

„FILOSOFIA CREȘTINĂ” CA HERMENEUTICĂ ȘI EURISTICĂ. PROLEGOMENE ASUPRA RAPORTULUI DINTRE TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE

Pr. lect. dr. Nichifor TĂNASE

Facultatea de Teologie, Științe Sociale și ale Educației – Reșița

1. „Spiritualitate filosofică” – platonism și mistică

O preocupare reiterată a gândirii occidentale este aceea de a realiza acordul între Platon și Aristotel: o urmărire a unității (Platon, atitudinea „mistică”) și analizarea proprietății fiecărei ființe (Aristotel, atitudinea „logică”). Secretul acestei reconcilierii se păstrează în cele patru adverbe hristologice calcedoniene: „neîmpărțit, nedespărțit, necontopit și neschimbat”. O noțiune cu conotații ontologice este „consubstanțial” (*homoousios*). Folosirea unui astfel de cuvânt implică alegerea unei soluții la aporia problemei Unului și a Ființei aflate în suspensie de la *Parmenide*-le lui Platon: *în Dumnezeu, Unul este Ființa* și reciproc.

O problemă generală și fundamentală a teologiei patristice este relația ei cu cultura elenistică. Ca să-l cităm pe Endre von Ivánka: „fenomenul ce caracterizează în totalitate primul mileniu al gândirii creștine... este folosirea platonismului, ca formă pentru expresia ei filosofică, și cadrul imaginii despre lume, în ai cărei termeni se făcea proclamarea adevărilor revelate – cu alte cuvinte platonismul creștin”¹. „Platonismul creștin” a însemnat mai multe lucruri, dar în perioada noastră creștinismul și platonismul s-au întâlnit în primul rând la nivelul misticii, fiindcă în secolul al II-lea platonismul se caracteriza prin viziunea sa despre o lume predominant religioasă

¹ Endre von Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, p. 19. Pentru o trecere în revistă a cercetărilor recente privitoare la această problemă, vezi E.J. Meijering *God, Being, History*, Amsterdam 1975, „Zehn Jahre zum Thema Platonismus und Kirchengväter”, pp. 1-18.

și teocentrică. Platonismul secolului al II-lea este teologic și orientat spre lumea de dincolo. Acest gen de platonism, cunoscut drept „medio-platonism”, era „mistic”: se preocupa de căutarea întâlnirii nemijlocite a sufletului cu Dumnezeu, preocupare care s-a intensificat odată cu Plotin și neoplatonismul. Părintele A.-J. Festugière spune: „Când Părinții își «gândesc» mistica, ei platonizează. Nu e nimic original în construcția lor”².

Importantă și fundamentală, trăsătura mistică din platonism se dezvoltă din noțiunea privitoare la natura esențial spirituală a omului, din credința înruderii sale cu divinul. Dar, pentru creștinism, omul este o creatură, el nu este înrudit cu Dumnezeu, ci creat din nimic de către El și susținut în existență prin dependență de voia Lui³.

Miezul misticii pare a fi căutarea lui Dumnezeu ca a lucrului ultim, de dragul Său, și refuzul de a se lăsa satisfăcut de altceva decât El Însuși. Acuzația că trăsătura mistică în creștinism este străină de creștinism este una formulată în mod frecvent. Cea mai elaborată și influentă prezentare a acestei teze este cea a lui Anders Nygren, în cartea sa *Eros și Agape*⁴. Pentru Nygren, mistica este o intruziune a motivului *eros*-ului în creștinism, unde acesta e cu siguranță străin, întrucât creștinismul se întemeiază doar pe motivul *agape*. Festugière, pe de altă parte, simplifică religia creștină, nevăzând în ea nimic mai mult decât o imitație morală a lui Hristos. Opune prea mult *contemplativul* și *activul* și vede noțiunea creștină de *agape* ca fiind esențial activă. Așa cum teologia și spiritualitatea nu trebuie separate și ele nu sunt separate la Sfinții Părinți, tot așa nu trebuie separate nici acțiunea și contemplația. Din cauză că rugăciunea este contemplativă, ea se revarsă în acte de iubire⁵.

² *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, ed. III, Paris 1967, p. 5.

³ Există o *prăpastie ontologică* între Dumnezeu și creația Sa, o reală diferență de ființare. În acest punct, creștinismul și platonismul sunt ireconciliabile, iar conflictul dintre ele ajunge la un punct culminant în controversa ariană. Căutarea sufletului după Dumnezeu este concepută în mod natural ca o reîntoarcere, un *urcuș* spre Dumnezeu. Pe de altă parte, creștinismul vorbește de Întruparea lui Dumnezeu, de pogorârea Sa în lume, ca să poată da omului posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu, care nu-i este deschisă prin natura sa. Și totuși, omul este făcut după chipul lui Dumnezeu și, astfel, aceste mișcări de urcare și coborâre se intersectează.

⁴ Discuții ale tezelor lui Nygren la M.C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, Londra, 1945; și John Burnaby, *Amor Dei*, Londra, 1938, cap I: „The Embarrassment of Anti-Mystic”, pp. 3-21.

⁵ Cf. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 11-14 și 249-250.

Misterele elenistice sunt preocupate de vederea lui Dumnezeu și de înțelegerea misterilor; creștinismul e preocupat doar de urmarea lui Hristos și singurul Său mister este iubirea, *agape*. În contrast cu spiritualitatea autentic creștină a evangheliștilor și apostolilor, a întemeietorilor monahismului, Festugière găsește o altă tradiție, pe care o numește „spiritualitate filosofică”. Originea acestei mișcări e destul de limpede: școala alexandrină, Clement și Origen. Această tradiție a spiritualității filosofice nu este neapărat anticreștină, dar e în esență independentă de creștinism. Își trădează independența prin aceea că este o formă de mistică, e intelectualistă sau supra-intelectualistă; cu alte cuvinte, în contemplație (*theoria*), mintea (*nous*) este unită cu Dumnezeu sau iese afară din sine în extaz, pentru a găsi unirea cu Dumnezeu; și prezintă drept ideal o formă de viață exclusiv contemplativă, care nu lasă loc pentru acțiune. Greșeala fundamentală a unei astfel de spiritualități mistice (o variantă a misticii platonice) ar fi aceea că natura pur contemplativă a misticii exclude iubirea creștină, *agape*. Purificarea intelectuală sau dialectica antrenează sufletul în gândirea abstractă, atinge contemplația (*theoria*) Formei Binelui. Acest act ultim și neașteptat de *theoria* este experimentat ca extaz: sufletul pare să se depășească pe sine, pentru a fi răpit afară de sine. La Plotin găsim aceste două precizări: urcușul sufletului e văzut mai mult ca o retragere în sine, decât ca urcuș, iar natura realității ultime – Unul – este dincolo de Forme. Pentru Plotin, acest extaz final transcende în mod real *theoria*: e un contact, o prezență.

Să luăm în considerare, urmându-l pe A. Louth, trei aspecte: mai întâi, conceptul de Dumnezeu; în al doilea rând, ideea relației sufletului cu Dumnezeu; și în al treilea rând, înțelegerea virtuților morale.

1. La Platon nu există un concept de Dumnezeu clar și neechivoc, culmea a căutării sufletului; ideea Binelui și a Frumosului e existența ultimă. Cu Plotin putem privi Unul drept Dumnezeu, deși el nu folosește cuvântul *theos* pentru a denumi Unul. Chiar și așa, trebuie să recunoaștem că pentru Plotin Unul transcende orice categorii personale, este inconștient chiar de sine însuși, precum și de orice este în afara lui. E obiectul căutării sufletului, dar nu este activ implicat în această căutare. În schimb, pentru Părinți, Dumnezeu este o Persoană. Dumnezeu nu este inconștient la căutarea

sufletului după El, ci e activ angajat de partea sufletului în căutarea lui. Deși prezentă într-un anume sens în mistica platonice, noțiunea de har e mult mai vie în mistica patristică. În mistica platonice aceasta nu e decât credința fermă că experiența mistică nu este ceva ce sufletul poate atinge, ci ceva care-i vine pe deasupra lui. În mistica creștină, harul e darul comuniunii cu El, făcut de Dumnezeu sufletului, fără de care nici măcar căutarea sufletului după Dumnezeu n-ar fi posibilă. Festugière subliniază inadecvarea noțiunii de har în mistica platonice, dar el nu cercetează cât de departe este întâlnită această concepție de har la Sfinții Părinți.

La Dionisie Areopagitul⁶ găsim ideea *extazului lui Dumnezeu*, care „iese afară din Sine, prin purtările de grijă spre cele ce sunt”, „Se coboară ... neieșit din Sine în puterea extatică mai presus de ființă (*Despre Numele Divine*, IV, 13)⁷. Astfel, iubirea extatică a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul său la iubirea lui Dumnezeu pentru el. Accentul pus de Părinți în mistica lor pe har e derivat din experiența iubirii Hristosului *Întrupat*. Pentru platonician,

⁶ Scrierile areopagite au constituit cadrul în care s-a dezvoltat atât eclesologia ierarhică, cât și teologia negativă și mistica apofatică. În Abația „Saint-Denis” din Franța, abatele Hilduin, în jurul anului 850, identifica într-un singur personaj trei figuri istorice: discipolul atenian al lui Pavel din Faptele Apostolilor, primul episcop al Parisului și apostol al Galiei, decapitat în sec. al III-lea, în timpul lui Deciu, și autorul „Areopagiticelor”, atestate de documente în Siria anilor 511-528 și la Constantinopol, în 533, revendicate de teologii monofiziți sirieni. În 1895, doi savanți catolici germani, H. Koch și J. Stiglmayr, au evidențiat cadrele spațio-temporale pentru identificarea apariției „Areopagiticelor”: Siria sau Palestina primelor decenii ale sec. al VI-lea. Iar ca autori au fost identificați: Petru Fullo al Antiohiei și Petru Ivireanul al Maieuziei, episcopi monofiziți din sec. al VI-lea (azi se susține definitiv insolubilitate a chestiunii autorului), respectiv climatul eclesial dintre 482-518, înainte de închiderea, în 529, de către Iustinian, a Academiei neoplatonice din Atena și revenirea la ortodoxia calcedoniană.

⁷ S-a pus de multe ori chestiunea profesiei intelectuale a Areopagitului: filosof sau teolog? Neoplatonician sau creștin? Un Proclus creștin sau Părinte al Bisericii? Neoplatonic deghezizat în haine creștine sau teolog creștin care folosește un limbaj neoplatonic? Receptând opera dionisiană, Biserica ar fi acceptat în Tradiția ei „calul troian” al unei viziuni ierarhico-mistice străină Evangheliei. Problema este una dublă: a) relația operei dionisiene cu Tradiția Bisericii și b) propria coerență interioară. Se preconizează două căi de acces la divinitate, neevangelice, diametral opuse, din care lipsește hristologia și răscumpărarea: o cale pozitiv-instituțională a „iluminării” ierarhice, a medierii „ierarhiilor”, și o cale negativă-individuală, a intrării sufletului în „întunericul” divin, o unire „mistică” a ascensiunii

mistica se referă la retragerea și urcușul sufletului; pentru creștin ea este răspunsul la coborârea și condescendența lui Dumnezeu în Întrupare. Harul nu este doar conștiința sufletului că experimentează ceva aflat dincolo de puterile sale, e iubirea lui Dumnezeu, care stă la însăși baza posibilității răspunsului omului în iubire.

