

**Dimitrie Iordache**

**PROBLEMA METODEI  
ÎN ARGUMENTAREA  
EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU**

DOXOLOGIA  
Iași, 2024

## CUPRINS

<i>Notă asupra ediției</i> (Valentin Iordache) .....	7
<b>Introducere</b>	
Existența și cunoașterea lui Dumnezeu, element central al religiei. Necesitatea unei metodologii a argumentării existenței lui Dumnezeu .....	9

### PARTEA I

#### Argumentarea existenței lui Dumnezeu în cadrul cunoașterii lui Dumnezeu

I. Despre limitele cunoașterii lui Dumnezeu și despre credință ca act de cunoaștere .....	17
II. Metoda de argumentare a existenței lui Dumnezeu dedusă din doctrina revelată despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu .....	41

### PARTEA II

#### Istoria argumentului ontologic. Ființa și caracterele sale metodologice

III. Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury .....	87
IV. Toma d`Aquino și argumentul ontologic .....	115
V. Argumentarea existenței lui Dumnezeu în filosofia lui Descartes .....	131

VI. Argumentul ontologic în sec. XVII: Bossuet, Fénélon, Malebranche, Spinoza .....	173
VII. Argumentul ontologic la Leibniz .....	183
VIII. Critica kantiană a argumentului ontologic .....	203
IX. Argumentul ontologic în filosofia postkantiană: Mendelsohn, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Maine de Biran, Victor Cousin, Pierre Berthauld .....	217
X. Argumentul ontologic în teologia ortodoxă .....	237
XI. Ființa și caracterile metodologice ale argumentului ontologic .....	271

### PARTEA III

#### **Imposibilitatea unei metode ontologic-apriorice și posibilitatea unei metode cosmologic-aposteriorice în dovedirea existenței lui Dumnezeu**

XII. Argumentarea existenței lui Dumnezeu față cu actul credinței .....	279
XIII. Argumentarea existenței lui Dumnezeu din punctul de vedere al logicii și ontologiei .....	283
XIV. Argumentarea existenței lui Dumnezeu și teoria cunoașterii .....	319
XV. Eroarea agnosticistă. Criticismul kantian .....	343
XVI. Caracterile metodologice ale argumentării existenței lui Dumnezeu .....	383
<b>Concluzie</b> .....	403
<i>Bibliografie</i> .....	407

## Notă asupra ediției

Dimitrie Iordache (1908-1957), autorul acestei lucrări, s-a născut în comuna Mihălășeni din județul Botoșani, a absolvit Seminarul Teologic din Roman și Facultatea de Teologie din Cernăuți, după care a devenit diacon și apoi preot la biserica Sf. Nicolae din Bacău. De remarcat că doi dintre frații săi au fost, de asemenea, preoți, în Roman și în Mihălășeni, iar cel mai mare notarul satului. Lucrarea constituie teza sa de doctorat în teologie ortodoxă



susținută în anul 1944 la Facultatea de Teologie din Cernăuți. Din cauza războiului, titlul de Doctor în Teologie Ortodoxă i-a fost acordat abia în anul 1947 de către Universitatea din Iași.

Din cauza condițiilor politice neprielnice și a morții premature a autorului, lucrarea a rămas în sertar sub forma unui text bătut la mașină, cu destule completări și adnotări făcute de mână ulterior. Mi-am luat sarcina să o trec în format electronic, aducând textul la normele limbii literare de astăzi, cu unele nuanțe mai vechi păstrate. Pe lângă valoarea ei intrinsecă, ea reprezintă pentru mine un act de recunoaștere și restituire a lucrării tatălui meu.

Aduc recunoștința și mulțumirile mele pentru traducerea pasajelor din alte limbi către prof. Alexander Baumgarten (din latină) și prof. Sorin Barbul (din franceză). Sunt recunoscător pentru sprijinul său și îndrumările sale vechiului și bunului prieten prof. Radu Ardevan din Cluj.

De asemenea, mulțumesc pentru deschidere, sprijin și înțelegere redacției Editurii Doxologia, părintelui director Lucian Radu, redactorului-șef Daniel Ciobanu și părintelui Sebastian Schipor.

**Valentin Iordache**

## INTRODUCERE

### **Existența și cunoașterea lui Dumnezeu, element central al religiei. Necesitatea unei metodologii a argumentării existenței lui Dumnezeu**

Punctul de plecare conștient și condiția primă a religiei este ideea de Dumnezeu și cunoașterea existenței Lui.

