UNIVERSITATEA „LUCIAN BLAGA" DIN SIBIU

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA"

- *TEOLOGIE ȘI FILOZOFIE* -

CURS MASTER SISTEMATICE

ANUL I, SEMESTRUL I

TITULAR DE DISCIPLINĂ: ***Lect. Univ. Dr. Vasile Chira***

SIBIU, 2017

PROGRAMA ANALITICĂ TEOLOGIE ŞI FILOSOFIE MASTER SISTEMATICE – ANUL I

AN UNIVERSITAR: 2016/2017

DISCIPLINA: ***TEOLOGIE ŞI FILOSOFIE***

TITULAR DE DISCIPLINĂ: ***LECTOR UNIV. DR. VASILE CHIRA***

NOTA:

LA EXAMEN SE CERE:

– o lucrare de seminar ce trebuie prezentată (vezi lista de mai jos, 51 de teme);

– examenul va fi oral din subiectele de mai jos.

1. Filosofia budhistă şi teologia creştină (suport curs).

2. Evoluția conceptului de transcendență în istoria filosofiei (autor Vasile Chira, suport curs).

3. Metafizica şi teologie (Prolegomene la o metafizică creştină, autor Vasile Chira, disponibilă pe site-ul personal vasilechira.ro sau vasilechira.wordpress.com la categoriile teologie şi filosofie).

4. Teologia şi filosofia evanghelilor.

5. Filosofia paulină.

6. Ideea de infinit în filosofia presocratică (*Marginalii la filosofia presocratică*, autor Vasile Chira, disponibil pe site-ul personal).

7. Hristos şi Socrate (suport curs).

8. Teoria Logosului în filosofie şi teologie (suport curs).

9. Platon. Mecanismul henologic platonician şi trinitatea creştină (*Problema participaţiei la Platon*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

10. Aristotel şi creştinismul (*Aristotel şi problema Primului Motor*, autor Vasile Chira, ambele disponibile pe site-ul personal).

11. Morala stoică şi morala creştină (suport curs).

12. Neoplatonismul. Problema Unului la Plotin. Plotin şi terminologia trinitară (suport curs).

13. Filosofia apologeţilor creştini. Clement. Iustin. Tertulian. (vezi prefeţele la cei trei apologeţi din Apologeţi de limba latină/Apologeţi de limba greacă, colecţia PSB – ambele volume se găsesc la Bibliotecă).

14. Capadocienii şi filosofia greacă (suport curs).

15. Filosofia patristică – generalități (suport curs).

16. Augustin și problema ponirologiei (suport curs).

17. Dionisie Areopagitul. Apofatismul dionisian și nihilismul metafizic (suport curs).

18. Scolastica. Cearta Universalilor (suport curs).

19. Anselm de Canterbury și argumentul ontologic (suport curs).

20. Filosofia renașterii – generalități (suport curs).

21. Leibniz. Metafizica monadelor. Abordare teologico-filosofică (suport curs).

22. Descartes. Teologia cogito-ului (suport curs).

23. Problema substanței la Spinoza (suport curs).

24. John Locke și teoria ideilor înnăscute (suport curs).

25. Georges Berkeley și idealismul extremist (suport curs).

26. Ideea de Infinit la Blaise Pascal. Infinitul matematic și Infinitul teologic *(Cioran și Pascal*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

27. Immanuel Kant. Idealul rațiunii pure. Imperativul categoric. Critica argumentului ontologic (*Immanuel Kant și judecata din urmă a rațiunii*, autor Vasile Chira; *Kant și teologia*, autor Vasile Chira, ambele studii sunt disponibile pe site-ul personal la categoria filosofie și respectiv teologie).

28. Fichte. Idealismul subiectiv (*Johan Gotlieb Fichte și idealismul subiectiv*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

29. Hegel. Spiritul Absolut. Ființa pură. Identitatea dintre ființă și neant. Coincidentia oppositorum și demonologia creștină (*Hegel: odiseea spiritului absolut*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

30. Kierkegaard: stadiile creșterii spiritului (*Cioran și Kierkegaard*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

31. Voluntarismul schopenhauerian. Salvarea prin asceză (*Cioran și Schopenhauer*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

32. Teologia și filosofia geniului. Geniul și Sfântul (suport curs).

33. Nietzsche. Supraomul nietzschean și antropologia creștină (*Cioran și Nietzsche*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

34. Freud și critica religiei. Contra-argumente teologice și filosofice. Psihanaliza freudiană și taina spovedaniei (suport curs).

35. Jung. Teologia și psihologia arhetipului (*Metamorfozele arhetipului soteriologic*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

36. N. Berdiaev și libertatea increate (suport curs).

37. Filosofia personajelor dostoievskiene (*Cioran și Dostoievski*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

38. Edmund Husserl. Egoul transcendental (suport curs).

39. Martin Heidegger. Analitica Daseinului. Teologia și filosofia temporalității (suport curs, vezi și romanul *Orologiul*, autor Vasile Chira, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2010, disponibil și pe site-ul personal).

40. Teologie și fenomenologie (suport curs).

41. Michel Henry și Jean-Luc Marion (suport curs).

42. Lucian Blaga. Metafizica Marelui Anonim (*Lucian Blaga între filosofie și teologie*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

43. Constantin Noica. Ontologia. (*Ontologie și teologie în opera noicasiană*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

44. Sfințenia și extazul mistic la Cioran (*Coabitarea misticului cu scepticul sau despore complicate ecuație a geneticii ciorăniene*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

45. Metafizica și teologia Învierii (vezi *Înviere și timp*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

46. Problema libertății: Berdiaev. Filosofia libertății (*Requiem. Dialogul Lutului cu Ființa*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

47. Problema teodiceei, Leibniz, Eseuri de teodicee.

48. Ontologia Infinitului (*Speciile Infinitului* - în curs pluridisciplinar, autor Vasile Chira, site-ul personal).

49. Metafizica și teologia limbajului (*Ludwig Wittgenstein și analiza logică a limbajului*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

50. Teologia și metafizica matematicii (*Paradoxul lui Russel și teoria tipurilor*, autor Vasile Chira; *Gottlob Frege și natura atemporala a numărului*, autor Vasile Chira; *Transcendentalitatea axiomelor matematice*, autor Vasile Chira, toate cele trei studii sunt disponibile pe site-ul personal).

51. Metafizica și teologia legii (*Epistola Sf. Ap. Pavel către Romani*; *Procesul lui Franz Kafka*; *Arhitectonica inteligibilă a lumii la Franz Kafka*, autor Vasile Chira, site-ul personal).

SUBIECTUL 1 (p. 1-4)

BUDDHISMUL

Religiozitatea rigvedică, brahmanică și upanișadică prefigurează și anticipează toate sistemele filosofice și toate religiile indiene de mai târziu. Buddhismul, o religie fără divinitate. Buddhismul și mitul reîncarnării. Pozitivismul în cadrul doctrinei buddhiste. Desăvârșirea sau starea de *Nirvana*. « Nimicul », « *Golul* », « *Vidul* » ca esență a lumii. Orizontul spiritual infinit, setea de viață (reîncarnare), asceza și elementarul (stihialul) — principalele caracteristice stilistice ale spiritualității și religiozității indice. « *Horror vacui* » și « *amor vacui* ».

Expunerea completă a ideilor filosofice, unele tot mai clare, altele din ce în ce mai subtile, care s'au dezvoltat din *Upanișade*, depășește cu mult limitele pe care și le propune studiul de față. Scopul nostru nu este însă epuizarea exhaustivă a vastului material pe care spiritualitatea indică îl desfășoară în fața noastră. Un studiu de filosofia religiei trebuie să se preocupe mai ales de felul cum se constituie fenomenul religios în istoria spiritualității indice, și aceasta numai întrucât fenomenul religios devine interesant pentru o tipologie. Din acest punct de vedere, s'ar putea afirma aproape că fenomenul religios, așa cum s'a constiuit el în faza rigvedică, brahmanică și în cea a străvechilor *Upanișade*, formează capitole atât de captivante încât ceea ce urmează după *Upanișade* ne poate reține încă interesul, dar nu-l mai poate spori.

Din ideile cuprinse în *Upanișadele* vechi s'au dezvoltat toate sistemele filosofice de mare anvergură ale Indiei, și chiar una din cele câteva mari religii ale omenirii, Buddhismul, își are rădăcinile în aceleași gânduri. Conținând câteva mari nuclee, învățăturile cuprinse în vechile *Upanișade* erau în multe privințe încă neclare, oarecum embrionare, astfel că permiteau o dezvoltare divergentă.

Vom vorbi acum despre *Buddhism*, care din punctul nostru de vedere prezintă un multiplu interes, nu numai ca fenomen religios colectiv, de mase, dar și ca fenomen religios paradoxal, întrucât e lipsit de ideea divinității. Avem de-a face aici cu întâiul paradox de această natură în istoria spiritului uman. Vom analiza acest paradox cu toată atențiunea, deoarece un astfel de caz influențează desigur decisiv eventuala definiție a religiei, la care va trebui să ajungem mai târziu. Celelalte doctrine mai însemnate, cu rădăcini în *Upanișade*, sunt *Sâmkhya, Yoga, Jainismul* și *Vedanta*. Ideile care au dus la închegarea doctrinelor *Sâmkhya* și *Yoga* sunt fără îndoială anterioare ideilor proprii *buddhismului*. Din considerente dictate de economia studiului, ne permitem să facem abstracție de ordinea cronologică a aparițiilor.

Buddha este alături de Iisus, Mahomed, Moise, unul din cei mai mari întemeietori de religii. Cu privire la viața lui, ne putem informa

în nenumăratele cărți ce s au scris despre el. Legenda biografică cea mai veche îi atribue o origine dintr'o familie nobilă și bogată dela poalele Himalaiei. El părăsește luxul casei părintești, familia, patria în căutarea adevăratei căi pentru găsirea mântuirii. După ani mulți de asceză și contemplație, este « *iluminat* » sub smochinul cel sfânt, și-și începe activitatea de învățător călător și de cap al comunității pe care o întemeiază, activitate care a durat câteva decenii prin părțile de Nord-Est ale Indiei. In vârstă foarte înaintată, el moare pe la 480 înainte de Christos.

Expunerea cea mai veche a doctrinei buddhiste se găsește într'un vast corp de texte, numit *Canonul pali*; « *pali* », după dialectul folosit. Intre aceste texte, colecția numită *Dighanikâya* face impresia că ar cuprinde cea mai veche expunere a doctrinei buddhiste, cea mai veche din câte s'au păstrat până astăzi. Ideile conducătoare ale doctrinei sunt: existența aceasta terestră a omului e plină de durere; există însă o ieșire din această durere, o ieșire care poate fi învățată! "*Cum marea cea mare este pătrunsă de un singur gust, de gustul sării, la fel această doctrină și rânduială este pătrunsă de un singur gust, de gustul mântuirii*". Așa se spune într'un vechi text buddhist. Doctrina lui Buddha vrea să fie așa dar o doctrină a salvării, o metodă practică de eliberare din robia durerii. O salvare a vieții se caută și în *Upanișade*, dar aici salvarea constă în întoarcerea spre *Brahman*, în revărsarea conștientă a individului în Dumnezeu. In principiu, salvarea este, după *Upanișade*, dată din capul locului, prin însăși identitatea dintre sufletul omului și Dumnezeu; *această salvare latentă, virtuală, trebuie doar realizată în chip conștient prin cunoaștere*. Desigur că această cunoaștere, la care fac apel *Upanișade*le, implică o purificare a eului uman, o lămurire lăuntrică. Cu cât înaintăm în istoria spiritului indic, cu atât această lămurire existențială a omului ia un aspect mai *ascetic*, în sensul unei retrageri pozitive a omului din lumea simțurilor cu toate ispitele ei. In acest fel s'a ajuns, de exemplu, la practicele yoghine.

Față de *Upanișade*le mai vechi, elementul ascetic se accentuiază și în doctrina buddhistă. Cel dintâi așa zis nobil adevăr al doctrinei buddhiste este durerea, ca atmosferă și oarecum ca mod permanent al întregii vieți omenești; nașterea, bătrânețea, mizeria, boala, moartea ar reprezenta tot atâtea momente ale durerii. Vechii gânditori upanișadici considerau lumea simțurilor ca o non-valoare față de suprema valoare, care era existența lui *Brahman*. Pentru Buddha, această simplă non-valoare a existenței în lumea simțurilor ia înfățișarea unei existențe întru totul pătrunsă, în toate încheieturile sale, de durere. Atmosfera de durere a vieții nu este pentru Buddha o chestiune de apreciere metafizică, precum este non-valoarea lumii sensibile pentru gânditorii upanișadici. Aceștia susțin non-valoarea lumii sensibile fiindcă ei cred în existența supremă a lui *Brahman*. Buddha nu crede în existența lui *Brahman*. Afirmația sa că existența aceasta a omului în lume este în totul și în totul durere, vrea să fie o

primă și radicală constatare a unui fapt ca atare, iar nu o apreciere în perspectiva unei metafizici oarecare.

Se remarcă în doctrina lui Buddha, de multe ori, un fel de pozitivism practic, care opune rezistențe speculației metafizice. Brahmanii care vorbesc despre drumul ce duce la unirea cu *Brahman* (Dumnezeu) sunt asemuiți de către Buddha cu o ceată de orbi care se țin unul de celălalt; ei vorbesc despre ceva ce ei nu văd. A vorbi despre o unire cu *Brahman* este așa de negândit ca și cum cineva ar zice: "*Eu iubesc pe cea mai frumoasă din cutare sau cutare țară, aș vrea să fie a mea; — aceasta fără a ști unde se găsește frumoasa, nici numele ei și nici măcar ce înfățișare are*" (...) Brahman nu există ca ceva etern, invariabil, dincolo de orice forme; există numai devenirea și trecerea proprii acestei lumi, existența efemeră în această lume, care este durere. Problema lumii concrete, sensibile, a fost așa dar atinsă de Buddha mai mult în spiritul unui pozitivism practic, decât metafizic. Totuși, gânditorii budhiști și-au pus întreberea: este lumea sensibilă un fenomen subiectiv, un ecou în noi a unor lucruri pe care nu le putem cunoaște, sau este numai o simplă iluzie, în dosul căreia este nimicul? Buddha refuză asemenea probleme speculative, socotindu-le inutile pentru mântuirea de durere. Aceasta este o altă particularitate pozitivistă a doctrinei buddhiste. Faptele rele săvârșite în viață sunt cauza pentru care se constituie o altă viață și pe urmă altele, întocmai ca trecerea unui incendiu de la o casă la alta. Dar nu există identitatea unui suflet constant, ce se încarnează. Această identitate nu poate să existe fiindcă nu există suflet ca eu constant de-a lungul mai multor vieți.

Cu această dialectică pozitivistă, Buddhismul reușește să adopte mitul reîncarnării. Devenirea existenței în general este subliniată de Buddha cu o tărie cum în istoria gândirii nu o mai face decât Heraclit la Greci, unii pozitiviști puri din secolul al XIX - lea sau un Bergson. Spre deosebire de toți acești gânditori, la Buddha pozitivismul apare însă integrat într'o doctrină religioasă, de salvare a omului. Este desigur foarte ciudat, cum o teză pozitivistă, care în Europa a condus la disoluția religiei, în doctrina lui Buddha apare asimilată unui fenomen religios. Incă o dovadă, alături de atâtea altele, cu privire la simbioza persistentă dintre gândirea filosofică și religie în India, spre deosebire de ceea ce s'a petrecut în istoria spiritului european.

Să examinăm însă și un alt exemplu cu privire la convergența simbiotică a preocupărilor spirituale în India. Buddha nega așa dar orice substanță, orice perenitate, orice existență neschimbăcioasă care ar sta în dosul necurmatei prefaceri, deveniri și treceri, ce le constatăm în lumea simțurilor. El mergea așa de departe pe această linie încât nu s'a dat înapoi să nege existența lui Dumnezeu. Există totuși între bunurile spirituale ale Inzilor, unul de natură mitologică, pe care Buddha l-a acceptat în doctrina sa: este mitul Samsarei, adică al reîncarnării. Buddha crede că acest mit poate fi adus în acord cu

teza sa că nu există nimic constant în această lume. Dar dacă se admite că sufletul se reîncarnează, nu admitem oare cu aceasta un anume factor constant de-a lungul reîncarnărilor? Buddha admite reîncarnarea, dar nu admite existența acestui factor constant, a sufletului identic cu sine însuși care s'ar reîncarna. Viața este, după Buddha, ca flacăra unei lumânări. Ea pare identică, dar în fiecare moment este tot altă și altă substanță care alimentează flacăra. Nu există « suflet » în sens de substanță identică și constantă. Așa numita reîncarnare se face nu din cauză că ar exista un suflet constant, care s'ar reîncarna. Șirul de vieți este o succesiune de deveniri și treceri, legate între ele fenomenal, dar câtuși de puțin prin vreun factor substanțial, care ar rămâne constant. Devenirea și trecerea sunt în lume așa de radicale, încât nu se poate admite nicio substanță, nicio existență care să nu fie devenire și trecere. Nu există nici eul omului ca factor constant. Propoziția « eu sunt » este în fond o afirmație iluzorie — iluzia flăcării care ar crede că ea este una și aceeași în două momente succesive. Iată cum, oricât de pozitivist ar fi, Buddha găsește modalitatea de a păstra în doctrina sa mitul reîncarnării, dându-i interpretarea unei succesiuni de fenomene. In Europa, o atare convergență între mitologie și o filosofie atât de pozitivistă ar fi de neînchipuit.

Spre a se mântui de durere, omul trebuie să știe care este în general originea durerii. Durerea consistă în devenire și trecere, în boală și moarte. Pentru ca toate acestea să poată avea loc trebuie mai întâi să ne fi născut. Naşterea este condiționată de procesul *Samsarei*. Reîncarnarea este condiționată de setea de viață. Setea de viață este condiționată de perceperea lucrurilor plăcute. Perceperea lucrurilor plăcute este condiționată de atingerea lor, atingerea este condiționată de simțuri și așa mai departe. Cauzele durerii sunt în acest chip reduse de Buddha, în cele din urmă, la neștiință, la neștiința că toate lucrurile acestei lumi sunt o iluzie. *Mântuirea consistă în anularea setei de viață prin știința despre caracterul iluzoriu al tuturor lucrurilor.* Când omul și-a anulat setea de viață, prin cunoașterea iluziei ca atare, el ajunge starea de desăvârșire, și nu se mai reîncarnează. Această stare este « *nirvana* ». Calea spre desăvârșire implică o treptată lepădare a omului de plăcerile simțurilor, până la negarea totală a lor. *Nirvana* este încetarea flăcării personalității, prin aceea că aceasta de pe urmă nu mai este alimentată de lumea simțurilor. *Nirvana* este în primul rând o stare în care omul trebuie să ajungă încă în viață fiind, pentru ca apoi, murind, să nu se mai reîncarneze. Ajungerea *nirvanei* implică firește o întreagă etică și o tehnică a nimicirei setei de viață.

Se pune întrebarea dacă nu cumva *buddhismul* (prin pozitivismul său practic, prin interesul concentrat asupra salvării omului din durere, prin sublinierea unei vieți drepte) este mai mult o etică, o morală decât o religie. Intrebarea este și mai îndreptățită, mai ales dacă ținem seama de absența ideii de Divinitate din doctrina budistă.

Totuși, budismul are un profund aspect religios. Pentru a înțelege acest lucru este nevoie să relevăm anume particularități ale spiritului indic în general. Am văzut că oricât de pozitivist ar fi Buddhismul, doctrina aceasta a găsit totuși modul de a-și asimila ideea mitologică a reîncarnării. La fel și trăirea religioasă se menține în ciuda eticismului și a practicii ascetice, în ciuda eliminării ideii de divinitate. Trăirea religioasă se constituie doar în alți termeni decât în cadrul învățăturilor upanișadice.

Orizontul spiritului indic este infinit. In nicio altă sferă de cultură umană nu întâlnim un mai accentuat simț al infinitului ca în India. Setea de viață e nelimitată: mitul reîncarnării este poate, în cele din urmă, expresia setei de viață ce nu cunoaște limite. Față de orizontul acesta infinit, spiritualitatea indică nu are însă o atitudine de afirmare, de înaintare, ci o atitudine de negare, de retragere. Asceza, adică retragerea din lumea simțurilor, prețuită ca un mod de trăire mai presus decât oricare altul o găsim încă în cele mai vechi documente literare ale Inzilor. Prin viața lor și prin puterea ce li se atribue, asceții stârnesc chiar invidia zeilor. Constatăm ulterior, de-a lungul *Upanișadelor*, cum lumea sensibilă este treptat considerată drept o non-valoare, ceea ce echivalează cu o accentuare a retragerii Inzilor din orizontul lor spiritual infinit. In cele din urmă, odată cu sistemul *Vedanta* și cu doctrina buddhistă, lumea simțurilor este considerată ca o iluzie, ceea ce constituie un fel de argument filosofic irefutabil pentru legitimarea « retragerii » din orizontul infinit al vieții. In legătură cu necurmata, cu crescânda depreciere a orizontului dat, a concretului multiplu, mai remarcăm încă și alte simptome caracteristice.

Tendința de depreciere a concretului sensibil se aliază cu tendința spre elementar, spre stihial despre care am mai vorbit. Spiritul indic caută să *golească* elementarul, să văduvească principiile de orice conținut concret, de orice conținut plastic. Am văzut cum principiul lumii, esența ei ultimă este identificată mai întâi cu « *Brahman* », adică cu puterea magică sau cu sufletul, apoi cu « *sinele* ». Buddha face un pas mai departe în acest proces de golire a principiului, de vidare a esenței lumii de orice conținut pozitiv. Pentru Buddhism, esența lumii și a existenței umane devine « *nimicul* », « *golul* » metafizic. Dar *« nimicul», « vidul » are în doctrina buddhistă o funcție religioasă, fiindcă ține loc de Brahman, de Marele Tot.* « Nimicul » nu este aici un concept abstract, pur speculativ; el se substitue unui obiect religios și primește un nimb în consecință. « *Nimicul* », « *neființa* », « *vidul absolut* » devin supremul bine spre care putem aspira cu întreaga noastră ființă, exact în aceeași măsură cum fusese înainte *Brahman*-Dumnezeu. *Nirvana este experiența lăuntrică a golului metafizic*, dar golul acesta are aureola unui obiect dorit în chip religios. Ca stare și experiență, *nirvana* corespunde subiectiv neființei absolute. « *Nimicul* » ca principiu metafizic din care a fost evacuat *Brahman*, își păstrează în Buddhism prestigiul și aroma

divină, aşa cum o văgăună din care alungi sălbăticiunea păstrează mirosul acesteia. « *Nefiinţa* » nu este în Buddhism un termen abstract, o negaţie, un concept pur; prin rolul ce-l are în viaţa spirituală, ea este mai curând ceva ce ţine loc de « *Tot* ». « *Nimicul* » este *Totul divin*, evacuat de orice conţinut; tocmai pe acestaă bază, a lipsei de orice conţinut, nimicul este saturat de prestigiu divin.

Naturaliştii Evului mediu vorbeau despre o « sfială de gol » a naturii, despre *horror vacui*. Spiritului indic i-am putea atribui o tendinţă care s'ar putea numi « *amor vacui*», dragostea de vid. Acest *amor vacui* îndeplineşte însă o funcţie religioasă. *Nirvana* trebuie înţeleasă ca o stare religioasă. *In Buddhism, fenomenul religios se constitue aşa dar pe temeiul unui raport între existenţa iluzorie a omului în lumea simţurilor ca « eu» şi identificarea omului cu golul metafizic, cu vidul care ţine loc de Tot divin.*

Analiza noastră priveşte mai ales doctrina buddhistă în forma ei cea mai pură. Buddhismul însă a evoluat în cele mai felurite înfăţişări, asimilând cele mai diverse mitologii, după popoarele printre care s'a răspândit. Ţinta ce-o urmărim noi ne opreşte să stăruim asupra tuturor variantelor buddhiste. Ajunge să spunem că pentru multe populaţii buddhiste ale Asiei, Buddha însuşi a devenit o divinitate, înconjurată de un ritual magic de-o amploare cu adevărat asiatică. Teologii budhişti au fost tot timpul preocupaţi de problema de multe ori foarte complicată de a aduce în acord doctrina originară filosofică cu aceste forme ale imaginaţiei populare.

-4- a)

JAINISMUL

Concepţia *jainismului* despre *Nirvana*. Ideea de *karman*. Ideea de suflet. Materialismul jainist. *Akhimsa* sau cruţarea vieţii. Tehnica salvării.

Cele spuse cu privire la Buddhism nu reprezintă o expunere sistematică şi istorică a acestei doctrine. Am urmărit doar o punere în lumină a felului cum se constituie fenomenul religios în cadrul Buddhismului, şi în consecinţă nu am relevat decât acele laturi ale doctrinei care ne puteau servi la aceasta. Multe alte puncte esenţiale le-am trecut sub tăcere, fiindcă nu prezintă vreun interes deosebit.

Alături de Buddhism s'a ivit în India o altă mişcare spirituală, care de asemenea se întemeiază pe o doctrină a mântuirii. Întemeietorul mişcării a fost Mahavira, un contemporan al lui Buddha, o personalitate care a activat cam în aceleaşi regiuni. Adepţii săi îl numesc « Jina » (victoriosul), de aici numele mişcării « *Jinismul* » sau « Jainismul ». Textele canonice ce ne-au rămas cu privire la doctrina jainistă sunt mult mai târzii decât textele buddhiste. Din patrimoniul spiritual comun al Inzilor, *jainismul* a adoptat învăţătura despre *Samsara*, adică mitul reîncarnării. Idealul *jainismului* este salvarea omului din ciclul reîncarnărilor. Acest ideal este atins prin realizarea stării de *nirvana*, care de astă dată este localizată dincolo de lume, acolo unde începe « *ne-lumea* ». Ajungerea în *nirvana* este însoţită de o veşnică fericire supranaturală a sufletului, care îşi recâştigă esenţa sa pur spirituală. În privinţa aceasta, *jainismul* e mult mai precis decât Buddhismul. În Buddhism, dacă se ţine seamă de doctrina originară, pură, *nirvana* este în primul rând starea spirituală prin care omul se identifică cu nefiinţa, cu « golul » metafizic. Ideea de *nirvana* a înflorit divers şi în cadrul Buddhismului, dând ca rezultat o mitologie *nirvana*, închipuită uneori ca un loc special în care ajunge omul după moarte. Este aici o evoluţie doctrinară şi mitologică asemănătoare cu ideea creştină a « împărăţiei lui Dumnezeu » care, după unele texte, este în inima omului şi fără « semne exterioare », iar după alte texte este un loc în care se va ajunge după moarte, sau un imperiu ce se va realiza pe pământ[4]. În

4. Iisus spune odată: "Impărăţia lui Dumnezeu nu vine cu semne din afară, căci ea este înăuntrul vostru". Impărăţia lui Dumnezeu, ca stare lăuntrică a omului, imperiul localizat în inimă, cerul interior, ca ideal creştin, reiese destul de limpede din aceste cuvinte. Sunt spirite religioase, mai ales în cadrul protestantismului, care interpretează « împărăţia lui Dumnezeu » numai în acest sens de interiorizare sufletească. Există şi mistici medievali care dau extazului acelaş sens. Nu trebuie însă să uităm că în Evanghelii se găsesc mai ales altfel de cuvinte, care întovărăşesc venirea împărăţiei dumnezeieşti cu "semne dinafară", cu simptome materiale. Se aud din gura lui Iisus cuvinte care cuprind viziuni

SUBIECTUL 1 (p. 1-

IV. — Budismul

Budismul apare cam în același timp cu jainismul, prin aceleași părți ale Indiei și din aceleași nevoi sufletești nesatisfăcute de brahmanismul oficial. Din această cauză, budismul și jainismul prezintă multe asemănări. Totuși trebuie să evităm greșeala care s-a făcut mai demult de a considera budismul ca o simplă variantă a jainismului. Între jainism și budism există deosebiri fundamentale de doctrină și trăire religioasă, care au făcut ca jainismul să rămînă în granițele Indiei și legat intrucîtva de brahmanism, în vreme ce budismul a dispărut aproape complet din India, răspîndindu-se în Asia Centrală și de Est și devenind o religie cu caracter universalist.

