilm a textului *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* a evidențiat existența celor două bucăți, despre care niciunul dintre cercetătorii operei lui Cantemir nu pare a-și fi amintit (Pentru detalii privind recuperarea și editarea celor două fragmente, a se vedea: V. Alexandrescu, *Introduzione*, în Dimitrie Cantemir, *L'immagine irraffigurabile della Scienza Sacro-Santa*, a cura di Vlad Alexandrescu, Traduzione di Igor Agostini e Vlad Alexandrescu, *Introduzione e note di Vlad Alexandrescu*, Edizione critica del testo latino di Dan Slușanschi e Liviu Stroia, Milano, Le Monnier Università, 2012, p. 62 – ediție în continuare prescurtată I).

³ N. Bagdasar, *Tendințe, teorii, sisteme*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, de N. Bagdasar, Traian Herseni și S.S. Bârsănescu, București, Societatea Română de Filosofie, 1941, p. 9.

⁴ L. Blaga, *Dimitrie Cantemir*, în Idem, *Izvoade*, București, Editura Humanitas, 2011, p. 258.

⁵ *Ibidem*, p. 263.

nou a veacului său, să consolideze credința religioasă și s-o sustragă scolasticii vetuste și sterile”⁶, dar admirația față de Van Helmont și apelul la teosofia lui sunt rezultatele unei neînțelegeri grave a semnificației operei acestuia, nu numai din partea tânărului Cantemir, ci și a mediului intelectual constantinopolitan în care acesta și-a așternut pe hârtie ideile.

A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine nu este o scriere încheiată, măcar din punct de vedere al planului dezvăluit, nu pe deplin, de autor. Cantemir a dus la bun sfârșit doar primul tom; alcătuit din șase cărți, împărțite, la rândul lor, într-un număr variabil de capitole, acesta cuprinde: *Principiile sacre ale Teologofizicii. Prefigurarea Științei Sacre* (Cartea I), *Creația sacră a Universului* (Cartea II), *Progresul Creației, adică Operația Naturală* (Cartea III), *Despre Timp, în care se discută de Mișcare, Loc, Durată, sau despre Eternitate* (Cartea IV), *Despre Viață, în care se discută de împătrita formă a lucrurilor* (Cartea V), *Explicarea veșmântului Științei Sacre, unde se destăinuie Conservarea lucrurilor și Operația sufletului intelectual* (Cartea VI).

Cantemir grupează, chiar sub titlul manuscrisului, cele șase cărți în trei părți: Cărțile I–III, Cărțile IV–V și Cartea VI. Expunerea propriu-zisă se face sub forma adresării directe a autorului către cititor, dar aceasta nu este lipsită de complicații. Uneori, autorul își descrie propriile reflecții și stări, alteori relatează ceea ce i se transmite, în decursul meditației, de către „un amic sincer și tovarăș credincios” (în original: „*amicus syncerus fidusque sodalis*”)⁷, foarte în vârstă, despre a cărui identitate s-au făcut presupuneri diverse⁸. Relatarea se transformă, pe nesimțite, într-un dialog cu acesta. Este indubitabil că „amicul sincer” nu este un dascăl oarecare, întrucât venerabilul învățător apare și dispare pe neașteptate, nu ca o ființă în carne și oase, ci ca un duh⁹, și cu atât mai mult cu cât Cantemir ne dezvăluie cine este cel ce l-a trimis (Cel Veșnic – *Quae Aeterno*), apoi îi face cunoscut numele: Caritatea (în original: *Charitas*)¹⁰.

Pentru studiul nostru nu este lipsit de importanță să înțelegem exact rolul jucat de bătrân, deoarece Cantemir îl consideră însuși Tatăl timpului (*temporum Parentem*)¹¹, conferindu-i, prin descrierea unui procedeu aparent magic, aptitudinea

⁶ D. Bădărău, *op. cit.*, p. 135.

⁷ *M*, p. 25; *I*, p. 88.

⁸ Astfel, P.P. Panaitescu, *op. cit.*, pp. 56–57, consideră că bătrânul înțelept ar fi însuși Creatorul, de unde ajunge la concluzia, infirmată de text, că tânărul filosof ar susține posibilitatea unui contact direct între om și Creator. Aceeași eroare apare și la D. Bădărău, *op. cit.*, p. 130. Pentru el, personajul în chestiune este „chiar făuritorul lumii”, angrenat într-o convorbire inițiatică despre tainele acesteia. Mai aproape de spiritul textului, dar tot eronat, L. Blaga, *op. cit.*, pp. 263–264, vede în bătrân un Mag, „întrupare alegorică a Științei Sacre”, a cărui menire este de a-l „iniția” pe tânărul descurajat în căutările științei inaccesibile exclusiv puterilor omenești.

⁹ *M*, p. 27; *I*, p. 90.

¹⁰ *M*, p. 40; *I*, p. 102.

¹¹ *Ibidem*.

de a-i întări tânărului filosof gândul și vorba¹² și căpătând de la el sarcina zugrăvirii propriului chip („*festinanter ad opus te cinge, et effigiem meam ad instar quod vides diligenti summoque studio depinge!*”)¹³. *Indepingibilis imago* pe care o promite titlul cărții cantemiriene este exact imaginea acestui venerabil trimis al Celui Veșnic, nesatisfăcător pictată de tânărul aspirant la înțelepciune.

STRUCTURA SUBIECTIVITĂȚII ȘI METODOLOGIA TEOLOGO-FIZICII

Doctrina înfățișată de Cantemir în *Sacrosanctae scientiae...* este, așadar, rezultatul încercării sale de a zugrăvi chipul venerabilului învățător, încercare călăuzită cu bunăvoință de acesta. Apariția bătrânului survine pe fondul frământărilor de care este cuprins tânărul filosof; în faza lor acută, aceste frământări îi produc un adevărat delir, care îi evocă cititorului de azi relatarea celor trei vise succesive din *Olympica* lui Descartes: „printr-un simptom neașteptat, încep să cred că aș fi întru câtva afară de mine, așa încât nu mai puteam simți cine, ce fel și unde sunt”¹⁴. Excitația teribilă de care era cuprins se transformă astfel, subit, în liniștea apăsătoare din ochiul unui uragan; în această liniște vremelnică autorul contemplă, din afara sa, întregul mărilor și uscatului. Starea de frământare interioară nu dispare în viziunea întinsului lumii; surprinzătoarea viziune este resimțită ca un pericol iminent de „mititelul punct al înțelegerii cu intelectul”¹⁵. Acest *minimum* al înțelegerii intelectuale, exprimat printr-un intraductibil articol elinesc, rezistă cu dificultate grandioasei viziuni a lumii, care-l amenință, și înlăuntrul lui pâlpâie „lumina de negrăit a prototipului eternei carități”¹⁶. Dialogul cu venerabilul învățător se desfășoară în acest *minimum* al înțelegerii intelectuale. Tulburătoarele manifestări ale viziunii lumii sunt ținute în frâu aici, tânărul filosof intrând sub protecția „cinstului bătrân”. El îi dezvăluie învățacelui natura viziunii: „Acestea sunt, zise el, particularitățile lucrurilor, ce se întâmplă momentan în timp” – ori, mai exact, accidente ale celor ce se petrec ca momente temporale; aidoma unor săgeți (senzațiile), ele lovesc și înveninează¹⁷.

Încercând o transpunere în limbajul filosofic curent astăzi a punerii în scenă rezumate mai sus, remarcăm scindarea fundamentală din cadrul subiectivității autorului: o latură a acesteia, guvernată de facultatea senzitivă, tinde să înăbușe

¹² *M*, p. 44: „Pentru aceasta eu te-am stropit ca cu o rouă cerească și ți-am dres organele vocii”; *I*, p. 106: „*Ad haec ego, quasi rore vitali aspersus, et voci organi ad verba proferenda compositis*”.

¹³ *M*, p. 50; *I*, p. 112.

¹⁴ *M*, p. 36; *I*, p. 98: „*inopinato quodam symptomate, me quasi extra me essem existimabam, ita ut quis, qualis et ubi sim prorsus non sentirem*”.

¹⁵ *M*, p. 39; *I*, p. 102: „*minimum τοῦ intellectualiter intelligere*”.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *M*, p. 45; *I*, p. 108.

activitatea celei de-a doua, strict intelectuală, ale cărei funcții nu se suprapun, totuși, peste ale celeilalte întrucât sunt reglementate de alt tip de temporalitate. Din punct de vedere practic, activitatea laturii guvernate de facultatea senzitivă conduce la blocaj și confuzie; din punct de vedere teoretic – la un demers științific asemănător cunoașterii științifice în sens modern: studiu specializat al istoriei și naturii. În schimb, activitatea facultății intelectuale conduce, din perspectivă practică, la potolirea frământărilor subiectivității, care devine aptă să recepteze, pe plan teoretic, învățăturile bătrânului trimis al Celui Veșnic.