Acest adevăr ni se impune atât din punctul de vedere al *obiectului* acestei cunoașteri, care este Dumnezeu, al importanței pe care ideea de Dumnezeu o are în religie ca obiect și element central al ei, cât și din punctul de vedere al *subiectului* religiei și al locului de primă importanță pe care cunoașterea sau elementul intelectual îl ocupă în viața religioasă.

Definim religia ca *o atitudine afirmativă și integrală a omului față de ceea ce numește el Divinitate*<sup>1</sup>. Ne sunt date în această definiție cele două caractere esențiale ale religiei: a) acela de atitudine integrală și b) caracterul acestei atitudini de a avea ca obiect pe *Dumnezeu*.

Din punctul de vedere al obiectului ei, religia se definește deci ca o atitudine a omului față de Dumnezeu și *numai* față de El. Religia este legătura liberă și conștientă dintre om și Dumnezeu, dar abia prin noțiunea de Dumnezeu această legătură capătă caracterul specific de religie. Nu există doctrină religioasă, sistem de religie pozitivă, din care să lipsească ideea de Dumnezeu. Nu poți prescrie un cult religios și o viață religioasă fără adevărul, prealabil admis, al existenței Ființei supreme, căreia să i se dea cult și a cărei voință să ne fie impusă ca normă de viață.

Cunoașterea lui Dumnezeu ni se prezintă ca un element primordial al religiei și din punctul de vedere al rolului pe care

---

<sup>1</sup> N. Cotos, *Curs de Teologie fundamentală*, s.n., Cernăuți, s.a.

cunoașterea sau elementul intelectual îl are în religie ca fenomen psihologic.

Religia, precum am văzut, se definește obiectiv prin ideea de Dumnezeu, iar subiectiv prin atitudinea *integrală* pe care omul, ca subiect al religiei, o are față de Dumnezeu. Religia angajează întreaga ființă a omului: atât sufletul (cu cele trei funcții ale lui: intelect, sentiment și voință), cât și trupul. În adevăr, toate facultățile sufletului participă la actul religios: „Dumnezeu trebuie *cunoscut*, sentimentul de filială dependență față de El trebuie *simțit* și voia Lui trebuie *îndeplinită*”<sup>2</sup>). Scrutat psihologic, fenomenul religios ni se prezintă ca un complex solidar de conținuturi psihice din sfera tuturor formelor sau funcțiilor sufletești, însă cu anterioritatea și deci prioritatea conținuturilor din sfera intelectului, adică a ideilor. Orice conținut din sfera sentimentului și a voinței este precedat de un conținut respectiv din sfera inteligenței, fiindcă nu se pot naște în suflet sentimente, năzuințe și volițiuni fără ideile corespunzătoare care să le provoace. *Ignoti nulla cupido* – nu dorești ce nu cunoști. Nu sunt deci posibile sentimente și acte religioase fără idei și cunoștințe religioase. Religia, ca doctrină de credință, morală și cult, nu are priză în sufletul omului, nu poate deveni realitate psihologică, fără cunoaștere. Trebuie mai întâi să-L cunoaștem pe Dumnezeu și să credem în existența Lui, pentru ca să putem avea față de El un sentiment de dependență și obligație absolută, să nădăjduim spre El ca spre plinitorul fericirii noastre, să-L iubim ca pe suveranul bun și să-I dăm cult; cu un cuvânt: să-L *adorăm*. Religia este cunoașterea și adorarea lui Dumnezeu – *modus cognoscendi et colendi Deum*; dar nu e posibil a-L adora pe Dumnezeu fără cunoașterea Lui și fără convingerea în existența Lui<sup>3</sup>.

Prin urmare, ceea ce în primul rând se cere în religie este cunoașterea ființei divine, „de această cunoaștere depinzând natura și posibilitatea oricărui raport între divinitate și om, adică existența *obiectivă* și *subiectivă* a religiei”. Începutul și condiția fundamentală a religiei este convingerea fermă despre existența

<sup>2</sup> Ioan Gh. Savin, *Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu*, s.n., București, 1932, p. 8.

<sup>3</sup> Joseph Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes, Erster Band*, s.n., Münster in Westfalen, 1930, I, p. 3.

lui Dumnezeu<sup>4</sup>. Adevărul religiei, dreptul ei teoretic și practic, stă și cade cu existența lui Dumnezeu<sup>5</sup>. De aici devine că, și pentru teologie, „întrebarea despre existența lui Dumnezeu nu e o temă periferică, ci tema centrală a întregii teologii. Nici un fapt nu prezintă interes atât de tare ca tocmai existența lui Dumnezeu, care este fundamentul teologiei. Dacă teologia nu-și poate apăra obiectul, atunci și-a pierdut dreptul de a fi privită ca știință”<sup>6</sup>.