1. **Izvoare.** — Literatura canonică budistă este vastă și variată; cu atît mai mult cea necanonică. Cea canonică este formată din două categorii de scrieri, unele redactate în dialectul *pāli*, care este apropiat de limba sanscrită ca limba italiană de cea latină, celelalte în limba sanscrită și în alte limbi. Scrierile în dialectul pāli formează canonul budismului sudic *(hīnayāna*, «micul vehicol»), iar scrierile redactate în limba sanscrită formează canonul budismului nordic (*mahāyāna*, «marele vehicol»).

Canonul scrierilor în dialectul pāli, care este mult mai important decît celălalt canon, are aproximativ dimensiunile Bibliei și poartă numele *Tripitaka* («cele trei cosuri»), deoarece are trei secții și anume: *Vinaya-pitaka* («coșul disciplinei»), care cuprinde regulile vieții călugărești budiste; *Sūtra-pitaka* («coșul predicilor»), care conține predici și dialoguri, în versuri sau în proză, în care se expune doctrina budistă, și *Abhidharma-pitaka* («coșul doctrinei superioare»), adăugată mai tîrziu la primele două secții și conținînd expunerea metafizicii budiste.

Din literatura budistă în limba sanscrită și în alte limbi fac parte următoarele lucrări mai importante: *Saddharmapundarīka* («lotusul religiei bune»), carte de zidire sufletească, în care adevărurile religioase sînt ilustrate prin parabole; *Lalitavistara* («istorisirea amănunțită a jocului lui Buddha»), o biografie a lui Buddha, în care viața și faptele acestuia sînt considerate ca «jocul» *(lalita)* unei ființe supranaturale, și *Mahāvastu* («cartea marilor întîmplări»), care este de fapt tot o biografie a lui Buddha, dar mai cuprinde și o sumedenie de alte lucruri expuse fără nici o rînduială [1].

Conform tradiției budiste, canonul scrierilor budiste ar fi fost fixat, în liniile lui generale, încă de la primul sinod budist, care s-a ținut la Rajagaha la cîteva săptămîni sau luni după moartea lui Buddha. După aceea ar fi fost fixat definitiv la al treilea sinod, ținut la Pātaliputra după 135 de ani de la moartea întemeietorului budismului, în timpul marelui rege Aṣoka (264—222 î.d.Hr.). De fapt, literatura canonică budistă

1. «Literatura sanscrită — spune H. C. Warren — este un haos; pāli, un cosmos» *(Buddhism in translations*, Harvard University, Cambridge, Mss., 1900, *General Introduction*, p. XIX — BAR).

s-a alcătuit pe încetul, cuprinzînd atît unele învățături ale lui Buddha cît și doctrinele și speculațiile călugărilor budiști.

2. **Viața lui Buddha.** — Viața lui Buddha este învăluită de tradiția budistă în atîtea legende, încît nu este de mirare că s-au găsit specialiști indologi care să nege chiar și existența istorică a întemeietorului budismului. Cercetările literare însă, întreprinse îndeosebi de învățatul sanscritolog H. Oldenberg, precum și unele descoperiri arheologice [2], au făcut ca astăzi să nu mai rămînă nici o îndoială asupra existenței istorice a lui Buddha. Din noianul de amănunte fanteziste ale relatărilor tradiționale, se pot da însă ca vrednice de crezare numai următoarele fapte.

Buddha, întemeietorul budismului, ale cărui reprezentări plastice se întîlnesc la fiecare pas în lumea budistă (fig. 37), s-a născut pe la anul 563 î.d.Hr. din ramura Gotama a familiei princiare Śākya, care conducea un mic stat situat în nord-estul Indiei, cu capitala în orășelul Kapilavastu. La naștere sa, primi numele *Siddhārtha* («cel care și-a ajuns scopul»), dar avea să poarte și alte nume, printre care pe cel de *Gotama* (sanscrit *Gautama*), după ramura familiei din care făcea parte, pe cel de *Śākyamuni* («înțeleptul din familia Śākya») și, în sfîrșit, pe cel de Buddha («iluminatul»), cu care a intrat în istorie. La șapte zile după nașterea lui Buddha, afirmă tradiția cea mai vrednică de crezare, mama sa *Māyā* a murit și copilul a fost crescut de o soră a mamei sale. Pînă la vîrsta de 19 ani, luîndu-și ca soție pe tînăra *Gopā*, de la care avu castei sale de nobili, gustînd toate plăcerile. Între timp se căsători, pe la vîrsta de 19 ani, luîndu-și ca soție pe tînăra *Gopā*, de la care avu după vreo zece ani un copil de sex masculin numit *Rāhula*. Ce se va fi întîmplat însă în viața tînărului nobil nu se știe, fapt este că, la vîrsta de 29 de ani, Siddhārtha se simți dezgustat de plăcerile vieții, își părăsi familia și luă drumul pribegiei, căutînd să dezlege în singurătate și înfrînare marile probleme ale vieții. Plecă de acasă noaptea, pe nestiute, îmbrăcat în haina galbenă a călugărilor, și se îndreptă spre regiunea muntoasă dinspre est, Vaisālī sau Rājgīr, unde, prin niște grote ale munților, trăiau numeroși eremiți care se nevoiau cu tot felul de practici ascetice. Căută în zadar printre aceștia un învățător care să-l mulțumească. Nemaiavînd ce învăța de la ei, plecă mai departe însoțit de cinci călugări care nădăjduiau că, în sfîrșit, prin el vor ajunge și ei la

2. Astfel, în localitatea Rummindei din nord-estul Indiei s-a descoperit în anul 1896 o coloană pe care pelerinul chinez Hiuen Țang a văzut-o în anul 636 d.Hr. îngropată pe jumătate. Pe această coloană se află o inscripție care amintește scutirea de impozite făcută de regele Aṣoka în anul 249 î.d.Hr. satului Lumbini (astăzi Rummindei) în semn de cinstire a localității în care s-a născut Buddha. Cum acest sat se află în apropiere de locul unde a existat cîndva orașul Kapilavastu, capitala statului în care s-a născut Buddha, se confirmă tradiția după care Buddha s-ar fi născut în satul Lumbini în timp ce mama sa ar fi mers cu bărbatul ei Suddhodana spre Koli ca să-și vadă rudele. De asemenea, tot cam pe unde a existat orașul Kapilavastu s-a descoperit în 1898, într-o *stupa*, o urnă conținînd resturi de oase calcinate, pe care o inscripție le arată a fi ale lui Buddha. În felul acesta, se confirmă și tradiția după care, la moartea lui Buddha, cenușa și resturile de oase rămase după incinerare au fost distribuite principilor și nobililor prezenți la ceremonie.

- 4 -

b)

cunoașterea adevărului eliberator. După ce rătăci mai multă vreme, se opri într-un sat (Uruvelā) situat la sud de Patna, unde timp de șase ani se supuse la cele mai crîncene mortificări. Dîndu-și seama însă că pe această cale nu poate ajunge la rezultatul dorit, își schimbă felul de viață, începînd să se hrănească în chip moderat, și își reluă pelerinajul. Cei cinci monahi însoțitori nu aprobară această comportare și-l părăsiră, mergînd pe altă cale. Siddhārtha nu se descurajă, ci căută cu ardoare să afle prin meditație ceea ce nu izbutise să găsească prin asceză. În sfîrșit, în al șaptelea an de la fuga din casa părintească, într-o noapte, relatează tradiția, pe cînd sta cufundat în meditație sub un arbore, adevărul străluci înaintea minții sale. Marea taină a existenței omenești fu dezlegată. El își dădu seama că existența este suferință și că la eliberarea de suferință se ajunge prin suprimarea dorinței de viață. Din acel moment el nu mai era pelerinul Siddhārtha, ci «iluminatul», Buddha. Cîtva timp rămase în meditație profundă. Apoi fu apucat de îndoială, întrebîndu-se dacă ar fi bine să descopere lumii adevărul la care ajunsese după atîtea nevoințe. Biruind această îndoială, plecă în căutarea celor cinci monahi, foștii săi însoțitori, pe care îi găsi în apropiere de Benares și-i cîștigă ușor ca adepți. Acestora le ținu faimoasa «predică de la Benares», prin care «puse în mișcare roata Legii». În această predică, Buddha și-a expus esențialul învățăturii sale.

De acum înainte începu apostolatul lui Buddha, care dură 44 de ani, vreme în care el colindă regiunile Magadha, Kosala și Benares, cu singura întrerupere în sezonul ploilor, de la mijlocul lunii iunie pînă la sfîrșitul lui octombrie, cînd drumurile Indiei deveneau impracticabile. Dar și în aceste luni își continua propovăduirea în cîte o colibă la marginea satelor unde poposea. Numărul discipolilor crescu repede. Prima convertire de mare importanță fu aceea a regelui de Magadha, Bimbisāra, care îmbrățișă budismul împreună cu numeroși supuși ai săi și-i dărui o grădină, în care își ținu o mare parte din predicile sale. O altă grădină îi fu dăruită de un negustor bogat cu numele Sudatta. În lunga sa viață, Buddha primi în dar și alte grădini, în care cu vremea luară ființă mînăstiri budiste. Ca discipoli foarte fervenți ai lui Buddha s-au remarcat doi tineri brahmani care fuseseră înainte adepții unui filozof sceptic. Dintre membrii familiei Sākya, care la început se arătaseră foarte puțin favorabili propovăduirii lui Buddha, se convertiră Ananda și Devadatta. Cel dintîi deveni discipolul cel mai iubit al maestrului, iar cel de-al doilea provocă, din invidie, prima schismă în sînul budismului. De aceea au fost asemuiți cel dintîi cu Sfîntul Ioan Evanghelistul și cel de-al doilea cu Iuda Iscarioteanul. Buddha izbuti să convertească la învățătura sa și pe propriul său tată, Suddhodana, pe fratele său Nanda și luă cu sine printre călugări și pe propriul său fiu, Rāhula, de șapte ani. Și cum propovăduirea lui Buddha nu se adresa numai brahmanilor și nobililor, ci tuturor claselor sociale, fără distincție, au intrat în comunitatea budistă, între alții, bărbierul familiei Sākya, Upāli, care, conform tradiției, deveni mai tîrziu compilatorul unei importante părți din canonul scrierilor sacre budiste. Comunitatea budistă se mări mult și prin admiterea femeilor, deși Buddha nu a dat cu dragă inimă această

dezlegare, căci el socotea femeia o piedică foarte serioasă în calea desăvîrșirii și eliberării.

Ultimele luni ale vieții sale, Buddha și le-a petrecut în apropiere de Vaisālī, unde se retrăsese pentru sezonul ploilor. Aici se îmbolnăvi. Cînd se simți mai bine, porni spre nord, probabil spre orașul său natal Kapilavastu. Ajuns în satul Pāvā de lîngă orașul Kusinagara, primi invitația unui fierar cu numele Cunda, care dădu o masă în cinstea sa. Mîncînd aici carne de porc sărată sau ciuperci otrăvitoare, i se făcu rău și cu multă greutate se tîrî pînă într-o suburbie a orașului Kusinagara, unde muri (483 î.d.Hr.) la vîrsta de 80 de ani, înconjurat de discipoli și plîns îndeosebi de cel mai iubit discipol al său, Ananda [3]. Se pare că în ultimele momente ale vieții, Buddha ar fi găsit încă puterea necesară pentru a converti un monah eretic și pentru a da ultimele învățături discipolilor cu privire la respectarea doctrinei și a legii. Ultimele cuvinte ale maestrului ar fi fost: «Da, eu vă spun: totul trece. Aveți grijă de mîntuirea voastră». Trupul neînsuflețit al lui Buddha a fost incinerat, iar cenușa și resturile de oase calcinate au fost împărțite și așezate în diferite *stūpa*, monumente funerare care au fost restaurate de generațiile următoare de credincioși.

Cam atît se poate considera ca «istoric» în viața lui Buddha. Dealtfel, textele mai vechi cuprind foarte puține indicații biografice asupra acestuia, în vreme ce literatura mai nouă budistă face din viața lui Buddha o înșiruire de legende extraordinare, vrednice de fantezia bogată a indienilor. De exemplu, fuga sa din casa părintească pentru a deveni monah cerșetor ar fi fost organizată de zei, care i-ar fi scos în cale pe rînd un bătrîn, un bolnav și un mort, făcîndu-l să se întristeze profund și să se cufunde într-o adîncă meditație asupra problemei suferinței omenești. Apoi, scoțîndu-i în cale un ascet, îl fac să găsească dezlegarea problemei în renunțarea la plăcerile vieții. Îndeosebi ultimele momente ale vieții lui Buddha au fost presărate de biografii entuziaști cu atîtea întîmplări extraordinare, încît nu este de mirare că întemeietorul budismului a putut fi considerat ca un personaj de legendă, născut din dezvoltarea unui mit solar. Mai ales că budismul a inventat, pe lîngă Buddha istoric, o sumedenie de alți Buddha, copiați după cel real [4].

Cu privire la data exactă a morții lui Buddha nu s-a ajuns la o unitate de vederi între cercetători. Se poate da totuși ca dată aproximativă anul 483 î.d.Hr. [5]. Credincioșii budiști numără anii erei budiste începînd cu anul intrării lui Buddha în nirvāna, adică anul morții acestuia.

3. Indianul D. D. Kosambi spune că Buddha a murit «în apropierea unui sat necunoscut» și că lîngă el n-a fost decît «un singur discipol» (*Das alte Indien*, trad. de E. Ritsch și M. Schetelich, Akademie Verlag, Berlin, 1969, p. 133 — BAR).

4. Et. Lamotte, *La légende du Bouddha*, în «Revue de l'Histoire des Religions», t. CXXXIV, nr. 1 și 2—3, iulie—decemb. 1947—1948, p. 37—71 (BAR).

5. Etienne Lamotte situează moartea lui Buddha, ca «ipoteză de lucru», în anul 486 (*Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Publications universitaires, Louvain, 1958, p. 15 — BAR).

- 4 - c)

3. **Doctrina budistă.** — Învățătura lui Buddha este expusă, în ce are ea mai esențial, în faimoasa predică de la Benares, ținută de maestru celor cinci monahi, la puțin timp după «iluminarea» sa. În această predică, Buddha a arătat cele patru «adevăruri sfinte» asupra suferinței: existența suferinței, cauza suferinței, suprimarea suferinței și calea care duce la suprimarea suferinței.

«Iată, o monahi — le-a spus el — adevărul sfînt despre suferință: nașterea este suferință, bătrînețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. Unirea cu ceea ce nu iubești este suferință, despărțirea de ceea ce iubești este suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință. Pe scurt, cele cinci elemente (ale ființei omenești)[6]*, care provoacă atașarea la existență, sînt suferință.*

Iată, o monahi, adevărul sfînt despre originea suferinței: este setea (de existență), care duce din renaștere în renaștere, însoțită de plăcere și de poftă lacomă, care-și găsește ici și colo plăcerea sa: setea de plăcere, setea de existență, setea de nepermanență[7]*.*

Iată, o monahi, adevărul sfînt despre suprimarea suferinței: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțînd la ea, eliberîndu-te de ea, nelăsîndu-i nici un loc.

Iată, o monahi, adevărul sfînt despre calea care duce la suprimarea suferinței: este acel drum sfînt, cu opt cărări, care se numește: credință dreaptă, hotărîre dreaptă, cuvînt drept, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte, sforțare dreaptă, cugetare dreaptă, meditație dreaptă»[8].

Pe baza acestor patru «adevăruri sfinte» expuse de Buddha în predica de la Benares, s-a format cu vremea un foarte complicat sistem filozofico-religios, în care au intrat numeroase elemente din diferitele sisteme filozofice indiene. Dealtfel însăși această predică nu poate fi bine înțeleasă decît în lumina sistemelor filozofico-religioase indiene, care formează ambianța spirituală în care a apărut budismul.

Prima mare afirmare a doctrinei budiste este existența universală a suferinței. Suferința este indisolubil legată de existență. Dar nu este vorba numai de necazurile, de suferințele mai mărunte sau mai mari pe care le întîlnim toți în viață. Suferința are în budism un înțeles mult mai profund și mai general. Orice existență, după doctrina budistă, are un caracter de «tortură» *(duhkha)*, de suferință peste suferință, care culminează prin boală, bătrînețe și moarte. Dar aceasta nu reprezintă decît un simptom, cauza este mai profundă. Viața noastră este o continuă suferință din pricina fragilității, inconsistenței, «caducității» *(anicca)* a tot ce există. Tot ce ni se pare astăzi înfloritor mîine se veștejește și moare. Nașterea însăși poate fi considerată ca începutul morții. Grandoarea de

6. După doctrina budistă, existența individuală a omului este formată din cinci grupuri de elemente: corpul, senzațiile, reprezentările, tendințele și cunoașterea.

7. Prin «setea de existență» și «setea de nepermanență» se înțelege dorința lacomă care trage plăcere fie din credința în durata veșnică a existenței, fie din credința că totul se sfîrșește odată cu moartea (H. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. A. Foucher, ed. a IIIa Alcan, Paris, 1921, p. 128, nota 2 — BAR; BCU; BIT; BSS).

8. *Mahavagga*, I, 6, 19—22. Citat după H. Oldenberg, *op. cit.*, p. 128.

o zi înseamnă decăderea și sfîrșitul din ziua următoare. Totul curge, se transformă și nimic nu are consistență. «Inconsistența» *(anattă)*, acesta este caracterul fundamental a tot ce ni se pare nouă că există, neființa, iluzia că ar exista ceva, cînd de fapt nu există nimic. Apariția și dispariția lucrurilor din lume, acest du-te-vino care ne face impresia că ar exista ceva în realitate, este o simplă iluzie, iar noi, fără să ne dăm seama, credem în realitatea lucrurilor din lume, dorim să le avem, ne *atașăm* de ele. Luînd însă iluzia drept realitate, atașîndu-ne de lucruri care în fond nu există, strîngem în brațe un fum care se risipește la primul nostru gest. Și cu cît ne atașăm mai mult de lucrurile din lume, cu atît mai profundă este deziluzia noastră cînd simțim că tot ce am dorit mai mult nu ne dă satisfacția pe care o așteptam, ci dimpotrivă ne dă sentimentul de vid, de nimicnicie a tot ce ni se pare că există. Omul moare cu durerea în suflet, constatînd că totul a fost o simplă iluzie.

Dar cauza profundă a suferinței nu este numai aceea că lumea este o iluzie, de care atașîndu-ne în chip nemîntos suferim consecințele, ci și aceea că însuși *eul* nostru are o existență părelnică, înșelătoare. Omul nu face vreo excepție în univers. El însuși este un agregat de elemente care la un moment dat se risipesc, nemairămînînd nimic din el. Un car este car atît timp cît elementele lui constitutive, roțile, osiile, loitrele, oiștea etc., formează un tot. Cînd acestea s-au desprins unele de altele, carul nu mai există. Așa este și cu omul. El este alcătuit din cinci grupuri de elemente. Cît timp acestea sînt asociate și formează un tot, există un om. În momentul în care ele se disociază, omul nu mai există. Nimic din om nu rămîne după moarte. Ceea ce noi numim suflet nu are o existență reală.

Dar atunci cum mai putem explica reîncarnarea, pe care Buddha o admite totuși? Dacă sufletul ca atare nu există și dacă nimic din ce a format un om în viața aceasta nu trece în viața cealaltă, atunci cum se face că totuși apare în chip necesar un alt om, asupra căruia apasă greutatea faptelor omului din viața aceasta? Budiștii caută să dea aici tot felul de explicații greu de înțeles pentru mintea noastră. Astfel, ei consideră actele omului *(karman)* ca o totalitate care determină în chip necesar o reîncarnare de o anumită calitate, așa cum un total de cauze determină în chip necesar un total de efecte, fără însă ca între cauze și efecte să existe o continuitate substanțială de vreun fel oarecare. Ei înșiră chiar un lanț de 12 cauze[9], care sînt în același timp și efecte și care determină reîncarnarea. Una dintre cauzele cele mai importante este aceea «sete de viață», care face ca omul să se atașeze de lucrurile din lume și prin aceasta să provoace o nouă reîncarnare. Dar setea de viață și atașamentul la lucrurile din lume provin în primul rînd din neștiință, din ignoranța cu privire la caracterul iluzoriu al lucrurilor din lume, și deci prima cauză a reîncarnării, *causa causarum* am putea spune, este *neștiința*.

9. Cele 12 cauze, care se înlănțuiesc unele cu altele și produc reîncarnarea, sînt următoarele: neștiința, imaginația, conștiința, numele și forma, cele șase simțuri (pipăitul, senzația etc.), dorința, atașamentul, existența, bătrînețea, moartea, nașterea.

Dar, dacă neştiinţa este principala cauză care dă naştere vieţilor succesive, atunci cunoaşterea adevărului opreşte renaşterea, opreşte şirul reîncarnărilor şi curmă în acelaşi timp şi suferinţa. Cel care a ajuns să-şi dea seama că totul — universul şi propriul său eu — este o simplă iluzie, acela atinge starea de *bodhi*, pentru el şirul reîncarnărilor s-a sfîrşit, el intră în *nirvāna*.

Dar ce este nirvāna? Traducerea exactă a acestui cuvînt este «stingere», «nimicire», «neant». Buddha nu a inventat acest cuvînt, folosit şi înaintea lui. Indologii oscilează între a considera nirvāna ca neexistenţă, ca aneantizare, ca golul absolut, sau dimpotrivă ca un fel de existenţă beatifică. Nirvāna nu este un loc, nici o stare. Este, după definiţia budiştilor, vidul pur, dezagregarea individualităţii, sfîrşitul oricărui proces sufletesc sau intelectual. Totuşi budiştii îi dau şi nume pozitive ca: «nemurirea», «ţărmul de dincolo», «dezrobirea din durere». Aceste explicaţii contradictorii sînt posibile pentru că Buddha însuşi nu a lămurit această chestiune, care i-a frămîntat şi pe contemporanii săi. Întrebat de discipolii săi dacă sufletul continuă să existe sau se nimiceşte în nirvāna, Buddha a răspuns: «A şti aceasta nu ajută cu nimic la luminarea sau mîntuirea omului». Iar altădată a spus: «Eu condamn şi pe cel care crede în supravieţuirea în nirvāna şi pe cel care neagă supravieţuirea în nirvāna», lăsînd să se înţeleagă că nu discută problemele inutile pentru mîntuire. În orice caz, nirvāna este paradisul budist; un paradis într-adevăr ciudat pentru mintea noastră, totuşi el constituie suprema ţintă a străduinţelor unui credincios budist. Ţinta aceasta poate fi atinsă încă în cursul vieţii, nu numai în clipa supremă a morţii, dar pentru aceasta este necesară o încordare a întregii fiinţe omeneşti, nu numai a intelectului. Este nevoie de un efort permanent al voinţei şi de o muncă neîntreruptă.

Calea pe care Buddha însuşi a indicat-o pentru a se ajunge la suprimarea suferinţei, adică la mîntuirea budistă, am văzut că are opt poteci: *credinţa dreaptă* în cele patru «adevăruri sfinte»; *hotărîrea dreaptă*, care constă în a nu face rău nici unei fiinţe vii, a iubi pe aproapele, a învinge pornirile senzuale; *cuvînt drept, faptă dreaptă, mijloace de existenţă drepte*, adică împlinirea exactă a comandamentelor morale budiste; *sforţarea dreaptă* pentru a învinge piedicile care stau în calea dobîndirii «sfintelor adevăruri»; *cugetare dreaptă*, prin care se ajunge la cunoaşterea caracterului iluzoriu al lumii şi al eului; *dreapta meditaţie*, adică dreapta concentrare a spiritului, însoţită de o anumită poziţie a corpului. Cel care izbuteşte să ajungă la această dreaptă concentrare a spiritului, după ce mai întîi a obţinut cunoaşterea celor patru adevăruri şi înţelegerea totală a celor 12 cauze, acela atinge ultima treaptă a perfecţiunii: *bodhi*. Acela este sfîntul demn de veneraţie. Starea de bodhi, asemănătoare cu starea de catalepsie sau de hipnoză, este ceva vecin cu moartea. După ce şi-a nimicit orice funcţie normală a simţurilor, a învins orice dorinţă de viaţă şi orice bucurie a vieţii, sfîntul budist, care nu mai are comun cu viaţa decît respiraţia şi căldura vitală, a atins nirvāna. În această stare, el capătă uneori puteri miraculoase, aude glasuri cereşti, îşi vede toate existenţele anterioare, cunoaşte

gîndul oamenilor şi se bucură de cea mai pură fericire şi pace. Odată cu moartea, sfîntul va intra în adevărata nirvāna, adică va ajunge la stingerea totală a existenţei empirice.

După cum vedem, doctrina budistă vizează ca scop suprem mîntuirea, dar o mîntuire *sui generis*, diferită de ceea ce se înţelege prin acest cuvînt în creştinism. Căci mîntuirea budistă exclude tocmai ceea ce este mai esenţial în creştinism: ideea de Dumnezeu şi ideea de suflet nemuritor [10]. Este adevărat că Buddha pomenea uneori de zei, considerîndu-i ca o clasă de fiinţe, dar nu le dădea nici un rol, nici la crearea nici la conservarea lumii. De aceea nu este de mirare că s-a vorbit atît de mult despre «ateismul budist». Buddha a fost preocupat de o singură idee: aceea a mîntuirii. Şi cum el a considerat pe om capabil să-şi atingă singur mîntuirea, orice problemă dogmatică, fie chiar şi problema existenţei lui Dumnezeu, a considerat-o inutilă pentru mîntuire. Discipolilor săi, frămîntaţi de astfel de probleme, Buddha le-a spus: «Învăţaţi să deosebiţi chestiunile pe care le rezolv, de cele pe care refuz să vi le explic. Ce refuz să vă explic? Problemele inutile mîntuirii şi acelea pe care nu le puteţi medita fără să cădeţi în cele mai grave erori».

