

Rodica POP

**SENSUL CĂSĂTORIEI
LA PLATON ȘI LA SFINȚII PĂRINȚI**
De la *soma* la împărtășirea prin trup

DOXOLOGIA
Iași, 2012

Cuprins

Anton ADĂMUȚ,

Da quod iubes, et iube quod vis (cum se poate răspunde la întrebarea:

iubirea este crudă?) – Studiu introductiv 11

Introducere 38

Capitolul I

ASPECTE ANTROPOLOGICE

A. SEMNIFICAȚIILE TERMENULUI SOMA

ÎN DIALOGURILE PLATONICIENE 45

1. „Căderea în naștere” 45

2. Șirul reîncarnărilor și cercul necesităților 49

3. Eliberarea de trup 51

4. Vecinătatea trupului cu sufletul 54

5. Conviețuirea trupului cu sufletul 58

6. Trupul – ca instrument de cunoaștere 62

7. Tensiunea dintre materie și rațiune 66

8. Încheiere 71

B. TRUPUL ÎN FILOSOFIA SFINȚILOR PĂRINȚI 72

1. Introducere 72

2. Omul – superlativul creației divine 74

3. Pierderea veșmintelor de lumină 78

4. Semnificația „hainelor de piele” 80

5. Trup firesc (*sarx*) și trup duhovnicesc (*pneuma*) 83

6. „Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan 1,14) 84

7. Trup rău, trup bun 86

8. Trupul – templu al Duhului Sfânt 91

9. Trupul – mădular al Bisericii 93

C. „SĂ FACEM OM DUPĂ CHIPUL NOSTRU, DUPĂ ASEMĂNAREA NOASTRĂ” (Facerea 1,26-27)	98
1. Introducere	98
I. Persoana umană	101
1. Istoria conceptului de <i>persoană</i>	102
a. <i>Prosopon</i> - mască	102
b. <i>Persona</i>	105
c. <i>Persoana</i> – <i>Hypostas</i>	106
2. <i>Persoana</i> la Sfinții Părinți capadocieni	108
a. Individul - dimensiunea biologică a <i>persoanei</i>	110
b. „Nașterea din nou”	113
c. Dimensiunea ascetică a <i>persoanei</i>	117
II. Persoana umană – chip și asemănare a lui Dumnezeu	123
1. Înrudirea	124
2. „După chipul” lui Dumnezeu	127
3. Darurile <i>chipului</i>	135
4. „După asemănarea” lui Dumnezeu	139

Capitolul al II-lea **EROS, PHILIA, AGAPE**

A. IUBIREA PLATONICĂ	143
Introducere	143
I. Rostul succesiunii discursurilor	144
a. Phaidros	146
b. Pausanias	148
c. Eriximah	149
d. Mitul androginului	151
d. 1. Eros contra <i>eros</i>	154
d. 2. Esența umanității (<i>pliroma</i>), la Sfântul Grigorie de Nyssa	155
e. Agaton	159
II. Socrate – Diotima. Evoluție pe scara iubirii	159
a. Natura lui Eros	160

b. Prima etapă a inițierii	161
c. Cumpătările lui Socrate	164
d. A doua etapă a inițierii	168
d. 1. Sufletul își reamintește	169
d. 2. <i>Epectaza</i> - urcușul sufletului spre Dumnezeu	174
e. Nebunia erotică	179
f. Iubirea socratică și iubirea platonice	180
B. PHILIA	182
Introducere	182
I. Cum este cu puțință prietenia?	186
II. <i>Philia</i> este între cei care se aseamănă	187
III. <i>Philia</i> este între lucrurile cu totul opuse (<i>Lysis</i> 215e)	189
IV. Ce motivează <i>philia</i> ?	191
V. Cum se manifestă dorința?	193
C. PARADOXURILE IUBIRII CREȘTINE AGAPE	195
Introducere. Treptele dragostei	195
I. <i>Philia, phileo, philantropia</i>	199
II. <i>Agape, agapao</i>	202
a. Iubirea - <i>agape</i> , definitorie pentru Sfânta Treime	203
b. Fundamentul Întrupării și al Crucii	205
c. Dragostea omului pentru Dumnezeu	212
d. „ <i>Agapaos me?</i> ”	216
e. Iisus învăluie Decalogul în iubire, desăvârșindu-l	218
e. 1. Iubirea față de vrăjmași – imposibilul ca posibil	220
e. 2. Iertarea	227
e. 3. Mila	229
e. 4. Intensitatea iubirii	232
III. <i>Eros</i> – dragostea ca extaz	236
a. Iubirea, factor de unire deplină	238
b. Rugăciunea, cale spre extaz	243

Capitolul al III-lea
REPUBLICA INTERIOARĂ,
O PREFIGURARE A CUPLULUI MARITAL CREȘTIN

A. REPUBLICA INTERIOARĂ	246
I. Spațiul domestic la greci	246
a. Ironiile lui Socrate	246
b. Femeia și căsătoria în societatea greacă	247
c. Femeile lui Platon	259
II. O încercare de prefigurare a „împărăției” din suflet	265
a. Cetatea ideală și sufletul uman	265
b. Etapele organizării statului ideal	268
c. Cetatea sănătoasă organizată în conformitate cu natura lucrurilor	269
d. „Cetatea taberei înarmate”	270
e. Cetatea, sufletul uman și virtuțile lor	273
f. Cetatea și erosul	278
g. Familia în cetatea ideală	280
h. Iluzia proprietății asupra trupului	282
i. Este posibilă egalitatea femeii cu bărbatul?	283
j. Întemeierea familiei, după <i>Legile</i>	286
k. Este posibilă cetatea ideală?	288
l. Mitul peșterii și cunoașterea lui Dumnezeu	290
B. TAINA CĂSĂTORIEI CREȘTINE	295
I. Introducere	295
II. Preferința pentru castitate	296
III. Căsătoria și monahismul țintesc sfințenia	305
IV. De ce căsătoria este o taină, iar călugăria nu?	306
V. Restaurarea raporturilor dintre bărbat și femeie	310
VI. Asemănarea Nunții cu comuniunea Sfintei Treimi, model absolut al căsătoriei	319
VII. Cuplul conjugal, o <i>microbasileia</i>	322
VIII. Nunta, cale de cunoaștere a lui Dumnezeu	323

IX. Nunta, paradigmă a unirii omului cu Dumnezeu	325
X. „Nu este bine să fie omul singur” (<i>Facerea 2,8</i>)	326
XI. Sinteza dintre bărbat-femeie și divin realizată în Hristos	329
XII. Erosul - de la Adam cel căzut la omul restaurat prin Hristos	331
XIII. Castitatea cuplului conjugal	341
<i>Bibliografie</i>	347

INTRODUCERE

Nici măcar genealogia fără cusur a familiei, cu obârșii clare, izvoare din natural și firesc, nu a scutit instituția căsătoriei de influențele ideatice, social-politice și religioase care s-au succedat de la o epocă la alta. Schimbările de perspectivă derivă chiar din principiile care fundamentează căsătoria, de la pragmatismul vechilor greci, care-i confereau doar funcții economice și paideutice, până la întruchiparea unității depline în iubire a cuplului care, în prezența obligatorie a divinității, este investit de Sfinții Părinți cu trăsături și dimensiuni bazilicale. Oricum, schimbările de optică, discursurile și demersurile intelectuale care vizau renovarea, transimbolizarea sau chiar abolirea familiei, ignorate sau îmbrățișate de corpul social, ne îndeamnă să pledăm în lucrarea noastră că *instituția căsătoriei a devenit, sub povara istoriei, o construcție în ordinea culturii*.