Dat fiind că religia corespunde unei nevoi adânci a sufletului omenesc, atunci existența lui Dumnezeu și credința în El, constituind adevărul fundamental și mărturisirea primă a oricărei religii, are pentru omenire aceeași însemnătate pe care o are religia. Singură existența lui Dumnezeu dă sens și valoare vieții omenesti și asigură omului veșnicia destinului său dincolo de marginile acestei vieți. Fără existența lui Dumnezeu, ordinea morală și socială e lipsită de fundament, marile idealuri ale omenirii sunt fără de înțeles, iar năzuința omului de a trăi veșnic, de a atinge desăvârșirea și de a gusta fericirea nepieritoare este deșartă și absurdă.

Dar dacă existența lui Dumnezeu are o atât de mare și fundamentală însemnătate pentru religie și pentru sufletul omenesc, tot atât de importantă este atunci și problema *dacă și pe ce cale* poate omul, lăsat în seama propriilor sale puteri, să ajungă la cunoașterea și certitudinea existenței lui Dumnezeu. Dat fiind că Dumnezeu nu este pentru noi o realitate imediată, a cărei prezență să ne fie dată nemijlocit, se pune întrebarea: de unde știm că există Dumnezeu și pe ce ne întemeiem în raționamentele noastre prin care stabilim că există Dumnezeu? De unde pornim, ce cale trebuie să străbatem și ce mijloace sau *metodă* trebuie să folosim pentru a ajunge la cunoașterea existenței lui Dumnezeu?

Problema metodei în argumentarea (demonstrarea) existenței lui Dumnezeu se impune și trebuie rezolvată cu atât mai mult cu cât, pe de o parte, unii, cum ar fi agnosticii, susțin că n-avem nici o posibilitate de a ști dacă există sau nu Dumnezeu și, prin

---

<sup>4</sup> Vasile Găină, *Argumentul cosmologic și fizico-teologic sau teleologic pentru existența lui Dumnezeu, cu introducere pentru existența lui Dumnezeu în genere. Studiu apologetic*, s.n., Cernăuți, 1901, p. 24.

<sup>5</sup> Gerhard Esser, *Gott und Welt*, p. 2 (Esser-Mausbach: *Religion, Christentum, Kirche*, I, p. 138), după Isidor Todoran, *Problema cauzalității în argumentul cosmologic*, Lyceum, Cluj, 1935, p. 5.

<sup>6</sup> Vasile Găină, *Argumentul cosmologic...*, p. 12.

## CAPITOLUL III

### Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury

Istoria argumentului ontologic începe cu Anselm de Canterbury (1033-1109). Nici în Antichitatea păgână, nici la Sf. Părinți și la scriitorii creștini de dinaintea lui Anselm nu găsim acest argument. Anselm este cel care l-a formulat pentru prima dată și de aceea el este creatorul și părintele lui.

I. Gh. Savin socotește că „sursa lui trebuie căutată cu mult mai adânc în literatura teologică”<sup>1</sup>, iar I. N. Lungulescu crede că raționamentul ontologic își are virtual originea în idealismul lui Platon<sup>2</sup> și că „îl găsim voalat oarecum în teoria ideilor lui Platon”<sup>3</sup>.

Nu se poate tăgădui că realismul platonice, ca și cel mistic, al lui Dionisie Areopagitul, au influențat mult pe Anselm. Idealismul obiectiv al lui Platon, cu a sa teorie a ideilor ca realități absolute și obiective, ale căror palide copii sunt lucrurile din lume, nu reprezintă însă voalat argumentul ontologic, ci el stă numai la baza realismului extrem scolastic, al cărui fruct este argumentul lui Anselm.

Cât privește pe Augustin, este drept că găsim împrăștiate în scrierile lui elementele dispartate pe care Anselm le-a combinat

---

<sup>1</sup> Ioan Gh. Savin, „Argumentul ontologic la Anselm de Canterbury”, în *rev. Biserica Ortodoxă Română*, apr. 1929.

<sup>2</sup> I. N. Lungulescu, *De pe culmile gândirii spre zarea Absolutului...*, p. 16, nota 1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 15.