Cum era şi firesc însă, urmaşii lui Buddha nu s-au mulţumit cu ceea ce le-a explicat maestrul şi au transformat budismul într-o religie propriu-zisă, cu un cult închinat lui Buddha însuşi. Obiectele rămase de la el au devenit relicve sfinte, locurile pe unde a trăit sau numai a trecut el au devenit locuri de pelerinaj, datele însemnate din viaţa lui au devenit mari sărbători budiste. În felul acesta, astăzi nu se mai poate vorbi nicidecum de «ateismul budist», ci de «religia budistă».

4. **Morala budistă.** — Budismul şi-a însuşit principiile morale din cugetarea comună indiană. Pornind însă de la principiul că existenţa este un rău, era firesc ca Buddha să ajungă la recomandarea unor virtuţi negative, care au ca ţintă ultimă anihilarea tuturor funcţiilor fizice şi sufleteşti. Există însă în morala budistă o gradaţie a comandamentelor morale, făcîndu-se deosebire între virtuţile recomandate celor care se mulţumesc să-şi asigure o reîncarnare convenabilă într-o viaţă viitoare, şi virtuţile recomandate celor care voiesc să atingă desăvîrşirea şi să intre în nirvāna. Pentru cei dintîi se recomandă să respecte «cele cinci reguli»: a nu omorî fiinţă vie; a nu lua ce nu-ţi aparţine; a nu comite adulter; a nu spune ce nu este adevărat; a nu bea băutură îmbătătoare. Aceste comandamente sînt însă înăsprite pentru călugări şi completate cu încă alte cinci comandamente, formînd un fel de decalog

10. Rezumînd ceea ce este esenţial în doctrina lui Buddha, profesorul H. von Glasenapp spunea cîndva: «Buddha nu preconiza un conducător personal al lumii, ci o lege nepersonală a lumii; nici un plan divin, care să se realizeze între creaţie şi judecata de apoi într-o scurgere istorică unică, ci un progres ciclic al lumii fără început şi fără sfîrşit; nici o nemurire a substanţei sufleteşti simple, imateriale, nemuritoare, ci o scurgere continuă şi neîntreruptă de moarte a unor curenţi de factori de existenţa trecători; nici o mîntuire prin graţia divină, ci o eliberare prin propria putere; nici o viaţă veşnică, ci o definitivă stingere» (*Die Weissheit des Buddha*, R. Löwit, Wiesbaden, f. a., p. 10 — BFF).

-4- e)

budist. Astfel, pentru călugări, regula a treia, care interzice adulterul, este schimbată, cerîndu-se călugărilor să trăiască în castitate. De asemenea, acestora le este interzis să ia masa la alte ore decît cele reglementare, n-au voie să ia parte la distracţiile obişnuite, nici să se îmbrace luxos, nici să se culce pe paturi înalte şi moi şi nici să primească bani.

În general, cercetătorii budismului şi în primul rînd H. Oldenberg remarcă «răceala» moralei budiste. În morala budistă, fapta bună nu este izvorîtă din iubire faţă de Dumnezeu şi de aproapele, ca în morala creştină, ci din dorinţa de eliberare personală de balastul reîncarnărilor succesive. Sfîntul budist nu face din iubire un scop în sine, cum face sfîntul creştin. Idealul sfîntului budist este acela de a-şi atinge liniştea sufletească desăvîrşită. Pentru aceasta, el îşi fixează privirea asupra unui punct, caută să-şi potrivească respiraţia într-un anumit ritm şi-şi închide cît mai mult cu putinţă porţile sufletului spre lumea din afară. În raporturile cu oamenii, sfîntul budist preferă «egalitatea sufletească» în locul iubirii, atît de frumos înfăţişată de Sfîntul Apostol Pavel în cap. XIII al epistolei către Corinteni [11]. «Faţă de cei care mă fac să sufăr — spune Buddha — ca şi faţă de cei care îmi procură bucurie, eu sînt acelaşi ; eu nu cunosc nici simpatie nici ură. În bucurie şi în durere eu rămîn impasibil, în onoare şi în lipsă de onoare, peste tot eu rămîn acelaşi. În aceasta stă perfecţiunea egalităţii mele sufleteşti».

Morala budistă nu pune deci accentul pe latura pozitivă a vieţii morale, ci pe cea negativă, pe renunţare, pe abstinenţă, pe stingerea dorinţei de viaţă. Marea problemă în budism nu este aceea de a fixa raporturile omului cu lumea, ci aceea de a face ca omul să scape de lume. Idealul vieţii budiste este călugăria, cu toată înţelepciunea «căii de mijloc» recomandată de Buddha primilor săi discipoli, spunea cîndva profesorul Paul Oltramare [12].

5. Monahismul budist. — Ca şi în privinţa doctrinei şi moralei, budismul n-a adus ceva nou faţă de brahmanism nici în ce priveşte monahismul. Călugări au existat în India şi înainte de apariţia lui Buddha. Fiecare maestru, fiecare propovăduitor al unei doctrine filozofico-religioase aduna în jurul său discipoli, care formau comunităţi şi trăiau după anumite norme de viaţă.

Comunitatea budistă sau ordinul budist *(samgha)* cuprindea la început numai bărbaţi, dar Buddha s-a văzut nevoit să admită şi femei,

11. Vezi şi Gh. Drăgulin, *Maitri şi Ἀγάπη*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 4, p. 604—619.

12. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, *La théosophie bouddhique*, Paul Geuthner, Paris, 1923, p. 526 (BCU). Caracterul inuman şi antisocial al moralei budiste genuine a fost scos în evidenţă chiar şi de unii reprezentanţi ai budismului, ca de pildă prof. Entai Tomomatsu de la Tokio, care a condamnat pesimismul şi tendinţa ascetică a budismului, considerînd că acestea şi-ar fi avînd explicaţia în stările economice şi sociale din India de pe vremea lui Buddha, nu în învăţătura şi viaţa lui Buddha însuşi (*Le Bouddhisme*, trad. K. Matsuo, col. «Les Religions», Alcan, Paris, 1935, passim. — BCU). Vezi şi E. Vasilescu, *Tendinţe reformiste şi ecumeniste în budismul actual*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 9—10, p. 515—540, în special p. 522—523, nota 17.

deşi lucrul acesta nu era nicidecum pe placul său. De asemenea, comunitatea budistă s-a lărgit cuprinzînd şi laici, pe lîngă călugări şi călugăriţe.

Intrarea în călugărie era îngăduită oricui, din orice clasă socială, începînd de la vîrsta de 7 ani. Existau însă o serie de restricţii care interziceau accesul în călugărie criminalilor, schismaticilor, celor atinşi de unele boli grave etc. Intrarea în călugărie avea două stadii. Primul stadiu era acela al noviciatului, care dura cinci ani. Novicele trebuia să pronunţe mai întîi formula de adeziune : «Mă refugiez la Buddha, la Doctrina sa, la Ordinul său». Apoi îşi rădea capul şi barba şi îmbrăca haina galbenă de «călugăr cerşetor» *(bhikşu)*. După cinci ani de noviciat, în care timp era instruit cu privire la legea şi disciplina comunităţii, novicele intra în al doilea stadiu, putînd să poarte de acum înainte numele de călugăr. Ceremonia primirii avea loc de data aceasta în faţa a cel puţin zece călugări. Neofitul le cerea acestora admiterea în călugărie şi făcea voturile călugăreşti, obligîndu-se să trăiască în castitate, să nu aibă altă avere decît haina galbenă călugărească, tunica, un blid pentru hrana primită de pomană, o cingătoare şi un ac, să nu omoare nici un fel de vietate şi să nu se mîndrească niciodată cu darurile sale spirituale. Aceste voturi nu obligau însă pe călugăr pentru toată viaţa. Dacă la un moment dat voia să părăsească ordinul călugăresc, o putea face foarte bine, rămînînd în raporturi prieteneşti cu foştii săi fraţi călugări.

În ordinul călugăresc budist nu exista nici o ierarhie. Întîietatea celor bătrîni era datorată numai respectului pentru vîrsta lor. Existau totuşi patru categorii de călugări, după gradul de viaţă duhovnicească în care aceştia se aflau, începînd de la neofit şi sfîrşind cu «sfîntul», «eliberatul încă în viaţă fiind» *(arhat)*.

În principiu, viaţa călugărească trebuia trăită sub un regim de crunte privaţiuni. Călugării trebuiau să rătăcească necontenit încoace şi încolo, fără adăpost stabil, dormind prin cimitire, pe sub cîte un copac şi hrănindu-se exclusiv din milostenia laicilor. Totuşi s-au întemeiat curînd adevărate mînăstiri, în care călugării puteau trăi confortabil, petrecîndu-şi timpul în studii, copieri de texte, meditaţie şi avîndu-şi asigurată hrana din dărnicia laicilor, pentru care virtutea de căpetenie era aceea de a întreţine pe călugări. Călugării puteau trăi însă şi izolaţi, prin păduri sau colibe, îndeletnicindu-se cu meditaţia şi recitarea învăţămintelor date de Buddha.

Călugăriţele budiste *(bhikşunī)* aveau şi ele aceleaşi îndatoriri pe care le aveau călugării, totuşi nu formau unul şi acelaşi ordin cu călugării, avînd o situaţie specială, minoră, de tutelă din partea călugărilor. Starea înjosită pe care femeia o avea în India în general s-a reflectat şi în monahismul budist, unde cele opt reguli principale ale vieţii călugăriţelor se refereau aproape toate numai la supunerea desăvîrşită pe care acestea trebuiau să o arate faţă de călugări. Totuşi rînduieli aspre separau viaţa călugărilor de aceea a călugăriţelor.

Situaţia laicilor era şi ea oarecum specială în comunitatea budistă, în care, în principiu, trebuia să intre numai călugări. Buddha a înga-

- 4 - 3)

duit ca unii dintre adepții săi să-și continue viața conjugală, supunîndu-se numai la cele cinci reguli menționate mai sus. Pe lîngă acestea, laicii trebuiau să se îngrijească de hrana călugărilor și să ia parte la sărbătorile lor. Totuși călugării s-au socotit totdeauna mult superiori față de laici.

6. Dezvoltarea doctrinei budiste. — Curînd după moartea lui Buddha, discipolii săi nu s-au mai înțeles între ei, mai ales cu privire la unele rînduieli monahale. Aceste neînțelegeri au dus cu vremea la apariția unor schisme și secte, a căror istorie este greu de urmărit. De aceea ne vom mulțumi cu cîteva indicații sumare.

În budism se pot distinge trei mari direcții, trei «vehicole» sau mijloace de mîntuire și anume: «micul vehicol» *(hīnayāna)*, «marele vehicol» *(mahāyāna)* și «vehicolul tantric» *(vajrayāna*, «vehicolul de diamant»).

a) «Micul vehicol» *(hīnayāna)* este acea direcție a budismului care a rămas mai credincioasă învățăturii lui Buddha și care, avîndu-și adepții răspîndiți îndeosebi în Ceylon, Birmania, Thailanda, poartă și denumirea de «budism sudic». Titulatura «micul vehicol» sau *theravādins* («al celor bătrîni») i-a fost dată de direcția contrară, «marele vehicol», care îi reproșa concepția prea strîmtă, individualistă, despre mîntuire, deosebită de aceea a direcției celeilalte, după care efortul omului pentru desăvîrșire vizează nu numai mîntuirea individuală, ci și pe aceea a altor oameni, a tuturor oamenilor.

Direcția hīnayāna a adoptat ca limbă sacră dialectul *pāli*, scriindu-și cărțile cu mai multă simplitate decît adversara sa din nord și făcînd mai puțin caz de zei și genii. Singurul obiect de cult și venerare este în această direcție Sākya-Muni. Filozofia hīnayāna este și ea mai simplă, mai fără subtilități filozofice decît aceea mahāyāna. Totuși în budismul sudic s-au format devreme școli filozofice, care au căutat să mulțumească spiritul veșnic frămîntat al credincioșilor, rămas fără răspuns din partea lui Buddha la cele mai chinuitoare probleme metafizice și religioase. Așa au luat naștere școlile *Sarvāstivādins*, *Sautrāntikas* și *Pudgalavādins* [13].

b) «Marele vehicol» *(mahāyāna)*, cea de-a doua direcție a budismului, a mers mult mai departe pe calea speculațiilor filozofice, ajungînd, mai ales prin filozofii *Nāgārjuna* și *Asanga* [14], la cele mai sub-

13. Pentru școlile *Sarvastivadins* și *Sautrantikas*, realitatea este alcătuită dintr-un fel de «potențe» sau «existențe momentane», iar existența sufletului omenesc este socotită ca o simplă iluzie. După școala *Pudgalavadins*, ar fi existînd un fel de individ *(pudgala)*, purtător al celor cinci elemente din care este alcătuit omul și care nu dispar în momentul morții, ci suportă consecințele faptelor bune sau rele din viețile anterioare.

14. Nagarjuna, filozof care a trăit în sec. II d. Hr. și a elaborat cea mai de seamă sistematizare a doctrinei mahayana, este întemeietorul sistemului filozofic numit *Madhyamaka*, după care nu există nimic, nici *eul*, nici *non eul*. Însăși *non existența* este o iluzie creată de iluzia existenței, iar eliberarea se obține prin ajungerea la conștiința acestui vid universal. Este vorba deci de un sistem filozofic nihilist în cel mai strict înțeles al cuvîntului. Sistemul filozofic atribuit lui

tile și aride speculații metafizice, care au avut o profundă înrîurire asupra dezvoltării doctrinei budiste mahāyāna. Astfel, de timpuriu s-a pus problema dacă Buddha însuși n-a fost altceva decît o reuniune a celor cinci elemente *(skandhas)*, care în momentul intrării definitive a lui Buddha în nirvāna s-au risipit, nemairămînînd nimic din el. Dar, în vreme ce teologii direcției hīnayāna făceau din Buddha un om superior tuturor oamenilor, o ființă înzestrată cu calități supranaturale, teologii direcției mahāyāna, cedînd din ce în ce mai mult influenței brahmane și celei exercitate de credințele populare, au făcut din Buddha apariția unei realități ascunse, transcendente, veșnice, a unui zeu suprem, care are o întreagă curte de zei mai mici. Astfel, ei vorbesc despre existența unui *Adi-Buddha*, ființă veșnică, infinită, un fel de Brahma, care dă naștere sau mai bine-zis emană din ființa sa alți cinci Buddha, veșnici ca și el și numiți *Dhyāni-Buddha* («Buddha ai contemplației»). Aceștia, la rîndul lor, dau naștere fiecare cîte unei ființe divine emanată din ființa lor și numită *Dhyāni-Bodhisattva*. În sfîrșit, fiecărui Dhyāni-Buddha din cer îi corespunde cîte un *Mānusi-Buddha* («Buddha uman»), care a trăit sau trăiește pe pămînt și este o emanație, o întrupare a ființei cerești corespunzătoare. Buddha Sākya-Muni este o astfel de întrupare a ființei cerești.

Am văzut cum în budismul primar credinciosul trebuia să practice stăruitor virtuțile morale indicate de Buddha pentru a ajunge la cel mai înalt grad de sfințenie *(arhat)* și a-și asigura intrarea în nirvāna. În budismul mahāyāna, țința supremă a credinciosului este aceea de a deveni un *Bodhisattva*, un iluminator și mîntuitor al tuturor oamenilor. Această țintă supremă nu poate fi atinsă decît prin iubire universală și jertfire de sine. Buddha însuși n-a voit să intre în nirvāna pînă ce n-a răspîndit învățătura sa mîntuitoare, dovedind astfel o mare iubire de oameni. Mahāyāna reprezintă deci o concepție mai largă, mai generoasă despre mîntuire, un «vehicol» mai încăpător, care duce la mîntuire cît mai multă lume, pe toți oamenii.

O astfel de concepție despre mîntuire era destinată să beneficieze de o largă răspîndire în masele populare, pentru care «micul vehicol» reprezintă o cale mai anevoioasă. În loc să-și făurească singur mîntuirea, credinciosul se adresează divinităților protectoare, acelor Bodhisattva, prin care supraviețuiesc vechile divinități protectoare ale popoarelor care au îmbrățișat budismul. Mai ales că direcția mahāyāna a renunțat și la acea vagă concepție despre nirvāna, creîndu-și un adevărat rai *(svarga)* pentru sufletele credincioșilor destoinici.

c) «Vehicolul tantric» *(vajrayāna)*. — Toate aceste concesii făcute nevoilor religioase ale credincioșilor au schimbat cu totul fizionomia budismului autentic, care avea în vedere îndeosebi pe monahi. Acum este deschisă și laicilor calea spre desăvîrșirea eliberatoare. Dar budis-

Asanga (sec. IV d. Hr.) și numit *Vijnanavadins* (al «idealiștilor») sau *Yogacara* (al «practicanților metodei yoga») este mai puțin radical. Și după acesta lumea înconjurătoare nu are existență, dar există *eul*, gîndirea, care creează iluzia realității lucrurilor.

-4- 9)

mul nu s-a oprit nici aici, alunecînd încă mai la vale şi amestecîndu-se cu vechiul păginism tantric, numit astfel pentru că învăţăturile sale sînt cuprinse într-o serie de *tantras* («cărţi»), compilate după secolul VI d.Hr. Şi credincioşii acestui al treilea fel de budism voiesc să intre în nirvāna, dar nu prin meditaţie, ci prin practici magice şi adesea erotice. Budismul tantric a făcut să reînvie adorarea vechilor zeităţi indiene reprezentate sub forme monstruoase şi obscene, precum şi vrăjitoria populară condamnată de budismul autentic [15]. Această decădere a budismului a contribuit desigur foarte mult ca budismul să se amestece cu hinduismul sau să dispară cu vremea aproape în întregime din India, locul său de origine.

7. **Răspîndirea budismului.** — a) *India.* — Scrierile budiste vorbesc despre sute de mii de credincioşi laici care ar fi fost convertiţi de Buddha. Este însă foarte probabil ca numărul acestora să fi fost destul de restrîns şi limitat la regiunea de nord-est a Indiei. În curînd însă noua religie cîştigă adepţi şi în alte regiuni ale peninsulei, datorită între altele şi spiritului de opoziţie faţă de brahmanism. Poporul nu iubea pe brahmani, iar venirea la putere a dinastiei Maurya, care descindea dintr-un membru al castei dispreţuite śūdra, însemna un mare avantaj pentru budism. Membrii dinastiei Maurya luară sub protecţia lor noua religie, favorizîndu-i răspîndirea. Îndeosebi marele rege Aşoka (264—222 î.d.Hr.) şi-a binemeritat numele de «Constantin cel Mare al budismului», deoarece nu numai că s-a convertit personal la budism, devenind pînă la urmă călugăr, dar a făcut să se răspîndească noua religie şi în alte părţi ale Indiei şi a organizat misiuni budiste în Bactriana, Tibet, Birmania, Ceylon. În Ceylon a trimis chiar, conform tradiţiei budiste, pe fratele sau fiul său Mahendra, care a convertit pe rege şi a întemeiat mînăstiri budiste.

Timp de cîteva secole, budismul a cunoscut cea mai mare răspîndire a sa în India. Dar încă de prin secolul VI d.Hr. avea să înceapă perioada sa de decădere, iar în secolul XI ajunge aproape să dispară din India.

15. Unii cercetători apreciază tantrismul în mod prea elogios, fie că este vorba de tantrismul budist sau de cel hinduist. De exemplu, prof. Mircea Eliade îl consideră «cea mai măreaţă creaţie spirituală a Indiei post-budiste» (*Introduction au tantrisme*, în *Approche de l'Inde*, Textes et études, publiés sous la direction de Jacques Masui, Les Cahiers du Sud, Tours, 1949, p. 133 — BAR). Socotim însă că tantrismul este mai degrabă o formă aberantă de căutare a desăvîrşirii şi mîntuirii, căci, de fapt, e vorba mai mult de magie decît de religie. «Tehnicile» tantrice de unire cu divinitatea, spune M. T. Mallmann, pe lîngă faptul că în practică prezintă adesea aspecte scabroase, «nu sînt neinteresate şi nu trebuie să servească numai la cufundarea sufletului credinciosului în transcendent. Ele sînt în realitate mijloace de presiune, aproape constrîngeri: dacă cineva vrea să-şi facă favorabil un personaj divin sau altul, este pentru a-şi asigura succesul temporar şi, eventual, a obţine puteri supraomeneşti» (*Dernières transformations du mahayana*, în «Cahiers d'Histoire Mondiale», I, oct. 1953, p. 439 — BAR). Şi după părerea fostului profesor de istoria religiilor Gustav Mensching, tantrismul nu poate fi socotit decît ca «un fel de magie sistematizată» (*Buddhistische Geistenwelt Vom Historischen Buddha zum Lamaismus*, Holle Verlag, Baden-Baden, f. a., p. 17 — BFI). Cf. D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Philosophical Library, New York, 1957, cap. II: *Tantric Buddhism*, p. 51—90 (BCU-SDU).

Cauzele care au determinat această situaţie au fost mult discutate. Ele par să fie de mai multe feluri. Budiştii vorbesc despre persecuţii sîngeroase pe care brahmanismul le-ar fi îndreptat împotriva budismului îndată după căderea dinastiei Maurya (pe la 187 î.d.Hr.). Lucrul acesta nu este însă deloc sigur. Brahmanismul, care rămăsese totuşi destul de puternic în India şi era mai pe gustul indienilor decît budismul, a luptat desigur împotriva acestuia din urmă, dar cu altfel de arme. Decăderea budismului în India a avut mai degrabă o serie de cauze interne, între care lupta între cele două direcţii, hīnayāna şi mahayāna, concesiile făcute credinţelor şi vrăjitoriilor populare, bogăţia prea mare a mînăstirilor, lipsa de zel a clerului etc. [16]. Dar au fost probabil şi cauze externe, între care în primul rînd ura împotriva stăpînitorilor sciţi din nord-vest, care îmbrăţişaseră budismul, şi răspîndirea islamismului în India începînd din anul 644. Pînă în secolul XII, islamismul izbuti să cucerească o bună parte din peninsulă, persecutînd necontenit pe budişti. În aceste condiţii, budismul avea să dispară aproape complet în India, abia către sfîrşitul secolului XIX încercîndu-se o mişcare de reînviorare a lui în această ţară.

Astfel, un laic bogat din Ceylon, care avea să devină mai tîrziu călugărul Angārika Dharmapāla, vizitînd India şi văzînd cît de părăsit era budismul în această ţară, a înfiinţat în Ceylon, în 1891, o societate, *Mahābodhi* («marea deşteptare»), cu scopul de a întreprinde o operă misionară în ţara de origine a budismului. Această societate a creat numeroase centre de propagandă budistă în India, cel mai important fiind cel din Calcutta, cu un oarecare număr de mînăstiri. Tot acest călugăr, prieten cu familia Tagore, a introdus studiile pāli în Universitatea din Calcutta şi a obţinut ca guvernul indian să dea filialei din India a societăţii Mahābodhi îngrijirea vechiului templu Budha Gaya, loc sfînt pentru budişti, în care, conform tradiţiei, Buddha ar fi dobîndit iluminarea (fig. 34).

Un eveniment important în viaţa budismului indian a fost convertirea la budism, în anul 1950, a dr. Ambedkar, mare sprijinitor al celor mai mult de 40 de milioane de dezmoşteniţi ai soartei din India, consideraţi ca «intangibili», ca *paria*. Neizbutind să găsească altă soluţie pentru ca aceştia să-şi capete demnitatea de oameni, din cauza îndătinatului regim nedrept al castelor, Ambedkar a îmbrăţişat budismul şi, împreună cu el, numeroşi «intuşabili», producîndu-se astfel un adevărat reviriment în budismul indian. S-au înfiinţat noi comunităţi budiste şi s-au clădit temple noi, ai căror credincioşi provin în cea mai mare parte dintre foştii «fără castă». Aceştia au ca principale sărbători «Ziua de naştere a lui Buddha» şi «Ziua de naştere a lui Ambedkar» sau o sărbătoare unică pentru naşterea lui Buddha şi a lui Ambedkar.

După cvasidispariţia budismului din India, această religie a mai rămas, sub forma hīnayāna, în Ceylon (Sri Lanka), Birmania, Thailanda, Cambodgia şi, sub forma mahāyāna, dar cu un restrîns număr de credin-

16. După părerea prof. Louis Renou, budismul a dispărut în India «de moarte naturală, cînd mesajul său devenise inutil» (*Sanskrit et Culture. L'apport de l'Inde à la civilisation humaine*, Payot, Paris, 1950, p. 159 — BAR).

cioși, în Nepal, Sikkim, Buthan și Bengal. În schimb, a cunoscut o mare răspîndire și înflorire, sub forma mahāyāna, în alte regiuni ale Asiei. Cum însă am prezentat, la capitolele consacrate religiilor din China și Japonia, formele pe care le-a luat budismul în aceste țări, rămîne să procedăm la fel și cu cîteva alte țări din sudul Asiei, țări ale «budismului sudic» *(hīnayāna* sau *theravādins).*

b) *Ceylon* (*Sri Lanka* din 1972). — Răspîndit în această țară din sudul Asiei încă de pe timpul regelui Aşoka, budismul a rămas aici mai credincios ca oriunde tradiției hīnayāna, deși s-a amestecat în oarecare măsură cu elemente hinduiste și animiste.

Ca peste tot în budism, centrele vieții religioase budiste din Ceylon au fost și au rămas mînăstirile, iar cultul constă din îngenuncheri în temple în fața statuilor lui Buddha (fig. 35), oferirea de flori, recitarea din canonul în dialectul pāli și predici ocazionale. Un intens cult al relicvelor a caracterizat totdeauna budismul ceylonez. De exemplu, la Kandy, important centru religios budist, este adorat un pretins dinte al lui Buddha. În numeroase alte locuri sînt adorate «urme» ale picioarelor lui Buddha (fig. 38).

Cum însă Ceylonul a trecut pe rînd, de la începutul secolului XVI, sub stăpînirea portughezilor, olandezilor și englezilor, care au favorizat catolicismul și protestantismul în dauna instituțiilor budiste, budismul ceylonez a trecut printr-o lungă perioadă de decădere, din care a început să se ridice abia spre sfîrșitul secolului XIX, prin activitatea călugărului Angārika Dharmapāla, întemeietorul Societății Mahābodhi. Dar mai ales începînd din 1948, cînd englezii, sub presiunea mișcării de eliberare națională, au transformat Ceylonul din colonie în dominion englez, s-a început o intensă activitate de reînviorare a budismului ceylonez. «Asociația tinerilor budiști» (Y.M.B.A., Young Men's Buddhist Association), înființată încă de la sfîrșitul secolului trecut, are ramificații în India, Birmania, Thailanda, Coreea, China, Singapore, Vietnam, Statele Unite ale Americii etc. La Colombo, în capitala Ceylonului, se află și centrul budismului mondial, World Fellowship of Buddhists («Federația mondială a budiștilor»), budiștii ceylonezi desfășurînd o activitate de primul ordin în încercarea de a reuni sufletește țările budiste [17]. Începînd din 1957 se publică și o importantă enciclopedie budistă *(Encyclopaedia of Buddhism),* al cărui redactor șef este învățatul ceylonez G. P. Malalasekera, președinte fondator al Asociației mondiale budiste. S-a deschis și o universitate budistă. Societatea Mahābodhi și-a extins în ultima vreme opera misionară la numeroase țări din Asia și din Occident. Pînă acolo s-a ajuns, încît o ramură feminină a acestei societăți, în zelul său misionar, a afișat nu demult apeluri pentru subscripții în vederea «răspîndirii Evangheliei lui Buddha printre păgînii din Europa» [18].