Modelele căsătoriei, într-un timp sau altul, își datorează fizionomia raporturilor de forțe din interiorul cuplului (evident, niciodată favorabile femeii!), relațiilor familiei cu exteriorul, dar, mai ales, diverselor sensuri care au fost asociate trupului și modului destul de variat de a înțelege iubirea.

Problemele pe care le-am abordat și analizat nu sunt inedite, deși ansamblul lor ar putea aspira la o oarecare noutate. Parcursul sinuos a început cu stabilirea *identității ființei umane*, așa cum apare ea în concepția lui Platon și a teologilor greci din secolul al IV-lea, justificându-se astfel structura evolutivă a cuprinsului, de la aspectele antropologice la formele căsătoriei.

Analiza noastră încearcă o perspectivă filosofico-teologică, pornind de la dialogurile lui Platon și ajungând la scrierile Sfinților Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur. Aceștia din urmă au considerat filosofia antică un fel de „pedagog¹ spre

¹ A se avea în vedere că în Antichitate, inclusiv în perioada târzie, pedagogul este sclavul care îl însoțește pe elev spre școală, deci nicidecum, ca astăzi, o persoană specializată, ce se ocupă, teoretic și practic, cu munca didactică și educativă, sau care supraveghează și ajută elevii la pregătirea lecțiilor în anumite școli sau internate (cf. *Dicționar explicativ al limbii române*, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic, 1998).

Hristos", teologia întâlnindu-se cu metafizica greacă a lumii antice încă din primele secole de istorie creștină, pentru că patristica răsăriteană a apărut și s-a dezvoltat în același areal cu diversele sisteme ale filosofiei antice.

Este adevărat că primele manifestări în scris ale creștinilor s-au constituit într-o dispută cu ideile marilor filosofi greci, gnosticismul servindu-se de acestea pentru a combate pe teologii vremii. Însă, începând cu Iustin Martirul și Filosoful, continuând cu Clement din Alexandria și Origene, filosofia capătă drept de existență în creștinism. Se încearcă o recuperare a filosofiei și a culturii grecești, mai cu seamă prin recursul la Platon. Prin Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur, secolul al IV-lea devine o epocă în care a existat completa armonie între gândirea creștină și filosofie și în care a înflorit literatura patristică. Ideile lui Platon pătrund în creștinism prin scrierile lui Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, contribuind la definitivarea dogmaticii și filosofiei creștine. Marea construcție teologică se produce datorită moștenirii filosofice și pe terenul ei. De altfel, se poate vorbi de un serviciu reciproc pe care și-l fac filosofia greacă și teologia creștină. Este șansa filosofiei de a se reînprospăta, de a-și reîncepe istoria intrând în structurile noii credințe, în vreme ce creștinismul își împlinește destinul istoric prin filosofia greacă și prin recuperarea vechii culturi aflate în disoluție. Creștinismul nu înseamnă doar religie, ci este un spațiu dogmatic de răscruce cu filosofia. Simplu spus, creștinismul redefinește filosofia greacă, dă o nouă interpretare gândirii clasice. Prin urmare, interesul nostru pentru aceste repere trebuie înțeles și ca o manieră de a percepe totul ca o continuitate de ordin rațional între platonism și creștinism. Acestea două nu numai că nu sunt străine una de alta, ci ultima reprezintă într-o oarecare măsură evoluția firească a primei.

Platon și Părinții Bisericii iubesc *frumusețea* supremă pe care fiecare o percepe în felul său: Ideea de Frumos și Dumnezeu. Dorința lor este să intre în comuniune cu Frumosul (și nu să-l realizeze), iar căile prin care consideră că se poate împlini acest ideal par a fi diferite, dar, în esență, se aseamănă. Omul devine artistul propriei sale ființe prin modelarea atitudinii interioare pe care o adoptă pentru a determina exprimarea persoanei sale.

Opinia negativă a lui Platon despre trup este recunoscută, deși el consideră viața pe pământ un dar al zeilor pentru a da șansa sufletului să se reîntoarcă în cer. Sufletul nu este legat de un singur trup, ei nu formează o „echipă” unică și veșnică, ci, după moartea trupului, sufletul își găsește o nouă gazdă vremelnică. La Platon, trupul poate fi definit numai în relație cu sufletul și este considerat *mormânt* pentru

„atelajul” căzut din astru, *închisoare*, sau simplu *purtător* de suflet. Conviețuirea acestor două elemente este totodată o pedeapsă pe care Demiurgul o dă celui ce se *înrudește cu divinul* pentru slăbiciunile de care a dat dovadă – iar Platon se întâlnește pe aceeași lungime de undă cu Sfântul Grigorie de Nyssa, care vorbește despre *hainele de piele* și despre rostul vieții în afara paradisiului –, urmând ca efortul de a se îndrepta să-i fie răsplătit cu permisiunea de a se întoarce în imperiul Ființei. Privirea sufletului este orientată spre Înalt, unde se află Binele și Perfecțiunea, dar capacitatea lui de a și urca este mult diminuată de fluxul neconținut al schimbării, este chiar mutilată de contactul cu lumea devenirii. Datoria supremă a sufletului este să fugă de aici, să se elibereze de înșelăciunea simțurilor, de impuritatea însoțitorului său (trupul), de neastâmpărul dorințelor și de sentimentele care vor să-l *șintuiască* în materie. Oricât de mult ar dori să scape, sufletul știe că își va atinge țelul prin mijlocirea trupului, astfel încât toată problema se rezumă la cum trăiește omul, la cât de statornic poate fi în ideea de bine, frumos, adevăr, iubire, pentru a găsi treptat *calea spre mai sus*, care-l va duce la capătul șirului de vieți, îl va elibera de constrângerea de a intra într-un nou trup.