2. Pentru Platon, sufletul era divin, era înrudit cu tărâmul Formelor, căruia îi aparținea. Procesul urcușului sufletului, prin care devenea ceea ce el era de fapt, realiza divinitatea sa inerentă. Ca atare, el era gândit ca o îndumnezeire, ca o asemănare cu Dumnezeu. Un asemenea limbaj găsim și la Părinți: la Origen exista o înrudire reală între Logos și suflet, ambele fiind eterne. Începând cu Atanasie, apare noțiunea creației *ex nihilo*, tendință anti-mistică. Cu Grigorie al Nyssei și Dionisie se merge spre tema întunericului divin – o temă lipsită de paralele în platonism, o reală originalitate în mistică. La creștini, există această precizare radicală, ce indică modul fundamental creatural al îndumnezeirii, propriu umanității.

3. Pentru platonicieni, virtuțile morale sunt moduri în care sufletul controlează trupul, astfel încât sufletul să fie cât mai liber cu putință de acesta. În teologia creștină însă, virtuțile morale sunt roadele Duhului, mărturiile sălășluirii lui Hristos în sufletul creștinului. Virtuțile sunt pozitive, în baza lor sufletul este îndumnezeit.

Astfel, în cel puțin trei moduri, mistica patristică transformă mistica platoniciană, găsindu-și în același timp limbajul propriu și formele potrivite ei⁸.

Influența continuă a neoplatonismului creștin asupra intelectualilor a determinat închiderea de către Justinian a Universității din Atena, chiar în timpul emulației filosofiei lui Proclus (410-485), ultimul chip proeminent al filosofiei grecești. Problema fundamentală o constituia raportul dintre cugetarea grecească antică și revelația creștină. Există atitudini diferite cu privire la natura filosofică a gândirii Părinților greci.

individuale (Cf. Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 8-9 și 123-126). R. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbol within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984, afirmă, pe de o parte, importanța elementului biblic și liturgic al operei dionisiene, dar și natura pur intelectualistă a exegezei dionisiene a simbolurilor biblice și liturgice, inspirată din teurgia lui Iamblichus. Tinde spre o „epistemologie” abstractă, iar în absența unei hristologii reale, teologia negativă ar dizolva tot simbolismul în structuri mentale atemporale.

⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 251-258.

Adolf von Harnack a fost cel care a insistat asupra „elenismului” Sfinților Părinți: „Pretenția Bisericii că dogmele expun pur și simplu revelația creștină, fiind deduse din Sfânta Scriptură, nu este confirmată de cercetările istorice. Dimpotrivă, devine clar, că, în concepție și construcție, creștinismul dogmatic (dogmele) a fost *lucrarea spiritului elenic pe terenul Evangheliei*”⁹. În linie cu afirmația lui Harnack, multă vreme considerată a fi clasică, H.A. Wolfson prezintă gândirea teologică a Părinților ca pe o „resistemizare a credințelor creștine, sub forma unei filosofii, care prin aceasta a generat și o versiune creștină a filosofiei grecești (s.n.)”¹⁰.

Pe de altă parte, la Emile Bréhier creștinismul și filosofia elenă nu se opun reciproc ca două sisteme intelectuale, deoarece creștinismul se întemeiază pe fapte revelate, nu pe idei filosofice: „În primele cinci secole ale creștinismului, *n-a existat nimic din ceea ce s-ar putea numi propriu filosofie creștină* (s.n.) și ar presupune o scară de valori intelectuale, fie originale, fie diferite de acelea ale gânditorilor păgâni”¹¹. Părinții greci au adoptat din filosofia greacă ceea ce era compatibil cu revelația creștină, fără să apară printr-o juxtapunere artificială o nouă filosofie. În schimb, Claude Tresmontant susține cu tărie existența unei filosofii creștine, fundamental biblică, incompatibilă cu elenismul, pe care Părinții au apărât-o cu fermitate împotriva sintezei elene. Din punct de vedere al metafizicii, spune el, „Ortodoxia creștină se definește prin fidelitatea sa față de principiile metafizice din teologia biblică”¹².

George Florovsky face o insistentă pledoarie pentru noțiunea de „*elenism creștin*”¹³, înțelegând prin acest termen tradiția Părinților răsăriteni ca opusă gândirii medievale apusene, dar el este fundamental de acord cu Tresmontant în privința incompatibilității totale dintre gândirea greacă și Sfânta Scriptură¹⁴.

⁹ Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Editura Herald, București, 2007, p. 30.

¹⁰ H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1956, I, II; cf. John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, EIBMBOR, București, 1996, p. 35.

¹¹ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1931, II, p. 497. Cf. *Ibidem*.

¹² Claude Tresmontant, *La Métaphysique du Cristianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Editions du Seuil, Paris, 1961, p. 23.

¹³ Georges Florovsky, “The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement”, *Theology Today*, n° 7/1950, pp. 74-76.

¹⁴ Idem, “The Idea of Creation in Christian Philosophy”, în *Eastern Church Quarterly*, 8 (1949), pp. 53-77.

Gândirea patristică greacă a rămas deschisă problematicii filosofice grecești, dar a evitat închiderea sa în sistemele filosofice elene, ereziile nefiind altceva decât absorbirea necritică a filosofiei grecești păgâne în gândirea creștină. Există o distincție între sistemele filosofice antice grecești și conceptele sau terminologia luată individual, ca mijloc de comunicare a unor noi afirmații metafizice personaliste, neelene, de sorginte biblică. De aceea, clișeele care servesc la caracterizarea gândirii patristice bizantine („elenism creștin”, „creștinism platonist”, ca opus „aristotelismului apusean”) trebuie evitate¹⁵.

2. Încreștinarea logicii aristotelice în teologia bizantină

Megaricii preiau metoda dialectică de la Socrate. Vor lucra în principal la perfecționarea mijloacelor de infirmare a unei opinii, străduindu-se mai mult să respingă decât să argumenteze. Megaricii sunt primii mari logicieni, ei îi anunță pe acei filosofi care nu afirmau nimic: pe sceptici. Fondatorul școlii sceptice este Pyrrhon (365-275 î.Hs.), contemporan cu Aristotel. De la suspiciunea logică, la îndoiala sceptică, argumentele lui Pyrrhon se pot grupa sub cinci titluri sau *tropos*: 1) contradicția opiniilor; 2) regresia la infinit; 3) nevoia de a accepta postulate neverificabile; 4) dialela (cercul vicios într-o demonstrație, definire a unei noțiuni prin ea însăși, gr. *diallelos* – „reciproc”); 5) orice opinie este relativă¹⁶.

Maieutica îndemnase conștiința la răsfrângere asupra-și. Reminiscența aduce o primă precizare asupra acestei răsfrângerii. Dialectica, însă, este instrumentul necesar al reminiscenței, ceea ce înseamnă că „amintirea” nu e trezită de orice metodă. Suntem îndemnați să primim dialectica drept adevărata maieutică platonicească¹⁷.

Dialectica, așa cum au înțeles-o Platon și Plotin, era tocmai metoda care îi permitea omului să obțină un fel de mântuire filosofică, prin ridicarea lui progresivă la starea de conștientizare deplină a

¹⁵ John Meyendorff, *op. cit.*, pp. 36-37. Un contrast acut între „filosofi” și „Părinți” asupra definirii termenilor filosofici îl găsim la Sfântul Maxim, *Opusc.* 26 (PG 91, 276AB).

¹⁶ Alain Graf, *Marile curente ale filosofiei antice*, traducere de Nicolae Popovici, Editura Institutului European, București, 1997, pp. 25-29.

¹⁷ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 47.

propriei divinități. Un zeu se poate uita în cele din urmă pe sine, dar în nici un caz nu poate avea nevoie să fie salvat¹⁸. Lucrul care îi lipsește dialecticii în viziunea lui Aristotel este *mediația*, adică mediația adusă în silogismul demonstrativ de termenul mediu, adică de esență. Dialectica este o propedeutică pentru fiecare cunoaștere particulară. Pregătirea dialectică pentru cunoaștere devine substitutul cunoașterii însăși¹⁹.

Filosofia greacă era legată de universal, iar logica lui Aristotel este logica universalului. Ideea de universal este centrală în logica lui și fără ea nu este posibil să înțelegem concepția marelui stagirit. Vocabularul aristotelic face distincția netă între *general, comun (κοινόν)* și *universal (καθόλου)*. Atunci când ne ridicăm de la individual la specie și de la specie la gen, universalitatea, adică simplitatea, crește în același timp cu generalitatea²⁰.

H. Schäder spune că „încreștinarea logicii aristotelice în teologia bizantină” s-a făcut modificând termenii aflați în relație: a ideii platonice fundamentale a *participării (methexis)* fenomenale la „ideea” Binelui etern cu noțiunea aristotelică centrală a energiei, *actualizării (energeia)* divin-pământești, pe care, la origine, Aristotel a introdus-o din opoziție față de schema platonice. Însă, depășirea creștină a opoziției aristotelic-platonice între energia divină absolută și participarea divin-terestră trebuie să apară grecilor ca un paradox.²¹ Are loc, de asemenea, încreștinarea unui alt cuplu no-

¹⁸ Étienne Gilson, *Dumnezeu și filosofia*, ediția a doua, cu un cuvânt înainte de Jaroslav Pelikan, traducere de Alex Moldovan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, p. 59.

¹⁹ Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, prefață și control științific Ioan-Lucian Muntean, Editura Teora, București, 1998, pp. 232 și 237.

²⁰ Anton Dumitriu, *Istoria Logicii*, Editura Tehnică, București, 1998⁴ (1993¹, 1995², 1997³), p. 438.

²¹ Hildegard Schäder, *Die Christianisierung der aristotelik Logik in der byzantinischen Theologie repräsentiert durch Johannes Damaskus und Gregor Palamas*, în „Theologia”, Atena, 33 (1962), pp. 1-21. În *Metafizica* lui Aristotel, noțiunea platonice-aristotelică de mișcare este explicată energetic: toate categoriile pot fi văzute sub aspectul „devenirii”, adică al trecerii („mișcării”) de la potență la actualitate, de la *dynamis* la *energeia*. Acest important cuplu noțional aristotelic *dynamis-energeia*, potență-act nu provine, cum s-a spus, din biologie, ci din antropologie. Divinitatea însăși, învață Aristotel, e o actualitate – *energeia* pură, fără nici

țional al Antichității clasice: polaritatea *physis – thesis/nomos* (natură – instituire/lege). Potrivit acestuia, Iisus Hristos e numit Fiul lui Dumnezeu prin natură (*physeî*), oamenii însă devin fii ai lui Dumnezeu prin instituire (*theseî*) sau, mai exact, prin înfiere (*hyo-thesia*), iar, astfel, devin „părtași ai naturii divine” (II Pt. 1, 4). Plecând de la Capadocieni, Sfântul Ioan Damaschin folosește noțiunea de element „propriu” (*idion, idioma*) al divinității; pentru Porfir, în faimoasa sa *Isagogă* la *Categoriile* lui Aristotel, *propriul e ceea ce, deosebit de accidentții variabili, e unit inseparabil de ființa/substanța acelei lucruri*. Pentru Sfântul Ioan Damaschin, „proprietățile” divinității – între care stau în primul rând voința și energia divină – sunt „iradierile”, „ieșirile” lui Dumnezeu în creație și revelație, fără ca prin aceasta să fie atinsă Ființa insondabilă a lui Dumnezeu sau ca El să apară drept ceva compus. Energia și celelalte proprietăți ale lui Dumnezeu „însoțesc natura, dar nu o descoperă” (*Dogmatica*, I, 9; 837b)²². Interesant ar fi de analizat evoluția terminologicodogmatică, de la termenul *homousios*, până la cel de *energeia*.