Pentru Cantemir, idealul cunoașterii transpare din latura subiectivității în care își spune cuvântul intelectul. Acest ideal nu este însă omeneste accesibil, nici chiar exclusiv prin mijloace intelectuale, ceea ce face absolut necesară intervenția personajului alegoric călăuzitor. În absența intervenției acestuia, eforturile intelectului omenesc sunt zadarnice. Captat inevitabil de simțuri, intelectul necălăuzit tinde a se deda unei pseudo-contemplații a lumii care, finalmente, distruge iarăși echilibrul greu de obținut al subiectivității.

Contemplarea nu este, pentru intelect, o contemplare a lumii ori sinelui. Obiectul contemplației care revelează Adevărul este altul. Să încercăm surprinderea lui.

Facultatea senzitivă și intelectul, aplicate lumii, produc o cunoaștere nesatisfăcătoare, asupra căreia planează permanent îndoiala. Transformările neconținute ale lumii abordate senzitiv și intelectual, instabilitatea structurală a facultăților de cunoaștere o alimentează. Îndoiala, îi indică bătrânul învățător tânărului însetat de cunoaștere, se datorează necunoașterii rezultatului ultim al cunoașterii, este simptomul unei crize, al unei separații sau scindări înlăuntrul subiectivității cunoscătoare („*dubitatio signum discriminis est*”)¹⁸. Scindarea impune o distincție fundamentală, o operație logică (o judecată) prin care se depășește criza – fără ea orice înaintare este imposibilă. Diferențierea „*inter creaturam et Creaturam, inter nunc et nunc, inter tempus et Tempus, inter eternitatem et Eternitatem, inter accidens et accidens, inter essentiam et essentiam, inter nihilum et nihilum, inter ens et ens, inter mortalem et mortalem, inter immortalem et Immortalem, inter vitam et vitam et inter mortem et mortem*”¹⁹ nu este diferențierea dintre două tipuri de cunoaștere, ci dintre două tipuri de discurs; fiecare utilizează aceleași cuvinte, acestea desemnând însă noțiuni care sunt, de fapt, contrare. Unul singur poartă către Adevăr²⁰.

Pe lângă regula metodologică a discriminării schițată mai sus, discursul care poartă către Adevăr este reglementat de alte două reguli subsidiare de metodă: distingerea gradului în care creaturile conservă bunătatea creației; parcursul

¹⁸ *M*, p. 25; *I*, p. 88–90.

¹⁹ *M*, p. 25-26; *I*, 90.

²⁰ Respingerea, de către Cantemir, a concepției privind „dublul adevăr”, implicată aici de operația diferențierii, este examinată din perspectiva contextului cultural în care activa tânărul autor al *Sacrosanctae scientiae...* de către P. Vaida, *op. cit.*, p. 224 ș.u. Poziția lui Cantemir față de această concepție este în măsură să aducă lumină asupra atitudinii lui față de scolastică și aristotelism (vezi *infra*).

regresiv al cunoașterii, de la plenitudinea creației, perfecțiune, către domeniul senzitivului, cu utilizarea moderată a facultății intelectuale, deliberative („*non tam scite, sed pie*”).

Respectarea precauțiilor metodologice înfățișate deschide drumul către obiectul contemplației.

OBIECTUL CUNOAȘTERII SPECULATIVE

Obiectul contemplației este accesibil creaturii sub formă de umbre simbolice („*figurales umbras*”). Orice tentativă de a transgresa această limită este mai mult decât o eroare, este blasfemie, substituie ilegală a lui Dumnezeu, creatorul, cu omul. Creatura ridică pretenții inconștiente de creator atunci când supralicitează valoarea cunoașterii pe care o dobândește, indiferent cum ar fi dobândit-o. Obiectul contemplației este speculativ în sensul cel mai propriu al cuvântului, apărând alegoric ca o oglindă (*speculum*) ce face parte din trupul bătrânului învățător. Obiectul contemplației („*speculi theorema*”) se dezvăluie treptat intelectului care se focalizează asupra lui. O încercare de a stabili mai precis sensul apariției oglinzii în textul cantemirian ne trimite către un pasaj din *Despre Ierarhia Cerească*, III, § 2, a Sfântului Dionisie Areopagitul: „Deci scopul ierarhiei este asemănarea și unirea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, avându-l pe El drept călăuzitor în sfânta știință și lucrare. Căci, privind neclintit spre frumusețea lui atotdumnezeiască, ea se face întipărită de El în părtașii ei ca unii ce sunt dumnezeiești, ca în niște oglinzi atotstrăvezii și *nepătate*, primitoare ale strălucirii luminii începătoare și dumnezeiești; chipuri umplute de strălucirea dăruită, pe care o împărtășesc iarăși celor următori, potrivit rânduielilor dumnezeiești”²¹. Din această perspectivă, îndrumătorul tânărului filosof se dovedește a fi unul dintre acei părtași (Θιασώτας) ai frumuseții atotdumnezeiești care, potrivit lui D. Stăniloae, permit ca Dumnezeu să nu fie „cunoscut numai teoretic, ci și prin întipărirea lui în îngeri și în oameni”²². Intervenția îndrumătorului nu este gratuită, nici exclusiv solicitată de cel care năzuiește către știința celor sfinte, ci se datorează preaplinului desăvârșirii sale²³, datorat participării la comunicarea dumnezeiască. Cunoașterea căpătată de părtași (îngeri) nu este discursivă²⁴.

Imaginile intelectuale revelate de această *speculi theorema* constituie conținutul Cărții a II-a a lucrării cantemiriene. Teologo-fizica lui Cantemir tratează

²¹ A celui între sfinți Dionisie Areopagitul *Despre Ierarhia Cerească*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere și note de Pr. D. Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, București, Editura Paideia, 1996, p. 19, col. 2.

²² D. Stăniloae, *Note la Ierarhia Cerească*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 64, col. 1.

²³ A celui între sfinți Dionisie Areopagitul *Despre Ierarhia Cerească*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 20, col. 2.

²⁴ *Ibidem*, p. 21, col. 1: „dorind să dea o formă înțelegerii lor au, cum se cuvine, comunicările cu Dumnezeu lipsite de glas”.

despre cele șase zile ale creației. *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine* cade aici vizibil sub influența terminologiei lui Van Helmont.

Această parte din *Sacrosanctae scientiae...* le-a prilejuit unora dintre interpreții scrierii cantemiriene criticarea severă a poziției științifice a autorului. Față de fizica apuseană contemporană lui Cantemir, el manifestă deja, conform acestor interpreți, o întârziere serioasă. I se reproșează tânărului filosof, ca și întregii culturi sud-est europene din care el făcea parte, că nu a „ieșit niciodată din faza speculației pure” pentru a se avânta în „realizări pozitive de ordin experimental”²⁵. Observația în sine este corectă, însă ca reproș ea devine excesivă: studiul teologo-fizicii avea ca scop, la Cantemir, tocmai rămânerea în cadrul speculației pure și punerea acesteia la adăpost față de alte tipuri de demers. Cantemir nu viza nicidecum perfecționarea științelor experimentale, ci captarea unui conținut transcendent (revelat) de către facultatea intelectuală omenească, inaptă prin însăși natura ei de a-l recepta adecvat. Cunoașterea obținută astfel este esențialmente simbolică, întrucât simbolul aproximează conținutul transcendent, nu-l descrie niciodată complet, fiindcă nu are acces nemijlocit la el. Cantemir reproșează cunoașterii care se sprijină pe simțuri tocmai pretenția ei nejustificată de a-și fi asigurat accesul nemijlocit la obiect, de a vorbi despre el mai bine decât știința sacră și împotriva științei sacre.