Cel puțin Sfântul Grigorie de Nyssa, a cărui teologie este inspirată de filosofia platoniciană, indică o direcție asemănătoare, dar cu o finalitate nouă. Antropologia creștinismului răsăritean este holistică. Ea înțelege *persoana umană* ca pe o unitate a trupului și a sufletului, materială și spirituală. Conceptul de *trup* include carne, minte și duh. Dacă la Platon negativitatea funciară a trupului se face vinovată de păcatele sufletului, după Sfinții Părinți vina o poartă pasivitatea sufletului și voia proprie, deoarece omul nu depinde în întregime de Dumnezeu, el fiind creat ca ființă liberă, conștientă și responsabilă. Prin urmare, trupul este bun sau rău în aceeași măsură în care sufletul este bun sau rău și ambele elemente sunt destinate vieții veșnice. Prin structura lor, totuși, fiecare are afinități diferite. Sufletul este atras înspre divin, nemuritor, indisolubil și neschimbător, în timp ce trupul își manifestă afinitatea cu muritorul, cu materialitatea, cu neinteligibilul și efemerul. Iar conceptul de trup spiritualizat nu este original creștinismului, despre acest lucru vorbind și Socrate în *Phaidros*. Corvoada *hainelor de piele* este purtată de întreaga ființă umană, trup și suflet. Dar armonia acestei *colaborări* a fost distrusă de alegerile pe care omul însuși le-a făcut. Din perspectivă creștină, formula prin care omul reprezintă doar suma trupului și a sufletului nu este cuprinzătoare pe cât ar trebui. Trupul poate fi *firesc (sarx)*, desemnând natura omenească situată la distanță

de Dumnezeu și refuzând comunicarea cu divinitatea; este căderea în biologic, transformarea ființei în individ, căderea *persoanei*. De cealaltă parte, trupul *duhovnicesc* (*pneuma*) reprezintă mântuirea *persoanei* în totalitatea ei. *Sarx* și *pneuma* definesc cel mai bine modul în care elementele care compun ființa umană se întrepătrund și reușesc sau nu să impună calitatea de *persoană*. În aceeași perspectivă, măreția omului se vădește în dimensiunea sa spirituală, fiind *iconic* și în mod firesc dominat de o permanentă tendință de a se îndrepta spre Dumnezeu.

Saltul pe care îl face viziunea asupra trupului, într-un răstimp de opt secole, de la aceea de *mormânt* pentru suflet, la aceea de euharistie, influențează și percepția asupra iubirii, ca generator de forță pentru urcușul spiritual. Literatura patristică dovedește că adevărata viață a creștinului nu este una dirijată de legi, porunci și precepte, ci o viață de comuniune și de împărtășire a iubirii.

Omul transcende ordinea creată, el este înzestrat ontologic cu puterea de a deveni sfânt, adică în întregime *după chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu. Odată ce a atins acest ideal înseamnă că Dumnezeu este viu în trupul său, căruia îi împărtășește energia Sa necreată într-un mod atât de eficace, încât chiar și după moarte, acest trup sau osemintele lui fac minuni (în sensul că depășește legile fizicii).

Totodată, antropologia Părinților greci este orientată *iconic*; omul este o ființă teologică și, deși conține oarecum în sine lumea, el nu are ca scop lumea, ci pe Dumnezeu. Din această perspectivă, toate paradoxurile au o explicație, ființa creată *după chipul* și *după asemănarea* lui Dumnezeu se revelează ca acel fundament în care realitățile umană și divină pot subzista fără a se contrapune, pot dialoga fără a se combate, pot crea în mod sinergic fără a se distruge reciproc. Explicația constă în faptul că iubirea stă la baza acestei comuniuni autentice a omului cu Dumnezeu, Cel care se raportează la creatura Sa ca la o *persoană*.

Un scurt istoric asupra conceptului de *persoană* a scos în evidență că acesta trebuie să aibă un conținut ontologic și că elementele care îl constituie să fie identice adevăratei ființe umane. În societatea greacă veche, *prosopon* creează iluzia libertății și unicității, la fel cum, în spațiul roman, *persona* oferea o identitate în societate, dar numai în măsura în care aceasta este recunoscută de cei din jur sau de o instanță superioară. *Prosopon* și *persona* nu sunt așadar caracteristici ale omului și nu reprezintă ființa sa adevărată, ci sunt elemente supra-adăugate entității sale. Nici la Platon nu se vorbește despre *persoană* deoarece pentru el ființa umană nu este unică, individuală, din cauza reîncarnării și a

Capitolul I

ASPECTE ANTROPOLOGICE

A. SEMNIFICAȚIILE TERMENULUI SOMA ÎN DIALOGURILE PLATONICIENE

I. „Căderea în naștere”¹

Fiind lipsit de invidie și dorind ca totul să fie asemenea lui², Demiurgul a calculat bine elementele haosului pentru a fi „într-o proporție armonioasă atât cu sine, cât și cu celelalte”³, devenind astfel vrednice de a primi numele de foc, apă, aer și pământ. Din aceste elemente a fost zămislit Universul – „o singură viețuitoare conținând în ea toate viețuitoarele muritoare și nemuritoare”. Ființele divine au fost create de însuși Demiurgul, urmând ca acestea să plăsmuiască trupurile muritoare.

Zei tineri l-au imitat pe făuritorul lor, împrumutând aer, apă, foc și pământ, și au creat trupul omului, „dar nu prin legături indisolubile, ca acelea prin care au fost ei înșiși îmbinați, ci contopindu-le prin multe legături, prea mici pentru a putea fi văzute. Și, făurind din toate acestea fiecare trup ca un întreg, au închis mișcările circulare ale sufletului nemuritor într-un trup în care mereu curge și din care curge mereu ceva”⁴. În acest trup au fixat sufletul format din trei părți, una nemuritoare zămislită de Demiurg, și celelalte două, muritoare, creații ale zeilor. Se va dovedi ulterior că îmbinarea celor două elemente nu este una fericită, căci generează conflicte perpetue. Firesc, apare o întrebare: cine poartă vina pentru apariția și manifestarea răului în lume? În nici un caz Demiurgul, căruia nu i se poate imputa decât binele⁵.

¹ *Phaidros*, 246c, 247b.

² *Timaios*, 29e - 30a.

³ *Ibidem*, 69b, c.

⁴ *Ibidem*, 43a.

⁵ *Omul politic*, 269e sqq, 273b-c; *Timaios* 29e, 41e, 42d; *Republica* 379b-c, 617e.