Istoria schismei dintre Orientul și Occidentul creștin poate fi rezumată drept o înăsprire a divergențelor teologice și un deza-cord dogmatic propriu. La fel, spune E. Lane, toată reconcilierea trebuie să treacă prin „*inversarea acestei dialectici*”²³, ceea ce

o potențialitate sau materie (schimbare!) și fără relație: pură activare de sine, miș-cător nemișcat, pură gândire de sine: gândire a gândirii (*noeseos noesis*). Ființa (*ousia*) divină e în sensul deplin al cuvântului o energie absolută, arelațională; în divinitate cele două *ousia* și *energeia* fiind identice. Această identificare între Fi-ință și energia divină a fost preluată de la filosofia arabă și de scolastica occi-dentală, nu însă și de teologia bizantină. În cadrul disputelor hristologice din se-colele IV-VIII, s-a desăvârșit și *personalizarea noțiunii antice de energie, prin corelarea ei cu noțiunea voinței (thelisis) divine*.

²² *Ibidem*. Semnificația istoric-sistematică a încreștinării schițată mai sus a cate-goriilor aristotelice în teologia bizantină stă în faptul că *relația ontologic-personală*, aflată în germene în filosofia greacă, a fost împlinită într-un sens creștin: a) *principiul personal n-a fost subordonat celui ontologic* și redus la acesta (riscul teologiei romano-catolice); iar b) *relația ontologic-personală n-a fost prescurtată în havierea unei unice valabilități a gândirii personale* (riscul neoprotetantismu-lui și existențialismului). Teologia trinitară revelată a bizantinilor a dinamitat, așa-dar, schemele aristotelice, pentru a se servi de ele într-o *modificare condiționată bristolologic*.

²³ E. Lane, *Unité de la foi et pluralisme théologique*, în „Irénikon”, t. 46, 1973, pp. 207-213.

rezidă, potrivit acestuia, în faptul că misterul comuniunii dintre Dumnezeu și om a fost simțit și exprimat și de o parte, și de cealaltă.

Opoziția latinilor față de greci pe problema cunoașterii și harului lui Dumnezeu era deja latentă în aceea a *augustinianismului față de tradiția Capadocienilor*. Ea se va cristaliza, pornind cu secolul al XIII-lea, odată cu debutul școlilor occidentale, care au optat pentru aristotelism, în timp ce Biserica Bizantină își va confirma, o sută de ani mai târziu, fidelitatea sa față de orientarea platonizantă, care fusese cea a întregii creștinătăți a primului mileniu. Pentru a desemna cele două linii teologice, André de Halleux²⁴ folosește numele de „scolastică” și „palamism”, dorind să degajeze o topologie comparată a celor două curente. Vom găsi aici o schiță a acestei confruntări, obținută prin linia oblică a palamismului, care constituie, pentru teologia occidentală, *revelatorul relativității* sale.

După redescoperirea palamismului în teologia rusă, catolicii vor rămâne reticenți și foarte ostili vis-à-vis de palamism, neînțelegere împărtășită de eminenti bizantiniști occidentali (H. Grégoire, E. Stein, H.G. Beck). Apropieri mai pozitive sunt cele ale unor doi catolici orientaliști: călduroasa prezentare a lui P.J. Tyciak²⁵ și o conferință penetrantă a lui Dom Cl. Lialine²⁶. O reacție mai măsurată și mai pozitivă la adresa tezei lui Meyendorff o vom găsi la cardinalul Ch. Journet²⁷. Palamismul nu va fi considerat aici ca *o teorie a psihologiei mistice* (isihasm, rugăciunea lui Iisus, lumina taborică), ci ca *un sistem teologic despre distincția dintre esența și energiile divine*.

Sfântul Ioan Damaschin († cca 750), provenit dintr-o familie de origine semitică, probabil siriană, elenizată, din Damasc, a beneficiat de o educație clasică (*enklyklios paideia*), recunoscută în folosirea

²⁴ André de Halleux, *Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?*, în „Revue Théologique de Louvain”, fasc. 4/1973, pp. 409-410.

²⁵ P.J. Tyciak, *Wege östlicher Theologie, Geistesgeschichtliche Durchblicke*, Bonn, 1946, pp. 91-100.

²⁶ Dom Cl. Lialine, *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity, Its experimental Origin and Practical Issue*, în „Eastern Churches Quarterly”, t. 6, 1945-1946, pp. 266-287.

²⁷ Ch. Journet, *Palamisme et thomisme, A propos d'un livre récent*, în „Revue Thomiste”, t. 60, 1960, pp. 429/452.

argumentării și retoricii, capabilă de a trece dincolo de concepte, prin folosirea de imagini biblice și liturgice pentru a exprima inexprimabilul. Baza *Dialecticii* sale este preluată în *Isagoga* lui Porfir, folosită ca introducere la *Categoriile* lui Aristotel și constituind baza logicii predate în Antichitatea târzie. În disputa intra-creștină, controversele din acea perioadă erau foarte tehnice, implicând termeni filosofici ca „ființă” și „persoană” și noțiuni ca „voință și lucrare”. Astfel, în secolul al VII-lea, asistăm la înflorirea unor manuale simple de logică destinate polemiștilor creștini. Această perioadă de rafinare și definire a Tradiției Ortodoxiei creștine, în care Ioan Damaschinul reprezintă punctul culminant, nu poate fi definită drept o formă „scolastică”, ci o parte a influenței monahismului palestinian în teologia bizantină. Tripticul *Izvorul cunoașterii* nu este de fapt un rezumat proto-scolastic, cum s-a sugerat, ci este destinat formării vocației monahale, ca recapitulare calcedoniană a Tradiției credinței creștine. De altfel, era binecunoscută oroarea cu care lumea bizantină întâmpina orice fel de inovație: „Orice noutate era deghizată ca tradiție, astfel că intuițiile autentice originale ale unui gânditor ca Sfântul Maxim Mărturisitorul erau exprimate ca reflecții ori comentarii asupra tradiției deja existente”²⁸. Dar această tradiție activă original prolifică va fi definită ca „primul umanism bizantin”²⁹.

²⁸ Andrew Louth, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, Deisis, 2010, pp. 35-36. Limbajul conceptual în redarea învățaturii și experienței spiritualității creștine la unii dintre autorii patristici i-a determinat pe mulți cercetători moderni să conceapă analogii anacronice, plecând de la limbajul și termenii filosofici pe care aceștia îi utilizau. Poate unul dintre cei mai intelectualişti autori în discursul teologic este Maxim Mărturisitorul, fapt pentru care a fost receptat ca un dominican pretomist bizantin. În gândirea Sfântului Maxim ar fi survenit o mutație fundamentală, care l-ar distinge în interiorul patristicii grecești, apropiindu-l de scolastica medievală. Această mutație e legată, pe de o parte, de abandonarea filosofiei neoplatonice și a gândirii în termenii emanăției și ai „participării entative”, în favoarea filosofiei aristotelice, respectiv a unei gândiri în care participația este gândită în termeni de „cauzalitate” eficientă și de „intenționalitate”, iar, pe de altă parte, e legată de descoperirea primatului și a ireductibilității persoanei ca realitate eshatologică la nivelul esențial și natural; cheia acestei mutații radicale ar oferi-o distincția de origine trinitară (capadociană) dintre *logos-tropos*, *physis-hyparxis*.

²⁹ Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

Tradiția manualelor „creștine” de logică era una eclectică, nerecurgându-se la izvoarele originale, ci explorându-se comentariile aristotelice din secolele V-VI (Porfir, Ammonios, Elias, David et alii). Dialectica lui Ioan Damaschinul reprezintă un astfel de manual, o compilație făcută din tradiția anterioară a manualelor creștine de logică. Așa cum arată Mossman Roueché, scopul implicit al acestor manuale de logică era prelungirea și supraviețuirea tradiției filosofice grecești în timpul eclipsei învățământului din Bizanț din perioada secolelor VI-XI, transmisă și în mediul arab în secolele IX-X³⁰.

Ioan a moștenit această tradiție a reflexiei metafizice³¹ centrată pe noțiunea de *hypostasis*, căreia i se va acorda un rol cheie în problema ontologiei: „În patristica greacă s-a introdus un proces de transformare a unor noțiuni ale ontologiei clasice, spre a le adecva exprimării realităților noi, dezvăluite de misterele personale revelate (ale Treimii și Întrupării)”³².

Hypostasis este realitatea ontologică fundamentală. Această accentuare conduce la apariția unor noi termeni logici: *enypostatos* și *anypostatos*. În funcție de topologia logico-ontologică, se poate zugrăvi contrastul dintre ontologia scolastică și cea răsăriteană. Părintele Ioan I. Ică jr crede că se poate surprinde la Sfântul Ioan Damaschinul o cale de mijloc între esențialismul platonismului și personalismul existențialist, susținut de teologi precum Zizioulas: „prin axioma sa fundamentală: *ouk esti ousia (physis) anhypostatos* (nu există ființă separată de ipostasă), filosofia patristică este una de tip existențial, nu însă existențialist; este un realism ontologic existențial, în care esența este indisociabilă de existență, este întotdeauna esența uni existent. Realismul transcendent platonician este un esențialism care separă existența de esență și consideră existența un accident care se adaugă esenței. Dar, dacă esențialismul este de nesusținut,

³⁰ Mossman Roueché, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 40, 1974, pp. 63-64. Apud, Andrew Louth, *Ioan Damaschinul...*, pp. 70-72. Vezi și Mossman Roueché, *A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology*, „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 29, 1980, pp. 71-98.

³¹ Secolul al VI-lea asistase la o reînviere a interesului față de Aristotel, în care Filipon a jucat un rol major, împreună cu Teodor din Raith și Boethius.

³² Ioan I. Ică jr, „Dialectica” Sfântului Ioan Damaschinul – *prolegomenă logico-filosofică a „Dogmaticii”*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, 40/1-2, 1995, pp. 85-140, aici p. 116.

la fel de inacceptabil este și existențialismul concentrat în axioma: existența precede esența”³³.

Dincolo de acceptarea distincției trinitare capadociene dintre *hypostasis* și *ousia*, nu același lucru s-a întâmplat cu distincția trasată la Chalcedon între *hypostasis* și *physis*, din hristologie, datorită faptului că se făcea o distincție între *physis* și *ousia*. În această lumină, modul în care operează Ioan Damaschin cu *hypostasis* îl transformă în termenul central al ontologiei creștine: realitatea are caracter ipostatic. Prin aplicarea „logicii calcedoniene”, el distinge între planul ființei, *physis* sau *ousia*, (*logos tes ousias*) și planul existenței concrete, *hypostaseis* sau persoana (*tropos hyparxeos*), urmându-i în acest demers terminologic-metodologic lui Leonțiu de Bizanț și Maxim Mărturisitorul.

Asimilând astfel în *theologia* pe *physis* cu *ousia*, dar rămânând refractari unei astfel de asimilări în *oikonomia*, monofiziții se deosebesc de apărătorii Chalcedonului. Pe urmele lui Leonțiu de Bizanț, Ioan e de acord cu monofiziții că nu poate exista o *ousia enypostatos* sau o *hypostasis anousios*, afirmând în schimb că orice *ousia* este *enypostatos* și orice *hypostasis* este *enousios*: „Insistând pe faptul că orice *ousia* este *enypostatos* și că orice *hypostasis* este *enousios*, Ioan vrea să spună că nici o ființă nu există fără a avea o formă concretă (*enypostatos*) și că nu există nici un lucru particular care să nu manifeste vreo ființă (*enousios*). De aceea, se poate distinge între natură și *hypostasis*, deși în realitate nu putem avea pe una fără cealaltă, pentru că e o distincție între genul de lucru, care este ceva (ființa sau natura, *ousia* sau *physis*-ul său), și o manifestare concretă sau particulară a unui gen oarecare de lucru (individ, „persoană” sau *hypostasis*)”.³⁴

³³ *Ibidem*, pp. 121-122. Sfântul Ioan Damaschinul introduce pentru prima oară în teologia trinitară termenul *perichoresis* (întrepătrundere). Transferul terminologiei hristologice la teologia trinitară își găsește apogeul în acest termen.