Atomii, gazul, blasul, arheii – toate noțiunile preluate de Cantemir de la Van Helmont – sunt în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* simboluri, nicidecum concepte științifice de secol XVII. Orice comparare a lor cu termenii științifici analogi ai vremii este lipsită de relevanță. „Fizica” lui Cantemir are alt obiect de investigație decât fizica modernă. El vizează „sfânta știință și lucrare” indicată în opera Areopagitului, nu studiul modern al naturii. Studiul naturii, independent de știința sacră, este ceea ce Cantemir își propune să combată, simultan cu restabilirea autorității acestei științe sacre. Utilizarea terminologiei celor ce practică studiul naturii nu implică preluarea semnificației fiecărui termen din contextul lui original, adică recunoașterea valabilității științei naturii, care este constituită pe baza facultății senzitive și, deci, total inadecvată obiectului vizat. Dacă i se poate reproșa lui Cantemir opțiunea lui necondiționată pentru știința sacră, utilizarea terminologiei științifico-naturale nu-i poate fi imputată: pentru a respinge știința bazată pe facultatea senzitivă, era constrâns să recurgă și la limbajul ei, resemnificându-i termenii în conformitate cu propria intenție.

Obiectul investigației, actul creației divine, ridică o problemă de discurs pe care regula metodologică de mai sus o lămurește: *conceptele* utilizate sunt contrare uzului curent al *cuvintelor* care le exprimă. Astfel, întunericul are, inițial, sensul luminii necreate, adică un sens pozitiv, desemnând splendoarea existenței divine, plenitudinea ei absolută. Lumina creată, în schimb, se opune acestui întuneric într-un

²⁵ D. Bădărău, *op. cit.*, p. 306.

sens privativ, care îi este însă anterior. Ea este, în raport cu întunericul originar, întuneric. Tenebre înlăuntrul tenebrelor premergătoare creației, care nu întunecă cu nimic, nu diminuează plenitudinea divină²⁶. Actul divin al primei zile a creației este diviziunea acestor tenebre, originara scindare a timpului înlăuntrul eternității („*tempus in aeternitate*”)²⁷.

TIMP ȘI ETERNITATE – CONTEXTUL ȘTIINȚIFIC

A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine tratează problematica timpului în Cartea a IV-a. Ceea ce atrage de îndată atenția cititorului, chiar și a celui nefamiliarizat cu discursul filosofic, este atitudinea extrem de critică a autorului față de poziția lui Aristotel, denumit, în capitolul 4, „fiul întunericului și părintele obscurității păgânești”. S-a remarcat că învățatul moldovean nu-și menține adversitatea față de fondatorul peripatetismului și în alte opere, cu privire la alte chestiuni dezbătute de acesta. O explicație a vehemente respingeri a lui Aristotel din această lucrare trebuie căutată. În principiu, explicația nu este greu de găsit. *Fizica* lui Aristotel este imposibil de pus în concordanță cu teologo-fizica promovată de Cantemir. Motivul pentru care tânărul filosof se referă atât de critic la ea trebuie să se fi datorat unor încercări contemporane de a readuce în atenție (repune în circulație) idei ale unui autor cu care creștinul ortodox nu putea fi de acord. El i-l opune de la început lui Aristotel pe Augustin, sprijinindu-se din capul locului pe o autoritate științifică creștină, capabilă să-i facă față Stagiritului.

Susținătorii fizicii aristotelice în mediul constantinopolitan al începutului de veac XVIII nu sunt necunoscuți cercetătorilor. Discipoli ai lui Teofil Coridaleu (1563–1646), la rândul lui elev al lui Cesare Cremonini, ei încercau o revitalizare a gândirii ortodoxe, intrată în declin ca urmare a îndelungatei dominații otomane. Originile scolastice ale interpretării date de ei lui Aristotel au provocat reacția ortodoxiei tradiționale, pe care o îmbrățișează și Cantemir. Contra acestei imixțiuni subtile a catolicismului, el, ca și dascălul său, Ieremia Cacavela, consideră acceptabil apelul la doctrine occidentale anti-scolastice ale epocii, printre care se număra și cea a lui Van Helmont.

Reprezentantul cel mai de seamă al școlii lui Coridaleu, pe vremea când Cantemir scria *Sacrosanctae scientiae...* era Alexandru Mavrocordat, fost scolarh al Academiei din Constantinopol și Mare Dragoman al Porții, personaj foarte influent în capitala otomană. Cantemir nu era în relații bune cu el; îi face o prezentare negativă în *Istoria ieroglifică*, unde Alexandru Mavrocordat apare sub înfățișarea Camilopardalului²⁸.

²⁶ Cf. Dionisie Areopagitul *op. cit.*, p. 17., col. 2: „negațiile privitoare la cele dumnezeiești sunt adevărate, iar afirmațiile sunt nepotrivite, descrierile prin închipuiri neasemănătoare sunt mai potrivite ascunzimei celor tainice”.

²⁷ *M.*, p. 65; *I.*, p. 130.

²⁸ P. Vaida, *op. cit.*, pp. 229–231.

TIMP ȘI ETERNITATE – STRUCTURA ARGUMENTĂRII

Cartea a IV-a din *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine* conține douăzeci și patru de capitole. Ele se grupează în două părți de câte douăsprezece capitole, grupare numerică ce nu pare a fi întâmplătoare. Prima parte culege și prezintă argumentele și contraargumentele legate de timp, cea de-a doua le reia și examinează sistematic.

Cel dintâi capitol formulează clar poziția filosofului față de chestiunile care urmează a fi dezbătute: timpul și viața sunt dimensionalități divine care nu stau în puterea omului. O abordare exclusiv rațională a acestora se va dovedi, așadar, insuficientă principial: „Timpul pentru că toate se reprezintă în el, iar el în nici unul decât în eternitate; iar viața, pentru că pe toate le cuprinde și ea de nici unul nu e cuprinsă, decât de universală și eterna viață”²⁹. Timpul este „oglinza creațiunei”, toate creațiile lui Dumnezeu apar în timp „ca niște accidente în chiar eternitate”. Capitolul al doilea identifică poziția celor pe care filosoful îi va combate. Aceștia, „necunoscând eternitatea, au cutezat să definească timpul, în care sunt toate”³⁰. Capitolul al treilea, apelând la autoritatea Sfântului Augustin, respinge interpretarea Sfintelor Scripturi în sensul că în acestea ar exista vreo menționare a creației timpului. Capitolul al patrulea precizează poziția pe care o adoptă „fiul întinericului”, Aristotel, cu privire la problema timpului, poziție reductibilă la două axiome pe care Cantemir le va respinge vehement:

1. natura este începutul (originea, *Principium*) mișcării și repaosului;
2. timpul este măsura (*Mensura*) mișcării și repaosului.

Respingerea de către Cantemir a axiomelor aristotelice se sprijină pe modul defectuos în care Stagiritul ar fi stabilit genul și diferențele celor două definiții, luate în considerare împreună. Astfel, *începutul și măsura* sunt genul celor două axiome (cuvintelor *început* și *măsură* atribuindu-li-se, de către Aristotel, același conținut conceptual), iar *mișcarea și repaosul* (*motus et quietis*), diferența. Deoarece genul și diferența în fiecare dintre cele două axiome coincid de fapt, timpul și natura însele se reduc, pentru Aristotel, la unul și același lucru, ceea ce conduce la absurdități, atât din punct de vedere al logicii, cât și din punct de vedere al fizicii.

Consecințele absurde ale definirii defectuoase și corelării (identificării) timpului și naturii de către Aristotel sunt înlăturate de Cantemir în cel de-al cincilea capitol al Cărții a IV-a. Pentru a evita posterioritatea timpului în raport cu mișcarea, tânărul învățat sprijină circumstanțial (din motive de strategie a argumentării) teza conform căreia timpul precedă mișcarea apoi, în capitolul următor, postulează că timpul nu este nici anterior, nici posterior mișcării.

²⁹ *M*, p. 198; *I*, p. 282: „*Tempus, quia omnia in ei representantur, illud autem in nullo, nisi in Aeternitate. Vita autem, quia omnia comprehendit, et a nulla comprehenditur, nisi ab Vniversali et Aeterna Vita*”.

³⁰ *M*, p. 200; *I*, p. 284.

Intervalele temporale convenționale (secolul, lustrul, anul, luna, săptămâna, ziua, ora, minutul și secunda) sunt simple observațiuni, notațiuni ale mișcării, care nu sunt timp, nu au nimic comun cu timpul, nu reprezintă diviziuni mai lungi sau mai scurte ale timpului, ci numai convenții, produse intelectuale. Raportarea timpului la mișcare, de orice fel ar fi ea (substanțială, cantitativă, calitativă etc.), este neconcludentă, deoarece „nici timpul nu poate naște mișcare, nici mișcarea timp, pentru că nici timpul nu este asemănător mișcării, nici mișcarea timpului”³¹.