17. E. Vasilescu, *art. cit.*, p. 531.

18. *Christianity and the Asian revolution*, ed. de Rayah Manikam, publ. de Joint East Asia Secretariat of the International Missionary Council și de World Council of the Churches, distrib. de «Friendship Press», New York, 1954, p. 140 (BCU-SDU), și în Ringgren-Ström, *Les Religions*, p. 270 (BAR).

c) *Birmania.* — Uniunea Birmană, colonie engleză începînd din secolul XIX, dar stat liber începînd de la 4 ianuarie 1948, se poate socoti o țară budistă, aproape 90% dintre cei 27 de milioane de locuitori (1969) fiind budiști. De fapt, încă din anul 450 d.Hr., budismul a luat o mare dezvoltare în această țară, în care mai sînt totuși unele credințe și practici brahmanice [19], precum și cultul celor 37 de spirite *(nat),* cărora li se aduc sacrificii și în cinstea cărora au loc ceremonii vrăjitorești.

Cultul budist birman are cam aceleași caracteristici cu acela din Ceylon. Templele birmane, pagodele, adăpostesc cel mai adesea relicve, dar uneori numai statui ale lui Buddha sau texte sacre (fig. 36). În marea pagodă Swhe-Dagon [20] din capitala Birmaniei, Rangoon, sînt adorate «urme» ale picioarelor lui Buddha. Mînăstirile sînt foarte numeroase, circa 20 000, și bogate, iar numărul călugărilor trece de 120 000. Mînăstirile și capelele budiste sînt situate în apropierea centrelor locuite, pentru a fi ușor accesibile laicilor. De obicei, fiecare birman între 7 și 20 de ani intră pentru cîteva luni ca novice într-o mînăstire și primește acolo un anumit grad de instrucțiune.

Dintre realizările mai de seamă ale budismului birman în ultima vreme, menționăm construirea la Rangoon a unei mărețe pagode numită a «Păcii mondiale». Aceasta în legătură cu împlinirea a 2 500 de ani de la moartea lui Buddha și cu ținerea la Rangoon a celui de-al VI-lea mare sinod budist, între 17 mai 1954 și 24 mai 1956 [21]. Sinodul însuși s-a deschis în prezența a 4 000 de participanți, 2 500 de monahi budiști, plus oaspeți de onoare, printre care virfurile cele mai înalte ale guvernelor țărilor budiste din Asia. Tot la Rangoon s-a deschis de curînd o universitate budistă, care primește studenți din diferite țări asiatice. Ca și în Ceylon, în Birmania este întreținută o intensă campanie de misionarism budist în țări asiatice și în Occident.

d) *Thailanda.* — Această țară (fostul Siam), situată în Peninsula Indochina, a primit budismul din Ceylon în anul 638 d.Hr. Astăzi trei pătrimi din populația de 35 de milioane de locuitori (1970) sînt budiști. Budismul este aici încă mai puternic decît în Birmania. Budismul este religie de stat, cu regele ca șef, iar ministrul instrucțiunii publice este însărcinat și cu treburile administrative religioase. Numărul templelor *(wats)* este foarte mare. Numai la Bangkok, capitala Thailandei, sînt mai mult de 400, iar în întreaga țară sînt vreo 25 000. Unele dintre acestea ating înălțimi impresionante, ca acela de la Wat Cheng, care este de 90 m și are în jurul său alte temple mai mici. Numărul mînăstirilor și al călugărilor este de asemenea mare. La începutul celui de-al doilea război mondial se socotea o mînăstire la aproape 800 de locuitori, iar contribuțiile populației pentru cult variau între 5 și 8% din ve-

19. Numele Birmaniei vine de la Brahma.

20. Construcția acestei monumentale pagode a început în sec. XV, fiind în cursul timpului completată și mărită. Înălțimea cupolei centrale aurite, de formă conică, trece de 100 de metri, iar circumferința bazei este de circa 400 de metri.

21. E. Vasilescu, *2500 de ani de la moartea lui Buddha*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 414—420.

nitul total. După un recensămînt, care nu este de ultimă oră, în Thailanda ar fi circa 138 000 de călugări, dintre care 50 000 au făcut vot de viață monastică propriu-zisă [22].

Și în Thailanda, cultul relicvelor este foarte dezvoltat. «Urme» ale pașilor lui Buddha *(phrabāt)* sînt venerate cam peste tot [23].

Cultura în general și cea teologică în special sînt foarte prețuite în Thailanda. Se tipăresc multe cărți teologice. De pildă, Biblioteca națională din Bangkok a tipărit, în excelente condiții redacționale și tehnice, colecția completă a operelor canonice în dialectul pāli. Asociația tinerilor budiști din Thailanda, care a luat ființă între cele două războaie mondiale, desfășoară o intensă activitate misionară, culturală și socială.

e) *Cambodgia.* — În secolele IX—XIII, Cambodgia a fost unul dintre cele mai dezvoltate și mai puternice state din sud-estul Asiei. Protectorat francez începînd din a doua jumătate a secolului XIX și ocupată de japonezi în anii celui de-al doilea război mondial, Cambodgia a devenit stat independent în 1953. Locuitorii Cambodgiei (6 700 000 în 1969) sînt aproape toți budiști, dar budismul cambodgian a suferit influențe ale brahmanismului, ale hinduismului tantric și ale cultelor indigene prebudiste. Cele două secte budiste oficiale, *dhammayuttika* și *mahānikaya*, prezintă diferențe minime între ele. În general, budismul cambodgian s-a format după modelul thailandez. Se numărau nu demult 27 000 de mînăstiri mahānikaya, avînd circa 37 000 de călugări, și numai 100 de pagode dhammayuttika, numărînd circa 1 000 de călugări. La Pnom Penh, capitala Cambodgiei, funcționează un institut budist [24].

8. **Budismul în Occident.** —Am arătat, în treacăt, că budismul întreprinde o activitate misionară în diferite țări asiatice și în Occident. Năzuința de prozelitism budist s-a accentuat mai ales cu prilejul marilor festivități care au avut loc în lumea budistă în anul 1956 (1957 în unele țări budiste) cu prilejul comemorării a 2 500 de ani de la moartea lui Budda și cu prilejul ținerii celui de-al VI-lea mare sinod budist (1954—1956). Căci, după o veche tradiție budistă, cînd se vor împlini 2 500 de ani de la moartea lui Buddha, va începe o eră nouă în istoria budismului, o eră de prosperitate, legea budistă fiind răspîndită în lumea întreagă. La una dintre conferințele pregătitoare pentru marele sinod budist, s-a spus clar că între motivele ținerii sinodului este și acela al răspîndirii textelor budiste și a învățăturii budiste în «țări străine», înțelegîndu-se desigur răspîndirea budismului și în Europa și America. Iar

22. *Christianity and the Asian revolution*, p. 143.

23. În apropiere de Lopbori, Buddha însuși și-ar fi lăsat urma în timpul unei călătorii miraculoase pe care ar fi făcut-o în Thailanda. Mai mult chiar, thailandezii pretind, potrivit unei legende, că Buddha ar fi murit în țara lor și arată patul său de moarte în mînăstirea Phra-Then: un bloc de stîncă acoperit cu aur (H. von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Atlas Verlag, Berlin-Zürich, 1936, p. 155 — BAR; BCU).

24. A. Zigmund-Cerbu, *Destin et vitalité du Bouddhisme contemporain*, în vol. *Vitalité actuelle des religions non chrétiennes* (col. «Rencontres»), Les Editions du Cerf, Paris, 1957, p. 59—61 (BP).

apoi, în toate discursurile și mesajele care s-au citit la deschiderea sinodului s-a spus că adevăratul mesaj al păcii în lume este conținut în învățătura lui Buddha și deci această învățătură trebuie răspîndită în lumea întreagă [25].

Dealtfel, tendința budismului spre misionarism mondial nu este ceva nou. Am văzut cum regele Aśoka a trimis misiuni budiste în diferite țări ale Asiei sudice. Mai tîrziu, tot prin misiuni s-a răspîndit budismul în China, de acolo în Coreea și din Coreea în Japonia. În vremea noastră, spiritul misionar budist a renăscut cu forță. Și chiar dacă nu trebuie să exagerăm efectele «budomaniei» [26] occidentale de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, trebuie totuși să recunoaștem, împreună cu academicianul francez P. Demiéville, că «budismul tinde să trezească interesul unui public din ce în ce mai larg și din ce în ce mai variat» [27].

Într-adevăr, în Anglia a fost întemeiată în 1906 o Buddhist Society of England, care a devenit apoi Buddhist Society of Great Britain and Ireland, avînd ca președinte pe profesorul Rhys Davids, traducătorul unui mare număr de lucrări budiste în limba engleză. I-a urmat The Buddhist Lodge, întemeiată de Christmas Humphrys în 1924, sub auspiciile Societății teosofice, de care s-a separat în 1926. Aceasta publică un periodic care, din 1943, se numește *The Middle Way* («calea de mijloc»). În 1925, însuși Angārika Dharmapāla, întemeietorul Societății misionare Mahābodhi din Ceylon, a venit în persoană în capitala Angliei și a întemeiat o filială a acestei societăți. La aceasta s-a adăugat în 1948 o Buddhist-Vihāra Society of England, devenită apoi Buddha Study Association, sub președinția unui călugăr ceylonez, care a inaugurat în 1954 la Lancaster Gate, la nord de Hyde Park, un templu *(vihāra)* cu cîțiva călugări budiști, asiatici și englezi. Comunitatea budistă engleză ține o librărie, publică o revistă și organizează reuniuni periodice. În 1954 această comunitate număra 2 000 de membri.

25. În mesajul său către sinod, primul ministru indian J. Nehru a spus: «Poate niciodată în istorie n-a fost mesajul de pace al lui Buddha mai necesar pentru o omenire suferindă și zbuciumată, decît cum este cazul astăzi. Fie ca acest mare sinod să răspîndească din nou acest mare mesaj al păcii și să fie un semn al mîngîierii pentru generația noastră». La fel, în mesajul budiștilor ceylonezi către sinod s-a spus: «Popoarele lumii sînt în momentul de față cuprinse de neliniște din pricina luptei, nemulțumirii și primejdiei agresiunii. Ținerea celui de-al VI-lea sinod în Birmania are misiunea să înăbușe aceste pasiuni și să aducă popoarelor lumii pace și prosperitate prin răspîndirea învățăturii lui Buddha». Același lucru s-a spus în adresa regelui Nepalului: «Acest mare sinod va aduce, mai ales în timpul de față, o însemnată contribuție la pacea lumii. Căci printre sublimele învățături ale divinului Buddha stau în primul rînd iubirea, non-violența și pacea». Și regele Thailandei a arătat în adresa sa că așteaptă de la sinod «promovarea și întărirea învățăturii lui Buddha și răspîndirea ei în lumea întreagă» (Ernst Benz, *Der Friedensgedanke in den gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum in Asien*, în *Eranos-Jahrbuch*, 1958, vol. XXVII, «Mensch und Frieden», ed. de O. Fröhe-Kapteyn, Rhein-Verlag, Zürich, 1959, p. 378—379 — BAR).

26. Expresia aparține lui V. Găină, în lucrarea sa *Buddhismul și Creștinismul*, 1906 (BIT; BSS).

27. Art. *Le Bouddhisme*, în *Encyclopédie française*, t. XIX, Paris, 1957, secția C, cap. IV, 3 (BCU-SDU).

-4- j)

Misionarismul budist şi-a întins antenele şi în alte ţări europene. Astfel, în Franţa a fost creată în 1929, de către Tai-Şi şi Miss Constant Lounsbery, de origine americană, o societate intitulată Les amis du Bouddhisme, care publică revista trimestrială «La pensée boudhique» şi tipăreşte cărţi, broşuri şi texte budiste. Între cele două războaie mondiale, budismul a fost mult studiat în Germania, unde dr. Paul Dahlke a întemeiat la Frohnau, aproape de Berlin, o Buddhistisches Haus, care este prima mînăstire budistă europeană. Călugării din această mînăstire aparţin direcţiei hînayāna şi s-au distins prin lucrări savante. În Olanda, Elveţia, Belgia şi Finlanda există de asemenea societăţi budiste foarte active. Cel mai mult se răspîndeşte budismul în momentul de faţă în America, unde această religie posedă circa 100 de temple. Marea majoritate a budiştilor americani aparţin direcţiei mahāyāna [28].

Trebuie să precizăm însă că budismul răspîndit în prezent în diferite ţări din lume nu este, cel mai adesea, religia budistă propriu-zisă, nici chiar învăţătura budistă în forma ei tradiţională, ci un fel de neobudism, un budism «reînnoit», pus de acord, în chip forţat uneori, cu rezultatele ştiinţei moderne şi cu tendinţele filozofice şi sociale ale vremii noastre [29]. După părerea reprezentanţilor actuali ai budismului, în ştiinţele vremii noastre şi în raţionalismul modern, în filozofia kantiană şi hegeliană, în existenţialism şi chiar în psihologia freudiană, nu este nimic nou, deoarece budismul cuprinde principalele idei ale acestor ştiinţe şi curente din cultura europeană.

Desigur că, prezentat în felul acesta, budismul are cu ce ademeni pe mulţi europeni şi americani.

9. Concluzii. — La sfîrşitul acestei expuneri, socotim că sînt utile cîteva cuvinte privitoare la deosebirile fundamentale dintre budism şi creştinism, deşi acest lucru s-a făcut în mai multe lucrări româneşti [30].

28. P. Demieville, *op. cit.*, secţia C, cap. IV, 3; H. Ringgren-A. V. Ström, *op. cit.*, p. 283; Fr. Taymans, S. J., *Bouddhisme et existentialisme*, în «Nouvelle Revue théologique», an. 88, nr. 2, febr. 1956 (BPP); Alex. Wayman, *Buddhism*, în Bleeker-Widengren, *Hist. Relig.*, II, p. 456 (BP).

29. O astfel de prezentare a unui budism «reînnoit» a făcut-o profesorul budist Entai Tomomatsu de la Universitatea din Tokio, a cărui lucrare *Le Bouddhisme* am amintit-o mai sus şi care a constituit o «surpriză», o «revelaţie», nu numai pentru europeni ci şi pentru japonezi. «Cartea lui E. Tomomatsu — spunea traducătorul ei, A. Smolet — este la avangarda unei noi mişcări reformiste, mişcare de adaptare a budismului la civilizaţia timpului nostru şi care va antrena adaptarea formelor noastre de cultură la budism» (p. 6). Ceva asemănător găsim în lucrarea mai nouă, *Le Bouddhisme et la question raciale* (Paris, 1958 — BCS), publicată de profesorii G. P. Malalasekera şi C. N. Jayatilleke de la Universitatea din Sri Lanka (Ceylon) în colecţia «La question raciale et la pensée moderne», colecţie îngrijită de UNESCO şi în care au apărut şi alte lucrări similare: Yves M.-J. Congar, O. P., *L'Eglise catholique devant la question raciale*; Léon Roth, *La pensée juive, fonction de civilisation*; W. A. Visser't Hooft, *Le mouvement oecuménique et la question raciale*.

30. Vasile Găină, *op. cit.*; Al. N. Constantinescu, *Budismul şi creştinismul*, Tip. Române Unite, Bucureşti, 1928, 55 p. (BAR; BIT; BSS); I. Coman, *Budism şi creştinism*, în «Raze de lumină», II, 1930, p. 103—117, 357—365, III, 1931, p. 18—30 (BIT BSS); D. I. Belu, *Problema durerii în budism şi creştinism*, în «Candela», XLI, nr. 4—6, aprilie-iunie, 1930, p. 226—237 (BAR; BSS); Ioan Apostol, *Concepţia despre suferinţă în budism şi creştinism* (teză de licenţă litografiată), Bucureşti, 1938, XXV + 183 p. (BAR); C. Sârbu, *Creştinism şi Budism*, în «Mitropolia Ardealului», I (1954), nr. 3—4, p. 278—289 (BIT).

Astfel, observăm în primul rînd că budismul genuin, budismul lui Buddha, este, în chip paradoxal, o religie fără Dumnezeu şi fără suflet omenesc responsabil. Budismul este mai degrabă o tehnică pentru oprirea lungului şir de presupuse reîncarnări şi cufundarea în nonexistenţă. Budismul lasă deci pe om părăsit propriilor sale puteri, propriei sale lupte neputincioase cu răul.

Este adevărat că budismul a părăsit curînd poziţia rigidă a unei religii fără Dumnezeu şi fără suflet omenesc, ridicînd, în budismul mahāyānist mai ales, la rangul de divinităţi pe Buddha însuşi şi numeroşii bodhisattva, sub care se ascund de fapt divinităţile locale ale popoarelor la care s-a răspîndit budismul, dar aceasta reprezintă o abatere de la doctrina primitivă budistă, care pe drept cuvînt a fost calificată ca fiind «ateistă» [31]. În budismul autentic, sentimentul datoriei nu este pricinuit de respectul pentru un legislator suprem sau de iubirea faţă de un Părinte ceresc. Legea karman, care sancţionează faptele omului, este o lege naturală ca oricare alta şi toată dibăcia stă în a te feri de consecinţele de neînlăturat ale acestei legi, aşa cum te fereşti de exemplu de atingerea de foc, ştiind bine ce urmează în cazul contrar. Legea karman nu are în ea nimic moral propriu-zis. Creştinul se fereşte de rău pentru a nu supăra pe Dumnezeu şi simte căinţă adîncă atunci cînd a greşit cu ceva. Budistul nu are decît să-şi calculeze acţiunile pentru a evita consecinţele lor inevitabile. Oricine poate sesiza diferenţa între o concepţie şi cealaltă, între valoarea morală şi educativă a uneia şi a celeilalte. Şi dacă totuşi budismul mahāyānist a pus accentul pe acea «compasiune universală», care trebuie să recunoaştem că îi face cinste, aceasta înseamnă de asemenea o îndepărtare de la doctrina autentică a budismului.

Apoi, am arătat cum, pentru Buddha, ataşarea la viaţă este un rău, cel mai mare rău, de care nu există scăpare decît prin smulgerea din rădăcini a oricărei dorinţe de viaţă. Dar această filozofie a renunţării repugnă oricărui spirit sănătos şi robust. Desigur, şi creştinismul recunoaşte răul din lume, care este urmarea păcatului, şi prezintă viaţa viitoare ca locul de fericire pentru cei care iubesc pe Dumnezeu şi fac voia Lui, dar creştinismul nu condamnă dorinţa de viaţă, de activitate, de progres, ca fiind ceva rău. Mîntuitorul Iisus Hristos a spus că El a venit pentru ca oamenii «viaţă să aibă şi din belşug să aibă» (Ioan, X, 10). După învăţătura creştină, perfecţiunea omenească nu stă în reprimarea tuturor dorinţelor, ci în stăpînirea şi dirijarea lor pentru a duce la dezvoltarea facultăţilor morale, intelectuale şi fizice.

31. Pentru anti-personalismul upanişadic şi budist, cu consecinţele sale de ordin metafizic şi mai ales de ordin moral, se pot vedea: Claude Tresmontant, *Le personnalisme biblique et l'anti-personnalisme des Upanishads*, în «La Table Ronde», nr. 123, martie 1958, p. 33—47 (BAR); Sergiu Al.-George, *Le mythe de l'atman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne*, în «Revue des Etudes Indo-Européennes», t. IV, fasc. 1—2, ianuarie-iunie 1947, p. 227—246 (BAR).

-4- 2)

Fapt este că, totuși, budismul are și precepte înalte, ca de exemplu cele cuprinse în frumoasa scriere canonică budistă numită *Dhammapada* și care au avut o bună înrîurire asupra popoarelor orientale devenite budiste, înmlădiindu-le moravurile. Preceptul egalității oamenilor, dincolo de restricțiile nedreptului regim al castelor practicat în brahmanism, face cinste moralei budiste, iar cele «opt cărări» ale drumului indicat de Buddha pentru a se ajunge la desăvîrșire nu sînt lipsite de grandoare. Putem spune chiar că, la cele «cinci comandamente» impuse de morala budistă oricărui credincios poate subscrie și orice bun creștin. De aceea socotim că nu este lipsită de temei credința reprezentanților budismului că învățătura budistă poate contribui la pacea lumii și la o orînduire mai dreaptă în lume. Ba chiar socotim că această credință a lor este vrednică de luat în seamă și de contat pe ea în încercările actuale de colaborare a reprezentanților religiilor în scopuri umanitare și sociale.

BIBLIOGRAFIE

1. Traduceri de texte

H. C. Warren, *Buddhism in translations*, Harvard Univ., Cambridge-Mass., 1900, XX + 520 p. (BAR). — R. Guyon, *Anthologie bouddhique*, ed. a VII-a, 2 vol., G. Crès & Cie, 1924, XL + 218 p. (I), 209 p. (II), (BIT). — E. H. Brewster, *Gotama le Bouddha. Sa vie d'après les écritures palies*, trad. G. Lepage, ed. Payot, Paris, 1929, 255 p. (BAR ; BCU). — G. Terral, *Choix de Jataka, extraits des Vies antérieures du Bouddha* (Coll. UNESCO d'oeuvres représentatives), Gallimard, Paris, 1958, 200 p. (BAR).

2. Religia budistă

H. Oldenberg, *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. A. Foucher, ed. a IV-a, F. Alcan, Paris, 1934, 438 p. (BAR ; BCU ; BIT ; BSS). — L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, ed. a IV-a, G. Beauchesne, Paris, 1925, XVI + 420 p. (BIT ; BSS) ; idem, *La morale bouddhique*, Nouvelle Libr. Nationale, Paris, 1927, XVI + 256 p. (BAR ; BF) ; idem, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, G. Beauchesne, Paris, 1930, 213 p. (BAR ; BSS). — P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, *La théosophie bouddhique*, P. Geuthner, Paris, 1923, 542 p. (BCU). — H. von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Atlantis Verlag, Berlin-Zürich, 1936, 402 p. (BAR ; BCU) ; — Et. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien. Dès origines à l'ère Śaka*, Institut Orientaliste, Louvain, 1958, XII + 862 p. (BAR). — A. Bareau, *Le Bouddhisme indien*, în Puech, *Hist. Relig.*, I, p. 1146—1215 (BAR). — Al. Wayman, *Buddhism*, în Bleeker-Widengren, *Hist. Relig.*, II, p. 372—464 (BP).

3. Budism și creștinism

Pe lîngă lucrările românești indicate la nota ur. 30 :

Ch. T. Aiken, *Bouddhisme et Christianisme*, trad. L. Collin, ed. P. Lethielleux, Paris, 1903, VIII + 384 p. (BIT). — Abbé Thomas, *Christianisme et Bouddhisme* (col. «Histoire des Religions»), ed. a II-a, Bloud, Paris, 1909, 144 p. (BIT). — G. Mensching, *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, ed. a II-a, A. Töpelman, Giessen, 1930, 32 p. (BIT). — H. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, ed. Montaigne, Paris, 1952, 285 p. (BAR ; BF).

V. — Hinduismul

1. Introducere. — Hinduismul este religia marii majorități a locuitorilor Indiei, numărînd circa 400 de milioane de credincioși. Este însă aproape imposibil de spus în puține cuvinte ce este hinduismul în esența sa. Specialiștii indologi mărturisesc că este vorba de o religie cu totul aparte, ba chiar că hinduismul n-ar fi o religie în înțelesul obișnuit al cuvîntului [1]. Și, într-adevăr, hinduismul se prezintă ca o religie fără întemeietor și fără un cult unitar, putîndu-se întîlni în această religie cele mai înalte forme de viață religioasă, dar și cele mai simple.

De fapt, hinduismul sau neobrahmanismul este apariția în forme noi a vechii religii a indienilor din perioadele vedică și brahmană, zdruncinată de reformatori religioși ca Jaina și Buddha, dar mereu vie în sufletul credincioșilor indieni. Mai ales că, doctrinele jainiste și budiste erau prea speculative, rămînînd neînțelese de popor. Și chiar atunci cînd erau adaptate la înțelegerea oamenilor simpli, nu izbuteau să dezrădăcineze vechea tradiție religioasă. Pe lîngă aceasta, sistemul castelor, care sta la temelia brahmanismului, era atît de adînc înrădăcinat în viața socială indiană, încît nici budismul, care avea o învățătură contrară acestui sistem, n-a încercat să se atingă de el. Și apoi, brahmanii înșiși, care își dădeau seama de primejdia în fața căreia se găsea brahmanismul, au întreprins o vastă operă de adaptare a doctrinelor și riturilor brahmane la înțelegerea și gustul poporului dornic de miraculos, pentru a putea să ducă astfel cu mai multă eficacitate lupta împotriva jainismului și budismului.

În felul acesta, luă naștere un complicat amestec de credințe străvechi populare cu elemente din religia vedică și cu idei brahmane. Unii zei importanți din perioada vedică, între care și Indra însuși, își pierd cu totul însemnătatea, în vreme ce alți zei de mai mică importanță, ca Vișnu și Șiva, ajung să primească o adorare cvasimonoteistă. O sumedenie de zei mărunți, genii, eroi, spirite, demoni și chiar animale și obiecte primesc adorarea credincioșilor. Cultul însuși devine bizar în multe privințe. Vechile sisteme filozofice din perioada brahmană continuă să influențeze cugetarea religioasă indiană hinduistă, mai ales sistemul filozofic idealist *vedānta* («sfîrșitul Vedei»), dar apar și gînditori și reformatori religioși influențați de islamism și creștinism. Apare acum mai ales o nouă și interesantă concepție potrivit căreia iubirea arzătoare de Dumnezeu *(bhakti)* este cel mai bun mijloc prin care omul poate să ajungă să cunoască pe Dumnezeu și să-și asigure mîntuirea. Aspirația spre nirvāna budistă se păstrează și în hinduism, dar completată cu credința într-o răsplătire a faptelor. De asemenea, indiferența budistă în fața vieții este înlocuită de credința în necesitatea și eficacitatea penitenței.

1. Chiar și marele om politic indian Jawaharlal Nehru (1889—1964) atesta că «nu o dată s-a spus că hinduismul n-ar fi propriu-zis o religie în sensul obișnuit al cuvîntului» *(Autobiografie*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1957, p. 135 — BCU).

2. Izvoare. Cel mai important izvor pentru cunoașterea hinduismului este *Mahābhārata* («Povestea marelui război al bharaților»), enormă epopee sanscrită, de peste 200 de mii de versuri grupate în 18 cărți și atribuită autorului legendar Vyāsa. Este cel mai vechi monument literar indian, elaborat însă în curs de aproape un mileniu (secolul IV î.d.Hr. — secolul IV d. Hr.), iar în privința conținutului este o adevărată enciclopedie a cugetării indiene, redînd mai bine decît oricare alt izvor trecerea de la vechiul la noul brahmanism. Subiectul lucrării îl formează lupta înverșunată dintre verii Pāndava și Kaurava, personaje în care trebuie să vedem pe reprezentanții a două imigrări indoeuropene în India, una mai veche (Kaurava) și alta mai nouă (Pāndava). Lupta se sfîrșește cu biruința, repurtată cu grele pierderi, de către Pāndava.