³⁴ Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 233-237. După cum a arătat Brian Daley (*The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectic*), adjectivul *enypostatos* nu este format din prepoziția *en* plus un adjectiv format din *hypostasis* (sugerând ideea de a fi în interiorul unei *hypostasis*); e mai degrabă adjectivul simplu de la *hypostasis*, prefixul *en* afirmând calitatea desemnată de rădăcina lui, în contrast cu prefixul *an*, care o neagă: prin urmare, *enypostatos* înseamnă „real” și *anypostatos* „ireal”, fără realitate concretă. Nu există nici un misterios proces de „enipostaziere”. Apud Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. II, part 2, Londra-Oxford, 1995, pp. 193-198.

Și în secolul al XIV-lea, în timpul controversei palamite, aristotelismul a fost nu numai baza negării lui Varlaam a aplicației silogismelor asupra Sfintei Treimi, dar și, așa cum a susținut Methodios Fouyas, Palama a fost el însuși „metodologic... un aristotelian”³⁵. Studiind pe Aristotel cu profesorul său Theodoros Metochites (†1332) la curtea imperială, mai târziu Palama va da dovadă de aceste cunoștințe în mai multe pasaje ale operei sale³⁶. Cu toate acestea, considerând suportul său în Pseudo-Dionisyos, este chiar evident, susține Fouyas, că, „ontologic”, Palama a fost nu un aristotelian, ci „un platonist”³⁷. Argumentul lui Palama, bunăoară, dacă orice altceva decât Dumnezeu este o ființă, atunci în mod necesar Dumnezeu nu este o ființă³⁸, este un concept originar din *Parmenide*-le (141e-142a) lui Platon. În mod similar, descrierea tripartită a ființei ca imparti-cipabilă (ipostasele și esența lui Dumnezeu), participabilă (energia lui Dumnezeu) și participativă (creaturile)³⁹ este redactată în termeni (*ἀμέθεκτον, μεθεκτόν, μετέχον*) care, prin mediere dionisiană, ajung înapoi la Proklos⁴⁰. O reminiscență târzie a ideilor platonice poate fi, de asemenea, văzută în numele pe care, urmând teologia numelor divine a lui Dionisie, le atribuie diverselor energii divine (*αυτοεῖναι, αυτοζωή, αυτοαγαθότης* etc.)⁴¹.

³⁵ M. Fouyas, *The prelude of helleno-byzantine humanism and the antropology or mysticism of the fourteenth century*, în „Patristic and Byzantine Review”, 12, 1939, p. 9. Vezi și B. Lourié, *An Aristotelian ontology around the Proclean Henad: the theology of Barlaam of Calabria and its byzantine background. Aristotel și medievale metafizica*. [Аристотель и средневековая метафизика / Отв. ред. Душин О. Э. СПб. 2002. pp. 137-144. (Verbum. 6)].

³⁶ Vezi, spre exemplu, corelarea dintre cap. 3-15 cu pasaje din *De Caelo* și *De anima*; a se vedea, de asemenea, enumerarea de către Palama a categoriilor aristotelice (*Cat.* 1b, 26f) în *Cap.* 134.

³⁷ M. Fouyas, *op. cit.*, (n. 38), p. 9.

³⁸ *Cap.* 78. (Cf., *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 7, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2004, p. 434: „Căci dacă Dumnezeu este fire, celelalte nu sunt fire, precum dacă fiecare din celelalte este fire, El nu este fire”).

³⁹ *Cap.* 89, 93 și 110 (Cf., *Filocalia...*, vol. 7, trad. cit., pp. 443, 445-446 și 452).

⁴⁰ Proclus, *Elemente de teologie*, traducere Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2007. pp. 46-48: „Tot ceea ce este neparticipat produce participatul din el însuși, iar toate naturile participante sunt legate printr-o tensiune ascendentă de existențele neparticipate” (propoziția 23); „Tot ceea ce participă este inferior celui participat, iar acesta din urmă celui neparticipat” (propoziția 24).

⁴¹ *Cap.* 88f. (Cf., *Filocalia...*, vol. 7, trad. cit., p. 442 ș.u.).

Dacă Varlaam nu a fost, teologic, un „apusean”, a fost el poate un umanist bizantin cuprins de spiritul filosofiei grecești păgâne, care, din acest motiv, a fost respins de Grigorie Palama și de călugării ortodocși, așa cum susține Meyendorff? Era de fapt neoplatonismul și aristotelismul lui acelea cărora li s-a opus isihasmul? Meyendorff afirma că Palama a aplicat „corective hristologice” Tradiției patristice platonice și, de aceea, intră în conflict cu Varlaam⁴². Romanides respinge această ultimă aserțiune, urmând alungarea de către H.G. Beck a etichetei de „umanist” aplicată lui Varlaam⁴³, dar merge mai departe și, fără menajamente, acordă lui Palama însuși relația pozitivă cu umanismul și filosofia greacă.

În respingerea lor comună a cunoașterii lui Dumnezeu bazată pe intuiția platonice a ideilor divine statice sau universale, potrivit lui Romanides, există mai multă asemănare între Occam și Palama, decât între Occam și Varlaam. Refuzul comun al lui Occam și al lui Palama, de a identifica ideile universale cu esența lui Dumnezeu, se face cu intenția de a proteja natura divină de toate formele de determinism. Amândoi sunt de acord că creaturile nu sunt copii ale ideilor universale necreate, în timp ce pentru ultimul nu există și după cum pentru amândoi numai individualurile sunt reale.

Distincția fundamentală dintre Occam și Palama este că Occam identifică voința divină cu esența divină și respinge chiar și existența ideilor necreate; în timp ce Palama merge un pas mai departe decât distincția formal scotistă și face distincția patristică reală între esență și atributele sau energiile lui Dumnezeu, insistând asupra caracterului valuțional și lipsit de formă al energiilor necreate, numindu-le *aneideoi* (un atac evident la Platon), *aschēmatistoi* și *theia thelēmata*. Meyendorff neglijează să menționeze că Palama, în plus, respinge existența ideilor universale necreate, insistând că fiecare creatură, și nu fiecare specie sau gen, are corespondent necreat, voința sau energia necreată.

⁴² J. Meyendorff, *Humanisme nominaliste et mystique à Byzance au XIV siècle*, în „Nouvelle Revue Théologique”, 79, 1954, p. 906.

⁴³ Hans Georg Beck, *Humanismus und Palamismus*. Published: Belgrade-Ochride, 1961. Series: 12e Congrès International des études byzantines. Rapports; no. 1, (n. 21), pp. 73-75. Vezi și A. Fyrigos, *Barlaam Calabro tra Umanesimo italiano e antiumanesimo bizantino* // Calabria Byzantina. Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo. Soveria Mannelli, Rubettino 1998, pp. 31-41.

O dovadă în plus, continuă Romanides, că Varlaam nu poate fi clasificat ca nominalist este faptul că el critică pe latini și pe Toma D'Aquino că au identificat toate lucrurile în Dumnezeu cu esența divină (Aquinas însuși este mult mai aproape de poziția nominalistă decât ar putea fi vreodată Varlaam). Acest criticism, plus respingerea varlaamită a distincției reale, palamite, între esență și energie în Dumnezeu, arată că el face mult mai probabilă distincția formală scotică, din moment ce occamiștii refuză să facă orice fel de distincție. Că Varlaam face o distincție formal scotistă este puternic indicată de afirmația cardinalului Bessarion conform căreia calabrianul introduce *argumentul scotist anti-thomistic* în teologia bizantină. Acest fapt nu înseamnă, oricum, că Varlaam a fost un scotist strict, din moment ce el acceptă doctrina ideilor înnăscute în sufletul uman – altă indicație că el nu este nominalist⁴⁴.

Așa cum remarca și N. Matsoukas, o cercetare corectă și temperată poate arăta că linia patristică a Sfântului Grigorie Palama se acordă mai curând cu nominalismul lui W. Occam și respinge scolasticismul aristotelic⁴⁵. Pe de altă parte, Palama, așa cum a sugerat Tsirpanlis⁴⁶, ar trebui zugrăvit drept un „umanist” bizantin și victoria palamismului, prin urmare, înseamnă victoria unui „umanism sănătos eleno-bizantin”, inspirat de Sfinții Părinți, în contrast cu un „independent” „umanism secular”, reprezentat de Metochites și, mai târziu, prin Varlaam.

G. Podskalsky a arătat, într-un minuțios studiu asupra tratatelor antilatine păstrate ale lui Varlaam, că disputa sa cu Palama a fost nimic altceva decât o *ceartă metodologică*⁴⁷. Sfântul Grigorie Palama

⁴⁴ John S. Romanides, *Notes on the palamite controversy and related topics*, Part I, în „The greek Orthodox Theological Review”, Volume IX, Number 2, 1960-1961.

⁴⁵ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Costantin Coman și Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2003, p. 46. Hans Georg Beck a arătat (cf. *op. cit.*, *Rapports I*, p. 72), contrar afirmației lui Meyendorff (*Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais*, în „1054-1954: l'Eglise et les Eglises”, vol. 2, Chevetogne, 1955, p. 53), că Varlaam a fost convins numai de ne-demonstrabilitatea relațiilor *intratrinitare*.

⁴⁶ C.N. Tsirpanlis, *op. cit.*, (n. 19), pp. 19-21. Chrysostomos of Etna, *St. Gregory Palamas and the Spirit of humanism: his views on tolerance, human dignity and the human body*, în „Patristic and Byzantine Review”, 12, 1993, pp. 34-36.

⁴⁷ G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, pp. 124-173. În plus, el face evident faptul că Varlaam nu argumentează numai împotriva lui *Filioque* ci, de asemenea, împotriva punctului de sprijin al teologiei scolastice, în general, adică împotriva *analogia entis*.

scrisesse două tratate despre purcederea Sfântului Duh, în care respingea relativismul lui Varlaam, adică metoda lui „dialectică”, prin care voia să împace cele două poziții. Palama apără metoda „demonstrativă”, afirmând că în Sfânta Scriptură și în operele Sfinților Părinți avem dovezi clare pentru învățătura ortodoxă⁴⁸. Varlaam admitea ori doar Ființa lui Dumnezeu, care nu e accesibilă decât unei speculații deductive, ori numai creaturile. El nu admitea energiile sau lucrările lui Dumnezeu, ca mijloc de intrare a Lui în legătură reală cu noi. În consecință, după el, lumina pe care isihăștii afirmă că o văd, dacă nu e Ființa lui Dumnezeu, nu poate fi decât înger sau însăși ființa minții. În cazul cel din urmă, s-ar putea admite că Dumnezeu e văzut în ea ca în chipul Său, adică în mod analogic. În înțelegerea teologiei scolastice, Dumnezeu putând fi doar gândit deductiv, Îl transformă într-o substanță-obiect transcendentă și neliberă, fără inițiativă⁴⁹.

La Sfinții Părinți, termenul „analogic” nu avea sensul scolastic de mai târziu, de cunoaștere „*prin analogie*” cu cele create, ci sensul de cunoaștere și primire a lui Dumnezeu „*pe măsura*” celui ce Îl cunoaște și Îl primește. Iar sensul „anagogic” e opus la Părinți, pe de o parte, sensului *literal* al cuvântului (Scripturii), pe de alta, celui *alegoric*. Pe când alegoria se folosește de ceva ce n-a fost sau nu este pentru a indica un înțeles dumnezeiesc, interpretarea anagogică vede în ceva ce există real un sens mai înalt. Deci Sfântul Maxim a numit Schimbarea la Față „simbol al dumnezeirii”, în sensul că prin ea se împărtășea dumnezeirea „pe măsura” ucenicilor și că ea trimitea la ceva și mai înalt decât ea, adică la Ființa dumnezeiască⁵⁰.

Poziția lui Varlaam era fundamentată pe două postulate:

Postulatul aristotelic referitor la faptul că orice cunoaștere, inclusiv cunoașterea lui Dumnezeu, are la bază percepția sau „experiența” simțurilor.