Raportul cantitativ dintre timp și mișcare este examinat în capitolele șapte și opt. Este respinsă concepția potrivit căreia timpul este alcătuit din puncte matematice indivizibile (un fel de atomi temporali). Cantemir arată aici că din indivizibilitatea atomilor temporali nu decurge posibilitatea conexiunii lor – nu se poate specifica, pornindu-se de la definirea negativă a unității temporale fundamentale, raportul dintre unitățile temporale. Apelul la diverse instrumente de măsură a timpului nu reprezintă decât o substituție a necesității demonstrației raționale printr-o ilustrare cu ajutorul mecanicii³².

Capitolul al nouălea al Cărții a IV-a a *Sacrosanctae scientiae...* examinează și respinge teoria primului motor imobil. Cantemir consideră că această teorie extinde nepermis domeniul de aplicație al matematicii („matematicile aplicate au abuzat de pârghia naturii”)³³.

Cel de-al zecelea capitol se ocupă cu problema locului, evidențiind unele consecințe inacceptabile ale teoriei care se bazează pe definirea locului în raport cu mișcarea. Critica este extinsă apoi, în capitolul unsprezece, și asupra timpului. Tezele aristotelice despre timp și loc conduc la concluzia absurdă că pământul și polii (sferei cerești; în lucrarea lui Cantemir nu există vreo obiecție față de teoria geocentrică a lui Aristotel) sunt lipsiți de timp și de loc³⁴. Capitolul unsprezece se încheie cu promisiunea infirmării prin experiență a aristotelismului promovat de scolastică (o reducere la absurd a tezelor aristotelice, nu verificarea lor empirică), după ce rezumă în prealabil principalele obiecții aduse de Cantemir acestuia:

- a. Proliferarea speciilor de timp în funcție de tipurile de atomi;
- b. Divizibilitatea infinită a timpului conduce la divizibilitatea infinită a naturii. Timpul este corelat astfel (la limită) cu o mișcare infinit de rapidă, adică se reduce la nimic;
- c. Acceptarea a două tipuri de timp și de mișcare – unul rezervat primului motor, celălalt legat de mișcarea proprie a fiecărui mobil.

Partea a doua a cărții, dedicată timpului, din *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine* debutează cu două capitole legate structural: capitolul al doisprezecelea, în care sunt înșirate cele nouăsprezece teze aristotelice inacceptabile

³¹ *M*, p. 208; *I*, p. 292: „*nec Tempus motum, nec motus Tempus generare posse, quia nec Tempus est simile motui, nec motus Tempori*”.

³² *M*, p. 210; *I*, p. 296.

³³ *M*, p. 215; *I*, p. 302: „*Hinc liquet artem mathematicam naturae superciliosum delusisse clavigerum*”.

³⁴ *M*, p. 219; *I*, p. 306.

și capitolul al treisprezecelea, în care acestor teze li se opun antitezele tânărului filosof, expresia adevărului cu privire la timp, așa cum îl poate înfățișa teologofizica. Le vom pune față în față în continuare:

| | |
|---|--|
| 1. Timpul este măsura mișcării și repaosului. | 1'. Definiția timpului este frivolă (antiteza rezultă din capitolele precedente). |
| 2. Nu există mișcare fără timp; reciproca este valabilă: nu există timp fără mișcare. | 2'. A fost timp fără mișcare (Notă: enunțul nu trebuie înțeles cu ajutorul noțiunilor de anterioritate și posterioritate, care sunt convenționale – vezi și antiteza nr. 4'). |
| 3. Creația timpului este legată de creația mișcării. | 3'. Noțiunea de prim mobil este inutilă. |
| 4. Timpul este definit cu ajutorul noțiunilor de anterior și posterior. Anteriorul și posteriorul se determină numeric. | 4'. Succesiunea (raportul anterior–posterior) este rezultatul unei simple convenții. Succesiunea convențională produce noțiunile de trecut, prezent, viitor, care depind doar de ea. |
| 5. Mișcarea este semnalată de preexistența a ceva, deci sau mișcarea, sau ceva mișcat este timp. | 5'. Aristotel confundă lucrurile mobile cu timpul, de unde rezultă un echivoc. |
| 6. Cantitatea mișcării se exprimă numeric; cantitatea de mișcare se exprimă ca timp, timpul este număr. | 6'. Dacă timpul este număr, atunci nu e mișcare sau lucru mobil, ceea ce contrazice teza anterioară (nr. 4). |
| 7. Timpul este măsura. | 7'. Timpul este măsurat, nu ceea ce se măsoară (Teza aristotelică contrazice teza nr. 4). |
| 8. Timpul este ceea ce numără (măsoară), nu ceva prin care numărăm (i.e. instrument de măsură). | 8'. Teză aristotelică ce contrazice teza nr. 4, care instituia noțiunile de anterior și posterior. |
| 9. Timpul este măsura mișcării și mișcarea, măsura timpului. | 9'. Teza aristotelică confundă genul cu specia (ca în ex.: orice om este esența animalului și orice animal este esența omului). |
| 10. Orice translație și orice transformare au loc în timp. | 10'. Teza aristotelică este în contradicție cu teza nr. 5, datorită confuziei dintre noțiunea de timp și existența în timp. |
| 11. – (teză lipsă, în text apare doar numărul) | – (lipsesc și teza, și numerotarea) |
| 12. Mișcarea primului mobil este circulară, deci eternă. | 12'. Mișcarea circulară nu demonstrează eternitatea cerului (Cantemir face o trimitere incompletă la un pasaj din opera sa pentru precizări). |
| 13. Cele eterne nu sunt (limitate) în timp și ființa lor nu se măsoară în timp. | 13'. Teza aristotelică contrazice teza nr. 12 (conform acestei teze, mișcarea circulară nu poate fi măsurată). |
| 14. Definițiile negative nu pot fi în timp. | 14'. Non-existențele opuse eternității conduc la o altă contradicție față de teza nr. 12. |

| | |
|--|---|
| 15. Timpul este continuu, timpul precedă totul. | 15'. Eternitatea se confundă cu timpul, chiar se subordonează timpului. Teza aristotelică nr. 15 contrazice, de asemenea, tezele nr. 1 și nr. 2. |
| 16. Toate în loc, toate în timp. | 16'. Teza nr. 16 contrazice teza nr. 5. |
| 17. Timpul este mișcare și face posibile actele. | 17'. Confuzie între noțiunile de mișcare, mobil, spațiu, timp și faptul de a fi în spațiu, timp, impuls, forță (putere). |
| 18. Mișcarea circulară are preeminență prin regularitatea ei și este etalon al măsurii. | 18'. Noțiunea de circularitate nu precedă toate cunoștințele, ca urmare teza este falsă. |
| 19. Generarea și pieirea, precum și creșterea, nu se conformează mișcării circulare; în schimb translația se conformează. Translația sferei cerești este etalonul mișcărilor neregulate. | 19'. Reducerea timpului la mișcarea regulată a sferei cerești contravine tezelor: nr.13, nr. 2, nr. 3, nr. 16, nr. 17. |
| – (lipsește și teza, și numerotarea) | 20'. Absența intelectului și rațiunii în diferite părți ale naturii suspendă din acestea timpul, care își pierde astfel omogenitatea cu locul, impusă de teza nr. 16. (Această anti-teză cantemiriană răspunde, de asemenea, tezei nr. 19, care avea drept corolar că „fără suflare (suflet) nu poate exista timpul” – „ <i>sine anima non potest esse tempus</i> ”). |

Respingerea tezelor aristotelice îi permite lui Cantemir să restabilească definiția corectă a eternității: „eternitate este ceea ce în creator le cuprinde pe toate și este cuprins de unul, anterior celor posterioare și posterior celor anterioare”³⁵. Determinările convenționale, diviziunile în cadrul conceptului eternității propus sunt respinse, principalul neajuns al tuturor acestor determinări fiind enunțat în capitolul șaisprezece: *eternitatea nu cade sub categorii*. Cantemir îi recunoaște un mare merit Sfântului Augustin: de a fi înțeles acest lucru, și le impută totodată altor teologi de a fi săvârșit eroarea folosirii noțiunii de eternitate cu privire la creaturi³⁶. Acești teologi (denumiți de Cantemir, ironic, *neologi*) au intrat, nejustificat, sub influența filosofiei aristotelice – păgână, necunoscătoare a Adevărului –, care considera timpul drept omogen și continuu, așadar și ca divizibil, susceptibil de a fi măsură universală a lucrurilor (instrument de măsură natural), iar eternitatea doar ca extensia infinită cantitativ a acestui continuu temporal omogen, înfățișată ca un caz-limită al utilizării categoriilor³⁷. Pentru a preîntâmpina eventualele obiecții cu

³⁵ *M*, p. 230; *I*, p. 316: „*Aeternitas est quae in Creatore comprehendit omnia, et comprehenditur ab Vno, posterioribus anterior et anteriore posterior*”.