Platon are un profund dispreț față de credința populară care atribuie zeilor toate defectele mărunte și respingătoare comune oamenilor, cum ar fi gelozia, ura, răzbunarea, cearta etc. De aceea, din alaiul zeilor care urmează Ființei supreme în călătoriile în jurul bolții cerești – cărora li se alătură și carele înaripate descrise în *Phaidros*⁶ – este exclusă *Pizma* (*Phthonos*)⁷, așa cum Sărăcia (*Penia*)⁸ a fost ținută deoparte de petrecerea prin care zeii celebrau nașterea Afroditei. Léon Robin⁹ consideră că aceste excluderi au ca scop absolvirea zeilor de vina nenorocirilor care dau peste oameni, singurii responsabili pentru răul de care se plâng. Acest aspect este adâncit, considerându-se că însuflețirea trupurilor a făcut parte din planul divin, nu a fost o scăpare, dar se precizează că sufletul era destinat dintru început să însuflețească numai elementul care cunoaște și gândește. Iată ce spune Timaios¹⁰ în acest sens: „După ce le-a orânduit pe toate acestea, pentru ca mai apoi să nu fie răspunzător de răul fiecăruia (s.n.), le-a semănat pe unele în Pământ, pe unele în Lună și pe unele în toate celelalte instrumente ale timpului”.

Moralistul din *Phaidon* încearcă să facă o expunere a teoriei sale despre suflet, iar în *Phaidros* vorbește despre destinul dramatic al acestuia, confirmându-și credința de natură orfico-pitagoreică¹¹ declarată, de altfel, și în *Gorgias* (493a sqq). Aflăm că sufletul e aruncat pe pământ într-un trup (*soma*) perceput ca un adevărat mormânt (*sema*), pentru a-și ispăși greșelile săvârșite într-o viață anterioară. Platon nu și-a asumat niciodată¹² rezolvarea în totalitate a întrebărilor legate de

⁶ *Phaidros*, 246a sqq.

⁷ *Ibidem*, 247a.

⁸ *Banchetul*, 203b.

⁹ Gabriel Liiceanu, „Note” la Platon, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, 2006, nota 59, p. 171.

¹⁰ *Timaios*, 42d.

¹¹ *Phaidon*, 63b-c, 69c, 70c, 114d; *Gorgias*, 493a sqq.

¹² În afara replicilor rostite de Socrate – „declar de la început că nu cunosc nimic mai bine decât arta de a iubi” (*Banchetul*, 177d) – sau a celor exprimate de prietenii lui: „Spusele tale sunt adevărul însuși”, nu există nici o afirmație din care ar reieși că problemele puse în discuție și-au găsit rezolvarea și că nimic pe lângă aceasta nu se mai poate adăuga. De altfel, personajele lui Platon își exprimă neputința de a lămuri unele chestiuni propuse pentru dezbatere. „În privința asta nu sunt încă foarte ferm”, spune Socrate (în *Phaidon*, 100d), care „știe că nu știe nimic”, iar complexitatea semantică a acestei replici este remarcabilă. Referitor la moarte, de pildă, Socrate nu dă un verdict, nu are aroganța celui care le știe pe toate, ci admite cel puțin două variante care circulau în epocă (cf. *Apărarea lui Socrate*, 32a sqq), bazându-se pe dreptatea zeilor atotstăpânitori

destinul și izbăvirea sufletului. Pentru certitudini e nevoie de confirmarea divină, dar până atunci afirmațiile trebuie să fie cel puțin

(*Apărarea lui Socrate*, 41c-d) și nu caută mai departe. Cum ar putea ști cu certitudine ceva ce nimeni nu știe? (*Apărarea lui Socrate*, 29a-b). Timaios este de acord și el că „nu suntem decât oameni, și deci, în privința celor spuse mai înainte se cuvine să acceptăm un mit verosimil și să nu mai căutăm dincolo de el” (*Timaios*, 29d). Ba mai mult, „nu putem fi încredințați de adevărul spuselor noastre fără o confirmare divină. Dar că expunerea noastră este verosimilă ne putem încumeta să spunem încă de pe acum și cu atât mai mult de acum încolo. Așa că ce am spus este bun spus” (*Timaios*, 72d). Sau, mai categoric: „Numai că noi vorbim cumva la întâmplare și după aparențe” (*Timaios*, 34b-c). Aceeași idee poate fi întâlnită în *Phaidon*, 246c-d, *Omul politic*, 285b, *Apărarea*, 37b, *Timaios*, 48c, 72d.

Poate aceasta este explicația pentru impresia că majoritatea dialogurilor lui Platon lasă nerezolvate subiectele abordate. Credem că intenția dialogurilor este mai degrabă aceea de a pune în discuție problemele și de a încerca să găsească răspunsuri, decât aceea de a avea pretenția găsirii unor soluții de nezdrunctat. Socrate îi invită pe partenerii lui de discuție la o „căutare în comun”, după cum se exprimă Manuela Tecușan (nota 43 la Platon, *Phaidon*, ed. cit.).

Și Părinții Bisericii își mărturisesc neputința de a da o explicație logică pentru anumite probleme de dogmă, concepte sau credință. Ființa lui Dumnezeu este, după ei, pe de-a-ntregul necunoscută omului, neputând descrie ceea ce este de nedescris. „Este cu neputință să-L exprimi pe Dumnezeu și încă și mai cu neputință de a-L concepe”, spune Sfântul Grigorie de Nazianz (*Cuvântul 28*, II). Apoi, cauza și modul în care există fiecare Persoană a Sfintei Treimi, care sunt așa-numitele trăsături ipostatice, nenașterea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt de nepătruns pentru om (spune și Sfântul Ioan Damaschin). Omului îi este imposibil să exprime ce înseamnă că Fiul este născut din Tatăl – consideră Sfântul Grigorie de Nazianz – fiindcă dacă ar fi fost cu puțință, „atunci nu ar fi fost mare lucru dacă ai fi putut înțelege aceasta” (*Cuvântul 28*, III). Ba mai mult, Teologul avertizează că nu trebuie nici măcar „să îndrăznești să faci speculații cu privire la zămislirea lui Dumnezeu, fiindcă acesta ar fi un lucru primejdios... Nașterea lui Dumnezeu trebuie cinstită în tăcere. Este mare lucru pentru tine să afli că El a fost născut. Dar modul zămislirii Sale noi nu admitem că măcar îngerii îl pot concepe, cu atât mai puțin noi” (*Ibidem*). Întrebat de ereticii vremii dacă poate să explice purcederea ca mod de existență a Duhului Sfânt, Grigorie de Nazianz a răspuns că ar putea să o facă dacă și ei i-ar explica lui despre nașterea Fiului sau despre nenașterea Tatălui: „Noi vom fi [...] loviți de pierderea lucidității din pricina indiscreției noastre în ceea ce privește taina lui Dumnezeu” (*A 3-a cuvântare teologică, Duhul Sfânt*, 8). Sfântul Ioan Damaschin repetă ideea Sfântului Vasile cel Mare despre Dumnezeu, Care este cognoscibil în energiile Sale, dar cu totul necunoscut și de necunoscut în Ființa Sa: „În acest fel, este limpede că Dumnezeu există, dar ce este El în esență și natură este lucru necunoscut și dincolo de înțelegere” (*Credința ortodoxă, Cartea I, cap. 4*). „Dar eu știu cu adevărat că El există, dar care este Ființa Sa eu socotesc că acest lucru îmi depășește puterea de înțelegere”