Un postulat neoplatonic, bazat, de asemenea, pe scriitorii creștini – în special Pseudo-Dionisie –, conform căruia Dumnezeu este dincolo de experiența sensibilă și, din această cauză, incognoscibil; după Varlaam, orice fel de cunoaștere a lui Dumnezeu nu poate

⁴⁸ *Filocalia*, vol. 7, trad. rom. cit., p. 191.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 250, n. 372 și 261, n. 394.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 268, n. 414.

fi decât indirectă: ea se realizează prin ființa omenească supusă simțurilor; chiar și cunoașterea mistică nu poate fi decât „simbolic” reală.⁵¹

Meyendorff are impresia că ceea ce-l face pe Varlaam un nominalist este aderarea sa la principiile apofatismului neoplatonic areopagit. El face greșeala de a deduce din *scepticismul varlaamit* privind proba demonstrativă în chestiunea *Filioque* – procesiunea Sfântului Duh transcende rațiunea umană și nu poate fi demonstrată (a treia poziție) – un scepticism universal privind cognoscibilitatea lui Dumnezeu. G. Shiro, cu abilitate, descrie *metoda silogistică a lui Varlaam*, dar ajunge la aceeași concluzie greșită ca și Meyendorff în generalizarea scepticismului *Filioquit* într-un principiu universal pentru toate problemele teologice.

Pentru Palama, cunoașterea lui Dumnezeu este bazată pe experiența profeților, apostolilor și sfinților; este transcendentă întregii cunoașteri raționale și, de aceea, nu poate fi înțeleasă în categorii raționale ori tratată cu dialectic și silogistic, luând universalitățile non-existente ca punct de pornire. Aceste observații indică puternic faptul că în persoanele lui Varlaam și Palama ne confruntăm cu o reală ciocnire între *credo ut intelligam* al tradiției apusene post-augustinene și teologia apofatică a Părinților răsăriteni.

Simplul fapt că mare parte din dezbateri implică interpretarea lui Pseudo-Dionisie Areopagitul nu este o probă a caracterului bizantin al gândirii lui Varlaam. Nici atacurile lui Varlaam la adresa lui Aquino nu sunt dovadă că este antiscolastic, din moment ce Thoma se mai afla sub atacuri puternice venite din partea cercurilor non-nominaliste. Dimpotrivă, intimitatea calabrianului cu gândirea lui Aquinas, Duns Scotus și Augustin demonstrează că el se află în vecinătatea categoriilor scolastice. Venind în Est să studieze pe Aristotel în original, era deja maestru în aristotelismul *Categoriilor* și *Fizicii* (traduse în latină). Italo-grecul din Calabria nu aparținea, cum susține părintele Meyendorff, nici măcar unei tradiții teologice și filosofice din Bizanț bine stabilite⁵².

Premisa tacită că Varlaam nu ar fi avut cunoștințe de teologie scolastică anterior întoarcerii sale în Italia, în 1341, a fost respinsă

⁵¹ John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, traducere de Angela Pagu, cuvânt înainte Teodor Baconsky, Editura Humanitas, București, 2007, pp. 104-105.

⁵² John S. Romanides, *Notes on the palamite...*

cu argumente convingătoare de A. Fyrigos⁵³. În timp ce M. Jugie și, mai târziu, G. Schirò și alții au dedus din asocierea unor argumente scolastice din scrierile lui Varlaam că acesta trebuia să fi dobândit profunde cunoștințe de teologie apuseană în țara sa natală, anterior venirii sale în Bizanț, A. Fyrigos a arătat exact opusul. De fapt, înaintea negării sale la curtea imperială, în 1334, Varlaam a fost complet *ignorant* cu privire la Conciliul de la Lyon (1274) și la formula acestuia referitoare la purcederea Duhului Sfânt. De altfel, în acest moment, Varlaam, evident, nu a posedat nici o cunoștință de teologie tomistă. Totuși, după discuția sa cu legatul pontifical, pare să fi avut cel puțin o idee despre *tamquam ex uno principio* și despre idei provenite de la Aquinas, încă insuficiente pentru a concluda că el însuși ar fi citit acest autor.

Față de imaginea lui Varlaam de susținător vehement al teologiei latine, este chiar uluitor faptul că argumentele sale apăreau unora dintre contemporanii săi atât de ortodoxe, încât aceștia le-au inserat în scrierile lor teologice. Nilos Cabasilas (†1363), de exemplu, care devenise un partizan ferm al lui Palama, după o oarecare ezitare inițială, și care, în 1361, devenise, de asemenea, succesorul său la scaunul episcopal al Thesalonicului, găsește câteva broșuri împotriva lui *Filioque* ale lui Varlaam, atât de atrăgătoare, încât le plagiază în propriile scrieri anti-latine⁵⁴. Ioan VI Cantacuzino (†1383), precum și Patriarhul Philotheos Kokkinos (†1376), cel care l-a canonizat pe Palama, îl urmează pe Varlaam în surparea sau refuzarea silogismelor din procesiunile intratrinitare⁵⁵.

Dar Palama nu împărtășește prețuirea înaltă a lui Varlaam față de filosofia greacă⁵⁶. Cu toate acestea, nu Varlaam, ci Palama este

⁵³ A. Fyrigos, *Quando Barlaam Calabro conobere il concilio di Lione I (1274)?*, în „Rivista di studi bizantini e neoellenici”, nr. 17-19, 1980-1982, pp. 248-253.

⁵⁴ Cf. G. Schirò, *Il paradosso de Nilo Cabasila*, în „Studi bizantini e neoellenici”, nr. 9, 1957, pp. 362-388.

⁵⁵ Cf. G. Podskalsky, *Zur Bedeutung des Methodenproblems für byzantinische Theologie*, în „Zeitschrift für katholische Theologie” (*ZKTh*), n° 98, Innsbruck, 1976, p. 394. [G. Podskalsky, *Barlaams theologische Methode und die byzantinische Tradition // XV^e Congr. Int. des Ét. Byz.*, Athènes, 5–11 septembre 1976. Résumés des comm. I–V.]

⁵⁶ Pentru o scurtă relatare a gnoseologiei filosofice a lui Varlaam, a se vedea A. Fyrigos, *Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino*, în „Il Veltro”, vol. 27, 1983, pp. 187-193; Pentru Palama, vezi R.D. Williams, *The philosophical structure of palamisme*, în „Eastern Churches Review”, n° 9, 1977, pp. 27-44.

cel care, în disputa referitoare la combaterea lui Filioque, apăra aplicabilitatea aceluia *συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*, o reprezentare filosofică, mergând înapoi până la Aristotel (*Analytica prima* I, 1, 24a, 28-24b, 12). Silogismul său demonstrativ, oricum, nu este recunoscut ca atare de Varlaam⁵⁷.

În relația dintre argumentele latine în favoarea lui *Filioque* și respingerea lor ulterioară de Varlaam, punctul de vedere al lui A. Fyrigos⁵⁸ este că, în ambele instanțe, este vorba foarte mult de *aceleași* silogisme latine. „Duh al...” descrie o *relație* și, din moment ce acest nume este folosit în legătură cu Tatăl și cu Fiul, înseamnă că trebuie să porceadă din amândoi. Similar raportării lui Varlaam la argumentele latine este explicația lui Augustin din cartea a cincea despre Sfânta Treime, cum că numele „Duhul” este folosit în relație (*relativ/ἀναφορικῶς*) cu Tatăl și cu Fiul (cf., *De Trin.* V, 11, 12). Acest silogism nu are confirmarea la Aquinas, din moment ce el susține în mod precis că există astfel de reciprocități în cazul Duhului, la fel ca și în relația dintre *spirans* și *spiratus* (cf. *ST.*, I q 36a ad 2).

Putem descifra metoda teologică, asupra căreia insistă Romanides, ca fiind cea a „*Teologiei empirice*”⁵⁹. Poate, arată autorul grec, cheia pentru a dezlega mulțimea de întrebări este de a adopta metode folosite în știința pozitivă. Desigur, nu putem aplica încă astfel de metode în a-L analiza pe Dumnezeu și viața de după moarte, dar am putea face așa ceva, cu siguranță, cu privire la experiențele spirituale în diferite religii.

În Tradiția ortodoxă, experiența spirituală autentică este fundamentul formulărilor dogmatice, care, în schimb, sunt ghiduri necesare pentru conducerea către îndumnezeire. Tradusă în limba științei, va însemna că verificarea prin observare este exprimată în simboluri

⁵⁷ Varlaam distinge între *ἀπόδειξις* în sens strict (*ἰδίος*), așa cum l-a definit Aristotel, și *ἀπόδειξις* în sens general (*κοινῶς*), care este, de asemenea, aplicabil procesiunilor trinitare.

⁵⁸ A. Fyrigos, *Una ἀντιστροφή (conversio) nella dialettica scolastica di Barlaam Calabro*, în „Studii bizantine e neogreci. Atii del IV congresso nazionale di studi bizantini”, Ed. „P.L. Leone”, Galatina, 1983, pp. 436-441.

⁵⁹ John S. Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1981, Chapter 2: „Empirical Theology versus Speculative Theology” (s.8 „Empirical Theology”).

descriptive, care, în schimb, se comportă ca ghiduri pentru alții, pentru a repeta aceeași verificare prin observare. Astfel, observațiile primilor astrologi, biologi, chimiști, filosofi devin observațiile succesorilor lor. Exact în aceeași manieră, experiența gloriei profesilor, apostolilor și sfinților este exprimată în forme lingvistice, al cărei scop este de a acționa ca ghid al aceleiași experiențe de glorie a succesorilor lor. Tradiția observării și verificării empirice este piatra de temelie a sortării realității din ipoteza tuturor științelor pozitive. Același lucru este adevărat și din punct de vedere al metodei teologice patristice ortodoxe.

O caracteristică a metodei scolastice franceze, condusă greșit de către platonismul augustinian și aristotelismul tomistic, a fost încrederea naivă în existența obiectivă a lucrurilor raționale, pe seama cărora s-a speculat. Francii au substituit grija patristică pentru observarea spirituală cu o fascinație pentru metafizică. Ei nu suspectau faptul că astfel de speculații nu își au fundamentul nici în realitatea creată, nici în cea spirituală. Speculațiile dialectice despre Dumnezeu și Întrupare sunt respinse. Doar acele lucruri care pot fi încercate prin experiența harului lui Dumnezeu în inimă sunt acceptate.

3. Tomismul

Sinteza tomasiană este una între filosofie și teologie (continuată în forma tomismului existențial de E. Gilson și cea a tomismului fenomenologic – E. Stein), ce se dorea a fi între neoplatonismul augustinian și aristotelismul arabizat. Acolo unde Aristotel nu a reușit să concilieze știința ființei și teologia, reușește Toma d'Aquino. Este posibil ca Stagiritul să nu fi dorit o astfel de identificare; aici intervine Aquino, care încearcă să încreștineze aristotelismul. În acest sens, afirmația lui A.D. Sertillanges: „Toma este mai aristotelician decât Aristotel” este validă. Tentativa teologiei creștine de a prelua intuițiile gândirii grecești și de a da naștere „onto-teologiei” l-a nemulțumit pe Martin Heidegger, aflat în căutarea unei „ontologii fundamentale”.

Conținutul filosofic și mistic al drumului gândirii lui Edith Stein trece printr-o fenomenologie a persoanei deschisă metafizic și teologic, se îndreaptă spre o antropologie a desăvârșirii „teocentrice” și tinde spre teologia mistică, care transcende toate conceptele, unde

eul conștient și liber își actualizează potențialitățile spirituale: „Personalismul lui Edith Stein este «teocentric» și înrădăcinat în transcendență, evitând egocentrismul existențial în care este blocat; în schimb, *dasein*-ul lui Heidegger” „adăugă la speculația augustiniană și la cea tomistă și analiza interiorității deprinsă la școala lui Husserl”⁶⁰.