³⁶ *M*, p. 234; *I*, p. 320.

³⁷ *M*, p. 229; *I*, p. 316: „*Aeternitatem esse eam*”, potrivit acestor neologi, „*quae nulla temporis quantitate (...) mensura (...) nulloque temporis spatio (...) designari potest, quum omne contineat aevum, et contineatur a nullo (ac si aevum esset pars infinitae Aeternitatis)*”.

privire la statutul lui Dumnezeu în cadrul acestei eternități de factură temporală, scolastica a introdus distincția dintre „Aeternum” și „Sempiternum”, doar cel din urmă atribuit revenindu-i lui Dumnezeu, iar cel dintâi fiind rezervat așa-numitelor „creaturi intelectuale” (*Intellectuales Creaturas*)³⁸. Cantemir respinge distincția scolastică, care încalcă, de altfel, regula metodologică fundamentală pe care am relevat-o mai sus; distingerea, operată forțat de scolastică pentru a nu părăsi cu totul cadrul creștin, între creatorul sempitern și creatura eternă nu este altceva decât atribuirea ilicită către creatură a ceea ce îi este rezervat doar lui Dumnezeu, o mișcare temerară de punere în contact, pe cale intelectuală, prin operații categoriale fără temei, a creaturii și creatorului.

„Timpul în Dumnezeu este eternitate, căci este independent; iar în creaturi eternitatea este timp, căci este dependent”³⁹. Această formulă – care va fi reluată și în finalul capitolului al optsprezecelea, unde bătrânul învățător i-o va *impune* ca pe un fapt de credință și ca pe un principiu al cunoașterii – îi dezvăluie mai exact tânărului filosof moldovean sensul cuvintelor augustiniene. Nicio inteligență omenească, lipsită de sprijinul trimisului divin, nu ar putea, de una singură, să ajungă la ea.

Capitolul al șaptesprezecelea reexaminează unele dificultăți ale fizicii scolastice. Cantemir contestă că eternitatea mișcării sferei cerești s-ar datora circularității sale – așa cum susțineau adepții scolastici –, recunoscând că aceasta este pusă în mișcare de un mișcător imobil (noțiune pur convențională, deci inutilă de fapt), dar subliniind totodată că acesta nu este natural, ci liber, mai presus de natură și de substanță, supra-natural și supra-substanțial. O asemenea înțelegere a mișcătorului imobil implică înțelegerea creației nu ca pe o privație a nimicului, ca pe o diminuare a lui dinaintea a ceva care s-a creat și îl înlocuiește, ci ca o „așezare” (*positio*) a omnipotenței divine, instaurarea acesteia (capitolul al optsprezecelea).

„Poziția” omnipotenței divine separă, originar, actul creației (supra-natural) de impulsul dezvoltării, prin care genurile naturale se propagă și se multiplică în specii, în conformitate cu propria lor ordine. Dezvoltarea (creșterea) naturală conduce la propria perfecțiune, dar aceasta nu este perfecțiunea divină, este doar expresia derivată a omnipotenței lui Dumnezeu. Timpul dezvoltării naturale (durata) nu este timpul actului creației; aceasta nu înseamnă însă că fiecare dezvoltare naturală este lipsită de timp. Timpul dezvoltării naturale are o origine (un „început arheal”) și un „sfârșit al perfecțiunii sale”, dar pentru timpul creației este total lipsit de sens să se vorbească despre așa ceva.

Tentativele de a pune în relație timpul creației cu timpul dezvoltării naturale sunt complet eronate. Introducerea succesiunii în timpul creației, cu scopul uniformizării lumii create, este un exces față de Dumnezeu. Necesitatea

³⁸ *M*, p. 230; *I*, p. 316.

³⁹ *M*, p. 234; *I*, p. 316: „*Tempus in Deo Aeternitatis est, quia independent, in Creaturis autem aeternitas Tempus est, quia dependenter*”.

uniformizării lumii create nu există de fapt – lumea *este* oricum uniformă, pentru că este creație *a lui și în* Dumnezeu. Uniformizarea timpurilor diverse ale dezvoltării naturale a genurilor, speciilor, indivizilor este, de asemenea, un exces – de data aceasta față de fiecare creatură, înzestrată cu propriul ei timp, de la începutul ei arheal.

Ultimele două capitole ale Cărții a IV-a a *Sacrosanctae scientiae...* oferă cititorului concluzia surprinzătoare, deși inevitabilă, a expunerii: timpul este *Ens* (neutrum), adică universalitate singulară și singularitate universală.

Timpul ca *Ens* (universalitate singulară și singularitate universală) este instaurat în cel mai intim mod în fiecare lucru ca durată particulară, însă, independent de lucruri, este eternitate. Din perspectiva creaturii (adică a genurilor, speciilor, indivizilor, care proliferază fiecare în conformitate cu începutul său arheal către propria perfecțiune finală), timpul ca *Ens* apare ca soartă ce i-a fost rezervată de către providența divină; din perspectiva creatorului, timpul este Totul neamestecat, neschimbat și fără succesiune, incomprehensibil oricărui intelect.

Cuibărit înlăuntrul fiecărei creaturi, acest *Ens*, începutul arheal al făpturii, este oglinda care găzduiește dialogul dintre filosof și bătrânul său învățător, pe care am întâlnit-o mai devreme. Studiul naturii, indiferent ce mijloace ar fi puse în joc pentru efectuarea sa de către știința senzitivă, nu dezvăluie nimic cu privire la universalitatea singulară și singularitatea universală vizată de acest dialog; fizica nu poate nici să afirme, nici să nege nimic despre acest *Ens*; mișcarea nu dovedește nici existența, nici inexistența acestui *Ens*. Timpul și natura nu sunt comensurabile. Presupoziția științelor moderne ale naturii, că în natura însăși există propria sa măsură, care poate fi descoperită, perfecționată și utilizată de om în vederea înțelegerii naturii (Adevărul nefiind decât natura înțeleasă), este considerată de Cantemir ca un obstacol în dobândirea adevăratei cunoașteri, care nu este a naturii, ci a lui Dumnezeu. De la cunoașterea naturii către cunoașterea lui Dumnezeu nu se înaintează pe aceeași cărare.

Argumentarea cantemiriană din Cartea a IV-a a *Sacrosanctae scientiae indepīgibilis imago* dezvăluie o structură de stil baroc. Partea întâi apare ca o dezvoltare în crescendo, o înaintare accelerată către punctul culminant (din capitolele doisprezece și treisprezece), al confruntării directe cu adversarul scolastico-aristotelic, urmată de o calmă retragere în ordine pe poziția inițială, realizată în partea a doua, în care se consolidează meticolos fiecare avantaj dobândit anterior. Diviziunea în douăzeci și patru de capitole și plasarea la mijloc a confruntării decisive sugerează parcursul unei zile, cu dimineața, amiaza și înserarea ei, ori, la fel de bine, al unui an, cu momentul lui culminant al solstițiului de vară. Cantemir nu doar identifică fiecare teză inacceptabilă a adversarilor săi, respingând-o prin contraargumente, ci construiește o strategie de combatere integrală a poziției adverse. Pentru el, Adevărul nu se află undeva la mijloc, între cele două tabere aflate în conflict; nu va fi adjudecat parțial prin luptă de niciuna dintre ele, ci se găsește complet sub asediul unei false înțelepciuni și va trebui sprijinit împotriva acesteia din toate puterile.

TIMP ȘI ETERNITATE – SOLUȚIA LUI CANTEMIR

Viziunea lui Cantemir asupra timpului, așa cum ne apare ea după parcurgerea cărții corespunzătoare din *A sacro-sanctei științe de nezugrăvit imagine* se înscrie într-o concepție asupra lumii care nu poate fi circumscrisă deismului, nici panteismului. Ambele concepții puteau fi deja întâlnite, sub diverse versiuni, în scrierile savante care circulau în epocă, accesibile fostului principe exilat pe malurile Bosforului, și ambele au stimulat în felul lor dezvoltarea științelor moderne, știința senzitivă contra căreia se îndreaptă teologo-fizica lui Cantemir.

Împotriva deismului, Cantemir consideră că prezența în lume a lui Dumnezeu este permanentă și nu se face simțită cauzal. Dumnezeu nu este cauza primă a lumii, nici primul motor al acesteia. Ambele puncte de vedere reprezintă, din punctul lui de vedere, excese intelectuale asupra creatorului sau creației.