veridice¹³. Așadar, imaginea mitică a sufletului platonician este cea a unui atelaj înaripat¹⁴ condus de un vizitiu înaripat și el. Complicațiile și tensiunile care se ivesc în întreaga istorie a sufletului par să aibă ca sursă principală o incompatibilitate de fond: cei doi cai care pun în mișcare atelajul au forțe inegale. Unul este frumos, ascultător, disciplinat, superior, în vreme ce al doilea e o mârțoagă nestăpânită, nărăvașă, dezordonată și îndărătnică. Munca vizitiului este extrem de dificilă. El este antrenat într-un alai care urmează Sufletului lumii în călătoria pe care acesta o face pe marginea bolții cerești, de unde se poate privi spre „*locul supra-celest*”, spre Ființa supremă, care e sursa vitală de energie pentru aripi. De dibăcia vizitiului depinde dacă animalele, atât de diferite unul de celălalt, sunt ținute pe poziție și orientate spre înălțare. Așa cum are posibilitatea să privească și să se ridice deasupra sferei sale, există și marea probabilitate a *căderii* din cauză că aripile nu se mai pot hrăni cu acele viziuni din lumea Adevărului. Întregul atelaj se va prăbuși pe pământ într-un *corp* compact alcătuit, în esență, din țărână. Aripile nu-i vor dispărea, dar vor fi absolut lipsite de vlagă din cauză că nu mai au drept „*nutreț*” (Léon Robin) Adevărul, ci „*părelnicia*”. Dorința de unire cu divinul continuă să fie vie, chiar și în condițiile în care sufletul este mutilat de însoțirea cu trupul¹⁵. De fapt, este vorba de o adăugire de neputințe și slăbiciuni proprii trupului la morbul neputinței și autodistrugerii (prin existența mârțoagei), pe care sufletul îl are în sine încă de dinainte de a fi întrupat.

Sufletul tripartit – despre care se vorbește prima oară în *Republica*¹⁶ și care este unul dintre modelele pe care le propune Platon – a fost distribuit în trup după cum urmează: în cap – zona superioară – partea divină, nemuritoare, intelectuală, însărcinată cu funcția de cunoaștere, *logistikon*; între gât (hotarul dintre cap și restul corpului) și diafragmă –

(Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 234 către amfilohieni*). Socrate spune: „Știu că nu știu nimic”, iar Grigorie de Nyssa nu afirmă că nu știe nimic, ci că „a-L cunoaște [pe Dumnezeu] stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște” („Viața lui Moise”, în *Scrieri*, partea I, colecția PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1982. A se vedea mai multe în nota 48, părintele Dumitru Stăniloae, p. 73). „Acest adevăr trebuie să rămână neiscodit în înțelesul lui mai presus de înțelegere” (*Ibidem*, p. 81).

¹³ *Timaios*, 48c, 72 d.

¹⁴ *Phaidros*, 246b-c.

¹⁵ *Republica*, 611c.

¹⁶ *Ibidem*, 443d-e, 439e sqq, 441e - 442c, 550b, 581a-b.

zona medie – partea muritoare mai nobilă, afectivă, care „e însetată de biruință, e plină de curaj și de avânt războinic”¹⁷, în care se manifestă așadar dorința de onoruri și confirmare socială, *thymoeides*; între diafragmă și ombilic – zona inferioară – a doua parte muritoare, instinctuală, „care râvnește la mâncare și băutură și la toate câte îi sunt necesare în virtutea naturii trupului [...], și au priponit-o acolo ca pe o dihanie încă sălbatică”¹⁸, preocupată, prin urmare doar să satisfacă instinctele trupului, *epithymetikon*. „Și, prinse, trup și suflet laolaltă, îngemănarea aceasta s-a chemat *viețuitoare*, luând apoi și numele de *muritor*”¹⁹.

Contactul cu materia plină de *crâncene* și *inevitabile afecte*²⁰ (ca plăcerea – care atrage tot răul, durerea – care îndepărtează de la bine, dorința, frica, mânia și nestăpânirea) este cauza unei lupte crâncene (care pare să nu se mai termine), pe care sufletul o poartă pentru eliberare, pentru întoarcerea în lumea Adevărului. Până atunci însă parcurge un drum lung pe marele *cerc al necesităților*, prin nașteri succesive.

2. Șirul reîncarnărilor și cercul necesităților

De modul în care trăiește și de forța cu care sufletul se opune senzațiilor, patimilor, impulsurilor și dorințelor trupului depinde forma de existență cu care se va însoți în următoarea viață. Dacă nu a reușit să-și păzească neumbrit cugetul de puterea cărnii, cel care în prima sa viață a fost bărbat, la a doua naștere se va transforma în femeie, și dacă răul persistă, va lua chip de animal, pe măsura faptelor săvârșite²¹. *Căderea în naștere* este urmarea necesară a săvârșirii unor păcate, a neputinței, a slăbirii laturii intelectuale a sufletului; este înțeleasă ca o moarte a sufletului. De aceea, trupul e considerat mormânt, iar cum mormântul e locul în care se dezintegrează conținutul, ce altă imagine mai cumplită se poate concepe pentru suflet? Episodul terestru este de scurtă durată²², după care ajunge pe un tărâm intermediar între pământ și lumea celestă, unde stă o mie de ani ca să facă penitență

¹⁷ *Timaios*, 70a; *Republica*, 439e sqq, 441e - 442c, 550b, 581a-b.

¹⁸ *Timaios*, 70d-e; aceeași idee se găsește în *Republica*, 439d, 588c.

¹⁹ *Phaidros*, 246d. Adepții ereziei masaliene afirmă că în omul botezat se află și Duhul Sfânt și duhul rău, ca două persoane.

²⁰ *Timaios*, 69c-d.

²¹ *Phaidon*, 59a - 62c, 81e - 82b; *Timaios*, 41d - 42c; *Gorgias*, 523a sqq; *Republica*, 617e sqq, 618a, *Phaidros*, 249b.

²² *Republica*, 498d.

pentru greșelile acumulate. Conform mitului lui Er Armenianul și a legii Andrasteii²³, sufletul este așezat în fața unor „exemplare de viață” și pus să-și aleagă forma de existență pentru o nouă viață. Este vorba despre doctrina pitagoreică a migrației sufletelor în corpuri diferite – fie de om, fie de animal – invocată în *Phaidon* (82a-b) și în *Timaios* (76d-e, 90e sqq). Libertatea de care dispune sufletul în această opțiune este oarecum limitată, fiindcă faptele săvârșite în viața anterioară nu pot fi șterse în totalitate. I se spune clar (sufletului) că divinitatea nu intervine și că asumarea responsabilității pentru alegerea făcută este obligatorie²⁴. Sufletul este sfătuit să *urmeze întotdeauna drumul care duce spre înălțimi*²⁵.