De la Husserl, la Sfântul Ioan al Crucii, drumul căutării personale a adevărului a condus la fenomenologia experienței mistice, interioritatea sufletească („castelul interior”) devine ușa transcendență spre taina credinței. Metodologia lui Husserl rămânea blocată într-un egocentrism al conștiinței imanente, care ecrana accesul trans-subiectiv la adevărul ultim și întreg. Metoda lui Husserl presupunea „înțoarcerea la lucrurile însele”, prin analiza conținuturilor trăite (*Erlebnisse*) și rememorate conștient de *eu*. „Deși a continuat să aplice metoda fenomenologică a lui Husserl, a început să practice ceea ce ea numea o «filosofie teocentrică», prin care ieșea din orizontul imanent, transcendental al «filosofiei egocentrice». E vorba, desigur, de egocentrismul tradiției carteziene, adoptat și de fenomenologia lui Husserl”⁶¹.

Despre această fenomenologie „întrupată” în propria viață vorbește Tereza-Brândușa Palade: „A «vedea invizibilul» și a-l face inteligibil cu ajutorul rațiunii ce se lasă iluminată de credință și a rămâne fidel acestei cunoașteri în propria viață – acesta este, pe scurt, drumul «filosofiei creștine» a lui Edith Stein”⁶².

⁶⁰ Tereza-Brândușa Palade, *Castelul libertății interioare. Persoana în filosofia lui Edith Stein*, Editura Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 19-21.

⁶¹ *Ibidem*, p. 39. Metoda fenomenologică a lui Husserl ce se bazează pe o rememorare analitică a *ceea ce a fost deja trăit* și este încă prezent în conștiință poate fi încreștinată prin raportarea la evenimentul Botezului, unde creștinul primește întregul program de viață duhovnicească, trăit deja în chip concentrat-real prin unirea sacramentală cu Hristos, Care Își trăiește viața divino-umană, deja trăită iconic-soteriologic, dar reactualizată în fiecare membru al Bisericii, care prin Hristos și în Botez are acces la acest conținut trăit deja în Hristos. „De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20) ar reprezenta fenomenologic exact acest acces direct, deci nu numai „rememorarea analitică”, a „ceea ce a fost deja trăit”.

⁶² *Ibidem*, pp. 52 și 54-55: „Coincidența cea mai spectaculoasă dintre viața și gândirea lui Edith Stein a fost aceea că a lăsat neterminat studiul ei despre Sfântul Ioan al Crucii (*Înțelepciunea Crucii*), în care urma să descrie fenomenologic starea sufletului în ultima noapte a suferinței purificatoare dinaintea

Prin insistența pe definirea sintagmelor de „filosofie teocentrică”, „epistemolog contemplativ” sau apelul la Thomas Merton, care vede credința drept o consimțire intelectuală, care completează mintea și nu o anulează, Tereza-Brândușa Palade prezintă gândirea lui Edith Stein ca pe una care depășește temerile filosofiei moderne kantiene și post-kantiane față de metafizică și teologie, arătând cum sfințenia poate coabita cu filosofia. Precizează însă, legitim, faptul că filosofia creștină a instrumentelor conceptuale diferă de teologia revelației și Tradiției Bisericii: „Căutarea mistică a lui Dumnezeu de către sufletul uman este, desigur, diferită atât de căutarea naturală a adevărului cu ajutorul metafizicii, cât și de căutarea teologică a credinței în Dumnezeu revelat. Cu toate acestea, există unele analogii semnificative între căutarea metafizică a adevărului și drumul către uniunea mistică a sufletului cu Dumnezeu”⁶³.

4. Meta-ontologia Părinților greci și fenomenologia vieții

Părinții greci au creat o nouă „meta-ontologie”. În viziune personalistă, ontologia e în mod fundamental donologie, mai exact onto-donologie. Distingând între existență-energii (faptul că există Dumnezeu), ființă-natură (ce este Dumnezeu) și ipostas-persoană (cine și cum este Dumnezeu), Părinții Capadocieni și Sfântul Grigorie Palama au făcut ontologie (toate aceste categorii sunt ontologice)⁶⁴.

În *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris, 1969), Ghislain Lafont a încercat să dezvolte problema introducerii unui vocabular al substanței (ființei) în exprimarea credinței creștine, pentru a rosti Treimea în Ea Însăși și în raportul Ei cu iconomia mântuirii. În concluziile sale cu privire la patristică a fost destul de viguros contrazis de A. de Halleux, în *Patrologie et oecuménisme* (Louvain, 1990), și,

uniunii cu Dumnezeu, exact înainte de a fi deportată, pentru a fi dusă, în final, în lagărul de exterminare Auschwitz-Birkenau. S-a spus, de aceea, că ea a terminat această carte în camera de gazare, prin propria noapte mistică a suferinței și prin sacrificiul vieții ei”.

⁶³ *Ibidem*, p. 73. În Ortodoxie, teologia nu este o căutare a credinței în Dumnezeu, ci exprimarea inteligibilă a experienței prealabile, eclesial-liturgice sau ascetico-mistice.

⁶⁴ Christopher Stead dezbată ideea despre substanța lui Dumnezeu în tradiția teologică, *homoousios*-ul niceean.

în schimb, net susținut de B. Studer, în „Theologische Revue” 87, 1991, p. 483.

O noțiune cu conotații ontologice este „consubstanțial” (*homo-ousios*). Folosirea unui astfel de cuvânt implică alegerea unei soluții la aporia problemei Unului și a Ființei aflate în suspensie de la *Parmenide*-le lui Platon: pentru a putea spune cu adevărat *nașterea Cuvântului și purcederea Dubului* trebuie să presupunem că, în *Dumnezeu, Unul este Ființa* și reciproc.

Persistă grija, îndeosebi începând de la al doilea arianism, de a respecta mai presus de toate necuprinsul lui Dumnezeu, al Cărui adevăr rămâne transcendent tuturor resurselor limbajului uman. O astfel de grijă a condus uneori la situarea lui Dumnezeu „dincolo de ființă” și la privilegierea în teologie a registrului henologiei, împreună cu cele legate de acestea, cele ale teofaniei și energiei, cu excluderea mai mult sau mai puțin explicită a ontologiei; riscul va fi atunci cel al unei îndepărtări, dacă nu al unei separații, între spiritualitate și teologie dogmatică – astfel, refuzul ontologicului poate contribui la exaltarea ierarhicului. Am putea spune: „anagogia – tensiunea spirituală spre Dumnezeu – se hrănește din anagogie – exprimare a lui Dumnezeu printr-o utilizare și o purificare a limbajului omului despre el însuși”⁶⁵.

Ontologia clasică se găsește relativizată, pusă pe un plan secund, deasupra ei fiind situată ceea ce vom numi o „henologie”, o *depășire* a ontologiei. Pentru Aristotel, sensul veritabil al ființei este ființarea (*ousia*), la Plotin, din contră, Unitatea este mai mult decât ființa și înaintea ei⁶⁶.

Sinteza tomasiană reprezintă o sinteză între filosofie și teologie, ce se dorea a fi între neoplatonismul augustinian și aristotelismul arabizat. Acolo unde Aristotel nu a reușit să concilieze știința ființei și teologia, reușește Toma d’Aquino. Este posibil ca Stagiritul să nu fi dorit o astfel de identificare; aici intervine Aquino, care încearcă să încreștineze aristotelismul. În acest sens, afirmația lui

⁶⁵ Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, traducere de Maria-Cornelia Ică, prezentare diac. Ioan Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 417.

⁶⁶ Pierre Aubenque, *Plotin et le dépassement de l’ontologie grecque classique*, în „Neoplatonism”, Paris, 1971, pp. 101-102.

A.D. Sertillanges⁶⁷: „Toma este mai aristotelician decât Aristotel” este validă.

Proiectul „onto-teologiei” scolastice devine robust prin separarea formală operată de F. Suárez (1548-1617) în *Disputationes Metaphysicae*, între *ontologie (metaphysica generalis)* și *metaphysica specialis*, ulterior devenită *theologia rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis*.

Tentativa teologiei creștine de a prelua intuițiile gândirii grecești și de a da naștere „onto-teologiei” l-a nemulțumit pe Martin Heidegger, aflat în căutarea unei „ontologii fundamentale” și a unui discurs despre „ființa întrebătoare” (*Da-sein*) sub paradigma neutralității. Modelul onto-teologic al lumii Îl transformă pe Dumnezeu într-o „Ființare supremă”, determinată de legile ființei, și sfârșește printr-o contestare a libertății. Atât ființa, cât și Ființa supremă se presupun reciproc într-un sens metafizic de necesitate. Heidegger definea această conciliere drept relație de „auto-fundare”⁶⁸.

După Emmanuel Lévinas⁶⁹, refuzându-și gândirea dincolo de ființă, filosofia (ca și teo-logia) nu poate gândi decât în termenii identității și ai prezenței: este prezent ceea ce ia ființă, iar ființa este mereu aceeași. A trezi subiectivitatea la ideea de Dumnezeu nu înseamnă a tematiza ființa uitată în detrimentul ființării, așa cum își propune onto-teologia, ci a înțelege un *Dumnezeu neafectat de ființă*, conform unei hermeneutici religioase, care nu pleacă de la experiență, ci de la transcendență. Exigența sa este de a-L mărturisi pe Dumnezeul uitat din perspectiva transcendenței Sale. „Dumnezeu e smuls obiectivității, prezenței și ființei”, e „transcendent până la absență”. Prin urmare, nu un altfel de a fi, ci un altfel decât a fi⁷⁰ (*autrement qu'être*), dincolo de ființă.

Încercarea radicală de a-L gândi pe Dumnezeu dincolo de orice concept de sorginte neoscolastică ori experiență ontologică este și

⁶⁷ A.D. Sertillanges, *La Philosophie de St. Tomas d'Aquinas*, Paris, Aubier, Édition Montaigne, 1940, vol. I, p. 17.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988, p. 361.

⁶⁹ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à idée*, Paris: J. Vrin, 1982; [*Când Dumnezeu devine idee*, trad. Aurelian Cojocă, Pandora-M, București 2001].

⁷⁰ Idem, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, Humanitas, 2006.

demersul lucrării lui Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*⁷¹: Dumnezeu nu depinde de ființă, El ne advine în și ca dar. Definind destinul ființei idolatrizate, Marion afirmă că *idolul conceptual* are o poziție, metafizica; o funcție, teo-logia în onto-logie; și o definiție, *causa sui*.

Dându-Se pe Sine în și ca iubire, Dumnezeu transgresează orice constrângere idolatră. Contrar conceptului, iubirea nu încearcă să înțeleagă totul; nu cuprinde, ci se dă, abandonându-se pe sine, depășindu-și neîncetat propria donație.

Studiind mai atent textele lui Toma d'Aquino⁷², Marion a putut constata că, deși Îl gândește pe Dumnezeu în termeni de ființă, nu înțelege acest *ipsum esse* în mod metafizic, cum a făcut-o scolastica nominalistă, începând cu Duns Scottus, care au împins analogia ființei în univocitate, ci profund teologic, deci meta-ontologic, ca pe un nume divin prin excelență apofatic. *Toma nu este deci onto-teo-log, ci teo-onto-log*.

Michel Henry⁷³ întrevește, dincolo de fenomenologie și teologie, arhiinteligibilitatea ioaneică. Secretul îngropat în orice viață: venirea Vieții absolute în Cuvântul ei, drept condiție a oricărei veniri în noi înșine, a nașterii noastre transcendente, a condiției noastre de fii. Arhiinteligibilitatea e autorevelarea Vieții absolute. Că ea comandă raportul fenomenologic de interioritate reciprocă a Tatălui și a Fiului ține de faptul că autogenerarea Vieții absolute e autorevelarea ei în Sinele Primului Viu.