Față de panteism, el se delimitează prin distingerea clară a creaturii de creator. Cele create nu sunt divine, deși exprimă bunătatea divină. Distanțarea dintre substanță și accident, pe care se sprijină panteismul, este amendată de Cantemir. Pentru el, Dumnezeu nu este substanță, ci supra-substanță.

Viziunea asupra timpului a tânărului filosof, așa cum am putut-o surprinde în cele de mai sus, se distanțează și de concepțiile panteiste, potrivit cărora lumea este în Dumnezeu, acesta fiind totuși mai mult decât ea: deși timpul, ca entitate independentă, este în Dumnezeu, timpul creaturilor este separat de acesta. Dezvoltarea genurilor, speciilor și indivizilor survine în ordinea naturală, nu în cea divină. Lumea nu poate fi considerată, pur și simplu, o parte a lui Dumnezeu.

Opțiunea teistă a lui Cantemir are consecințe asupra științei naturii văzute de el. Știința naturii (știința senzitivă) amestecă domeniul creației cu cel al creaturii și ridică pretenția de a produce o cunoaștere unică, universală, a celor două. În acest fel, ea lezează omnipotența divină, atribuindu-i trăsături ale intelectului omenesc (considerat ca unic, universal), constrângând-o implicit să se conformeze acestuia. Ca urmare, știința senzitivă este contradictorie din punct de vedere logic (între diversele sale teze apar contradicții) și confuză în ceea ce privește raportul dintre conceptele ei și realitatea căreia îi sunt aplicate (deoarece consideră, în chip prezumțios, că aceste concepte ar putea zugrăvi adecvat realitatea). Preluând terminologia fizicii aristotelice, știința senzitivă se depărtează de revelația creștină și îi substituie o filosofie contrară care, în esența ei, oferă o imagine a lumii incompatibilă cu cea revelată, dar care se pretinde a fi imaginea adevărată a lumii.

Teologo-fizica, în schimb, acceptând consecințele omnipotenței divine, diminuează pretențiile de universalitate ale cunoașterii intelectuale. Ea consideră că orice imagine a lumii este, fundamental și ireductibil, o aproximație, conceptele științei sacro-sancte neputând niciodată să corespundă perfect realității (de altfel, ele sunt simboluri, nu constructe logice; ca urmare, semnificația lor poate fi opusă definiției, ceea ce logica nu permite). Cu ajutorul divin, care coboară înăuntrul intelectului uman, numai la nivel individual, imaginea asupra lumii furnizată de

știință poate fi limpezită, dar niciodată complet. Revelația nu poate fi exclusă din cadrul teologo-fizicii, ea este cea care îndrumă operațiile cu simboluri.

Cantemir susține, așadar, în *A științei sacro-sancte de nezugrăvit imagine*, o configurație epistemologică, o structură subiect–obiect care deține în ea însăși Adevărul. Teologo-fizica sa nu are ca scop aflarea Adevărului prin cercetarea regularităților naturale și punerea lor în concordanță cu regularitatea intelectului, ci conservarea Adevărului, care a fost revelat de Scriptură. Pentru intelect, revelația este în chip esențial misterioasă; misterul nu trebuie învins cu ajutorul intelectului, trebuie integrat în cunoașterea sacro-sanctă. Neconcordanțele dintre observațiile asupra naturii și cerințele intelectului nu vor obliga Adevărul să se reconfigureze, ci vor pune intelectul în situația să accepte că nu este apt de a-l recepta integral.

Trebuie să mai subliniem, în încheiere, un fapt: Cantemir nu este un adversar al studiului naturii. Rezultatele obținute în cadrul cercetării naturii nu sunt contestate de el, în măsura în care prin ele nu se încearcă substituirea științei sacre cu știința senzitivă.

ÎNCHEIERE

Sacro-sanctae scientiae indepugnabilis imago este prima lucrare originală a filosofiei românești. Cu toate că nu a fost cunoscută la vremea la care ar fi putut să dea naștere unei școli de gândire autohtone, ea anticipează oarecum anumite înclinații ale filosofiei de la noi. Preocuparea pentru precizarea relației dintre individualitatea cugetătoare și ortodoxia care constituie mediul natural al culturii tradiționale românești, întâietatea acordată unor teme fundamentale ale gândirii (Dumnezeu, timp, individ), în detrimentul altora (natura și legile ei, libertatea și necesitatea), prefigurează deja trăsături care se vor accentua mai târziu.

ABSTRACTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time

Teodor Dima

Petre Botezatu considered that to acknowledge the existence of space–time notions is fundamental in order to establish the theoretical and experimental differences between macrophysics and microphysics. Also, he understood that, unlike the classical physical theories for which the space–time location was a criterion of the reality under study, quantum theory leads to the conclusion that the state of a physical system can not be entirely determined and most of all is not framed by space–time relations. After approximately 40 years, Petre Botezatu considered that the spatialization of time is an idealization process useful for designing new cosmological models, but philosophically it invalidates the specificity of time. Therefore, the Romanian philosopher argued that time has different characteristics as compared to space.

Key-words: causality, space, time, classical physics, quantum physics, ontological causality, perceptual causality, space science, time science.

Time and temporality in Cioran’s early writings

Marin Diaconu

The attempt of identifying in Cioran’s writings a real theoretical substance for his idea of time is a fruitless endeavour. A philosophically articulated concept of time is entirely missing from his work. Nevertheless, a certain existential notion of time and temporality can be derived from his writings, but not as a phenomenalization of time in terms of past, present and future.

Key-words: Emil Cioran, time, temporality, history, eternity, being, non-being, Romanian culture.

Philosophia perennis versus ingenium perenne. Historicity of the Romanian philosophy

Constantin Aslam

The present study aims to illustrate the way in which the binomial *philosophia perennis versus ingenium perenne* thematizes the history of European philosophy. The pattern of this thematization will be pursued in the Romanian inter-war thinking by pointing out the meta-philosophical circumstances of the „*scientific philosophy*” versus „*literary philosophy*” controversy.

Key-words: time and historicity, Romanian philosophy, Romanian culture, *philosophia perennis* versus *ingenium perenne*.

Time and eternity in Cantemir's *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*

Dragoş Popescu

The present study examines Dimitrie Cantemir's conception of time, conceived around 1700 in Constantinople and published in his *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*.

In the mentioned writing, the Moldavian prince developed an alternative to the neo-Aristotelian physics of his age which was being promoted by the representatives of post-Byzantine culture in Constantinople and the sources of which were Teophilus Korydalleus' commentaries to Aristotle's works. Cantemir strongly discouraged the attempts of introducing that understanding of physics in the Eastern Orthodox thinking. In shaping his own "theologo-physics", he aimed to keep unaltered the Eastern Orthodox belief which he thought threatened by the pagan philosophy illegally integrated into the Scholastic thinking. In order to reach his goal, Cantemir didn't hesitate to resort to the terminological resources of Van Helmont's theosophy, hostile to Scholasticism as well.

In this framework, Cantemir offers an original point of view according to which time is defined as *ens* (singular universality and universal singularity) and is distinct from duration, the latter being a measurable conventional interval of natural development.

Key-words: time, eternity, *ens*, singularity, universality.

The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*

Ionuţ Isac

"The world of reality subjects..." analyzes the text of the memorandum drafted by Constantin Noica in the year 1984 on the manuscript of the paper the *Ortophysics*, written by Mihai Drăgănescu. The study focuses on discussing the *structuring manner of the nucleus (set) of probable and plausible reasons* of Noica, in the light of which the paper of Acad. Drăgănescu constituted *an exception* for the Romanian culture, which is expressed via several questions, such as: Why did the thinker of Păltiniş advanced the notion of the „world of reality subjects” in the interpretation of the contributions of the *Ortophysics*? What would have been the reason for this paper to „shake” the inertia from the (national) world of culture? Moreover, what could one understand by „the astonishment and the amazement of the non-informed thinkers of the 21st century” as a result of this paper? The impartial observer may notice that Noica's interpretation remained singular in the history of the reception of the *Ortophysics* in the Romanian culture, thus determining, over time, both enthusiasm and, now and then, irony or simply ignoring. In the end of the study, we shall approach two significant aspects, meaning: the actual significance of Noica's memorandum for the cultural world of the Romanian „transition”; the trans-temporal reply of acad. Mihai Drăgănescu to Constantin Noica's reactions towards the *Ortophysics* and the other structural-phenomenological philosophical works, per general.