și le-a folosit în scopul argumentării existenței lui Dumnezeu, construind cu ele argumentul ontologic. Astfel, pentru Augustin, „*Deus est summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit*” („Dumnezeu este binele suprem, Cel decât Care nu se poate gândi nimic mai bun”) (*De Trinitate* 8, 4). De asemenea: „*summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intelligendus aut credendus, est Deus*” („Binele suprem și Cel decât Care nu se poate gândi nimic mai bun, nici înțelege sau crede”) (*Lib. De Mor. C. II*)<sup>4</sup>. La fel va zice și Anselm: „*Deus est id quo majus cogitari non possit*” („Dumnezeu este Cel decât Care nu se poate gândi nimic mai mare”) (în *Proslogion*). Tot la Augustin găsim afirmația: „*In quantum est, quidquid est, bonum est*” („Orice este, este bun în măsura în care este”) (*De vera religione*, 9), sau: „*Ipsum enim quantumcunque est bonum est, quia summum bonum est summe esse*” („El însuși, în măsura în care este bun, există, deoarece binele suprem este ființă supremă”) (*De vera religione*, 18, c. 137)<sup>5</sup>. Un lucru, întru atât cât există, întru atât este bun. „A fi, a exista” este un bun, o perfecțiune, după Augustin. Dumnezeu, ca suprema perfecțiune (*summum bonum*) și suprema esență (*summa essentia*)<sup>6</sup> este *eo ipso* și suprema realitate: *summa esse*, căci, dacă existența este un bun și o perfecțiune, atunci Dumnezeu, fiind „*summum bonum*” și posedând toate perfecțiunile în grad absolut, nu poate fi lipsit tocmai El de acest bun și de această perfecțiune<sup>7</sup>. Cu alte cuvinte, *atributul* existenței este inseparabil de Ființa sau Esența lui Dumnezeu: „*Deus est summum esse*”<sup>8</sup> („Dumnezeu este ființa supremă”).

Elementele fundamentale ale argumentului ontologic le găsim deci în opera lui Augustin, dar nu concentrate într-o singură formulă, care să constituie un argument pentru existența lui Dumnezeu, ci disparate și răspândite în toate scrierile sale. El nu

<sup>4</sup> Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *De civitate Dei*, XII, cap. 2.

<sup>7</sup> *Ibidem*, XI, 27.

<sup>8</sup> Al. Koyré, *L'idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme*, s.n., Paris, 1923, p. 197.

a construit cu ele un asemenea argument. Altfel zis, avea premizele, dar nu a tras concluzia, ceea ce pentru I. Gh. Savin este „de mirare”<sup>9</sup>, iar pentru Al. Koyré este o „lacună” în opera lui Augustin<sup>10</sup>. Anselm va trage concluzia și va completa „lacuna”, dând astfel ființă argumentului ontologic.

Dar în geneza argumentului ontologic la Anselm dăm și peste o altă hotărâtoare influență: aceea a lui Eriugena Scottus, adică a *realismului extrem*, soluție pe care și el și Anselm o dau problemei atât de discutată și controversată în Evul Mediu a „Universalilor”. „Deși în vădită dependență de Augustin, zice. I. Gh. Savin, argumentul ontologic apare la Anselm ca o urmare directă a acelei mari dispute, care a pasionat întreg Evul Mediu: Disputa „Universalilor”<sup>11</sup>.

Obiectul disputei era: *noțiunile generale* (speciile, genurile, categoriile) sunt *substanțe*, „res”, „substantia” (Boetius), având „existență proprie și independentă de lucrurile concrete și individuale, acel *ὀρισμός* al lui Platon”<sup>12</sup>, sau sunt simple *abstracțiuni mintale*, simple „nomina”, or, cum zice Boetius, „*nuda intellecta*”<sup>13</sup>? Era vorba deci de raportul dintre cugetare și ființă, dintre idee și realitate<sup>14</sup>.

S-au dat trei răspunsuri, care constituie trei mari direcții: *nominalismul* sau conceptualismul extrem susține că noțiunile sunt abstracțiuni subiective și arbitrare, simple concepte sau nume<sup>15</sup>, formate după percepția obiectelor singulare – *universalialia post res*, neavând nici un fel de realitate în afara spiritului omenesc și fără a le corespunde ceva în lucrurile concrete și individuale, care, singurele, sunt reale (Roscelin); *realismul moderat* sau aristotelic (conceptualismul propriu-zis) afirmă că noțiunile

<sup>9</sup> Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

<sup>10</sup> Al. Koyré, *L'idée de Dieu...*, p. 197.

<sup>11</sup> Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească Universală*, Ed. Tipografiei cărților bisericești, București, 1927, vol. III, p. 194.