Ceea ce vine înainte de lume e relația de interioritate fenomenologică reciprocă între Viața absolută și Primul Viu, întrucât aceasta se încearcă în El, Care *Se încearcă în ea ca autoafectare imanentă a Vieții în ea însăși*. Repetiția interiorității fenomenologice reciproce a Vieții și a Cuvântului Său în orice e viu se realizează ca interioritate fenomenologică a acestui viu și a Vieții absolute; această unire e numită îndumnezeire.

⁷¹ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982. *Gog Without Being*. Trans. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

⁷² Idem, *St. Thomas d'Aquin et l'onto-théologie*, în „Revue thomiste”, nr. 95, 1995, nr. 1, pp. 31-66.

⁷³ Michel Henry, *Întrupare. O filosofie a trupului*, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

Într-un amplu studiu⁷⁴, profesorul Ioannis Panagopoulos pune sub semnul întrebării înseși posibilitatea și legitimitatea elaborării unei „ontologii” a persoanei, pornind de la triadologia patristică greacă a secolului al IV-lea.

Părinții au adoptat termenul *prósopon* tocmai pentru a evita să recunoască ipostasului un conținut ontologic absolut. Ceea ce i-a interesat de fapt pe Părinții greci n-a fost nicidecum „revoluționarea” ontologiei prin stabilirea unui principiu ontologic ultim în Treime, ci afirmarea simultană în Dumnezeu a unității și trinității. Prin accentuarea distincției apofatice între Ființa divină și Persoanele treimice și accentul pus pe energiile comune, ei au exclus din „ființă” orice înțeles al unei necesități ontologice, iar din „persoană” orice înțeles al unei alterități absolute. Părinții greci au creat o nouă „meta-ontologie”. Nu triadologia, ci abia hristologia este cea care poate duce la o „teologie” a persoanei umane, pentru că natura umană e personală ca divino-umană. Nu ontologia, ci teologia revelează adevărul persoanei, care nu e o categorie antro-po-logică, ci evenimentul existenței divino-umane a omului, un mod de existență liturgic, pe care omul îl primește prin Botez, în Biserică. Întrebarea care se impune este următoarea: Întemeiază textele patristice însele reducerea ontologiei la „personologie” (Yannaras/Zizioulas) sau recursul la o „meta-ontologie” harică specială (Lossky/Panagopoulos)? Cred că nu.

Ne aflăm, deci, în prezența unei reduceri a esenței sau naturii la persoană ori a echivalării persoanei cu harul. Ontologia fie dispare, redusă la personologie, fie e degradată, devenind simplă fiziologie. Ireductibile, dar inseparabile, ființa și ipostasul se cer una pe cealaltă: ființa nu e ipostas, dar e ipostatică, ipostasul nu e o ființă, dar e ființial. Persoana e spațiul de manifestare plenară a ființei. Ființa nu e un simplu „dat”, ci în primul rând un „dar” (*donum*), a cărui prezență implică un dăruitor (*donans*) – persoana. Adevărata „personologie”, deci, nu contrazice, nu distruge, ci asumă și desăvârșește „ontologia”. În viziune personalistă, *ontologia e în mod fundamental donologie, mai exact ontodonologie.*

⁷⁴ Ioannis Panagopoulos, *Ontología è theologia tou prosopou. He symbolê tês paterikês Triadologías stén katanoés tou anthropínou prosopou*, în „Sýnaxe”, 13, 1985, pp. 63-79 și 14 (1985), pp. 35-47.

Pentru un teolog, cunoașterea depășește știința abstractă și exprimă o relație existențială (mai mult decât o simplă „simbioză între Atena și Ierusalim”, în opinia lui Festugière). Există o distincție între gândire (*dianoia* – intelectul discursiv), rostire interioară și ochiul minții (*nous* – intelectul intuitiv). Raționarea este față de inteliecție ceea ce este mișcarea față de repaus sau dobândirea față de posesie. Teologia va folosi, eventual, mai degrabă simboluri și mai puțin concepte. Ea va sta sub semnul unului, mai mult decât sub semnul ființei. Contemplația ultimă – *theoria* – a Binelui este sfârșitul dialecticii. Odihna întâlnirii determină o golire a minții de toate ideile cunoscute.

Michel Henry întrevide, dincolo de fenomenologie și teologie, arhiinteligibilitatea ioaneică. Încercarea radicală de a-L gândi pe Dumnezeu, dincolo de orice concept de sorginte neoscolastică ori experiență ontologică, este și demersul lucrării lui Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*. El recunoaște amprenta revelației asupra filosofiei, deci funcția euristică a „filosofiei creștine”. Studiul va urmări să dezbată caracterul teologic al ontologiei, de la „uitarea ființei”, la fenomenologia vieții.

Ar fi necesară însă o *corecție apofatică*, o dezbateră între apofatism versus ontoteologie, care nu va fi analizată în acest moment. Distincțiile conceptuale ale teologiei nu țin decât de inadecvarea rațiunii umane de a gândi infinitul. *Antinomia autentică constă nu din a așeza existența obiectivă a două adevăruri contradictorii în Dumnezeu, ci în diversitatea subiectiv necesară a inteligenței create pentru a se restitui ori a se face inteligibilă*. După ce se afirmă distincțiile atributelor divine, acestea trebuie negate, pentru o *corecție apofatică*, ca incompatibile cu esența radical simplă a Actului pur.

5. „Filosofia creștină”, ca euristică și hermeneutică

Secolul XX a fost, prin excelență, cel al „filosofiei creștine” ca hermeneutică. Discuțiile încă se poartă asupra incompatibilității, tangențialității sau continuității dintre filosofie și teologie creștină, discuții începute la începutul secolului trecut⁷⁵. Pornind de la afirmația lui

⁷⁵ Vezi, în acest sens: É. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, 2, 1938, H. de Lubac, *Sur la philosophie chrétienne*,

Étienne Gilson, care consideră „revelația creștină drept un auxiliar indispensabil al rațiunii”, J.L. Marion îl interpretează astfel: „*revelația sugerează rațiunii să abordeze rațional teme pe care rațiunea n-ar putea prin ea însăși nici să le trateze, nici chiar să le bănuiască*”⁷⁶. Însă Marion pornește de la contestarea definiției „filosofiei creștine” exclusiv drept ca o hermeneutică: revelația ar rămâne secundară în raport cu filosofia, dublându-i doar rezultatele; nu ar mai exista o „filosofie creștină”, ci doar o interpretare creștină a filosofiei.

Dar, arată Marion, definiția „filosofiei creștine” propusă de Gilson poate fi citită „*nu doar ca hermeneutică, ci mai întâi și deodată ca euristică*”. Preluând un text al Sfântului Irineu al Lyonului: „*Om-nem novitatem attulit, seipsum afferens* – a introdus toată noutatea, introducându-Se pe Sine Însuși” (*Contra ereziilor* IV, 34, 1), Marion arată că Hristos exercită deja prin Sine asupra lumii și înțelepciunii ei o hermeneutică: „El Însuși constituie toată noutatea, deoarece vine din sânul lui Dumnezeu, dintr-un dincolo absolut al lumii, care, tocmai de aceea, «nu L-a cunoscut» (Ioan 1, 10). Revelația Sa introduce în lume realități și fenomene care, înainte de El, nu erau nici văzute, nici cunoscute: fără noutatea Lui chiar și schițele

în „Nouvelle revue théologique”, 63, 1936; É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, Idem, *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949; J. Beaufret, *La philosophie chrétienne*, în *Dialogue avec Heidegger*, vol. II, Paris, 1973; sau *Heidegger et la théologie*, în M. Couratier (ed.), *Étienne Gilson et nous*, Vrin, Paris, 1980. De asemenea: Karl Barth, *La Philosophie protestante au XIX^e siècle*, 1947; Maurice Blondel, *La Philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, 1950; Stanislas Breton, *La Passion du Christ et les philosophies*, 1954; Gabriel Marcel, *Existentialisme chrétien*, (en collaboration), Plon, 1947; Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, 1933; Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, 1990; Claude Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

⁷⁶ Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul – teologie, metafizică și fenomenologie*, Editura Deisis, Sibiu, 2007, pp. 121-122: „Pe scurt, ajutorul de care beneficiază filosofia creștină constă într-o interpretare teologică posibilă, dar nu necesară, a unor concepte pur filosofice”. „Să luăm cea mai celebră teză a lui É. Gilson, «metafizica Exodului»: aici filosofia creștină pretinde să considere conceptul cvasi-aristotelician de *actus purus essendi* drept echivalent al unui enunț pur teologic și biblic: *Sum qui sum* (Ieșirea 3, 14).”

Vechiului Testament ar fi rămas neinteligibile”⁷⁷. E limpede că această *dublă funcție a iubirii-caritate, hermeneutică și euristică*, presupune credința în Hristos, care, atât în lumea însăși, cât și în universul conceptual, *introduce fenomene noi, saturate* de sens și de slavă, ceea ce contribuie la depășirea sfârșitului metafizicii și la desfășurarea fenomenologiei.

În acest sens, susține Marion, „*întreg ansamblul filosofiei s-ar putea numi o «filosofie creștină»*, într-atât e saturată de concepte și de fenomene introduse în ea, direct sau indirect”⁷⁸. Recunoașterea amprentei revelației creștine asupra filosofiei, deci funcția euristică a „filosofiei creștine” în ea, conduce spre următorul paradox: posibilitatea unei „filosofii creștine” vine aproape de la sine.

6. Vedere și inteliecție

În interpretarea lui Étienne Gilson, patru caracteristici definesc profeția: cunoașterea, atât din punct de vedere intelectual, cât și din punct de vedere al imaginației, promulgarea adevărului revelat și, în fine, confirmarea acestuia prin miracole. În cheie scolastică, Moise primează față de ceilalți profeți prin vederea intelectuală a lui Dumnezeu, pentru că, asemenea Sfântului Pavel, mai târziu în convertirea sa, „a văzut însăși esența lui Dumnezeu”; însă el L-a perceput și cu ajutorul vederii sensibile, așa cum nu a mai făcut-o nici un alt profet. Deci, prin vederea față către față a esenței divine, Moise a conștientizat că Dumnezeu există⁷⁹.

Legătura dintre dialectică și vedere este văzută de Evagrie astfel: gnoza n-are nevoie de un suflet priceput la dialectică, ci de un suflet care poate *vedea*; dialectica poate fi găsită la sufletele necurate, dar vederea se găsește numai la sufletele pure (*Kephaleia*

⁷⁷ *Ibidem*, p. 128. Revelația iubirii face vizibile fenomene noi, invizibile rațiunii fără ea, dar le încredințează nu numai teologiei, ci și unei filosofii. Spre exemplu: icoana privirii celuilalt devine fenomen inteligibil, plecând de la Hristos ca icoană; contra-privirea care o încrucișează pe a mea, acest dialog invizibil a două priviri invizibile, în fenomenologie e un concept ignorat, acela de contra-intenționalitate (cf., *Ibidem*, p. 135).

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 138-140.

⁷⁹ Étienne Gilson, *Introducere...*, pp. 12-13.

gnostica IV, 90). La Platon, contemplația ultimă – *theoria* – Binelui este sfârșitul dialecticii⁸⁰.

Punctul culminant al istoriei Bisericii, ne spune Jaroslav Pelikan, era vederea lui Dumnezeu. Nu era, strict vorbind, o doctrină, ci împlinirea tuturor doctrinelor. *Metoda introspectivă a speculației* era, potrivit lui Bonaventura – *Itinerariul minții spre Dumnezeu* – „superioară” metodei care începea cu aspectele exterioare, căci prin introspecție era posibil să „pătrundem în propriul nostru eu, adică în propria noastră minte, în care se reflectă propriul chip [al lui Dumnezeu]”, îngăduindu-se, astfel, minții „să reentre în propria ei lume lăuntrică, spre a-L vedea pe Dumnezeu acolo, «întru strălucirea sfinților»”. Ierarhiile cerești și bisericesti își aveau echivalentul în „ierarhia minții”. Îmbinarea augustiniană dintre adevărul obiectiv și cel subiectiv l-a determinat pe Bonaventura să afirme ceea ce el numea „străfulgerarea intuiției”, prin care putea ajunge la adevărul ființei și al bunătății⁸¹.