Key-words: Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*, Constantin Noica's memorandum on *Ortophysics*, „world of reality subjects”, Romanian culture.

Constantin Noica on Being and its time

Claudiu Baciu

The metaphysical tradition conceived the entire existence as comprised by a single time and grounded on a homogeneous (and opaque, we might say) Being. However, in Noica's view, since there are no such things as universally necessary structures, each formal articulation of an existential sphere has its own growth and rhythm. As time was regarded, from Aristotle onward, as "measure of movement", the concrete and distinct "measure" of each configuration materializes, in Noica's view, in a concrete time, i.e. in *temporality*. Having different internal ontic mechanisms, the spheres of Being develop their specific structures in a heterogeneous way, giving birth to a heterogeneous time. They are not placed in a universal single time which is given once and for all; instead, each of them has its own time, showing thus a certain organic feature.

Key-words: Constantin Noica, time, ontology, being, becoming.

Cioran between *falling in time* and *falling in temporality*

Ion Dur

Cioran never developed a systemic or systematic view of time. Almost always identifying the existence of time with the physical living of it, Cioran actually underestimated the philosophical concern for time and put it on behalf of "snobbery of irremediable". Conceptually speaking, time appears to him as having no philosophical consistency. In other words, it is a fake coin at the metaphysical level.

Key-words: Cioran, time, history, falling in time, authenticity, lucidity.

Noica on the types of temporality

Ștefan-Dominic Georgescu

The paper deals with the main aspects or modes of time and temporality in two of Noica's philosophical works. The main intention is to establish the role of the concept of time within Romanian way of thinking, as Noica sees it, on the one hand and, on the other hand, to underline the connections and differences between time as an ontological concept and time as an existential feature of Romanian people.

Key-words: time, temporality, ontology, becoming, being.

Being, historicity and hegemony in *Schimbarea la față a României*

Horia Pătrașcu

The article discusses the economic and political actions suggested by Emil Cioran in *The Transfiguration of Romania*, which were seen as necessary in the so-called process of Romania's transfiguration. The transfiguration of Romania means its entering history, therefore time, and its bringing forth to life – given the fact that life is time. Thus transfiguration is Romania's founding process by activating its historicity. From this perspective, the "measures" suggested by Cioran – from Westernization to Nazism – judged at opposite ends by some of Cioran's interpreters, acquire a

totally new meaning, unveiling their sheer unity. If we accept that being and time are placed in an inextricable relationship, the Cioranian endeavour gets enriched with still a larger signification: the bringing forth of Romania into temporality means its bringing into the horizon of being. The concept of transfiguration is related here, as well as in Cioran's other works, to the concept of agony or of the "agonic method". Transfiguration is achieved only by means of agony, by exalting the tragic inherent to conscious life; in the present situation, by pushing to paroxysm the Romanians' discontent as to their condition: their belonging to a small culture. At its peak, such dissatisfaction meets the missionary goal of Romania and its claim to hegemony in the Balkans.

Key-words: history, life, being, transfiguration, hegemony, agony.

Time and temporality in Mihai Şora's thought

Victor Eugen Gelan

The present contribution has the purpose of evidencing both the originality of Şora's understanding of time (and its importance for the question of authenticity, empathy and intersubjectivity), and the possibility of a dialogue with Husserl's understanding of the consciousness of internal time. One of the most important aspects of my paper is the endeavour to bring to light the underlying structure of temporality at work in Mihai Şora's philosophy. The two forms of temporality present in Şora's thought – the temporality "of the Moment" and that "of the instances of countable time" – open up the possibility of a phenomenological understanding of time. Some specific terms which Şora uses to describe the two forms of temporality – like the "vertical plunge", "openness", "disclosure", "the gift of Encounter", "the horizontal walk", etc. – seem, at least at first, to belong to a poetic language, full of metaphors, a language which doesn't seem to have much in common with the rigors of a philosophical language, but they nevertheless reveal some fundamental characteristics of the two forms of temporality. The possibility of understanding and interpreting these forms of temporality as structures belonging to the consciousness of time, in a broad sense (which correspond to the fabric of the real world, according to Şora's ontological model), is another interesting question which will be debated in the present study.

Key-words: time, ontological model, Mihai Şora, Phenomenology, consciousness of time, the temporality of *the Moment*, intersubjectivity, "the gift of Encounter", dialogical philosophy, empathy, *relation*, authenticity.

The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings

Andrei Simionescu-Panait

My aim is to single out the perspective that Alexandru Dragomir employs, concerning the topic colloquially known as spatiality, first by tying him to Heidegger, and afterwards, to Husserl. His writings are spontaneous, discontinuous in character, in which case I will proceed by the way of deconstruction. I shall focus on stressing the boundaries between Dragomir's concepts and the main notions of both Husserl's and Heidegger's phenomenology. Concerning the two German thinkers, I shall approach sections §22 through §24 from *Being and Time* (discussing the spatiality of the *Dasein*), chapter three from the *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – volume II* (the lived body as his own centre) and section §3 from *Ideas – volume III* (the possibilities of somatology).

Key-words: Alexandru Dragomir, spatiality, Heidegger, Husserl, phenomenology.

Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan

Mihai Popa

The current study puts forward a problem that the historians and philosophers permanently took into account: the connections between time and historical becoming. The joint element of the historical theories analyzed – that of the series of development (A.D. Xenopol) and that of the historical rhythm (V. Pârvan) – is the *temporal rhythm* (chronotropy), a concept that developed especially in the biological sciences (medicine), being known also in the modern physics (microphysics). There is a connection between causality, succession, series of development, time and historical becoming, which is explained in the field of the historical ontology. The ratio between the rhythms of the historical becoming and Xenopol's series can be described, in our opinion, by the concept of historical chronotropy.

Key-words: causality, succession, historical series, historical rhythm, chronotropy

The “quick” instant and the gift of music: A phenomenological approach

Ioan Drăgoi

Starting with Mihai Şora's *Clipa și timpul* [Instant and time], my paper will be interested in searching the boundaries of the existential concepts *instant* and *being* (to be). In my opinion, these represent two fundamental words which have followed the development of philosopher's thought starting with his first book, *Du dialogue intérieur* [On Inner Dialogue]. The first part of my paper will consist in a hermeneutical reconstruction of the above relation under three main aspects: 1) the instant as horizon of possibility, 2) the instant as the bearer of human values, 3) the donation of the instant, especially Şora's interpretation of the music phenomenon. Following the course of the mentioned book, my second section will focus on the precarious condition of human being (one of the author's favourite themes since his youth) and I will try to illustrate, from the perspective of the verb to be, the forms of its manifestation. Are the consequences of this precarious condition a danger for the fulfilment of human's vocation? What kind of danger and in what kind of terms are we allowed to speak about M. Şora's idea of salvation? These are questions to deal with in the last section of my paper.

Key-words: instant, to be, universal possibility of being, transcendental values, precarious condition of mankind, salvation.

Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny

Cornel-Florin Moraru

The purpose of this essay is to offer a reconstruction of Mircea Vulcănescu's concepts of *fate* and *place* on the basis of his thoughts found in *Dimensiunea românească a existenței* [The Romanian Dimension of Existence]. In this way, we try to bring the problem of fate in the context of today's philosophy and to sketch a possible answer to it. Therefore, we have to study the way the concepts of *faith* (Rom. “soartă”) and *place* (Rom. “rost”) relate, in Mircea Vulcănescu's works, with the concepts of *world* (Rom. “lume”) and *high time* (Rom. “vreme”), on one hand, and *individual* (Rom. “ins”) and *figure* (Rom. “chip”), on the other. In this way, we will gain as a result some reference points for the construction of the Romanian ontological system sketched by Mircea Vulcănescu.

Key-words: fate, place, ontology, Mircea Vulcănescu.

Farious and nefarious places within Romanian traditional mentality

Delia-Anamaria Răchișan

Within Romanian traditional mentality, there isn't either space, nor infinite, but only good/bad/hidden place and the limit of the world as a known place. The antonymic pairs: inside–outside, indoors–outdoors, here–there, here–beyond, closing–disclosure/protection–imbalance, up–down, order–disorder (chaos) are a sign of farious and nefarious places, which are placed under the reign of the sacred and the profane concepts. The good place (the house, the yard, the fireplace/the hearth), the evil place (the one touched by Iele, a crime's scene, the cursed place, a suicide's place, etc.), the hidden place (the church, the garden, the tomb) reveal traditional individual's mentality and way of thinking, his life's creed, his capacity of confronting the past and the present, in order to lead them to the future. We also must keep in mind that there are also ambiguous places which are perceived either as sacred or as profane (the border, the crossroad, the mill). Magical-ritual practices, crosses, fountains from crossroads are meant to re-establish protection (a defensive function) and to bring back a state of equilibrium. The traditional society's man, who often appeals to empirical knowledge and focuses on the native ethos, tries to face the permanent and continuous change of the habits and the relaxed border between tradition and innovation and he will carefully observe the ancient heritage of his ancestors.