Mahābhārata cuprinde și unele capitole cu caracter didactic. Dintre acestea, cel mai renumit este capitolul interpolat în cartea a VI-a a acestei epopei și care poartă titlul *Bhagavad-Gīta*[2] («Cîntecul fericitului», adică al zeului Krișna). Ca lucrare desprinsă din epopeea amintită, Bhagavad-Gītā a cunoscut cea mai largă răspîndire și cinstire în India și în afara Indiei, fiind socotită ca «Biblia hinduismului» sau «Evanghelia lui Krișna». Mulți indieni instruiți știu s-o recite în întregime pe dinafară. Ea cuprinde, într-o formă deosebit de frumoasă, o înaltă speculație filozofică, ținînd calea de mijloc între sistemul filozofic *Sāmkhya*, care recomandă «cunoașterea» pentru a se ajunge la mîntuire, și sistemul *Yoga*, care recomandă «fapta» în spirit dezinteresat și devotamentul total față de divinitate *(bhakti)*. Chiar după aprecierea teologului romano-catolic E. Bernard Allo, «Bhagavad-Gītā se apropie de creștinism prin părțile ei cele mai înalte»[3].

O a doua mare epopee indiană, *Rāmayāna*[4] («Faptele mărețe ale lui Rāma»), poate fi socotită ca izvor pentru cunoașterea hinduismului

2. *Bhagavad-Gita*, trad. I. Mihălcescu (Bibl. Istoriei Religiilor, nr. 3), ed. Pavel Suru, București, 1932, 126 p. (BAR; BCU; BIT; BSS); trad. S. Al.-George, în vol. *Filosofia indiană în texte*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 25—123 (BAR).

3. *Religions de l'Inde*, în M. Brillant—M. Nédoncelle, *Apologétique*, Bloud & Gay, 1937, p. 815 (BP). Totuși, după părerea aceluiași teolog, metafizica Bhadavad-Gitei este incoerentă, oscilînd între monoteism, politeism și panteism, problema răului nu este rezolvată, iar eshatologia este formată din bucăți care nu se sudează între ele. Profesorul român T. Simenschy spunea că Bhagavad-Gita a fost «probabil» influențată de creștinism, dar «în ce măsură, nu știm» (*Bhagavad-Gita*, p. 4). Fapt este că o comparație între acest admirabil poem și Noul Testament s-a făcut de multe ori, iar ideea de *bhakti*, ideea de iubire arzătoare de Dumnezeu ca mijloc de mîntuire, trebuie să recunoaștem că face multă cinste cugetării religioase indiene din acea vreme, chiar dacă între bhakti și ἀγάπη din cugetarea creștină există deosebiri esențiale, care au fost nu o dată scoase în evidență. Menționăm numai: Kurt Hutten, *Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament. Ein Vergleich* (Philosophische Fakultät der Eberhardt-Karls-Universität zu Tübingen), Stuttgart, 1929 XV + 143 p. (BAR); Aug.-Al. Bidian, *Bhakti și Agape*, în «Studii teologice», X (1958), nr. 3—4, p. 225—252; C. Vizitiu, *Hinduism și creștinism. Teoriile hinduiste despre eliberare și învățătura creștină despre mîntuire*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 4, p. 584—603.

4. Valmiki, *Ramayana*, 2 vol., trad. Sergiu Demetrian, după repovestirea în limba engleză de C. Rajagopalachari (Col. «Biblioteca pentru toți»), Editura pentru literatură, București, 1968, XX + 290 p. (I), 306 p. (II), (BAR).

numai întrucît primul și ultimul cînt al acesteia preamăresc pe zeul Vișnu, întrupat în eroul Rāma. Epopeea însăși, foarte frumos poem în 24 de mii de distihuri, a fost alcătuită probabil în sec. IV—II î.d.Hr. și este atribuită lui Vālmīki. În forma sa actuală, aceasta datează din secolul II d.Hr. și este probabil ca intriga ei să fie țesută, ca și aceea a epopeii Mahābhārata, pe un fond istoric: luptele pentru pătrunderea arienilor în sudul Indiei. În cuprinsul epopeii sînt preamărite virtuțile militare și civile ale castei *Kṣatriya*, casta războinicilor, virtuți întrupate în eroul național Rāma, mult iubit de poporul indian.

Un alt izvor prețios pentru cunoașterea hinduismului îl formează *Purānas* («antichități», «legende»), care constă din 18 mari lucrări didactice, în cea mai mare parte în versuri și avînd ca scop să preamărească pe cîte un zeu, în special pe Vișnu, zeul principal al hinduismului. În forma lor actuală, aceste scrieri datează de prin secolul VI d.Hr., dar întocmirea lor a început de prin secolul VI î.d.Hr. Sînt atribuite de tradiția indiană aceluiași autor legendar Vyāsa, căruia îi sînt atribuite de altfel și Vedele și Mahābhārata. Purānas au și ele un caracter enciclopedic, tratînd tot felul de probleme în legătură cu originea zeilor și a lumii, datoriile castelor, locurile sfinte, sistemele filozofice etc.

Lucrarea *Manava-dharma-śāstra*[5] («Cartea legii lui Manu»), a cărei redactare definitivă s-a făcut prin secolul III d.Hr., prezintă de asemenea oarecare interes pentru cunoașterea hinduismului. Dar numai în alte lucrări numite *Agamas* («tradiții») și *Tantras* («cărți»), compilate după secolul VI d.Hr., se pot găsi încercări de sistematizare a hinduismului. În Agamas sînt înfățișate doctrinele filozofice ale diferitelor școli și se dau îndrumări pentru împlinirea cultului. În Tantras se tratează mai în amănunt despre aceleași lucruri, dar, sub forma de dialog între un zeu și «puterea sa feminină» *(śakti)* — cel mai adesea între Șiva și soția sa Durgă — se pun în aceste cărți tot felul de probleme de filozofie, de mistică, de ritual, de medicină, de magie etc. Nenumărate formule magice *(mantras)*, silabe misterioase, diagrame etc., cuprinse în Tantras și adresate îndeosebi zeităților feminine, fac ca aceste cărți să exercite o puternică atracție asupra maselor populare indiene[6].

3. Zeii. — Deși se vorbește uneori despre o trinitate *(trimūrti)* care ar exista în fruntea panteonului hinduist, fiind formată din Brahma, Vișnu și Șiva, în realitate această trinitate hinduistă este o creație tîrzie, de prin secolul IV d.Hr., probabil sub influența creștinismului. Ea nu are o semnificație religioasă mai importantă și nu primește un cult

5. *Manavo-Dharma-Sastra* sau *Cartea Legii lui Manu*, trad. I. Mihălcescu, ed. I. Casa Școalelor, București, 1920; ed. a II-a, Cugetarea, București, 1944, 301 p. (BAR; MI; BIT; BSS).

6. Aceasta pentru că, așa cum spune prof. Mircea Eliade, unul dintre cei mai buni cunoscători ai tantrismului, în acestea «*inima și sexualitatea servesc de vehicol* pentru a pătrunde în transcendență» (*Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1960, p. 208 — BAR). A se vedea și paginile 250, 254 și mai ales 256—279 din această importantă lucrare, în care tantrismul este socotit totuși (p. 208) ca «o grandioasă mișcare filozofică și religioasă». Sfinții Părinți ai Bisericii învață însă că vehicolul pentru a pătrunde în transcendență este *mintea* iluminată de harul divin.

SUBIECTUL 2 (p. 5-11)

~~a-şi refuza accesul la exerciţiul oniric, pentru a se frustra~~ voluntar de şansa fantasmării nelimitate, posibilă exclusiv în plan nocturn. Dacă nu mai dorm (în special noaptea) atunci nu mai visez; dacă nu mai visez, atunci nu mai pot fantasma liber asupra Oedipului meu neintegrat: iată silogismul. Refuzându-şi onirismul nocturn, în care tatăl poate fi ucis fără riscuri, iar mama posedată cu uşurinţă, Cioran crede a se putea elibera de culpa inconştientă pricinuită de nerezolvarea completului originar".[16] Din păcate, autorul ne lasă într-o desăvârşită incertitudine, uitând să explice pas cu pas cum anume atari impulsuri incestuoase şi criminale pot fi mobilul unor interogaţii asupra naturii temporalităţii.

Concluzia autorului este că Cioran este încadrabil în nosografia vagă a borderline-lui, prezentând trăsăturile unui histrion isteric cu reacţii depresiv melancolice. De o debarasare a lui Cioran de ideologia extremistă la care a aderat în tinereţe nici nu poate fi vorba: „Emil Cioran nu a trăit nici un Damasc în ceea ce priveşte trecutul lui politic, fiind departe de a cunoaşte o schimbare la faţă de ordin moral. Prin urmare a rămas integral el însuşi, egal cu sine în atitudini, sentimente şi idiosincrazii..."[17]

După această succintă enumerare a cercetărilor operei cioraniene, enumerare care nu are pretenţia exhaustivităţii, nu ne rămâne decât să trecem la desfăşurarea propriu-zisă a analizelor noastre, în încercarea de degajare a principalelor teme, în jurul cărora gravitează gândirea cioraniană.

I. DOMINANTELE GÂNDIRII CIORANIENE: ABORDARE SISTEMATICĂ

1. PROBLEMA TRANSCENDENŢEI

1.1. EVOLUŢIA CONCEPTULUI DE TRANSCENDENŢĂ ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Întrebarea referitoare la temeiul ultim care face cu putinţă fiinţarea străbate, obsesiv, istoria filosofiei occidentale de la milesieni la Heidegger. Natura de principiu a fost numită pe rând: Unu, Motor prim, Act pur, Substanţă, Identitate absolută, Nedeterminare etc. Dificultatea descifrării acestui cod ontologic a generat soluţii care se excludeau mutual atât în ordine metafizică, cât şi în ordine logică sau gnoseologică. Astfel, divergenţele care au marcat istoria gândirii occidentale privesc nu numai caracterul raţionalizabil al principiului, în opoziţie cu inaccesibilitatea lui în plan cognitiv, ci şi natura acestui principiu care a fost caracterizată prin enunţuri incompatibile. Nici caracterul transcendent şi imanent al Fiinţei nu a rămas ferit de controverse. Dacă opţiunile moniste erau tacit imanentiste, soluţiile dualiste sau cele care admiteau teza Unului-Multiplu deveneau solidare cu transcendenţa.

Termenul de transcendență vine de la latinescul **transcendere** care se traduce cu **"a trece dincolo, a depăși"**, deci trecere dincolo de, depășire. Transcendentul este antonimul imanenței, adică **"ceea ce rămâne în"** și reprezintă non-contingentul (neatinsul), necondiționatul, inaccesibilul.

Scopul investigației noastre va fi acela de a surprinde câteva momente majore ale evoluției conceptului de transcendență în istoria metafizicii europene, pentru ca apoi să degajăm sursele, ocurențele și sensurile ideii de Transcendență în gândirea lui Emil Cioran.

La Platon, transcendența este tematizată, mai ales, când pune problema condiției ontologice a Binelui, mai precis regimul pe care Binele îl are în raport cu inteligibilele și cu sensibilele. Așa cum vederea are nevoie, pentru contactul cu cel văzut, de un al treilea termen care este lumina, tot astfel și cunoașterea are nevoie, prin analogie, de un termen mediu care să facă posibilă contiguitatea dintre cel cunoscut și cunoașterea însăși. Există, așadar, și un fel de lumină a inteligibilului, aidoma luminii sensibile care întemeiază raportul dintre văzut și văzător. După cum lumina, ca termen mediu dintre văzut și văzător, presupune o sursă a luminii care este soarele, tot astfel și lumina inteligibilă a cunoașterii presupune o sursă a ei, un soare inteligibil, care este ideea Binelui. În mod analog modului în care soarele se raportează la sensibile, tot astfel Binele se raportează la cele inteligibile. Această analogie plasează ideea Binelui nu într-o transcendență nemijlocită față de sensibile, așa cum sunt eidele față de lucruri, ci chiar într-o transcendență față de inteligibil. Astfel, Platon sugerează posibilitatea caracterului suprainteligibil al Binelui, adică o transcendență cu un caracter infinit mai radical decât transcendența paradigmelor față de lucruri. Binele, ca sursă transcendentă a luminii inteligibile, este cel care conferă forța și activitatea cognitivă a intelectului. Intelectul contemplativ (**nous**) este facultatea prin care spiritul ia act de Transcendență, în care contemplă ideea Supremă și suprainteligibilă a Binelui. Această facultate a spontaneității cunoașterii va deveni în creștinism uniunea mistică cu lumina divină a cărei sursă este, dogmatic vorbind, Ființa divină, din care emană, ca niște raze, energiile necreate. Deja Dionisie Areopagitul identifică ideea platoniciană a Binelui cu Supraființa lui Dumnezeu.

Și în tradiția scolastică de origine aristotelică, intelectul agent (intelectus agens) este cel care are acces la principii fiind el însuși principiu și având o funcție transcendentală. Fără a intra în detaliile disputei medievale asupra unității intelectului, precum și a tipurilor de acte care pot fi atribuite acestuia, vom spune, totuși, că interpretarea transcendentală asupra luminii intelectului de proveniență aristotelică nu este în întregime superpozabilă peste ideea originării transcendente a luminii. Probabil că aceasta este cea mai semnificativă diferență între interpretarea platoniciană și cea aristotelică a cunoașterii contemplative. Reîntorcându-ne la sensul originar platonician al contemplației luminii care este indisociabil legat de sensul fondator al transcendenței Binelui, vom spune că intelectul contemplativ își dobândește validarea într-o măsură mult mai înaltă prin această receptare a luminii transcendente decât printr-o funcție transcendentală a lui, sau invers, că întreaga valoare transcendentală a intelectului contemplativ este legitimată prin transparența lui față

de lumina transcendentă.

Prezența sau absența cunoașterii Luminii suprainteligibile devine, astfel, dependentă de integritatea sau de posibilele fracturi care apar în acest intelect contemplativ. În măsura în care intelectul percepe numai Lumină, accesul la Divinitate este nemijlocit și total. Acest acces este ținta oricărui efort de dobândire a uniunii mistice. De aici interesul lui Cioran pentru sfințenie care este o formă contemplativă (**noetică**) și nu discursivă (**dianoetică**) de cunoaștere. Atunci când spiritul nu percepe numai lumină, ci lumină amestecată cu întuneric, survine o balansare, o mișcare de oscilație între cunoaștere și ignoranță.

În spațiul cognitiv al intelectului contemplativ, îndoiala nici nu poate fi formulată. Această imposibilitate nu este rezultatul unei restricții arbitrare și abuzive, impuse rațiunii, ci derivă nemijlocit din faptul că lumina Binelui este într-un sens similară substanței absolut infinite, așa cum a fost ea definită, în modernitate, de Spinoza, ca fiind substanța lipsită de orice negație. Această absență a negației blochează din punct de vedere logic posibilitatea dubitației deoarece negativitatea constituie, chiar analitic, precondiția oricărei formulări problematice.

Platon în **Republica** introduce distincția, de importanță cardinală, între **nous** și **dianoia**, înțelegând prin intelectul dianoetic, intelectul discursiv.[18] Tensiunea interogativă a metodei maieutice presupune, în subsidiar, atât posibilitatea propozițiilor false, cât și pe cea a propozițiilor indecidabile. Problema falsului discutată de Platon în **Sofistul** este dependentă de legitimarea neființei până într-acolo încât Platon va introduce nimicul ca raport

interparadigmatic. Într-o asemenea descendență, Platon justifică posibilitatea enunțurilor false și implicit a erorilor demonstrative. Iată de ce posibilitatea erorii nu poate fi identificată decât în cunoașterea de tip discursiv și nu în cea de tip contemplativ. În contemplarea unei Afirmații absolute, eroarea și incertitudinea sunt efectiv imposibile. Deci, posibilitatea dubitației este generată de o autonomizare a intelectului discursiv față de cel contemplativ. Această fracționare a unității cognitive este cea care generează amintitul balans între cunoaștere și ignoranță, respectiv starea impurității contemplative introdusă de autonomizarea dianoetică.

Imposibilitatea de a fi sfânt este de fapt expresia acestei carențe noetice care, prin compensație, răbufnește într-o explozie dialectică, într-o activitate prolifică și descentrată a intelectului discursiv. Acest dezechilibru contemplativ poate fi urmărit cu foarte mare precizie în opera lui Cioran ca sursă a tuturor contradicțiilor existențiale și logice care i-au marcat profund concepția, precum și ca element fundamental care generează blocajele aporetice ale interogațiilor sale.

Apetența lui Cioran pentru ruina cosmică survine datorită raportului alterat pe care îl are cu arhetipul Binelui. Angoasa, revelarea neantului ca structură ontologică fundamentală este o formă de percepție obturată a Binelui. Poate fi aici o veritabilă eclipsă metafizică a Binelui, o contemplare a absenței luminii, a unui soare negru, apocaliptic. Preluând aceste sugestii metafizice, Cioran va putea, în egală măsură, să-și asigure accesul la motivele platoniciene regăsite la misticii creștini (Augustin, Origen, Dionisie Areopagitul), dar și deschiderea către scenariile

soteriologice ale gnosticilor.

Problema coruptibilității lumii,, care a marcat decisiv metafizica lui Cioran, va fi reconfigurată cu implicații profunde şi pentru conceptul de transcendență, de către Aristotel. Pentru a evita ideea unui **regresus ad infinitum**, Aristotel presupune o primă cauză a mişcării care, la rândul ei, să fie nemişcată, un mişcător nemişcat. Adevărata natură a acestui Prim Motor poate deveni vizibilă abia în Cartea a XII-a (λ) a Metafizicii, în care Aristotel discută problema substanței.[19] Dacă primul gen de substanță, aparținând sferei sublunare, formează obiectul fizicii, în timp ce al doilea tip de substanță, care se referă la cele supralunare, formează obiectul astronomiei, cel de-al treilea tip, substanța invizibilă şi incoruptibilă formează obiectul teologiei.

Caracterul eminent al acestei substanțe impune ca ea să fie gândire (**nous**) şi atunci, în mod evident, se pune întrebarea: Ce gândeşte o atare gândire? Care ar fi conținutul ei? Cum perfecțiunea acestei substanțe constă în caracterul ei neschimbător şi cum un obiect alteritar în raport cu gândirea ar implica o schimbare în gândire, gândirea nu se poate gândi decât pe sine, adică nu poate avea decât un caracter tautologic. Substanța Primului Motor este un act pur, care nu este corelativ cu potența, nu este supus schimbării. Acest regim pur actual al gândirii supreme a rămas consacrat în gândirea occidentală prin formula tomistă: **Deus este actus purus**. Gândindu-se numai pe sine, Primul Motor concepe în actul acestei autogândiri întreaga coerență a universului. Intrând în conflict cu eleații pe tema omonimiei Ființei (Fizica I), Stagiritul recuperează prin doctrina Primului Motor din Metafizica

XII sensul identității eleate a gândirii cu Ființa, identitate care poate deveni premisa caracterului personal al Divinității. Adversar al unei transcendențe exprimate în termenii distanței, cum este cea platonică, aserțiunile lui Aristotel referitoare la substanța Primului Motor vor constitui baza de discuție asupra unei transcendențe calitative şi nu diastematice. Transcendența platoniciană subzistă totuşi camuflat în distincția aristotelică sublunar-supralunar prin care transpune în plan cosmologic dihotomia inteligibil-sensibil. Existența unor substanțe supralunare incoruptibile a fost asociată în teologia medievală cu angelologia. Aşa cum se ştie, această superpoziție între angelologie şi cosmologie a determinat apariția crizei cosmologice de la sfârşitul Renaşterii şi începutul modernității. Odată cu demonstrarea omogenității calitative a universului, legitimată pe observațiile empirice ale lui Galilei, sferele substanțelor supralunare, împreună cu corelativele lor angelologice, sunt evacuate din spațiul unei cosmologii fundate matematic şi experimental. Această mutație cosmologică nu a fost, însă, de natură să rezolve conflictul metafizic de principiu între versiunea platoniciană şi cea aristotelică a transcendenței. Acest conflict va dobândi o soluție în modernitate, prin distincția kantiană dintre transcendent şi transcendental.

Kant împarte teritoriul accesibilității cunoaşterii în funcție de câmpul experienței posibile. Limita câmpului experienței posibile este o barieră care separă teritoriul cognoscibilului de cel inaccesibil cunoaşterii. Ceea ce se află dincolo de câmpul experienței posibile este numit de Kant transcendent, în timp ce principiile care dau structura formală a experienței posibile sunt numite transcenden-

tale. Această delimitare operată de Kant caracterizează, din punct de vedere al facultăților, numai intuiția și intelectul, cu formele lor **a priori** estetice și analitice. Există la Kant, însă, și o facultate supraordonată intelectului categorial. Tot astfel cum intelectul unifică diversul sensibilității, rațiunea unifică multiplicitatea conceptelor pure ale intelectului. Ideea supremă a rațiunii este ideea totalității care ipostaziată, reprezentată ca individ, devine **Ideal transcendental**. Acest ideal reprezintă o ipostaziere a materiei predicatelor din care sunt selectate predicatele determinate și constituie, în definitiv, o Ființă absolut perfectă care are toate atributele, toate predicatele afirmative, excluzând negațiile. Datorită cumulării tuturor predicatelor afirmative, această idee a totalității, acest **Ideal transcendental** mai este numit de Kant **"ens realissimum"**, Ființă care are un grad suprem de realitate. Kant mai susține că această idee a totalității saturează cel mai bine conceptul de Ființă necondiționat necesară, aceasta fiind sursa speculativă a argumentului ontologic. Deși Kant nu recunoaște existența necesară a acestei totalități, având poziții critice în raport cu argumentul ontologic, el recunoaște caracterul sublim, măreția unei astfel de idei copleșitoare.[20]

Kant are, într-o anumită măsură, meritul de a fi schimbat accentul sau semnificația inaccesibității pe care conceptul de transcendență o conținea. Pentru el, **noumenul**, lucrul în sine, este inaccesibil nu pentru că ar fi supraființial, ca de pildă la Dionisie Areopagitul, ci datorită faptului că el nu poate deveni obiect al experienței posibile. Cu toate acestea, conceptul kantian de transcendență nu privește atât de mult Idealul Transcendental ca

formă ultimă a aparenței transcendentale, deoarece ideea totalității din care este coagulat acest Ideal are o funcție exclusiv regulativă. Într-o măsură mult mai mare, conceptul transcendenței rămâne în kantianism unitar cu statutul epistemologic al lucrului în sine. Este aici vorba nu despre o limită ontologică, ci de una cognitivă. Această limită kantiană nu este impusă de Divinitate, ci este o consecință firească a faptului că noi nu posedăm decât o intuiție receptivă și nu productivă, adică noi gândim un obiect dar nu îl putem genera prin simplul act al gândirii. Kant respinge argumentul ontologic, susținând că este imposibil pentru gândire să extragă existența din definiția unui concept.[21] Saltul de la esență la existență ar fi un salt peste abis, prăpastia dintre esență și existență neputând fi trecută în mod legitim. Este aici o limită a conceptului de a produce realitatea din sine, de a deduce în particular existența lui Dumnezeu din definiția Conceptului de Dumnezeu.

Pentru Cioran, problema Divinității nu este legată de limitele gândirii, ci de limitele existențiale ale omului. Orice tip de gândire, care nu este trecută prin sânge și suferință, este irelevantă pentru el. Pentru Cioran, durerea este chiar mai reală decât o divinitate retrasă în numenalitatea ei și absentă din lume. În consecință, suferința își revendică într-un alt sens decât Divinitatea atributul omniprezenței. Paradoxurile cioraniene sunt aflate la o distanță sensibilă de antinomiile despre care Kant vorbește în **Dialectica transcendentală**. Dumnezeul lui Cioran este mult mai aproape de Dumnezeul misticilor decât de o divinitate construită prin speculații logice. Cioran detestă orice formă de logică, deoarece conceptul nu răspunde caracterului presant, irațional al existenței. În mo-

mentul în care încerci să-ți construiești îndoielile logic, așa cum făceau bunăoară scepticii antici, pierzi din tensiune, din violență. Conceptul îți oferă o oarecare stabilitate existențială.

Problema transcendenței este retematizată de Hegel prin suprimarea opoziției dintre esență și Ființă care conduce, pe cale de consecință, la suprimarea transcendenței Ființei. După ce Hegel face critica contraargumentelor kantiene orientate împotriva argumentului ontologic, acceptând că în nedeterminare esența și Ființa nu sunt exterioare una celeilalte, reinstituind, ulterior, diferența dintre esență și Ființă, susține alteritatea esenței prin medierea Ființei reflectate. Aceasta a fost una din rațiunile pentru care Hegel a fost clasat ca panteist. Există totuși o diferență notabilă între panteismul lui Spinoza și hegelianism. Substanța lui Spinoza nu putea explica devenirea și temporalitatea, ci numai un prezent etern. Astfel s-a ivit pentru Hegel întrebarea: Cum se poate obține devenirea dintr-o substanță absolut afirmativă de vreme ce devenirea presupune negația? Hegel corelează această interogație ontologică cu problema raportului dintre determinare și nedeterminare. Orice determinare este negație și orice nedeterminare este absența negației. Dar pentru că orice determinare este și afirmație, orice nedeterminare înseamnă și absență a oricărei afirmații. Ca absență a oricărei negații, nedeterminarea este **Ființa pură,** ca absență a oricărei afirmații, nedeterminarea este neant pur. Spinoza păstrează afirmațiile eliminând negațiile, în timp ce Hegel elimină și negațiile și afirmațiile, prin această operație speculativă, obținându-se identitatea Ființei și neantului în puritatea lor. Ființa nedeterminată înseamnă în această

versiune speculativă suprimarea simultană a afirmațiilor și negațiilor. Ființa pură trebuie să-și conțină în ea însăși diferența de ea însăși și simultan propria identitate. De aceea, a fi identic cu sine înseamnă, în termeni hegelieni, a fi diferit de sine. Fără aceasta nu s-ar fi putut deduce din Eternitate, devenirea, din Dumnezeu, realitatea determinată a lumii. La această identitate și diferență concomitentă se referă Hegel atunci când afirmă că Ființa pură este totuna cu neantul pur.[22] Această antinomie speculativă este identică cu antinomia apofatică prin faptul că în ambele avem un raport de **"coincidentia oppositorum"**. Pe de altă parte, antinomia speculativă diferă de cea apofatică prin faptul că antinomia devine principiu productiv de determinații, nefiind ca și la Dionisie Areopagitul un principiu descriptiv al infinitului. Deși Areopagitul susține că în Dumnezeu neființa coincide cu excesul de ființă, această coincidență nu devine un raport logic care generează lumea, ci devine mai degrabă o modalitate de a exprima, prin absență, caracterul total inaccesibil al Afirmației divine. Coincidența termenului negativ cu cel afirmativ este la Dionisie statică, în timp ce la Hegel, această suprimare a diferenței dintre Ființă și neființă devine principiu dinamic, adică devenire. În definitiv, acest raport invers al interiorului și exteriorului are ca funcție suprimarea transcendenței, totul în logica hegeliană devenind într-un anumit sens imanent.