Iubirea divină se exprimă prin aceea că legea Andrasteii vrea ca prima naștere să nu se facă într-un trup de dobitoc, ci de om. În funcție de cât de mult au reușit sufletele însoțitoare de zei să se hrănească din lucrurile adevărate până nu mai pot ține pasul cu celelalte, le este fixată demnitatea umană la prima întrupare. Gabriel Liiceanu²⁶ observă că această „ordine a meritelor urmează o scară a valorilor placată pe ierarhia socială”. Astfel, pe primul loc s-ar situa „un făt ce-i hărăzit să ajungă iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător la Muze și îndrăgît de Eros”²⁷, al doilea, într-un trup de rege, apoi om de stat, sportiv sau medic, prooroc, meșteșugar sau agricultor, sofist, iar al nouălea, tiran. La acest prim statut nu se mai poate întoarce decât după zece mii de ani. Singurul care se poate salva în această perioadă de necesitatea reîncarnării este sufletul care rămâne constant îndrăgostit de înțelepciune, „sau care se apropie de tineri însuflețit de o filosofică iubire”²⁸ timp de trei cicluri de viață terestră. La judecată, acest suflet va fi eliberat de povara trupului.

Având în vedere coordonatele acestor mituri referitoare la reîncarnarea sufletelor, Platon nu ne spune cum se poate salva un spirit odată intrat în trup de animal. Căci animalul este viu numai datorită prezenței *epithymeticon*, a părții senzuale a sufletului, învinovățită la om a fi izvorul

²³ Mitul lui Er apare în *Republica*, 614a sqq, 616c; despre decretul Andrasteii se vorbește în *Phaidros*, 248c; confirmarea acestor idei apare în *Gorgias*, 523a, *Phaidon*, 59a - 62 c.

²⁴ *Republica*, 379b-c.

²⁵ *Ibidem*, 621c.

²⁶ În „Note” la Platon, *Phaidros*, Editura Humanitas, București, 2006, nota 65, p. 174.

²⁷ *Phaidros*, 248d.

²⁸ *Ibidem*, 249a.

tuturor relelor. Deci nu are rațiune, sămânța divină. Animalul reprezintă carnalitatea și instinctualitatea însăși, materia din care gândirea lipsește cu desăvârșire. Așadar, ce anume îl recomandă, chiar și după intervalul de o mie de ani destinat purificării parțiale, ca să-și permită să aleagă o existență umană pentru următoarea viață? Sau, în sfârșit, există vreo șansă ca un suflet odată intrat în pielea unui dobitoc să revină la condiția umană?

3. Eliberarea de trup

Dialogurile platoniciene nu oferă un model unic pentru suflet. Dacă încercăm să facem o sinteză a tuturor imaginilor, riscăm să ne lovim de o serie de contradicții aparente²⁹. Intenția noastră este să urmărim totuși evoluția acestor imagini întrucât viziunea asupra trupului și semnificațiile acestui termen – preocuparea demersului nostru – se nuanțează odată cu modificările calităților *celui care privește neconținut spre Înalt*. Nu putem înțelege trupul în afara legăturii cu sufletul, chiar dacă, la Platon, pare să nu existe o solidaritate între ele. Nu putem renunța la această relație firească, deoarece, după părerea noastră, naturalitatea pură nu este de conceput.

Așadar, în *Phaidon*, sufletul este *indivizibil, simplu*, o entitate elementară pură. Nu e importantă compoziția lui; nici care e locul în trup, căci Platon nu vede o relație organică între cele două elemente, ci numai o asociere exterioară³⁰. Aici contează doar faptul că legătura lor este o caznă greu de suportat care trebuie să se destrame încă dinainte de moartea fizică. În *Republica*, cel care face ca trupul să fie viu este un element compus, divizibil. De această dată nu mai e vorba de a reda sufletului „puritatea intelectuală a naturii sale, ci de a explica modul în care el participă la sensibil fără a risca totuși să-și piardă identitatea, și păstrând ceea ce are el mai bun”³¹. În *Timaios*³², sufletul cu cele trei părți și funcții aferente este bine fixat în corpul *purtător*.

²⁹ Putem constata că după parcurgerea operei lui Platon apare impresia de confuzie care se explică prin aceea că filosoful a fost întreaga sa viață într-o „îmbelșugată prefacere” intelectuală și că și-a cizelat permanent concepțiile îmbogățindu-le adesea și modificându-le simțitor. El a încercat să sintetizeze raționalismul socratic cu mai toate concepțiile filosofice premergătoare lui Socrate. De aici aparenta contradicție.

³⁰ Erwin Rohde, *Psyche*, Editura Minerva, București, 1984, p. 361.

³¹ Léon Robin, *Platon*, Editura Teora, București, 1996, p. 162.

³² *Timaios*, 69c-e, 70a.

Trupul poate fi definit numai în relație cu sufletul, astfel: *mormânt* pentru „atelajul” căzut din astru, *închisoare* sau simplu *purtător* de suflet.

Disprețul lui Platon față de trup este evident. De altfel, el dă tonul unei atitudini care va persista secole de-a rândul în cultura europeană³³. În opera sa, fizica este dominată de preocupări spirituale și morale, iar în ierarhia abordărilor sale, ocupă un loc secund³⁴. Platon consacră acestui subiect un singur dialog, ultimul pe care l-a scris, *Ti-maios*. Parcă ar vrea să ne spună că ignoră această chestiune, că privește deasupra carnalității, că trupul nu devine semnificativ decât în măsura în care întreține o relație cu sufletul. Astfel, mereu este afirmată superioritatea sufletului în raport cu trupul: „Atâta vreme cât stau împreună, sufletul cu trupul, natura îi prescrie acestuia din urmă să slujească și să se supună, iar celuilalt să poruncească și să stăpânească”³⁵.

„Noi, ca întreg, suntem alcătuiți pe de o parte din trup, pe de alta din suflet.”³⁶ Socrate pune în *Phaidon* pentru prima oară problema raportului dintre acești doi termeni care, deși *natural*, e unul de circumstanță, tensionat și grav afectat de incompatibilitatea radicală care îi caracterizează. Manuela Tecușanu reușește³⁷ să sintetizeze foarte bine diferențele: sufletul – care e mult mai de preț decât trupul, de el depinzând toate ale omului, fie în bine, fie în rău – are afinitate cu divinul, nemuritorul, inteligibilul, ceea ce se manifestă sub o singură formă, indisolubilul, neschimbătorul și identicul; trupul are afinitate cu omenescul, muritorul, ininteligibilul, ceea ce ia forme multiple, disolubilul, ceea

³³ Marius Lazurca, *Invenția trupului*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 67.

³⁴ Léon Robin, *op. cit.*, pp. 154-155.