<sup>15</sup> „Universalialia sunt nomina”, vezi Euseviu Popovici, *Istoria Bisericească...*, vol. III, p. 195.

sunt concepte pentru că faptul de a fi concepte, starea lor de concept, este o condiție esențială și *sine qua non* a existenței lor, dar sunt inseparabil legate de lucruri – ele au deci o bază reală, o realitate, nu independentă, ci în lucruri – *universalialia in rebus*, căci calitățile care formează genurile și speciile aparțin în mod real lucrurilor individuale, însoțite, negreșit, de alte însușiri particulare, care constituie individualitatea concretă<sup>16</sup>; *realismul extrem* susține că noțiunile generale au existență reală substanțială (*universalialia sunt realia*), dar nu în lucruri, ci independent de ele, anterioare lor – *universalialia ante res* – și ca prototip al lor.

Pentru nominalism, noțiunile nu exprimă nimic real și nu le corespunde nimic în realitate; pentru realismul moderat, corespondența între noțiune și ființă se realizează succesiv și parțial, pe calea experienței și a abstracțiunii; pentru realismul extrem, noțiunile coincid *a priori* și absolut cu substanța lucrurilor – între cugetare și existență este corespondență perfectă, cu caracter de identitate.

„În sensul celui mai pronunțat realism neoplatonic, noțiunile generale (și speciale) – Universalialia, sunt considerate de Erigena ca *reale și primare*, precum cele care *premerg, condiționează și produc* lucrurile individuale: *Universalialia ante res*. Aceste „Universalii” nu sunt numai „substanțe” (*res*), ci sunt și *singurele reale, cu atât mai reale, cu cât sunt mai generale*”<sup>17</sup>.

Pe baza acestui principiu, Erigena construiește o piramidă a noțiunilor, *gradând scara realității pe cea a generalității*<sup>18</sup>: „Astfel, „cea mai generală” noțiune este și „cea mai reală”, și, în același timp, sursa și cauza tuturor celorlalte noțiuni. *Cea mai generală noțiune este cea de Dumnezeu, deci este și cea mai reală, ens realissimus; suprema generalitate este și suprema realitate, summa essentia este și summa existentia*”<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Dictionnaire des Sciences Philosophique...*, tome IV, p. 445.

<sup>17</sup> Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

<sup>18</sup> W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, p. 242-243, după Ioan Gh. Savin.

<sup>19</sup> Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

Pe aceeași poziție stă și Anselm, care poate fi socotit ca al doilea mare reprezentant al realismului extrem scolastic. Pe când însă, pentru Erigena, Dumnezeu, ființa cea mai reală, este și *singura reală*, lumea nefiind decât emanația divinității, „desfășurarea unității divine în multiplicitatea lucrurilor”. Pentru Anselm suprema realitate, *ens realissimum*, este numai *absoluta* realitate, „decât care o alta mai mare nu se poate cugeta”. Cunoașterea lui Dumnezeu este, după Erigena, o iluminare mistică. Concepția lui despre Dumnezeu este *panteism mistic neoplatonic*, Anselm însă este *teist și raționalist*<sup>20</sup>. Oricum, teza fundamentală a realismului extrem, acea corespondență perfectă între noțiune și ființă, între „*ens logicum*” și „*ens reale*”<sup>21</sup>, precum și concluzia ultimă a acestei teze, adică Dumnezeu fiind noțiunea cea mai generală, este *eo ipso* și ființa cea mai reală, le găsim și la Anselm. Argumentarea ontologică în special și, în general, întreaga cugetare a lui Anselm, sunt impregnate de un realism radical. Argumentul ontologic este fruct al realismului extrem raționalist. Numai în cadrul acestei concepții și numai pe baza unei asemenea convingeri a fost posibilă formularea acestui argument.

Într-adevăr, realismul extrem, afirmând corespondența perfectă între „*ens logicum*” și „*ens reale*”, afirmă: a) corespondența completă între realul mintal sau conceptual și realul extramintal sau, cum ar zice Anselm, între „*esse in intellectu*” și „*esse in re*”, adică între idee și realitate; b) identitatea între esență și existență, între perfecțiune ca esență abstractă și existența reală, efectivă. Anselm identifică esența în existență, ceea ce îi permite: 1) să considere existența ca un element al esenței, al perfecțiunii; 2) să substanțializeze esența.

Ca atare, în baza unor asemenea premize, *noțiunea ființei celei mai perfecte și absolut perfecte* corespunde necesar și se confundă cu însăși *realitatea cea mai efectivă și absolută a acestei ființe*. „Dumnezeu

<sup>20</sup> Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Ed. Fundației Socec, București, 1928, p. 169 și Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, p. 118-128, după Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.

<sup>21</sup> Ios. Geysler, „La demonstration a priori chez St. Anselme”, în *Revue de Philosophie*, an. 9, p. 666, după Ioan Gh. Savin, *Argumentul ontologic la Anselm*.