Acest regim hegelian al suprimării transcendenței prin mobilitatea speculativă a conceptului a avut ca și efect declanșarea unei crize a conceptului de transcendență. De aceea, în proiectul său fenomenologic, Husserl va schimba sensul acestui termen, aplicându-l la raportul

dintre **cogito** şi **cogitatum**. Următorul pas, în fond, cel decisiv, în redefinirea fenomenologică a conceptului de transcendenţă îl va face Heidegger. La acest gânditor există în egală măsură o delimitare atât faţă de conceptul teologic de transcendenţă, cât şi faţă de cel consacrat de modernitate.

Transcendenţa în genere este definită în opoziţie cu imanenţa şi cu contingenţa. Eliminând toate predicatele accidentale, toate proprietăţile contingente, se ajunge la conceptul unei realităţi necondiţionate, absolute şi care, în consecinţă, ar fi transmundană. O atare realitate necondiţionată conduce, prin caracterul ei transmundan, la accepţia teologică a conceptului de transcendenţă care este reprezentat ca un dincolo absolut. Modernitatea va aduce, însă, în discuţie şi un alt sens al transcendenţei decât cel care vizează un Absolut teologic. Acest sens va fi legat de exterioritatea faţă de o limită care circumscrie o presupusă interioritate a subiectului şi pare să nu se opună atât de mult contingenţei cât, mai degrabă, ipseităţii. Heidegger arată că în istoria filosofiei cele două accepţii ale transcendenţei sunt permanent coprezente şi că ele se împletesc, neexistând o departajare analitică, pură a lor. De asemenea, Heidegger mai observă că ambele concepte ale transcendenţei suferă de un neajuns fundamental: reprezentarea interiorităţii ca termen prin care se defineşte subiectivitatea. Acestei concepţii asupra interiorităţii subiectului Heidegger îi opune următoarele patru obiecţii:

1.Transcendenţa nu este o ieşire a subiectului din nişte limite proprii pe care subiectul ar putea să nu o facă. Subiectul nu este definit ca interioritate pură care ar putea să iasă din sine, ci este în mod esenţial ieşire din sine, ekstază şi transcendere. Subiectul nu ar fi subiect dacă nu ar transcende. Esenţa subiectivităţii este transcenderea;

2.Transcenderea nu înseamnă depăşirea unui spaţiu care ar închide subiectul în interiorul lui. Ceea ce este depăşit nu este barajul dintre interior şi exterior, ci fiinţarea în întregul ei. Transcenderea constă tocmai în depăşirea fiinţării din care face parte Daseinul;

3.Direcţia depăşirii nu este o altă fiinţare, ci este lumea;

4.Întrucât transcendenţa nu este pentru Dasein ceva accidental, ci constitutiv, fenomenul transcenderii este echivalat cu faptul de-a-fi-în-lume. Daseinul nu face parte din lume în sensul unei apartenenţe spaţiale aşa cum un scaun ar face parte dintr-o încăpere. Faptul de-a-fi-în-lume al Daseinului nu este o proprietate de care el s-ar putea lipsi. Lumea este o structură transcendentă a Daseinului, este o structură de adâncime a lui şi atunci transcenderea nu are loc în afara Daseinului, ci în adâncimea lui. Depăşirea întregii fiinţări pune Daseinul în faţa propriei lui sineităţi. Sineitatea este ceea ce este identic în orice eu ca fiind el însuşi ipseitate.[23] Ajungând în sfera sineităţii, Daseinul ajunge în propriul lui temei. Cum el nu-şi are temeiul în ceva dat ci numai în sine, temeiul Daseinului este tocmai lipsa de temei, adică abisul.

Primul pas pe care Heidegger îl face în fenomenologia transcenderii este redefinirea direcţiei acesteia. Heidegger spune: *"În actul depăşirii, Daseinul se îndreaptă către fiinţare care este chiar el ca <<sine>>. Transcendenţa constituie sineitatea".*[24] Transcendent este pe de o parte lucrul care împlineşte depăşirea şi persistă în ea, iar pe de altă parte este ţinta acelei depăşiri, acel ceva către

care se face depăşirea. Cel care transcende este Daseinul şi cel către care se face transcenderea este tot Daseinul. În acest fel prima ruptură faţă de conceptul teologic de transcendenţă este realizată deoarece Daseinul se depăşeşte pe sine în sine, în direcţia lui însuşi şi nu pe sine în direcţia unei alterităţi transcendente cum ar fi Divinitatea.

Divinitatea lui Heidegger este un **esse** care nu este echivalent cu Deus deşi are toate instanţele revelatorii ale lui Deus fără a avea atributele teologice ale Dumnezeului creştin. Fiinţa lui Heidegger este finită. Această schimbare de direcţie nu este rezultatul unui ateism asumat al lui Heidegger. De aceea, expresia de **existenţialism ateu,** cu care a fost etichetată gândirea sa, este inexactă. Divorţul lui Heidegger faţă de modalităţile teologice de definire a transcendenţei se originează în critica conceptelor ontice ale metafizicii postaristotelice. Transcendenţa văzută ca interval care separă omul de Divinitate ar fi un concept ontic (categorial) şi nu unul ontologic (existenţial). Renunţarea la conceptul teologic de transcendenţă ar fi, deci, rezultată din necesitatea refuzului unei gândiri care operează cu reprezentări şi care gândeşte fiinţa în termenii fiinţării. Teologia şi ateismul ar fi în egală măsură modul unei atari gândiri care operează cu reprezentări şi care a pierdut accesul originar la fiinţă.

După ce Heidegger a realizat poate cea mai radicală reducţie istorică a metafizicii occidentale, surprinzând spaţiul teoretic al Germaniei prin ideea temerară care afirmă că Europa a gândit ontic fiinţa timp de două mii de ani şi după redactarea tratatului **Fiinţă şi timp**, filosoful de la Freiburg admite că accederea la orizontul temporal al fiinţei, prin medierea fiinţării privilegiate care este

Daseinul, pare să conducă la un impas. Interogaţia asupra sensului fiinţei, precum şi cea asupra raportului dintre sacralitate, temporalitate şi abis va fi continuată după **"kehre"** mai profund şi mai fertil prin investigarea rostirii poetice, precum şi prin încercarea de a revela raportul intim dintre fiinţă şi logos. Abia aici pare să devină cu putinţă întrebarea asupra absenţei şi aşteptării Zeului, aşa cum abia în orizontul acestei aşteptări poate fi înţeles sensul existenţei poetului. Pentru Heidegger, Zeul este absent, retras din această **"noapte a timpului"** şi aşteaptă ca oamenii să-i pregătească lăcaş. Oamenii însă nu pot pregăti lăcaş zeului până nu ating abisul, până când nu duc la capăt această noapte a timpului.

Ideea unei temporalităţi sărace, vidate de sens, a retracţiei Divinităţii din lume survine frecvent şi în textele cioraniene. La Cioran, însă, această referire la absconditatea Absolutului va presupune o reabilitare a conceptului teologic de transcendenţă.

SUBIECTUL 7 (p. 12-41)

CAPITOLUL XI

SOCRATE ŞI CHRISTOS

„Marea grijă" uneori „dovedită de creştinismul popular în a stabili o diferenţă radicală între Iisus şi un învăţător precum Socrate"[1] reprezintă un efort folosit necorespunzător. Nu este necesar ca diferenţa dintre cei doi să fie accentuată mai mult decât se poate observa din istorie. Întâmplările premergătoare, problemele, influenţele contemporane au fost diferite pentru amândoi, nu doar ca grad, dar şi în esenţă. Nici pledoaria specială, nici introducerea atributelor supranaturale nu sunt necesare în faţa întâmplărilor autentice, care până la urmă trebuie să fie de la sine înţelese.

Orice conducător al oamenilor există „nu pentru ceea ce poate realiza, ci pentru ceea ce poate fi realizat în el"[2]. Însă cuvintele „în el" fac trimitere la un organism viu, iar nu la o materie moartă. Ceea ce poate fi realizat depinde foarte mult de cooperarea cu care omul poate veni în ajutorul circumstanţelor. Oportunitatea este lucrarea lumii, însă nu există nici o presiune exterioară care să poată face două fiinţe raţionale să interpreteze oportunitatea exact în acelaşi fel. Fiecare reacţionează la aceasta în felul său şi astfel rezultatele sunt mereu diferite. Acest lucru este şi mai valabil atunci când nu doar oportunităţile dar şi indivizii sunt cu totul diferiţi la începutul procesului.

[1] Matthew Arnold, *St Paul and Protestantism*, pp. 78, 79.

Îndepărtaţi de la Socrate şi Christos totul, în afară de atributele de „atenian" şi „nazarinean", iar „diferenţa radicală", pe care mulţi o doresc cu atâta sinceritate, dar o aşează pe baze greşite, rămâne neafectată.

Însă nu trebuie adoptată o astfel de distincţie îngustă. Cursul natural al istoriei, fără nici o interpretare tendenţioasă, a aşezat o mare prăpastie între Socrate şi Christos. De pildă, se poate observa că deşi filosofia greacă şi creştinismul pot avea o singură sursă, ultimul poseda elemente pe care prima nu le avea[3]. Factorii unei revelaţii complete, pe care grecii nu au putut să îi obţină de la strămoşii lor arieni, au reapărut, printr-un proces inexplicabil, în Palestina, în vremea lui Christos. Este suficient acum să-i luăm pe Socrate şi pe Christos aşa cum îi găsim şi să observăm că au fost influenţaţi de circumstanţe cu totul diferite, că sunt produsul unor civilizaţii îndepărtate, că conştiinţa de sine şi-a găsit o expresie diferită în amândoi. Senzaţia de imperfecţiune care l-a influenţat pe Socrate ţinea numai de cunoaşterea de sine. Puterea sofiştilor se baza pe şi producea necredinţă. Încă nu venise vremea în care căutarea spirituală sau mentală să fie considerată inutilă.

Lumea exterioară, pe care vechii filosofi greci au studiat-o cu atâta asiduitate, pare să fie mult mai puţin importantă pentru Socrate decât sfera interioară a minţii. El a fost pionierul acestei perspective şi al cercetării de sine pe care o presupunea. Dificultăţile ce complică o astfel de căutare şi posibilul caracter iluzoriu al desăvârşirii de sine la care ajungea nu l-au impresionat pe Socrate atât de mult cât l-a impresionat convingerea, printre ale cărei aspecte se număra şi *daimonul* său, că în om există un principiu permanent. În perspectiva sa, acest

[3] Emil Burnouf, *La Science des Religions*, p. 229.

principiu era mult mai demn de luat în seamă decât cultura, decât fenomenele materiale sau politice.

Pentru cel ce era sigur de ceea ce este real, problema posibilului sau imposibilului, probabilului sau improbabilului nu prezenta un interes prea mare. Socrate nu avea nimic de îndepărtat, ci a dorit să ajungă mai degrabă la ceva ce exista cu certitudine. El a putut astfel, de pildă, în *Protagoras*, să nege posibilitatea virtuții prin cunoaștere de sine și totuși, prin chiar această negare, să arate că direcția sa negativă este mai bună decât direcția pozitivă a sofiștilor. Protagoras preda virtutea fără o bază; Socrate nu făcea decât să o caute. El s-a dăruit progresului cercetării raționale într-un moment de criză al dezvoltării acesteia și datorită acestui lucru noi îl punem alături de cele mai mari figuri.

Circumstanțele în care s-a născut Iisus au avut un caracter cu totul diferit. Nefamiliarizat cu doctrinele grecilor și, după toate probabilitățile, neavând cunoștințe despre acel iudaism particular[4] reprezentat de Philon, activitatea lui nu a avut prea multe legături cu descoperirea unor noi sfere intelectuale. Christos a considerat necesar nu numai să afirme, dar să și dovedească perfectibilitatea omului. Iar atunci starea popoarelor era de așa natură încât afirmația era destul de improbabilă pentru a fi surprinzătoare, iar practica destul de neobișnuită pentru a fi convingătoare.

Christos s-a dăruit pentru perfecționarea umanității într-o perioadă în care perfecțiunea fie apărea ca o absurditate, fie era îngrădită de reguli ce făceau imposibilă atingerea ei. Misiunea lui a fost aceea de a arăta Romei că exista o viață în duh, de a spune Iudeii că legea ei era moralmente sinucigașă. Afirmația cristică a perfectibilității omului a fost dovedită prin practica sa, iar pentru finalizarea dovezii a ajuns până la urmă să moară. „După legea noastră, El trebuie să moară". Executarea acestei condamnării a rupt legea în bucăți și a rezultat în posibilitatea desăvârșirii celorlalți oameni de pretutindeni.

Nu ne putem opri nici măcar aici. Socrate și Christos mai sunt separați și de diferența rasială. Nici o jonglare cu presupuneri subiective[5] nu poate respinge faptul că creștinismul s-a născut din iudaism. Nu s-a născut dintr-o idee religioasă, ci dintr-o religie. La originea sa nu se află nici o lege abstractă a categoriilor logice. Dacă intensitatea riguroasă a spiritului iudaic ar fi lipsit, creștinismul ar fi apărut, ca și philonismul, sub forma unui sistem intelectual și nu ar fi fost niciodată o religie. Sub Pericle, Atena a scos la iveală oameni nemaiîntâlniți până atunci. Și în câțiva ani au apărut alții, în Grecia și în alte părți, pentru a se întreba care este sensul și valoarea permanentă a ceea ce a fost realizat de către predecesorii lor pericleeni.

Socrate a fost primul dintre acești cercetători. Fiind cetățeanul unui oraș unic, a considerat necesar să se întrebe ce implica cetățenia sa. Fiindcă era grec, a avut la îndemână mijloacele pentru a găsi știința care se ocupă de relațiile omului cu semenii săi. Totuși, subiectul cercetării lui – o societate bazată pe principii raționale – era cunoscut de izraeliți din vremuri mai vechi. Însă ei nu s-au grupat în mod spontan asemenea grecilor și apoi să înceapă să reflecteze asupra fericitei întâmplări. Ei erau membrii unei comunități ordonate, ale căror raporturi fuseseră stabilite potrivit hotărârilor unei conștiințe naționale. Socrate putea cere dreptate în relația dintre un grec și un grec; Christos putea cere puritate tuturor oame-

[4] Cf. J. Iverach, *Is God Knowable?*, p. 186.

[5] Cf. Hegel, *Werke*, XII. 166.

nilor. Diferenţele de rasă i-au făcut să aibă o interpretare diferită a realităţilor vieţii.

În timp ce alţii se mulţumeau să asume fără nici un gând viaţa interioară, Socrate era hotărât să o cunoască şi, în lumina acestei cunoaşteri, să îşi ghideze activitatea. Într-adevăr, munca sa de-o viaţă a avut un scop etic, o metodă raţională şi un rezultat practic. Neavând nici un corp osificat de doctrină pe care să o insufle, Socrate a putut – mai ales cu puterea exemplului şi prin aplicarea unor standarde noi lucrurilor considerate în mod greşit ca fiind preţioase – să schimbe concepţiile de atunci despre comportament. Fără a fi un metafizician, el totuşi a făcut ca viaţa să slujească ideilor obţinute şi testate în discuţiile dialectice, căci el deja sesizase principiul potrivit căruia comportamentul constă în „aplicarea ideilor în viaţă".

Sarcina lui Socrate nu a fost aceea de a-şi schimba concetăţenii, ci de a arăta cu claritate principiile în general acceptate dar pe jumătate înţelese, pe a căror înţelegere tacită se baza statul. Omul drept nu trebuie decât să perceapă „definiţiile universale" ce stau la baza societăţii, pentru a deveni imediat omul bun. În înţelepciune, el realizează ceea ce este cel mai înalt. Astfel, oricât de puţin ar fi ştiut ce este binele, Socrate a văzut că bunăstarea socială este dependentă de moralitatea individuală. Atenienii aveau fără îndoială o idee vagă despre ce însemna „moralitatea" pentru ei înşişi. Dar, ca şi pietatea lui Euthyphron, aceasta avea nevoie de o definiţie. Socrate, prin comportamentul şi discuţiile sale, a indicat această nevoie, dacă nu cumva a provocat-o chiar el.

Astfel, personalitatea lui a avut o influenţă semireligioasă sau mai degrabă şi-a folosit influenţa pentru moralizarea conştientă a semenilor săi. Un exemplu tipic ar putea fi considerat modul în care întregul om Socrate

umple opera celui mai mare discipol al său şi nu poate fi identificat într-un loc sau altul, nici cu o limită sau alta, ci este o neîntreruptă prezenţă vie. Din această perspectivă, misiunea lui Socrate se suprapune până aici cu cea a învăţătorului religios. Temnicerul din *Phaidon* a simţit magnetismul martirului. Nu subtilitatea metafizicii a fost cea care l-a făcut să izbucnească în lacrimi şi să iasă. El nu avea nevoie decât de prezenţa lui Socrate pentru a se convinge că acesta era un om drept, pentru a cărui moarte nu putea găsi nici un motiv adecvat. Stăpânirea de sine, pe care numai cunoaşterea de sine adevărată o poate conferi, era evidentă în cel mai înalt grad la Socrate. El i-a influenţat pe ceilalţi mai mult prin personalitatea sa decât prin doctrinele exprimate. El nu putea să-i spună lui Platon ce este „binele", însă Platon ştia că Socrate este bun. Convingerea era înscrisă în comportamentul său, iar acest lucru, mai mult decât formulele stabilite, trebuie să-i fi îndrumat pe prietenii săi către unele idei mai clare despre ce „ar trebui să fie".

Este extrem de dificil, dacă nu în întregime imposibil acum, să determinăm în ce măsură activitatea etico-raţională a lui Socrate a primit din prezenţa sa vie „atingerea emoţiei" inseparabilă de principiul religios. Zelul pentru o moralitate politică mult mai clar definită şi încrederea supremă în capacitatea mentală de a descoperi principii ale acţiunii sociale nu au putut să fie însufleţite decât de exemplul personal al lui Socrate. Totuşi, în sensul modern al termenului, influenţele religioase nu i-au format decât în mică măsură cariera. Preocupat în principal de cunoaşterea de sine[6], el nu s-a îndepărtat de această cale pentru a răsturna credinţa populară şi era satisfăcut dacă putea vedea în lume un principiu analog cu sinele din

[6] Cf. Thirlwall, *History of Greece*, vol. IV, p. 268 sq.

viaţa individuală. Speculaţia şi nimic altceva l-a făcut să întreţină acele îndoieli pe care le-ar fi avut cu privire la politeismul tradiţional. Unitatea de scop, care i-a caracterizat întreaga carieră, nu era decât cealaltă latură, cea familiară, a unui scepticism bine întemeiat. Socrate a fost aşadar un învăţător religios prin faptul că era fidel faţă de ceea ce înţelegea. El a avut puterea să fie el însuşi şi, în consecinţă, toate calităţile bărbăţiei blânde, care proveneau din convingerea superiorităţii personale, asociate totuşi cu ezitarea determinată de conştiinţa adâncă a ignoranţei, l-au făcut să aibă o înrâurire deopotrivă binevoitoare şi puternică ce decurgea din simplitatea lui.

Religia lui Socrate a constat în viaţa sa, petrecută în exercitarea celor mai înalte facultăţi sociale şi intelectuale pentru descoperirea unui „bine" pe care toţi grecii să îl poată căuta în mod conştient. El a fost „religios" fiindcă, conştientizând raţiunea existenţei sale, şi-a folosit viaţa, fără a ţine seama de consecinţe, în adevăratul spirit al artistului moral.

Totuşi, este adevărat în continuare că Socrate a fost în primul rând un moralist. Geniul grecilor a produs un tip special de civilizaţie, care a fost remarcabilă în special prin reprezentarea exterioară a unui ideal artistic. Socrate a aplicat acest ideal în viaţa individului din cetate. El i-a învăţat pe oameni că dacă vor cugeta, vor folosi mai bine oportunitatea sau vor putea, prin aplicarea metodelor descoperite, să înlocuiască vrajba specifică vieţii comune cu demnitatea şi frumosul. Oricât de lăudabil şi indispensabil ar fi un scop de acest fel, nu putem să nu recunoaştem că diferă foarte mult de scopul religiei. Filosofia morală poate furniza idealuri, însă nu poate spune cât de mult ar putea fi armonizat comportamentul, care este asuprit de condiţii adverse, cu acel „ar trebui". Religia prezintă o realitate concretă conştiinţei omului,

în timp ce moralitatea este mărturia unui ideal mental care este acel *terminus ad quem* al unei fiinţe infinite. Una este, cealaltă ar putea fi. Ceea ce are de spus creştinismul este întrupat într-o viaţă; învăţătura filosofiei greceşti arată că fericirea trebuie căutată în înţelepciune, însă nu spune niciodată limpede ce conţine înţelepciunea în vederea îmbunătăţirii oamenilor.

Viaţa morală se îndreptă neîncetat către cel mai bun ideal imaginabil. Formal, aceasta ar putea fi în întregime o extensie de sine pentru desăvârşirea de sine. Însă omul religios nu se poate mulţumi cu atât. Simpla dezvoltare de sine nu este suficientă. Direcţia în care se dezvoltă şi procesul prin care se formează sunt diferite la el. Percepţia binelui poate fi cu siguranţă însoţită de atingerea unui lucru asemănător cu binele. Aceasta este cea mai înaltă formă de viaţă morală. Dar, în plus de asta, religia presupune posedarea unui bine care, sub forma unui principiu creator, transformă întregul om. Este mult mai uşor a cunoaşte şi a discuta un ideal speculativ şi este bine să te conformezi unui astfel de ideal, întotdeauna cu garanţia că poate fi parţial realizat.

Totuşi, toate aceste lucruri pot fi făcute doar prin raportare la sine. În acest sens, moralitatea personală este în mare parte iluzorie şi astfel rămâne lipsită de acea realitate ideală pe care o cere religia. Aceasta lasă ceva pentru a fi descoperit, lucru pe care religia simte că îl posedă. Moralitatea stă mărturie conştiinţei vieţii superioare, însă nu îi poate da omului acea viaţă. Întocmai cum idolatria este un paliativ pentru satisfacerea credinţei, tot astfel şi moralitatea este o soluţie temporară pentru aspiraţia religioasă. Aceasta leagă omul de o sferă suprasensibilă prin conflictul interior al propriei sale naturi, însă nu poate afirma nimic cu privire la realitatea acelei sfere. Adevărul este că idealul pe care moralitatea îl exprimă

indirect prin principii raţionale, religia îl dezvăluie direct sufletului.

Sunt mulţi care nu reuşesc să vadă că moralitatea se prelungeşte în religie sau mulţi care o consideră păgubitoare demnităţii omului şi că veneraţia ar trebui să fie acordată unui Dumnezeu – cunoscut sau necunoscut. Însă religia este în avans faţă de moralitate, iar scopul ei nu este în principal slăvirea lui Dumnezeu:

> „Nu este pentru beneficiul şi cinstea lui Dumnezeu, ci pentru beneficiul şi înnobilarea Omului . . . Dumnezeu nu are nimic de câştigat din devoţiunea noastră, însă oamenii au foarte mult de câştigat din dreptatea celorlalţi oameni"[7].

Însă dreptatea nu este rezultatul preceptelor, este o consecinţă a edificării caracterului; iar caracterul este complet format numai atunci când, prin propria sa forţă lăuntrică, exprimă ceea ce *este* cel mai bun şi nu doar se înjoseşte înaintea unui „ar trebui să fie" exterior. Cu alte cuvinte, dreptatea este un produs religios. Măreţia morală a lui Socrate, a lui Platon şi a multor stoici din antichitate şi-a găsit rareori un echivalent în epocile creştine. Totuşi, în aceste epoci, tipurile de viaţă sfântă au adăugat ceva la măreţia morală. Idealul a fost coborât dintr-un cer abstract pe pământ. Acesta *este* în inima omului. Concepţia creştină nu este afirmarea de sine, cu umilinţa sa mândră, ci sacrificiul real al întregului om faţă de ceea ce este cunoscut ca fiind un caracter bun. Întrucât idealul este în om, sacrificiul de sine trebuie să fie recunoscut ca fiind singura realizare de sine. Lumea antică, prin lucrarea lui Socrate şi a celor câtorva care erau ca şi el, a căutat să reclădească viaţa omului pe baza

[7] F. W. Newman, *Christianity in its Cradle*, p. 127.

unei reinterpretări a vieţii acestuia; iar aceasta va rămâne întotdeauna opera moralităţii. Însă odată cu apariţia creştinismului, Dumnezeu şi omul au fost văzuţi ca având aceeaşi esenţă şi astfel sarcina moralităţii a fost depăşită, dacă nu eliminată, de proclamarea afirmativă a religiei. În sfârşit, în propria ei sferă, învăţătura socratică nu a aprofundat complet realitatea.

Pe de altă parte, ar fi o copilărie să se nege influenţa lui Socrate ca premergător al lui Christos. Revelaţia primului a pregătit-o pe a celui de-al doilea, tot aşa cum moralitatea este de multe ori sămânţa religiei. În dezvoltarea conştiinţei religioase, de pildă, progresul către monoteism, atât de evident la Socrate şi la ceilalţi filosofi greci, nu a fost decât una din multitudinea de linii care s-a unit până la urmă în creştinism. Fără îndoială că astfel de idei erau specifice unor gânditori care considerau superstiţia drept hrană spirituală potrivită gloatei. Totuşi, încrederea lui Socrate într-o fiinţă supremă a fost fundamentul afirmaţiei lui Platon conform căreia omul este asemănător Zeului[8], afirmaţie care, la rândul ei, nu este foarte îndepărtată de doctrina creştină. Pe scurt, grecii au descoperit un anumit element în natura umană care cerea o satisfacţie precisă. Însă ei nu o puteau furniza. Zeul putea fi pentru ei „singur şi unu", însă nu reuşeau să conceapă modul cum el putea, fiind astfel, să intre în relaţie cu mulţimea.

Din punct de vedere etic, adică în principiile acţiunii raţionale, Socrate şi adepţii săi se aflau doar la un pas de creştinism. Cercetarea de sine, începută de Socrate, deşi s-a sfârşit pentru el în identitatea cunoaşterii virtuţii cu virtutea însăşi, a stat la baza diferenţei dintre bunătate şi falsa bunătate, pe care Platon şi Aristotel au formulat-o

[8] Cf. *Theaitetos* 176.

ulterior. Pentru aceşti gânditori, virtutea îşi este propria răsplată şi lauda lor este că, indiferent care ar fi forma religiei omului, virtutea trebuie să rămână mereu autosatisfăcătoare. Acesta a fost marele principiu pe care Socrate a fost cel care l-a adus pentru prima dată la lumină prin intermediul investigaţiei raţionale. Măsura comună a tuturor virtuţilor este dorinţa de virtute, care este stârnită de cunoaşterea potrivit căreia virtutea poate fi obţinută. Astfel, Socrate reprezintă în viaţa practică pregătirea pentru creştinism, pe care profeţii evrei au furnizat-o pe o latură într-un sens mai strict religioasă. El considera că a fi bun este bine fiindcă este bine şi astfel a pus la dispoziţie forma în care adevărata moralitate creştină s-a prezentat întotdeauna. În această privinţă, Socrate a fost un adevărat profet, îndreptându-şi atenţia către un scop pe care nu-l putea vedea în întregime. Viaţa sa şi învăţătura sa indicau deopotrivă un ideal şi o nevoie umană recunoscută la care oamenii nu puteau ajunge şi pe care nu puteau să o suplinească. El nu putea să spună ce este „binele", iar filosofia sa nu putea să potolească apetitul pe care îl crease. După el, gândirea antică s-a ocupat cu încercarea de a pătrunde natura umană.