³⁵ *Phaidon*, 80a.

³⁶ *Ibidem*, 79b.

³⁷ „Note” la Platon, *Phaidon*, *ed. cit.*, nota 152, p. 179, *cf. Phaidon*, 80b; de asemenea, *Protagoras*, 313a. Influențat sau nu de Platon, Sfântul Grigorie de Nyssa spune următoarele: „Există în predania părinților o învățătură vrednică de crezut, care spune că după ce firea noastră a căzut în păcat nu am fost lăsați lipsiți de grija lui Dumnezeu în căderea noastră, ci a trimis fiecăruia, spre ajutor în viață, un înger din cei care au primit o fire netrupească, iar pierzătorul firii noastre, uneltind cele dimpotrivă a trimis spre vătămarea vieții omului un demon viclean și răufăcător. Aflându-se omul între cei doi, dintre care fiecare are prin trimitere un scop contrar celuilalt, poate să facă prin sine biruitor pe unul asupra celuilalt. Îngerul bun pune în fața cugetului bunătățile virtuții, care se văd de cei ce au înaintat prin nădejde. Celălalt pune în fața plăcerilor trupului, de la care nu e nici o nădejde a celor bune, dar care robesc simțurile celor mai fără de minte, prin cele de față, prin cele care se împărtășesc și sunt văzute” (*Viața lui Moise*, p. 47, *ed. cit.*, vezi și nota 18, părintele Dumitru Stăniloae).

ce nu e niciodată identic cu sine. Opoziția este clară și totală, iar trupul e destinat descompunerii imediate. Prin urmare, se impune o eliberare cât mai grabnică și o disociere totală a rațiunii de materie. Argumentele pe care le aduce Socrate sunt numeroase.

Sinuciderea, ca soluție radicală de tranșare a problemei care constituie legătura între trup și suflet, nu este permisă. Trupul este spațiul de manifestare a tuturor angajamentelor omului³⁸ și, în primul rând, a angajamentului moral. Discuția dintre Socrate și Cebes (un adept al pitagorismului), în *Banchetul* rezolvă un paradox aparent. Filosoful îndeamnă la omorârea tuturor pornirilor negative ale trupului, dar totodată condamnă opțiunea unora de a-și lua singuri viața. În acest sens invocă autoritatea mai multor doctrine: „Doctrinile secrete spun în această privință următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanțuri nimănui nu-i este îngăduit să se desfacă singur și să fugă. Vorbă care mie mi se pare și adâncă și nu prea ușor de înțeles, dar în care își găsește expresie ceva, cred eu, adevărat: că ne aflăm ca unul dintre bunurile lor, în grija și în stăpânirea zeilor”³⁹. Viața în trup este un dar al zeilor pentru a da șansa sufletului să se reîntoarcă în cer. Refuzul acestui dar e tratat ca un gest de mare lașitate și înseamnă renunțarea pentru totdeauna la viața veșnică.

Conviețuirea acestor două elemente este o pedeapsă pe care Demiurgul o dă celui care se *înruțește cu divinul* pentru slăbiciunile de care a dat dovadă, urmând ca efortul de a se îndrepta să-i fie răsplătit cu permisiunea de a se întoarce în imperiul Ființei. Privirea sufletului este orientată spre Înalt, unde se află Binele și Perfectiunea, dar capacitatea lui de a și urca este mult diminuată de fluxul neconținut al schimbării, este chiar mutilată de contactul cu lumea devenirii. Datoria supremă a sufletului este să fugă de aici, să se elibereze de înșelăciunea simțurilor, de impuritatea însoțitorului său⁴⁰, de neastâmpărul dorințelor și de sentimentele care vor să-l *șintuiască*⁴¹ în materie. *Oricât de mult ar dori să scape, sufletul știe că își va atinge țelul prin mijlocirea trupului, astfel încât toată problema se rezumă la cum trăiește omul, la cât de statornic poate fi în ideea de bine, frumos, adevăr, iubire, pentru a găsi treptat „calea spre*

³⁸ Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 25.

³⁹ *Phaidon*, 62b; „Suntem datori față de zei să nu ne luăm singuri viața” (*Ibidem*, 62c); „Zei sunt stăpânii noștri, iar noi avutul lor” – concluzionează Cebes (*Ibidem*, 62d).

⁴⁰ În concepția orficilor, sufletul trebuia purificat în primul rând de însuși contactul cu trupul și nu de vreun păcat anume.

⁴¹ *Phaidon*, 83d.

*mai sus*⁴², care-l va duce la capătul șirului de vieți, îl va elibera de constrângerea de a intra într-un nou corp. Sufletul stăpânește asupra trupului cu aceeași autoritate vigilentă, deși uneori tolerantă sau neputincioasă, de care dă dovadă vizitiul în mitul carului înaripat.

De unul singur, trupul este cadavru. Dacă organele interne s-ar lăsa purtate numai de plăcere și de propriile dorințe, ignorând efortul sufletului de a merge pe o direcție clară, în trup s-ar declanșa haosul. Sufletul este responsabil de guvernarea trupului, de ordinea lăuntrică, de viața însăși, așa cum Rațiunea primordială (*Nous*) a ordonat haosul universal și a făcut posibilă apariția Cosmosului⁴³. Dacă sufletul este anihilat de puterea cărnii, dezintegrarea elementelor din care a fost conceput trupul (apă, aer, foc, pământ) poate începe încă dinainte ca moartea fizică să se instaleze. Boala trupului este începutul haosului, care se instalează total după dispariția sufletului.

4. Vecinătatea trupului cu sufletul

În *Phaidon* se insistă pe o relație de vecinătate între trup și suflet care, deși plămădite laolaltă, nu se contopesc niciodată⁴⁴. Totuși, este o uniune căreia *Timaios*⁴⁵ îi face o descriere foarte plastică. El spune că sămânța

⁴² *Republica*, 517b.

⁴³ În *Gorgias* este invocată teoria lui Anaxagoras pentru a susține această idee: „În cazul în care sufletul n-ar guverna trupul, lăsându-l să se conducă singur [...] trupul ar judeca punând în cumpănă plăcerile care i-ar reveni lui și lucrurile s-ar petrece conform teoriei lui Anaxagoras [adică] toate s-ar amesteca laolaltă” (*Gorgias*, 465c-d).

⁴⁴ *Phaidon*, 66b.