Scolastica susține o *vedere intuitivă, fără vâl (nude) a esenței divine* (Benedict XII), adică vederea Ființei divine de către intelctele create (Tomas d’Aquino, *Quomodo Deus cognoscatur a nobis*, întrebarea 12). Distincția între vederea cunoașterii și vederea comprehensiunii va deveni un loc comun în scolastică și va fi folosită pentru a interpreta textele Părinților – în special ale Părinților greci –, care par a fi greu de conciliat cu doctrina vederii lui Dumnezeu în ființă. Teza lui Eunomiu, în secolul al IV-lea, susținea comprehensibilitatea deplină a Ființei lui Dumnezeu de către intelectul uman. Cei fericiți Îl văd pe Dumnezeu așa cum este El, căci tot ceea ce este în Dumnezeu (întregul *conținut formal al naturii divine*), formal este Dumnezeu, fiind identic cu Ființa Sa. Iezuitul Gabriel Vasquez (1551-1604) susține că Părinții nu au negat vederea clară și intuitivă a Ființei divine, ci numai posibilitatea înțelegerii ei, aidoma teologilor scolastici. Un alt comentator al lui Toma d’Aquino, iezuitul Diego Ruiz de Montoya (1562-1632), respinge acuzația pe care

⁸⁰ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, traducere de Elisabeta Voichița Sita, cuvânt înainte de diac. Ioan. I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 153 (nota 24) și 36.

⁸¹ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. III Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 325-327.

Vasquez a adus-o Părinților, afirmând că *obiectul vederii nu e Dumnezeu Înșuși, ci un efect exterior al lui Dumnezeu*, ceea ce este însă o contradicție a Scripturilor și o negare a vederii față către față. Distincția dintre cunoaștere și înțelegere este prea subtilă. Afirmând cunoașterea, putem atribui prea mult înțelegerii sau, opunându-ne înțelegerii, limităm cunoașterea, după cum este cazul lui Ruiz. El face apel la Toma d'Aquino: a înțelege înseamnă a cunoaște în mod desăvârșit. Este evident că *numai Dumnezeu poate să aibă înțelegerea, adică cunoașterea adecvată a Sa*, deoarece firea Sa incognoscibilă, fiind creată, necesită o cunoaștere necreată, ceea ce un intelect creat nu poate avea. Prin urmare, vederea fericită nu va putea oferi niciodată înțelegerea lui Dumnezeu, căci, în timp ce obiectul ei formal este Ființa divină, ea nu Îl vede în aceeași extensiune în care El Se vede pe Sine, total, adecvat și cu pătrundere desăvârșită. Din această pricină, *cunoașterea divină și vederea fericită nu au un obiect formal perfect identic*. Ruiz cade într-un fel de agnosticism: în măsura în care este cognoscibil, Dumnezeu nu este un obiect perfect identic pentru Sine și pentru intelectele create care se bucură de vederea Ființei Sale. Pe de altă parte însă, Denis Petavis (1583-1652) vrea să vadă în înțelegere o cunoaștere ce ar egala natura cognoscibilă a obiectului. Înțelegerea nu se referă la esența obiectului, ci la ceea ce este reprezentativ din obiect. Prin urmare, obiectul înțelegerii divine și cel al cunoașterii create în cadrul vederii fericite este perfect identic, deși această cunoaștere a celor aleși nu poate egala niciodată în amploare obiectul cunoscut (*amplitudinem rei cognitae*), adică nu poate cuprinde niciodată Ființa lui Dumnezeu⁸².

Dintre etapele nenumărate ale vederii în care se va înainta în viața viitoare la nesfârșit, Sfântul Grigorie Palama numește trei: *iluminarea*, ca o vedere fulgerătoare, de moment, *vederea clară a*

⁸² Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1995, pp. 8-15. Petau consideră pe Sfântul Grigorie Palama un inovator, iar secolul al XIV-lea ar marca o ruptură în Tradiție, în Bizanț, în ceea ce privește doctrinele referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. El se referă la Richard Fitzralph, arhiepiscop de Armagh, primat al Irlandei, însărcinat de Papa Benedict al XII-lea să examineze doctrinele armenilor care căutau unirea cu Biserica Romei în 1341, în tratatul său *De quaestionibus Armenorum*, I, XIV, cap. 1, care îi acuză pe armeni și pe greci de a fi negat cunoașterea Ființei divine: „... corifeul acestei noi facțiuni era Grigorie Palama...” (*Ibidem*, pp. 16-17).

luminii întinse peste tot și *vederea lucrurilor* în lumină (*Cuvânt pentru cei ce se liniștesc*, 35)⁸³. Despre „vederea” aceea se poate spune că nu e mai presus de înțelegere, deoarece nu se poate spune că nu e înțelegere. În vreme ce Palama spune că e o înțelegere, dar nu o lucrare a minții (lucrarea prin care se împărtășește cineva de acea vedere nu se poate spune că e a minții), Varlaam afirmă că, fiind o înțelegere, e o lucrare a minții. Deci, comentând această *vedere mai presus de toate înțelegerile* (*ὁρασις ὑπὲρ πάσας τὰς νοήσεις*), părintele Stăniloae afirmă: „După ce s-a prefăcut că e de acord cu Palama pentru faptul că a acceptat că acea vedere e înțelegere pentru Palama, însă mai presus de înțelegerea naturală a minții, se dă pe față că e contrar lui, când contestă că ea nu e o lucrare a minții”⁸⁴. Palama realizează cum Varlaam își închipuie că ceea ce socotesc teologii mai presus de minte e teologie negativă: „Că este însă o vedere mai presus de toată înțelegerea (*ὁρασις ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν*) acela n-a înțeles, nici n-a crezut. Dar noi l-am ierta și dacă n-ar înțelege. Căci a înțelege ceea ce e mai presus de minte nu stă în puterea ființei noastre și a strădaniilor ei” (*Ibidem*, p. 47), „Dacă mintea noastră n-ar putea să se depășească pe sine însăși, n-ar fi vedere și înțelegere mai presus de lucrările minții” (*Ibidem*, p. 48). Dionisie Areopagitul, citat de către Palama, vorbește de cele două puteri ale minții – puterea de a înțelege și puterea de a se depăși în unire (cea din urmă trece din act în potență numai prin Dumnezeu): „Trebuie să se știe că mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a înțelege, prin care vede cele inteligibile, pe de altă parte, unirea care depășește firea minții și prin care se leagă de cele de dincolo de ea”⁸⁵.

Vorbind despre raportul dintre *θεωρίαν* și *ὁρασιν*, Palama se dovedește un mare dialectician: „Deci cei ce propovăduiesc numai o contemplare (*θεωρίαν*) prin negație și dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau vedere (*ὁρασιν*), iar despre această contemplare zic că face parte din cunoștința generală; pe de altă parte, zic că

⁸³ *Filocalia*, vol. 7, trad. rom. cit., p. 284.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 289-290, n. 481. Cele ce depășesc înțelegerea au totuși un înțeles în ele. Inima are o înțelegere care depășește înțelegerea minții (n. 484).

⁸⁵ *Despre numirile dumnezeiești* VII, 1; apud *Ibidem*, pp. 297-298. Vederea aceea poate fi numită și nevedere, în sens de depășire a vederii, dar nu lipsă a înțelegerii, vederii și cunoștinței.

cei ce ajung prin negație la această contemplare, după ei atot-desăvârșită, nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu, se arată ca unii ce admit mai degrabă o lipsă de cunoștință și vedere”. De fapt, dezvoltarea palamită a acestui silogism este: dacă vederea prin negație și întunericul dumnezeiesc sunt unul și același lucru, atunci și acest întuneric este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni⁸⁶.

Sfântul Grigorie Palama precizează: „Când Sfânta Scriptură spune că proorocul a primit învățătură «din vedere» (*ἐκ τῆς θεωρίας*), iar că îngerul l-a ridicat de la vedere la învățătură, nu zice că el l-a depărtat de la vedere; ci că proorocul a învățat din acea vedere cele ce nu le cunoștea mai înainte, ca dintr-o cauză a cunoștinței [...]. Dar vederea care dă cunoștință, vedere pe care o are în sine în chip concentrat după asemănarea cu Dumnezeu, cum nu e mai înaltă decât cunoștința procurată de ea?” (*Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie, 63*)⁸⁷.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 302-303. Teologia negativă este „chip al vederii aceleia fără formă și împlinire”.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 320. La nota 543, părintele Stăniloae are următorul comentariu: „Din faptul că vederea se cere tâlcuită, Varlaam deducea că tâlcuirea înseamnă ridicarea la înțelegere ca la o treaptă superioară a celui ce vede. Deci vederea e inferioară înțelegerii. Sfântul Grigorie Palama afirmă că vederea nu e inferioară cunoștinței, pentru că o cuprinde în ea. Explicarea nu conduce la ceva ce nu e vedere, ci desfășoară ceea ce este în ea în mod concentrat. Vederea are drept conținut nemijlocit realitatea. Explicarea poate depărta de realitate... Căci vederea are o adâncime de sensuri care nu poate fi niciodată epuizată, fiind însăși manifestarea luminoasă a Persoanei lui Dumnezeu în intențiile Lui de înveșnicire a făpturii, în infinitatea vieții și iubirii Sale”.

**„Christian philosophy” as hermeneutic and heuristic.
Prolegomena on the relationship between theology and philosophy**

Rev. Lect. Ph. D. Nichifor TĂNASE

The contestation of the Fathers originality led some modern exegetes, as A.J. Festugière, in asserting the prevalence of Platonism in their mysticism, though himself stresses the inadequacy of the grace notion in Platon's mysticism. Starting with Gregory of Nyssa and Dionysius the Christian Theology heads towards the theme of the Divine darkness – a theme without parallel in Platonism, a real originality in mysticism. Another challenge addressed to patristics comes from Adolf von Harnack, who insisted on the „Hellenism” of the Fathers. George Florovsky made an insistent pleading for the meaning/notion of „ Christian Hellenism”, showing how Greek patristic thinking has avoided its closure into Greek philosophical systems, the heresies being nothing but an uncritical absorption of pagan Greek philosophy in the Christian understanding. H. Schäfer is much more positive when he says that „the Christianization of Aristotelian logic in Byzantine theology” was made by changing the terms which are related: a fundamental Platonic idea of participation (methexis) with a central Aristotelian notion of energy, of updating (energeia) introduced by Aristotle in opposition to the Platonic scheme. The tradition of "Christian" textbooks of logic from the eighth century was an eclectic one, without going back to the original sources. Father John I. Ica jr captures at St. John Damascene a middle way between Platonism's essentialism and existentialist personalism. Methodios Fouyas shows how Palamas was himself „methodologically an Aristotelian one”, but „ontologically a Platonist”. In the West, on the other hand, the tomasian synthesis between Augustinian Neoplatonism and arabic Aristotelianism made A.D. Sertillanges to exclaim: „Thomas is more Aristotelian than Aristotle”. Finally, the twentieth century was, par excellence, the century of „Christian philosophy” as hermeneutics, but, as Marion shows, the definition of „Christian philosophy” proposed by Gilson can be read „not only as hermeneutics, but first and at the same time as heuristic”.

KEYWORDS: Patristic spirituality, hermeneutics, Aristotelian logic, Christian Hellenism, phenomenological Thomism