Dacă misiunea lui Socrate a fost în principal etică, cea a lui Christos a fost totodată morală şi religioasă. Însă religia, a cărei temelie a fost chiar el, nu poate fi definită ca „moralitate atinsă de emoţie". Aceasta a avut fără îndoială elemente etice şi emoţionale, însă acestea nu constituie întregul conţinut al ei. Atât timp cât omul se află pe acest pământ va trebui să se lupte cu păcatul şi nefericirea. Christos l-a învăţat pe om cum să suporte amărăciunea şi cum să elimine păcatul prin sacrificiul de sine. Nu se putea ca paharul suferinţei să treacă de la El şi, pe măsură ce l-a golit, a creat dreptate, dovedind prin aceasta că până şi pentru noi înghiţitura nu este prea teribilă. „Dacă vreun om este în Christos, acela este o nouă făptură", nu pentru că i s-a făcut ceva misterios, ci fiindcă, prin propria recunoaştere a înrudirii cu Christos, acela este asigurat că şi el poate face ce a făcut Învăţătorul. Sacrificiul de sine nu aparţine doar caracterului lui Christos, ci este totodată singura cheie pentru mişcarea întregului univers spiritual.

„Stirb und werde!
Denn so lang du das nicht hast,
Bist du nur em trüber Gast
Auf der dunkeln Erde".

Cea mai adâncă mărturie a acestui adevăr este convingerea tot mai mare a lui Iisus în el, convingere care şi-a găsit punctul culminant pe Golgota.

Sacrificiul de sine nu este un simplu mecanism pentru fabricarea fericirii. Este mai degrabă un principiu al moralizării care, în conflictul său îndelungat cu păcatul şi cu egoismul, dezvoltă noi facultăţi în individ. Christos a stabilit nu doar doctrina, dar şi aplicarea acesteia. El nu a venit pe neaşteptate, ci a pus capăt problemei răului, care atunci era gata să fie rezolvată. Sacrificiul de sine al lui Iisus nu are nimic de-a face cu ascetismul. Lepădarea de sine nu este căutată doar de dragul lepădării, ci pentru ca omul, purificat de întreaga căutare de sine ce ţine la distanţă adevăratele bogăţii, să devină instrumentul desăvârşirii personale şi a celorlalţi. Dacă cineva surprinde perfectibilitatea, aşa cum este revelată în Christos, acela nu va avea decât să adopte etica creştină. Căci numai în acest fel va ajunge la plenitudine, care este indisolubil legată cu o perfecţiune identică în ceilalţi. Aşa cum Christos a fost primul care a afirmat că Dumnezeu nu poate fi slujit decât în om, tot El a fost acela care a spus că această slujire nu va fi niciodată absolut

corectă până când nu este realizată în umanitate ca întreg. Prin acest umanitarism al Său, Christos îl depăşeşte pe Socrate. El face apel la întregul om şi la omenire, în timp ce înţeleptul grec nu se adresează decât cetăţenilor născuţi liberi, consideraţi mai degrabă ca gânditori decât ca agenţi morali.

Din acest motiv, opera lui Christos este veşnică şi indiferent ce s-ar afirma despre natura Lui, creştinismul nu poate fi separat de persoana Sa. Religia Sa este a Sa nu fiindcă a formulat vreun crez cu privire la El însuşi, ci fiindcă numai El a călcat pe singurul drum către desăvârşirea firească a omului. Creştinismul este inseparabil de persoana Sa nu în vreun sens dogmatic, ci ca experienţă zilnică. Nu putem să privim înapoi peste veacuri şi să ne întărim credinţa şovăitoare cu „cvasi-cunoaşterea sfioasă a unui întreg glob de dogme"[9]. Creştinismul poate fi considerat ca aflându-se într-o legătură vitală cu Persoana fondatorului său numai dacă viaţa cristică se reproduce aici şi acum.

Caracterul rezonabil şi naturaleţea sunt principalele caracteristici ale revelaţiei lui Christos. *Non mors sed voluntas sponte morientis*[10]. Numai o cunoaştere fără seamăn a inimii omeneşti în originea şi destinul ei putea să determine combinarea necesităţii materiale cu ineluctabilitatea spirituală prin care continuă să influenţeze lumea. Caracterul uman complet al vieţii lui Christos este cauza permanenţei religiei Sale.

Revelaţia lui Christos nu este, asemenea activităţii lui Socrate, Luther sau Carlyle, reprezentativă doar pentru o anumită etapă a dezvoltării lumii. Asemenea celorlalţi, El a venit într-un moment de criză pe care o simţea.

[9] *The Kernel and the Husk*, p. 257.
[10] Sf. Bernard.

Se credea că în El revelaţia divină şi-a atins culmea şi că de atunci s-a încheiat. Într-un fel aşa a fost, însă progresul nu s-a oprit.

> „Dumnezeu nu s-a retras ca să se odihnească după cele şase zile binecunoscute ale creaţiei; ci, dimpotrivă, El este activ neîncetat ca la început. Ar fi fost pentru el o ocupaţie neînsemnată să alcătuiască această lume grea din elemente simple şi să o ţină în mişcare sub razele soarelui an de an, dacă nu ar fi plănuit să instituie pe această bază materială o pepinieră pentru o lume de duhuri. Astfel, El este acum neîncetat activ în naturile superioare pentru a le atrage pe cele inferioare"[11].

Aşadar, revelaţia creştină se înnoieşte neîncetat. Din punct de vedere istoric, aceasta a apărut în momentul pregătit pentru ea. Însă nu este o etapă asemenea altora, căci este perpetuată într-un principiu care reprezintă imboldul naturii umane şi trebuie să rămână activă indiferent de circumstanţe. În ceilalţi învăţători vedem tot ce este, în Christos a fost tot ce ar trebui să fie. Socrate a fost premergătorul idealurilor de mai târziu, Christos a fost manifestarea idealului în istorie. Creştinismul, doar ţinând cont de acele elemente care îl diferenţiază de filosofia greacă, stimulează neîncetat viaţa superioară, fără a pune nici o restricţie asupra activităţii intelectuale, deoarece lucrarea lui Christos este o revelaţie spontană a naturii umane – a unei naturi care are nevoi atât spirituale cât şi mentale şi materiale.

Viaţa interioară pe care Christos a ilustrat-o şi a actualizat-o este cea mai înaltă revelaţie a ordinii morale universale dată omului. Însă potenţialitatea lucrurilor nu este pecetluită. Oameni sunt creştini nu fiindcă acceptă câteva dogme care ofensează atât intelectul cât şi conşti-

[11] Eckermann, *Conversations of Goethe*, pp. 569, 570.

inţa, ci fiindcă aceştia văd în omul Christos Iisus un *fel* de fiinţă care este semnul permanent al unei capacităţii universal umane „de a folosi şi modifica orice stare de existenţă a lucrurilor", pentru susţinerea bunăstării, atât intelectuale şi sociale cât şi morale şi religioase. Principalul ateism al omului este păcatul, iar dacă viaţa consacrată a lui Iisus este lipsită de mesaj pentru cei care ar renunţa la păcat, atunci, cât priveşte revelaţia, omul ateist este sortit să rămână. Însă există un mesaj pe care, vrând- nevrând, natura umană nu-l poate ignora. Actualitatea creştinismului stă în acest fapt: pentru păcat trebuie chiar şi acum să „*suferim* împreună cu Christos chiar dacă credem sau nu"[12].

Deşi există puncte exterioare de contact între Socrate şi Christos, care justifică o comparaţie, trebuie să nu se uite că la nivel spiritual au foarte puţine lucruri în comun. Este necesar mai ales să se evite greşeala radicală de a considera creştinismul un fel de filosofie greacă sublimată. Viaţa lui Christos nu putea să fie trăită decât în momentul şi în locul unde a fost trăită. Nici un sistem speculativ care căuta, precum filosofia greacă, o explicaţie a fiinţei nu putea să producă acel sentiment al păcatului care a culminat într-o viaţă plină de har. Socrate a putut să-şi considere moartea un sacrificiu inevitabil, tot aşa cum a făcut şi Christos. Şi totuşi el a murit cu certitudinea că pedeapsa s-a abătut deja asupra acelor oameni răi care au constituit majoritatea dicasteriului. Din acest motiv, dacă nu din altul, soarta sa nu ne atrage cu aceeaşi putere cu care ne atrage cea a lui Christos.

Amândoi au avut tăria să moară pentru o cauză dreaptă. Însă condiţiile nu au fost identice. Calmul lui Socrate şi agonia lui Christos sunt separate de elemente

[12] J. H. Shorthouse, *John Inglesant*, p. 259.

constitutive destul de evidente. Filosofia socratică reprezintă naşterea a ceea ce era mai înalt în gândirea greacă. Fondatorul acesteia a putut să moară în mod calm fiindcă era convins că ordinea lumii avea universalitate. Această universalitate a încercat să o găsească în viaţa fiecărui om. Totuşi, chiar dacă ar fi cunoscut domnia legii şi a libertăţii, aşa cum este înţeleasă acum, revelaţia sa tot imperfectă ar fi fost. Gânditorii de mai târziu, fiind convinşi de imperfecţiunea sa, au încercat să o depăşească în diferite feluri, însă concepţia guvernării morale a omului nu avea să fie completată din direcţia civilizaţiei greceşti.

Omul înţelept a putut să apară numai în matca iudaismului, înconjurată de conştiinţa unui Dumnezeu etic şi determinată de ideea de a trăi în raport cu această divinitate. Idealul grecesc al unui mediator între Zeul transcendent şi lume, concepţia greco-romană despre viaţa înţeleptului şi ideea iudaică de mântuitor au fost toate necesare şi realizate de Christos. El nu a protestat că era astfel, ci, trăind în felul în care a trăit, a rezolvat problema universală. Într-un anumit sens, El nu a adăugat nimic la *cunoaşterea* gânditorilor greci şi evrei – Philon a avut toate elementele –, însă a coborât concepţia despre Dumnezeu şi moralitate din sfera teoretică de discuţie în cea practică a vieţii îndumnezeite şi moralizate. Principala cauză a acestei schimbări a fost religia iudaică. Socrate şi Christos sunt amândoi revelatori de principii, pe care le-au întrupat. Amândoi au răspuns la o criză a istoriei. Intensitatea religioasă a lui Iisus era imposibilă lui Socrate, fiind cu totul străină de întregul mod de gândire pe care l-a exprimat. Fără aceasta, lecţia veacurilor ar fi aparţinut doar omului grec, nu şi umanităţii.

Socrate şi Christos au avut deopotrivă credinţă în ideal, dar un ideal diferit pentru amândoi. Viaţa artistic

lucrată a cetățeanului grec, așezată cu cea mai mare grijă în structura socială unită, nu putea, era convins Socrate, să fie produsă prin metoda sofistă. Misiunea sa a fost așadar aceea de a găsi o nouă cale către idealul pe care epoca sa îl căuta. Asemenea celorlalți învățători, el trebuia „să-și potrivească infinitatea în finitudine". Însă idealul, parțial cum era, a rămas un ideal, iar gândirea de mai târziu nu a reușit să-l aducă mai aproape, fiind doar mijlocitoarea unui proces de dezvoltare. Totuși, deși posibilitățile morale ale naturii umane și-au găsit realizarea în Christos, creștinismul nu este un fenomen supranatural excepțional. Acesta a venit la „plinirea vremii", când trecerea gândirii de la fenomenal la real i-a pregătit calea. Disciplina spirituală a evreilor a fost factorul determinant din viața lui Christos, însă problema, pentru a cărei rezolvare a murit, exista și la celelalte popoare. Iudaismul a văzut cerul de pe pământ, elenismul și-a imaginat pământul cer și ambele au simțit în cele din urmă că concepțiile lor sunt iluzorii; însă creștinismul a adus cerul pe pământ.

Caracterul atotcuprinzător al creștinismului este dovada că acesta nu este un elenism transformat. Christos a suflat un duh nou în lume printr-o viață trăită pentru dreptate. El a pus existența unei vieți ideale dincolo de orice posibilitate de îndoială. Astăzi, religia Sa nu este un simplu fapt consemnat în istoria intelectuală, ci, prin faptul că opera Sa este completă și umană, creștinismul continuă să se reproducă ca mod de viață. În eternitatea sa esențială dedicată acestui om nu depinde până la urmă nici de întâmplările istorice și nici de dogmele teologice, ci de constituția naturii umane. Cunoașterea lui Christos trebuie să fie culeasă ca și cunoașterea lui Socrate. Dar, având în vedere că Socrate se afla în căutarea a ceea ce era suprem în om și Zeu, iar Christos era dovada divinului

din om, cunoașterea Lui are putere. El a avut perfecțiunea care este posibilă pentru om. Viața lui a fost răspunsul la fiecare strigăt după eliberarea de povara păcatului, fiindcă în acesta se pot vedea anumite experiențe spirituale care, indiferent de cunoaștere, se repetă neîncetat în natura umană ca modalitate unică de atingere a perfecțiunii morale.

Socrate nu a înțeles aceste experiențe. Însă el a fost primul care a trezit acea conștiință a imperfecțiunii, care s-a adâncit în decursul lumii antice, până când toate funcțiile spirituale au fost înăbușite de superstiție. Apariția lui Christos a fost în totalitate naturală, iar principiul vieții Sale a împlinit tot ceea ce lumea își dorea. Persoana Sa și posibilitățile naturii umane pe care le-a revelat reprezintă contribuția Sa indestructibilă la progresul moral. Fiind marea *Persoană* care a îngenuncheat cea mai mare criză din istoria omului, El reprezintă și, atât timp cât lumea este cârmuită de Rațiune, trebuie să reprezinte modelul prin asemănarea cu care celelalte persoane se pot înălța mai mult pe calea desăvârșirii de sine.

> „Adevărata realitate care este și ar trebui să fie nu este materia și cu atât mai puțin Ideea, ci Duhul personal viu al lui Dumnezeu și lumea duhurilor personale pe care a creat-o"[13].

Înainte de Christos, perspectiva potrivit căreia persoana conștientă de sine era comună lui Dumnezeu și omului deopotrivă nu a fost decât în mică măsură prefigurată. Viața cristică a ridicat-o la nivel de fapt. Iată deci contribuția inalienabilă a lui Christos la progresul uman. Religia Sa poate fi aplicată la nesfârșit, deoarece caracterul Său perfect este singura garanție că fiecare om, deși a

[13] Lotze, *Microcosmus*, vol. II. p. 728.

cunoscut răul, poate fi corect faţă de sine doar dacă este sfânt şi urmează dreptatea. Însă această dreptate nu este un lucru exterior ce poate fi căpătat sau spre care se poate avansa. În sfera conştiinţei de sine, categoria legii, aşa cum este concepută de obicei, nu poate fi aplicată aproape deloc. Însă nu trebuie să se presupună că, în felul acesta, personalitatea se dezvoltă la întâmplare. Condiţiile adevărate prezente nu înseamnă nimic dacă nu sunt interpretate prin aceasta; însă, în lipsa lor, interpretarea nu ar fi posibilă. Ambele sunt factori esenţiali într-o viaţă care revelează şi actualizează neîncetat o cauză imanentă – un principiu interior.

Socrate a fost primul care a observat importanţa acestei *causa sui*. Rolul lui Christos a fost acela de a conştientiza valoarea absolută a personalităţii ca atare şi de a arăta, printr-o înţelegere deplină a tot ceea ce presupune mijlocirea de sine, modul cum fiecare poate să se elibereze de jugul legii, folosind-o ca mijloc în perfecţionarea de sine. Iar această perfecţionare este dreptatea. Omul bun este liber cu adevărat; căci, prin aprecierea puterii transformatoare a caracterului, el este capabil să supună toate circumstanţele propriei sale dezvoltări morale – o dezvoltare legată inseparabil de progresul echivalent al semenilor săi. Viaţa şi învăţătura lui Christos întruchipează complet acea libertate care există doar în mijlocul limitei şi care este cu atât mai triumfătoare cu cât este mai circumscrisă – o libertate care, exact din acest motiv, poate fi atinsă, într-o anumită măsură, de toţi cei care, fiind părtaşi la natura Sa umană, pot face din slăbiciune o putere desăvârşită.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ[1]

Bakalis, Nikolaos, *Handbook of Greek Philosophy: From Thales to the Stoics Analysis and Fragments*, Trafford Publishing, 2005.

Ball, Bryan; Johnsson, William (ed.), *The Essential Jesus*. Pacific Press, 2002.

Barnes, Jonathan, *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford Paperbacks, 2000.

Bernas, Richard, *Socrate*, LTM/Boutique, 2006.

Bruell, C., „On Plato's Political Philosophy", *Review of Politics*, (1994) 56: 261-82.

*** *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

Bugh, Glenn Richard, *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press.

Cherniss, H., *The Riddle of the Early Academy*, CUP, 1945.

Corlett, J. Angelo, *Interpreting Plato's Dialogues*. Parmenides Publishing, 2005.

Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Chippenham: Sheffield Academic Press, 2000.

Drummond, James, *Philo Judaeus; or, The Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion*, 1888.

Durant, Will, *The Story of Philosophy*. Simon & Schuster, 1926.

Egan, K., *The educated mind: how cognitive tools shape our understanding*, 1997) University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Field, G.C., *The Philosophy of Plato* (ed. a II-a), London, Oxford University Press, 1969.

Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, 1978, Grube, G.M.A., „Plato, Five Dialogues", Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

[1] În afară de bibliografia indicată de autor pe parcursul cărţii, pot fi utile şi referinţele de mai jos - *n.trad.*

doar în propria persoană nu erau trăsături neînsemnate ale atenienilor de la sfârşitul epocii lui Pericle.

Însă criza nu a fost doar de ordin subiectiv. Atunci când Socrate a început să predea, aceasta a fost agravată de anumite relaţii obiective. După moartea lui Pericle, Atena a început să fie părăsită treptat de glorie. Cursul istovitor şi dezastruos al războiului peloponesiac nu a fost decât preludiul unui declin neîntrerupt şi aproape neegalat. Socrate a avut cea mai bună activitate în anii acestui război. În timp ce Atena şi Lacedemonia ruinau Grecia prin rivalitatea lor fără rost, el le oferea concetăţenilor săi o împărăţie mult mai trainică decât cea construită pe cheltuiala lui Xerxes. Cetatea-stat, pentru care fiecare până acum a avut de cheltuit, se afla deja într-un proces de dizolvare. Totuşi, individul, cel puţin în ceea ce priveşte valoarea sa morală şi spirituală, abia dacă începea să fie descoperit. Trecerea anilor i-a permis lui Socrate aprecierea acestui nou factor din filosofie şi viaţă. Elementul determinant la el a fost acela de a acţiona asupra condiţiilor sale, de a le transforma şi astfel de a face din ele factori organici în dezvoltarea nu doar a civilizaţiei greceşti, ci a întregii civilizaţii. El a fost „o persoană excepţională" care a venit să elibereze omul dintr-o dificultate excepţională şi, ca o consecinţă, interacţiunea dintre personalitatea sa şi circumstanţele vremii a fost neobişnuit de intensă. Acum ne vom îndrepta atenţia în această direcţie.

CAPITOLUL III

MISIUNEA ŞI FILOSOFIA LUI SOCRATE

Trebuie să ne amintim încă de la început că lucrurile pe care le ştim despre Socrate sunt doar din timpul bătrâneţii. Perioada din viaţa lui pe care o cunoaştem în mod direct nu începe mai devreme de al patruzeci şi cincilea an, iar consemnările cele mai importante se raportează la ultimul deceniu al vieţii sale. Pe scurt, Socrate istoric nu este nici vreun tânăr care suferă chinurile prilejuite de *weltschmerz** şi nici cineva aflat în floarea vârstei care să încerce să supună lumea cu forţa. El s-a debarasat de iluziile şi speranţele vieţii timpurii şi a început să urmărească, în mod conştient, realizarea unor ţeluri mai serioase. Aşadar, în ce a constat opera sa şi cum a ajuns să-i fie impusă?

Socrate este, într-un anumit sens, primul dintre greci care nu era în întregime grec. Emerson spunea că

> „statul grec reprezintă epoca naturii corporale şi a desăvârşirii simţurilor – epoca naturii spirituale dezvoltată într-o strânsă unitate cu trupul"[1].

La Socrate, această inconştienţă caracteristică a dispărut definitiv. Natura personală a omului, cu activitatea intelectuală şi cea practică pe care le presupunea, s-a afirmat pe sine. Acum erau puse pentru prima dată la modul con-

* Germ. „durerea lumii" – n.t.

[1] *Essay on History.*

ştient întrebări cu privire la cunoaştere şi comportament. Dificultăţile metafizice sugerate de Socrate continuă să îi stimuleze pe gânditorii de astăzi, în timp ce problema sa etică, cu care, după cum vom vedea, nici un grec nu ar putea fi familiarizat pe deplin, nu avea să-şi găsească rezolvarea în vreo teorie, ci într-o viaţă unică.

Se obişnuieşte să se spună că atmosfera în care s-a aflat Socrate a fost cea mai favorabilă schimbării decisive pe care el avea să o inaugureze. Evenimentele grave care au marcat lupta pentru hegemonia Greciei nu puteau să nu îi facă pe unii oameni să întoarcă spatele scepticismului sterp şi lipsit de reflexivitate al sofiştilor şi clasei educate. Dacă cunoaşterea nu avea valoare decât pentru individul care o poseda, dacă credinţa religioasă nu exista decât pentru a atrage insulte, iar dacă, după toate sacrificiile, măreţia cetăţii sale nu era veşnic asigurată, ce alte resurse mai avea atenianul în afară de propria sa fire?

Pe măsură ce a atins vârsta matură, Socrate pare să fi apreciat din ce în ce mai mult necesitatea perioadei sale. Este uşor de comparat lipsa formalismului filosofic uzual întâlnită la Socrate cu importanţa pe care acesta a primit-o în dezvoltarea gândirii greceşti şi să ne legăm de

> „excelentele sale calităţi, care totuşi nu sunt potrivite unui om care să joace un rol strălucit în istorie"[2].

Însă aceste afirmaţii exprimă starea lucrurilor în aceeaşi măsură în care o fac şi observaţiile tipice ale lui Heine:

> „Faptul că soţul Xantipei a devenit un filosof atât de mare este remarcabil. Să poată gândi în mijlocul tuturor certurilor! Dar el nu putea scrie; aşa ceva era imposibil".

Cauza influenţei remarcabile a lui Socrate stă în faptul că el a dezvăluit o teorie prin intermediul vieţii obişnuite şi al discuţiilor. Când scepticismul este în floare, cuvintele excelente nu sunt de mare folos dacă nu sunt însoţite de fapte excelente, care dovedesc că mesajul transmis are un sens real şi aplicabil. Doar o scurtă privire asupra *Memorabiliei* va lămuri irezistibila convingere că Socrate a fost un gânditor „epocal" mai mult pentru că a fost o persoană vie decât că a descoperit un principiu abstract. Fără îndoială că acest principiu a fost prezent în viaţa sa, însă Xenofon, Platon şi ceilalţi nu au fost atraşi de acest principiu ca de o abstracţie, ci pentru că era secretul ce străbătea forţa morală care a predominat în faptele omului Socrate. Oare îndemnul adresat lui Aristip[3], cu privire la necesitatea cumpătării ca virtute a omului de stat, a fost cumva o dogmă goală bazată pe vreo idee grecească preconceptă despre conducător? Cu siguranţă, nu. Xenofon[4] ne spune că

> „el şi-a disciplinat trupul şi sufletul urmând un mod de viaţă, pe care, dacă nu ar interveni vreo influenţă divină, cel ce îl va adopta va trăi în încredere şi siguranţă, şi îi va fi uşor să-şi suporte cheltuielile. Căci el a fost atât de înfrânat încât cu greu îţi poţi închipui un om care să lucreze aşa de puţin încât să nu câştige destul pentru a satisface nevoile lui Socrate".

Dificultatea de a estima activitatea lui Socrate cât de cât corect este prilejuită în principal de această legătură intimă dintre doctrină şi viaţă. De pildă, teoria potrivit căreia „virtutea este cunoaştere" îşi pierde mult din semnificaţie dacă este separată de circumstanţele în care Socrate însuşi a fost exemplul practic pentru această maximă. Spiritul în care a interpretat episodul vrăjitoarei Circe şi al porcilor este acelaşi spirit în care ar trebui vă-

[2] Cf. Schleiermacher, *The Worth of Socrates as a Philosopher*, p. 129, 141.

[3] Cf. *Memorabilia*, II. 1. 1-7.

[4] Ibid., I. 3. 5.

zută şi viaţa sa. Vrăjitoarea nu a transformat oamenii în porci, ci a creat circumstanţe potrivite care au condus inevitabil la fapte de auto-abrutizare. Socrate a avut şi el circumstanţele sale potrivite, iar viaţa sa a fost o întruchipare a doctrinelor pe care le-a considerat potrivite ocaziei. De fapt, el a fost primul filosof moral care a înţeles că intelectul şi voinţa nu sunt decât revelaţii diferite ale aceluiaşi spirit. Insistenţa sa asupra cunoaşterii de sine pare să confirme perspectiva lui Hegel despre poziţia deţinută de Socrate în filosofia greacă[5].

Dar, cu toate acestea, Hegel uită că, deşi Socrate a fost subiectiv în speculaţiile sale despre universul exterior, el a fost totodată obiectiv deoarece a avut în vedere viaţa individuală în raport cu mediul social. Altfel spus, cât priveşte realizarea sa cu adevărat importantă – adică concepţia sa etică –, Socrate nu a fost mai subiectiv decât a fost obiectiv. Evenimentele politice şi sociale contemporane l-au umplut cu un simţământ puternic al marelui defect care domina condiţiile bunăstării morale a omului, iar modelul regenerării pe care o propunea a fost ilustrat în propria sa viaţă. Remediul pe care îl oferea era activitatea bazată pe cunoaşterea de sine. Acest remediu şi-a găsit aplicarea prin mijlocirea propriei sale personalităţi. Prima este subiectivă; a doua, cu siguranţă, este în esenţa ei obiectivă. Îi privea pe ceilalţi tot atât de mult, ba chiar mai mult (aşa cum s-a dovedit) decât îl privea pe Socrate însuşi.