⁴⁵ Statutul oricărui element este formulat de Platon numai în demonstrații cu caracter mitic. R. Hackforth este de părere că Platon, fie nu a putut sau nu a dorit să ofere vreo explicație rațională acestor probleme, fie își exprimă viziunea poetică asupra chestiunilor abordate: „Mitul este, în cea mai mare parte, viziunea unui poet ale cărui imagini nu reprezintă o doctrină deghizată, ci expresia unei intuiții non-raționale: cititorul trebuie de aceea să-și suspende facultatea rațională și critică pe parcursul lecturii, căutând mai degrabă să simtă odată cu poetul și nu să-l înțeleagă, convertind poezia acestuia în proză” (R. Hackfort, *Introduction and Commentary la Platon's Phaedrus*, Cambridge, 1972, ediția a II-a, p. 72, p. 82, *apud* Gabriel Liiceanu, „Note” la Platon, *Phaidros*, ed. cit., nota 57). Cătălin Partenie susține oarecum această opinie: „La Platon, calitatea unui discurs ține de calitatea ontologică a ceea ce este obiectul respectivului discurs. Cosmologia din *Timaios* este un mit, nu pentru că Platon nu ar fi avut acces la concept, ci pentru că, în viziunea sa, obiectul discursului cosmologic nu poate fi altfel descris, mitul fiind singura rigoare ce se poate obține cu privire

divină, sufletul nemuritor, se află în creier. Măduva, ca o prelungire a creierului în oase, se întinde ca niște ancore și fixează întregul suflet în trup. Părțile acoperite cu multă carne și oasele mici cu puțin suflet în măduva lor sunt lipsite de putere intelectuală.

Organele fizice au un rol bine stabilit în a sprijini sufletul în misiunea sa. De pildă, inima – localizată în zona intermediară care leagă rațiunea de materie – e însărcinată cu alarmarea spiritului când vin pericole din partea inferioară a corpului. Este interesant că una din părțile sufletului tripartit are funcția pe care corpul o are față de suflet. Intestinele sunt create pentru a lăsa răgaz omului să se ocupe de filosofie și arte, să facă pauze de la îndatoririle față de nevoile trupului: „Cei care ne-au alcătuit știau că vom fi necumpătați la băutură și la mâncare și că, din lăcomie, vom bea și vom mânca mult mai mult decât ne este necesar. Prin urmare, prevăzând aceasta și ca să prevină o timpurie pieire, prin îmbolnăvire, a încă nedesăvârșitului neam al muritorilor, au orânduit, drept receptacol al excesului de băutură și de mâncare, cavitatea de jos a trupului, așa-zisul pântec și, înlăuntrul ei, au încolăcit spirala intestinelor, al căror rost este ca trupul, prea repede străbătut de hrană, să nu simtă prea degrabă nesățioasa nevoie de altă hrană și astfel întreaga omenire, din lăcomie, să rămână inaptă pentru filosofie și harurile Muzelor, surdă la îndemnul părții celei mai divine din noi”⁴⁶.

Ficatul este așezat în zona în care își are lăcașul și partea *pofticioasă* a sufletului pentru a reflecta ca o oglindă intențiile rațiunii, oferind posibilitatea trupului să participe cumva la adevăr: „Ficatul este dens, neted și strălucitor, adăugându-i dulceață și amărăciune. Și aceasta pentru ca gândurile pe care le emană rațiunea și le îndreaptă asupra ficatului să fie primite de el ca de o oglindă și reflectate ca niște imagini vizibile. Astfel, sufletul apetent se înspăimântă de emanația rațiunii ori de câte ori aceasta, exercitându-se cu amărăciunea din ficat, îl amenință

la lumea devenirii” („Note” la *Timaios*, nota 56, în Platon, *Opere* VII, Editura Științifică, București, 1993, p. 241).

Léon Robin (*op. cit.*, pp. 172-176) consideră că mitul nu este la Platon o metodă de cunoaștere, ci una de expunere a verosimilității, aplicabilă atât trupului, cât și sufletului. Mitul este un intermediar, o propedeutică, un instrument al retoricii, care apelează mai mult la imaginație decât la rațiune. La baza utilizării mitului se află analogia. Deci a nu se confunda mitul cu analogia. Mitul este fructul unei inspirații morale, este o ficțiune destinată să sugereze un adevăr, sau să-i dea o aproximare cât mai exactă.

⁴⁶ *Timaios*, 72e - 73a.

că vine pedepsitoare asupra lui; în asemenea cazuri, ea răspândește iute amărăciunea în întregul ficat, proiectând asupra lui culoarea fierii și îl sfrijește și îl zbârcește prin contracție [...]”⁴⁷.

Dacă dihotomia corp – suflet este gândită ca ireconciliabilă, cel puțin se poate vorbi de o influență reciprocă. Această vecinătate nu este urmată de contopire, ci permite transferul reciproc de energii. Sufletul, nefiind imuabil ca Ideile cu care se înrudește, se lasă întinat și îmbolnăvit de trup. Și cum putem avea un suflet plin de corp, avem și cazul trupului spiritualizat, adică tocmai ceea ce urmărește filosoful. Sufletul este de natură divină, contaminat de Bine, Adevăr și Frumos. Alipirea lui de trup este benefică pentru cel din urmă, deoarece îi oferă șansa să participe și el la divinitate. De reținut că înainte de *căderea în naștere*, capacității de a raționaliza îi erau asociate *dorința și afectul*. Aceste componente și facultăți inferioare leagă sufletul de trup și-l fac să fie oarecum asemenea acestui element disprețuit. Cele două componente muritoare ale sufletului și trupul sunt expuse în aceeași măsură dezintegrării și dizolvării. Dacă în *Phaidon*, sufletul e simplu și pur, iar vina pentru alunecarea în lumea simțurilor este aruncată numai asupra trupului și influenței sale distructive, în *Republica*, *Timaios* și *Phaidros*, se remarcă o solidaritate între suflet și trup la producerea răului.

În *Timaios* este detaliat procesul prin care bolile organelor fizice generează boli ale sufletului sau invers⁴⁸. Sănătatea trupului, care a fost creat prin îmbinarea a patru elemente împrumutate din Univers – apă, aer, foc și pământ, depinde de echilibrul în care se află aceste elemente primordiale. Acesta este principiul pe care s-a bazat întreaga medicină greacă, iar garanția sănătății este asigurată de grija de „a da fiecărei părți hrana și mișcările potrivite”⁴⁹. Orice exces – îmbuibare, înfometare, beție etc. – atrage după sine o boală a trupului și apoi dezechilibrul sufletului: tristețe, lașitate, uitare, tâmpenie⁵⁰.

Influența reciprocă exercitată cu aceeași forță între trup și suflet obligă la crearea unui echilibru care se dovedește greu de stabilit, căci primul este dominat de plăcere, iar al doilea de dorința de înălțare și unire cu Ființa supremă. Sănătatea și boala, virtutea și viciul, proporția

⁴⁷ *Ibidem*, 71b-c.

⁴⁸ Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 358, cf. *Timaios*, 41a; sminteala sau patima sălbatică, dar și abuzul sexual, sunt limitele, păcatele sufletului.

⁴⁹ *Timaios*, 90c.

⁵⁰ *Ibidem*, 86e - 87a.