Key-words: centre of the world, centre, farious place, nefarious place, sacred, profane.

Space and time within Romanian fantastic folktale

Oana Chelaru

Into the folktale, space and time get special significances, because they transpose into words an ideal projection, that of the anonymous creators, who imagine the folktale as they would like the world to be. From this perspective, "Space and time within Romanian fantastic folktale" applies to folktales the theoretical ideas previously identified and it highlights some of the specific features that order the narrative construction. The space aspects, for instance, can be detailed into: real spaces, possible spaces, but which are far from the reality due to their specific nature, and spaces of the impossible. Time, on the other side, can be differentiated in segments of text which establish the time of the saying and that of the action, both of them seen in a chronological order and into micro-segments of text which are dominated by the reversing and the inversion of the usual chronology.

Key-words: space, time, unusual birth, initiatory, medial and final formulas.

Space and time as levels of the real

Remus Breazu

The goal of this paper is to achieve an understanding of space and time as they are presented in Constantin Noica's book *Twenty-Seven Levels of the Real*. Although Noica is apparently operating in a formal way, the construction being guided by three classical tables of categories, he manages to do an ontological and dynamic interpretation of the latter. Noica proceeds in a thematic dialectical way, space and time being two of the levels through which the real is determined. Space and time are changing themselves through different stages (spatial centre, spatial field, spatial horizon, space, respectively kairotic time, time of growth and fulfilment, time of limited existence, high time [*vreme*], cosmic time). So understood, space and time are "melted" into another step of the real, namely

modality. I will try to explain these terms, the mechanism of this dynamic and the relationship between the classical categories and the two levels of the real.

Key-words: space, time, categories, levels of the real, becoming.

Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics

Alexandru Gabriel Buican

In this article, I aim to grasp the manner in which Nae Ionescu's concept of time is reconstructed. I will focus on the deconstruction proposed by the author in *History of Logic* and on the manner in which the concept of time becomes operational in what Nae Ionescu himself called the man–world metaphysical structural unity. The question addressed is the possibility of thinking time as *topos*, as a place for events, and the way in which such an understanding changes the relation between time and phenomenon.

Key-words: Nae Ionescu, time as *topos*, man–world metaphysical structural unity, static time, dynamic time.

Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic

Elena Calistru

Petre Botezatu built an operative natural logic in which he theorized on the logical operations which take place in the real endeavours of the thinking process. Within this construction, he also developed a spatial-temporal logic, starting from the idea that the multitude of phenomena is partly and irreflexive ordered, and from the idea that the operation of transitivity is performed between different proprieties of space and time, fact which allows the development of some deductive inferences. Although there are spatial relations between phenomena, such as *to the right*, *to the left*, *in front of*, *behind*, and temporal relations: *before*, *simultaneously*, Petre Botezatu used only one transitive relation: *sequencing*, which characterizes both time and space. He described a system of spatial-temporal deductive inferences, system which consists of four inferential tables, each having four logical figures.

Key-words: spatial-temporal operational logic, spatial relations, temporal relations, inferential tables.

Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea

Viorel Cernica

The author illustrates Gherea's phenomenological method by comparing some of his concepts with certain elements of Husserl's constitutive phenomenology. The applied phenomenology of Gherea reveals the contradictions of common sense, which are determined by passing from the "fictive being", a kind of impersonal genuine consciousness, to the social being, i.e. the man in the "life-world"; this passing entails the personalization of fictive being's consciousness and, at the same time, the transformation of temporal reality (actual time of an actual consciousness) into the conventional time of experience.

Key-words: temporal reality, time, fictive being, ego, sociality.

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

The philosophy of education at Spiru Haret

Alexandru Surdu

Spiru Haret applied an entirely new philosophy of education with excellent results. His philosophy of education is none other than the *pedagogy*, which one should clearly distinguish from education. Education is the institution of school at all levels, while pedagogy is the theory of education.

Key-words: Spiru Haret, philosophy of education, pedagogy, Romanian formal education.

III. RESTITUTIO

Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and *felix culpa*

Liviu Bordaș

The article discusses Culianu's attitude towards the accusations of philo-fascism and anti-Semitism brought to Eliade since the 1970s, and especially after his death (1986). Among the burdens which he assumed as part of the inheritance from the master was that of clarifying his interwar political involvement and of showing the lack of foundation for the faults of which he was being accused. Besides the texts published by Culianu on this topic which have already been discussed, we have introduced several new elements: 1. his correspondence with an American pupil of Eliade and the best of his biographers, Mac Linscott Ricketts (published in the Appendix 1 to the article); 2. his direct and indirect relationship with another Romanian disciple of Eliade, Adriana Berger, on the basis of her correspondence with their common master (published by us elsewhere) and with M. L. Ricketts (to be published soon); 3. Culianu's lesser known and even less discussed writings about the *felix culpa* of Eliade (one of them published in the Appendix 2 to the article). Contrary to what some authors have argued about the attitude of "the last" Culianu toward his *maestru*, these sources show him preoccupied with defending Eliade from false accusations of the detractors, just as in his earlier articles. He rejected the allegation that Eliade became a member of the Iron Guard and argued that his sympathy for the Legion (considered a movement of spiritual and moral reform) was the result of a political naïveté without consequences. He also denied the existence of any philo-fascism and anti-Semitism in his political and scholarly options, during those years or in the following ones. Nevertheless, despite this clear evidence, we consider that the question of Culianu's attitude toward the *felix culpa* of Eliade remains still open. Only the publication of the whole of Culianu's manuscripts, of his journal, and his correspondence, will enable us to reach safe conclusions on this subject. Until then, it should be hoped that the discussions will take into account not only all the data of the problem, but also all its indeterminates – a thing which, regrettably, has been seen rather rarely in the two decades elapsed since Culianu's death.

Key-words: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Mac Linscott Ricketts, Adriana Berger, Vittorio Lanternari, the Iron Guard, Fascism, anti-Semitism.

CONTENTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACAE

| | |
|--|-----|
| Teodor Dima , Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time | 9 |
| Marin Diaconu , Time and temporality in Cioran's early writings..... | 17 |
| Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis</i> versus <i>ingenium perenne</i> . Historicity of the Romanian philosophy..... | 25 |
| Dragoş Popescu , Time and eternity in Cantemir's <i>Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago</i> | 41 |
| Ionuţ Isac , The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's <i>Ortophysics</i> | 57 |
| Claudiu Baci , Constantin Noica on Being and its time | 74 |
| Ion Dur , Cioran between <i>falling in time</i> and <i>falling in temporality</i> | 86 |
| Ştefan-Dominic Georgescu , Noica on the types of temporality | 106 |
| Horia Pătraşcu , Being, historicity and hegemony in <i>Schimbarea la faţă a României</i> | 117 |
| Victor Eugen Gelan , Time and temporality in Mihai Şora's thought | 129 |
| Andrei Simionescu-Panait , The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings | 148 |
| Mihai Popa , Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan | 164 |
| Ioan Drăgoi , The "quick" instant and the gift of music: A phenomenological approach | 175 |
| Cornel-Florin Moraru , Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny | 204 |
| Delia-Anamaria Răchişan , Fariou and nefarious places within Romanian traditional mentality | 214 |
| Oana Chelaru , Space and time within Romanian fantastic folktale | 226 |
| Remus Breazu , Space and time as levels of the real | 246 |
| Alexandru Gabriel Buican , Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics | 255 |
| Elena Calistru , Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic | 263 |
| Viorel Cernica , Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea | 267 |
| <i>Time and space in Romanian thinking: a few guide marks</i> (a bibliography by Titus Lates) | 283 |

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

| | |
|---|-----|
| Alexandru Surdu , The philosophy of education at Spiru Haret | 311 |
|---|-----|

III. RESTITUTIO

| | |
|--|-----|
| Liviu Bordaș , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and <i>felix culpa</i> | 319 |
|--|-----|

IV. SEMNAL 2012

| | |
|--|-----|
| The history of Romanian philosophy in 2012 (a bibliography by Titus Lates) | 381 |
| <i>Retraction note</i> | 383 |
| <i>Abstracts</i> | 385 |