Misiunea lui Socrate a fost dezvoltarea naturală a întregului parcurs anterior al gândirii greceşti. Nu putea fi altceva decât ce a fost, iar fără aceasta libertatea lui s-ar fi dovedit lipsită de conţinut. Propria sa contribuţie la povara istoriei stă în concepţia pe care a avut-o despre

[5] Cf. *Gesch. d. Phil.*, vol. II, p. 40 sq.

funcţia sa şi în metodele pe care le-a folosit ca să îndeplinească cerinţele acesteia. Toată gama de idei dominante din Atena perioadei lui Anaxagora (434 î.Hr.), de pildă, se îndrepta într-o singură direcţie. Reedificarea opiniei cu privire la lucrurile adânci ale vieţii a devenit o necesitate absolută. Acuzarea lui Anaxagora a fost, în parte, rezultatul dorinţei de a reabilita religia tradiţională. Însă Grecia nu făcea excepţie de la regula generală, iar reedificarea prin întoarcerea cursului dezvoltării era imposibilă. Chiar dacă religiei nu i s-ar putea descoperi o nouă bază dintr-o dată, măcar supoziţiile sofiştilor ar putea fi supuse unei cercetări minuţioase.

Aşadar, din acest punct de vedere, misiunea care îl aştepta pe Socrate era aceea de a sonda dogmele general acceptate ale filosofiei şi astfel de a arăta cât de mult sau cât de puţin era justificat scepticismul. Intensitatea este una dintre cele mai proeminente caracteristici ale cercetării filosofice. Neînţelegerea dintre oameni pare să fie o condiţie a acelei percepţii rapide care observă lucrurile sub aspecte noi şi astfel produce idei noi pentru a le îndrepta sau transforma pe cele vechi.

Date fiind aceste circumstanţe, progresul nu are nevoie decât de un Socrate care să stabilească forma pe care aceste idei ar trebui să o aibă. Socrate trebuia mai întâi să se integreze în epoca sa, pentru ca abia apoi să o conducă. Priceperea sa în arta specială a sofiştilor, deşi a folosit-o într-un mod foarte diferit, l-a costat viaţa. Totuşi, fără abilitate dialectică, el nu ar fi putut să depăşească înşelătoria frivolă în care se sfârşea eristica. Munca vieţii sale, aşa cum i-a fost pregătită de către progresul istoric, a fost aceea de a orienta cercetarea de la natură la om şi, prin respingerea supoziţiilor sofiste obişnuite, de a reconstrui teoria comportamentului pe o temelie cu totul nouă. O contribuţie uriaşă la îndeplini-

rea cu succes a acestei sarcini a avut-o individualitatea sa. Căci conflictul său nu s-a purtat doar cu ideile subiective, dar şi cu întreaga practică a celor care împărţeau înţelepciune urmărind câştigul personal.

Nu avem nici o informaţie despre paşii treptaţi prin care Socrate a ajuns la înţelegerea misiunii sale. În perioada vieţii schiţată de Xenofon şi Platon, acesta era destul de conştient de propria misiune. El ştia că funcţia sa era mai degrabă aceea de a reforma filosofia decât de a purifica religia. Legat de ultima, se pare că a avut o atitudine de rezervă şi că nu a exprimat opinii clare. El a condamnat fără îndoială scepticismul făcut de dragul scepticismului în problemele religioase[6] şi nu pare să se fi împotrivit în nici un fel acceptării obiceiurilor instituite[7] atunci când nu afectau auto-examinarea liberă. Dacă vechile filosofii ale naturii erau criticabile prin faptul că au încercat să pătrundă secrete aflate dincolo de orizontul uman, tot aşa, pare să fi argumentat Socrate, învăţătura sofiştilor era dăunătoare fiindcă, deşi presupunea activitatea minţii, aceasta căuta să lipsească gândirea de orice valoare. Prin urmare, el a început să cerceteze implicaţiile dialecticii sofiste.

Interesul extraordinar pe care l-a exercitat personalitatea sa, precum şi influenţa pe care se ştie că a avut-o dovedesc faptul că era conştient de diferenţa dintre el şi alţi profesori. În multe privinţe, Socrate nu se deosebea deloc de sofişti. Aceştia dădeau dovadă de acelaşi spirit de cercetare liberă şi temerară. Asemenea lui Socrate, ei erau obişnuiţi să discute în pieţe şi la adunări populare, şi toţi vorbeau despre subiecte comune. Însă Socrate, nefiind, după propria sa apreciere, decât un om care învaţă, nu a avut elevi; el vorbea cu apropiaţi şi cunoştinţe. Rezultatul argumentelor sale, simplitatea metodelor sale şi refuzul de a primi bani au arătat că el era conştient de noua misiune. De pildă, îl atrage în discuţie pe un anume Euthydemos,

> „care a strâns multe scrieri ale poeţilor şi sofiştilor vestiţi, şi din această cauză el credea că îi întrece în înţelepciune pe contemporanii săi"[8].

Însă sofistul, care la început spune că nu a „învăţat nimic de la nimeni"[9] şi că totuşi va recomanda orice îi vine în minte[10], este nevoit, după o perioadă de discuţie, să afirme:

> „Mi-am pierdut toată încrederea în răspunsurile mele, căci toate părerile pe care le-am exprimat mai înainte par să fi luat acum o formă cu totul nouă"[11].

După această mărturisire, Socrate continuă prin a arăta valoarea cunoaşterii de sine. Euthydemos îşi recunoaşte în cele din urmă ignoranţa şi pleacă dispreţuindu-se. Însă, după aceea, îl însoţeşte neîncetat pe Socrate şi, după cum spune Xenofon,

> „când Socrate l-a văzut în această dispoziţie nu l-a mai tulburat şi a început să-i explice foarte limpede şi simplu cunoaşterea pe care o considera cea mai necesară şi practicile care credea că sunt cele mai bune"[12].

Se poate observa peste tot nu numai un scop evident, dar şi o metodă pentru a-l atinge. Acest scop a fost misiunea lui Socrate aşa cum o concepea. Ţinta sa a fost aceea

[6] Cf. *Memorabilia*, IV. 7.
[7] Cf. *Phaido*, 118; şi *Memorabilia*, I. 1, 2.

[8] *Memorabilia*, IV. 2. 1.
[9] Ibid., IV. 2. 4.
[10] Ibid.
[11] Ibid., IV. 2. 19.
[12] Ibid., IV. 2. 40.

de a ajunge la idei clare despre viaţă şi sine. Asigurarea că el putea atinge o astfel de certitudine şi credinţa că convingerea personală sinceră reprezenta singura speranţă din acel moment pentru elevarea cetăţeanului grec reprezentau principalele elemente constitutive ale acelui *Daimonion* al său. El a văzut semnele vremurilor. Necesitatea reformării cunoaşterii cu privire la problemele etico-religioase l-a presat pe Socrate la fel cum l-a presat şi pe un învăţător de mai târziu. Conştiinţa că el trebuie să fie neapărat instrumentul acestei reconstrucţii – Daimonul său – l-a călăuzit pe tot parcursul vieţii şi i-a dat curajul să întâmpine o moarte care, prin refuzul de a îngădui îndepărtarea facilă a unei neînţelegeri pe care o considera extremă, s-a apropiat foarte mult de o sinucidere sublimă.

Metodele prin care Socrate a căutat să-şi ducă la bun sfârşit opera au fost clasate şi analizate în fel şi chip. Probabil că renumitele cuvinte ale lui Cicero exprimă mai mult decât majoritatea comentariilor:

> „Socrate a coborât filosofia din cer pe pământ şi a aşezat-o în oraşe, a introdus-o chiar în case şi a silit-o să cerceteze viaţa, moravurile, binele şi răul"[13].

O filosofie predată la modul obiectiv în interacţiune socială cu oameni de diferite tipuri nu putea fi sistemul teoretic prestabilit la care termenul poate fi raportat acum. Era mai degrabă un fel de reflecţie asupra lucrurilor comune, care avea în vedere descoperirea concepţiilor subiacente. Disputele sofiste despre cunoaştere şi moravuri nu a dus decât la discreditarea filosofiei. Individul era atât de preţuit încât singura autoritate la care se putea face apel în problemele ce ţineau de gândire era

[13] Tusc., V. 4. 10.

autoritatea sa. Ideile unui om aveau aceeaşi valoare ca şi ideile oricărui alt om şi astfel adevărul şi falsitatea erau de felul acesta în ochii persoanei căreia îi păreau că sunt adevăr şi falsitate.

Dar, cu toate că eristica era astfel negativă, avea şi un aspect pozitiv.

> „Omul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente întrucât există, iar a celor inexistente întrucât nu există"[14].

Fiind absolut în propria sa sferă, individul ar putea foarte bine să considere că *el*, iar nu lumea fizică exterioară, ar trebui să fie obiectul investigaţiei filosofice. Aceasta a fost, în mod indirect, învăţătura sofiştilor, însă ei nu au mers pe această cale. În schimb, Socrate, sesizând tendinţa reală, a început să o dezvolte şi să o amelioreze. El a adoptat dialectica sofistică nu cu scopul de a exalta individul, ci cu speranţa de a găsi un principiu la care să se poată raporta toate actele raţiunii, atât în cunoaştere cât şi în viaţă. Dialogurile sale

> „erau în esenţă o discuţie negativă despre marile probleme ale filosofiei şi vieţii, orientată cu o pricepere desăvârşită către scopul de a convinge pe orice om care nu a făcut decât să adopte elementele uzuale din concepţiile acceptate că nu înţelegea subiectul – că încă nu a dat un sens clar doctrinelor pe care le afirma – astfel încât, devenind conştient de propria necunoaştere, acesta să fie pus pe calea către obţinerea unei convingeri ferme, bazată pe o înţelegere clară atât a sensului doctrinelor cât şi a lucrurilor dovedite de acestea"[15].

Pe scurt, Socrate a acceptat individul subiectiv abstract presupus de sofişti şi, făcându-l să-şi mărturiseas-

[14] *Theaitetos* 152.
[15] J. S. Mill, *Despre libertate*, p. 26. Cf. Zeller, *Socrates*, p. 113 sq.

că obligaţiile, l-a făcut obiectiv – l-a pus în legătură cu alte minţi în domeniul gândirii şi cu alte persoane în cadrul societăţii. Asta a vrut să spună Aristotel atunci când a afirmat că Socrate a descoperit „raţionamentele inductive şi definiţia universală"[16]. Totuşi, prin aceasta, nu trebuie să se înţeleagă concepţia modernă de definiţie universală şi cea de inducţie, căreia îi este subordonată. Socrate a exclus din filosofia sa speculaţiile naturaliste şi s-a preocupat doar de dimensiunea intelectuală şi morală a omului. El a câştigat aprobarea lui Aristotel nu datorită unor descoperiri, ci pentru că a căutat esenţa adevărului în afara individului şi totuşi fără a excepta raţiunea. Omul nu mai era măsura tuturor lucrurilor, ci gândurile şi faptele trebuiau să fie judecate prin concordanţa acestora cu ceea ce este recunoscut în mod universal ca fiind adevărat sau drept. Astfel, definiţiile universale ale lui Socrate erau raportate la minte în virtutea propagării ei în întreaga societate, prilejuind aşadar o bază pentru ordonarea vieţii. Obiectivul său era acela de a determina recunoaşterea raţiunii văzută în acest fel. Nu venise încă vremea unei teorii complete a cunoaşterii şi astfel metoda socratică nu poate fi tratată asemenea unui instrument de cercetare obişnuit al filosofiei.

Insistând asupra importanţei minţii, Socrate a încercat să transmită acest lucru şi altora. Cea mai clară metodă a fost cu siguranţă aceea pe care a adoptat-o; a încercat să-i convingă pe alţii să-şi folosească propriile facultăţi raţionale. Un instrument excelent în acest scop a fost dialectica sofistică. Atunci când Theodoros i-a spus lui Socrate: „Pe oricine întâlneşti, îl sileşti să se dezbrace şi nu îi îngădui să plece mai înainte de a te fi luptat cu el în argumente", acesta a primit ca răspuns destul de sin-

[16] *Metafizica* XIII. 4.

cera mărturisire: „Nu mă las deloc, într-atât m-a cuprins grozava dorinţă pentru astfel de exerciţii"[17]. Prin urmare, pe Socrate nu îl găsim *predând* arta înţelepciunii, ci virtutea cunoaşterii. El îşi lua apropiaţii la întrebări şi, prin arta interogării, îi făcea treptat să ajungă la concluzii de care nu erau conştienţi la început. Prin aceasta, Socrate a arătat că oamenii aveau în comun o anumită însuşire mentală, numai dacă ar fi ştiut cum să o caute.

> „Astfel, în afară de dialectica socratică, era necesar să se arate că gândirea era o înzestrare înnăscută, o calitate a firii umane la fel ca şi senzaţia, apetitul şi dorinţa. Prin urmare, demonstrarea acestui lucru a reprezentat partea principală a activităţii pe care Socrate a fost chemat să o îndeplinească"[18].

Dar el nu s-a mulţumit nici cu atât. Oamenii nu doar posedă unele idei în comun, ci şi acţionează în comun. Cunoaşterea se manifestă în concepte specifice asupra importanţei cărora toţi sunt de acord. Nenumăratele fapte ale vieţii – atât cele dictate de o singură voinţă cât şi cele care au legătură cu mulţimea – pot fi raportate la anumite concepţii generale. Astfel, Socrate

> „a adus la suprafaţă *metoda* filosofării, care a fost luată în considerare şi ilustrată în continuare de către Platon. Termenii universali şi abstracţi, precum şi sensul acestora, s-au distins ca probleme capitale ale cercetării filosofice şi ca factori determinanţi ai minţii umane în timpul acestui proces"[19].

Astfel, el a căutat să obţină consecvenţă din ceea ce părea că se află în conflict. În consecinţă, metoda sa, văzută ca întreg, este totodată analitică şi sintetică. În pri-

[17] *Theaitetos* 169b-c.
[18] Ferrier, *Greek Philosophy*, p. 217.
[19] Grote, *Plato*, vol. I, p. 92.

mul rând, această metodă caută să dovedească unitatea de experiență pentru toți oamenii și apoi să identifice rezultatul acestei concordanțe în idei particulare potrivit unei înțelegeri comune în funcție de care acționează atât indivizii cât și comunitățile. Țelul este acela de a „pune la îndoială îndoielile oamenilor", de a reabilita mărturia simțurilor arătând că percepțiile variate dau naștere unor concepții pe care le posedă toți oamenii. Deşi preluat de la sofiști, modul în care această metodă a fost folosită de către Socrate este original în întregime, iar rezultatele sale fără egal. Deşi un exemplu mult mai mare decât oricare sofist al adevărului că fiecare individ își are propria sa „ecuație personală", totuşi viața sa a slujit la a dovedi că un caracter unic este specific dezvoltării dar nu și constituției naturale a unei persoane.

Aşadar, efectul general al metodei socratice a fost acela de a determina o reconstruire a cunoașterii despre individul separat, căruia sofiștii i-au acordat atât de multă atenție. Fiecare are un *proprium* numai prin faptul că face parte, ca o condiție, dintr-o comunitate de bunuri mentale. În cunoaștere, ca și în viață, datoria sau obligația este sursa bogăției. Socrate probabil nu a văzut că „omul singur este fie un zeu, fie o fiară", însă de inexistența acestuia era perfect conștient. Cunoașterea de sine este astfel panaceul pentru relele scepticismului și trufiei intelectuale. Dar care este conținutul acesteia, ce înseamnă? Interpretările maximei socratice „Cunoaște-te pe tine însuți" sunt în general tot atâtea câți interpreți sunt. Unii au crezut că presupune o auto-reflecție analitică, cum este cea de care se ocupă psihologia introspectivă; alții au presupus că, în opoziție cu încredințarea sofiștilor, reprezenta enunțarea fragilității umane; și a mai fost înțeleasă drept punctul de plecare al unei căutări a unității

contrariilor ce nu pot fi unificate. Însă aceste interpretări forțate ale formulei socratice sunt mai mult decât nedrepte. Socrate nu a avut nici un sistem și chiar dacă maxima acestuia ar putea fi folosită *post facto* în apărarea teoriei moderne, trebuie ținut minte că nu acesta a fost scopul său inițial. Mai bine să o vedem în propria ei lumină. Adevăratul sens este exprimat în mod negativ în *Apărare*[20] astfel:

> „Dacă însă spun că binele cel mai mare pentru un om este să se îndeletnicească în fiecare zi cu virtutea și cu celelalte probleme despre care mă auziți discutând și făcând analize asupră-mi și asupra altora, și dacă voi zice, de asemenea, că *nu este de trăit o viață ce nu se supune acestei cercetări*, încă mai puțin mă veți crede. Că lucrurile sunt aşa cum vi le-am spus, nu vă pot convinge uşor, cetățeni".

Da, „nu este de trăit o viață ce nu se supune acestei cercetări" – nu este deloc o viață în sens socratic. Socrate poate fi comparat cu Christos exact datorită acestui mod în care își înțelegea maxima. Virtutea își este propria sa răsplată, iar întreaga filosofie a lui Socrate, atât în aspectul său teoretic cât și practic, a existat doar pentru concluzia sa etică. Cunoașterea de sine era o cale, iar nu un scop. Fiind admirabilă întrucât conducea spre o viață mai bună, această cunoaștere nu era prețuită decât dacă avea o aplicație practică în ridicarea deasupra satisfacțiilor zilnice a celor care o posedau.

> „Această cercetare nu era o simplă disciplină cu un scop în sine, ci o pregătire pentru a face omul capabil să primească dezvoltarea și îmbunătățirea, să atingă corectitudinea cunoașterii și metoda rațională în activitate și să facă ce este mai bine pentru el însuși și pentru stat"[21].

---

[20] 38a-b (tr. Cezar Papacostea).

[21] Plato, *The Apology* (Riddell ed.), p. 90, n. 1.

Aşadar, cunoaşterea de sine, în perspectivă socratică, înseamnă în primul rând o căutare a convingerilor – a adevărurilor general acceptate – şi rezultă în aplicarea acestor convingeri în cadrul vieţii. Astfel, şi în cazul practicii, individul nu poate trăi consecvent decât dacă este familiarizat cu ideile care operează acolo. De pildă, el nu poate fi un bun cetăţean dacă nu este familiarizat cu relaţiile implicite dar recognoscibile dintre concetăţenii săi. Prin urmare, aportul maximei socratice îl constituie solidaritatea dintre cunoaştere şi acţiune, percepută printr-o înţelegere a conceptelor universal răspândite.

Această concepţie a condus desigur la unele deducţii foarte importante, care pot fi înţelese pe bună dreptate ca dovezi ale activităţii creatoare a lui Socrate, şi care evidenţiază contribuţia pe care el a avut-o atât în epoca sa cât şi toate perioadele de după aceea. Virtutea şi cunoaşterea, chiar dacă nu sunt absolut identice, sunt în orice caz inseparabile. Astfel, valoarea imediată a cunoaşterii de sine stă în legătura ei strânsă cu viaţa.

Acest lucru indică astfel cele două puncte din teoria socratică. Virtutea şi cunoaşterea au un raport diferit cu individul luat separat, faţă de raportul avut cu relaţiile sociale. Dacă virtutea şi cunoaşterea sunt inseparabile, este necesar ca individul să se cunoască pe sine însuşi. Cu alte cuvinte, viaţa morală presupune o anumită activitate intelectuală. În această perspectivă, intelectul este o *causa sui*, deoarece conţine un element suprem care trebuie să fie descoperit. Nu trebuie să se impună o cvasi-cunoaştere, aşa cum sofiştii ar fi făcut oamenii să creadă; adevărul este deja acolo şi, pentru a fi descoperit, nu are nevoie decât de o căutare judicioasă. Este posibil ca această concepţie să fi fost germenele doctrinei platonice a anamnezei; şi este cu siguranţă o mărturie a caracterului intuitiv al minţii individuale. Aşa cum cineva,

atunci când cumpără un cal, caută să vadă dacă este folositor – dacă este puternic sau slab, iute sau încet –, tot aşa şi omul trebuie să descopere în privinţa sa ce este capabil să facă în această lume[22].

După Socrate, această căutare este dirijată printr-o analiză a cunoaşterii pe care individul deja o posedă. În cazul activităţilor obişnuite, cei mai mulţi sunt destul de capabili să explice ce vor să spună. Socrate însă le-ar cere să-şi motiveze credinţa pe care o au în ei. Opinia ar putea să fie greşită sau ar putea să fie corectă fără voie – corectă dar incapabilă să se apere. Primul rezultat al acestei cercetări este negativ. Rezultă în conştiinţa propriei ignoranţe – adică într-o apreciere redusă a propriei cunoaşteri. Acest lucru aduce un rezultat pozitiv în reconstruirea cunoaşterii pe o bază raţională. Conştientizarea propriei ignoranţe este preludiul reedificării gândirii „din propriul suflet".

Socrate avea obiceiul să facă din ignoranţă o profesie; el nu era un profesor şi nici pe apropiaţii săi nu-i considera elevi. Cu toţii aveau în comun căutarea adevărului. Ceea ce este cunoscut îndeobşte ca ironie socratică are legătură cu acest aspect al carierei sale. Fără îndoială că, într-un fel, era o ironie reală, însă, privind altfel lucrurile, se poate spune că nu era. Recunoaşterea propriei ignoranţe era nesinceră în măsura în care se afla în mod conştient în avantaj. El avea o misiune şi credea în ea şi, în privinţa acestui lucru, ştia ce doreşte; apropiaţii săi nu ştiau. Astfel, ironia sa

> „în sens propriu constă mai degrabă în faptul că neavând nici o cunoaştere precisă şi fiind mânat numai de dorinţa de a cunoaşte, Socrate se adresează celorlalţi în speranţa că va învăţa de la ei ceea ce ştiu, numai că, încercând să

[22] Cf. Memorabilia, IV. 2. 25.

descopere acest lucru, după o analiză critică a ideilor acestora, chiar şi presupusa lor cunoaştere dispare"[23].

Socrate este astfel ironic fiindcă, faţă de interlocutorii săi, are avantajul cunoaşterii propriei ignoranţe. Dar, pe de altă parte, există un sens în care această cunoaştere a ignoranţei nu este de tip ironic. Socrate însuşi nu poseda nici un sistem şi, în multe privinţe, problema vieţii era pentru el o enigmă întunecată. Poate că pe Euthydemos şi pe ceilalţi i-ar putea prinde într-o capcană a afirmaţiilor neatente prin aparenta sa nerăbdare de a obţine informaţii, dar nu ar putea furniza un test infailibil al cunoaşterii sau o regulă desăvârşită de comportament.

Prin urmare, Socrate a fost ironic prin faptul că a apreciat necesitatea de a deosebi ceea ce este cunoscut de ceea ce nu este cunoscut. El a văzut că opinia obişnuită trebuia cernută. Perceperea ignoranţei personale împingea la o căutare a adevărului, nu pe cheltuiala, ci prin cooperarea celorlalţi. Folosindu-se de prietenul său în conversaţie, Socrate şi-a dat seama că, după o anumită perioadă de explicaţii reciproce, discuţia putea fi redusă la un factor comun. S-a descoperit că unele idei erau acceptate de toţi. Astfel, opinia, care, într-un mod de multe ori inexplicabil, era înţeleasă ca fiind adevărul, a fost corectată prin intermediul propriei sale interacţiuni cu opiniile altora. Oamenii spun că este nebun cel care greşeşte în problemele înţelese de toţi, iar nu cel care greşeşte în privinţa lucrurilor puţin cunoscute[24]. Astfel se întâmplă că, în căutarea adevărului, sprijinul poate fi obţinut de la semeni. Ideile primite în comun devin baza unei înaintări către adevărata realizare.

[23] Zeller, *Socrates*, p. 127.
[24] Cf. *Memorabilia*, III. 9. 6.

Acest lucru ne conduce totodată la sensul etic fundamental al filosofiei socratice. Dacă virtutea şi cunoaşterea sunt inseparabile, însuşi faptul că cunoaşterea este obţinută în mare parte prin interacţiunea cu oamenii dă naştere unei alte propoziţii. Individul şi societatea sunt două elemente inseparabile. În consecinţă, toată această virtute – care este cunoaştere – deşi teoretic poate fi folosită în cazul individului, în practică este socială. Aceasta este etică în cel mai înalt sens. Xenofon spune:

„Propria sa discuţie era întotdeauna despre cele omeneşti, luând în considerare . . . ce este drept, ce este nedrept; . . . ce este un stat, ce este un om de stat; ce este o cârmuire, ce este un cârmuitor; acestea şi alte subiecte de acest fel, pe care, după părerea lui, cei care le cunoşteau erau oameni desăvârşiţi şi buni, iar cei care nu aveau ştiinţă despre ele nu ar putea fi consideraţi pe bună dreptate altceva decât sclavi"[25].

Cunoaşterea propriei sale naturi adevărate îi dă posibilitatea omului să folosească cum se cuvine acea natură în viaţa sa. Dat fiind că individul se cunoaşte pe sine însuşi, el poate să ducă în felul acesta o viaţă morală – poate să-şi conducă faptele conform principiilor pe care se bazează societatea şi, în funcţie de cât de potrivit este, poate să întărească statul. De fapt, fiinţa morală progresează către un ţel, în funcţie de oportunităţi. Deşi poate că Anaxagora nu a reuşit să aplice teoria sa despre intelect sau „spirit", cunoaşterea gândirii i s-a arătat lui Socrate ca punct de plecare şi totodată cauză eficientă a eticii.

„...Omului, fie că este vorba despre el însuşi, fie despre restul lumii, nu i-ar reveni să cerceteze decât excelenţa şi

[25] *Memorabilia*, I. 1. 16.

perfecţiunea. Precum şi, în mod obligatoriu, pentru că este obiect al aceleiaşi ştiinţe, ce este mai rău"[26].

Întreaga viaţă este o viaţă morală. Îşi are începutul în individ, însă se dezvoltă în el numai dacă acesta are prilejul să se întovărăşească cu alţii.

Dacă astfel întreaga cunoaştere există de dragul virtuţii, atunci, ne întrebăm, firește, ce este virtutea însăşi? Este cunoaştere, după cum ştim, dar cunoaştere a ce? În primul rând, este cunoaştere de sine, plus punerea acestei cunoaşteri în practică. Sau, cu alte cuvinte, ţine de dezvoltarea naturii individuale în societate, iar acest lucru reprezintă pur şi simplu folosirea înţeleaptă a vieţii. Cunoaşterea care presupune virtute este aşadar o cunoaştere a ceea ce este bun. Omul, dacă şi-ar cunoaşte moralitatea înnăscută, o va urma; de pildă, îşi va şlefui pasiunile astfel încât acestea să se potrivească corect în poziţia cuvenită ca părţi ale unui caracter perfect.

Cunoaşterea binelui este aşadar forţa motrice a unei fiinţe etice, precum şi ţelul pe care doreşte să-l atingă. Viaţa intelectuală nu este neapărat singura viaţă corespunzătoare, aşa cum pare să fi susţinut Aristotel; ci mai degrabă mintea este puterea pătrunzătoare care aduce toate actele într-un întreg armonios. Prin ea, individul îşi cunoaşte natura şi astfel, prin ea, poate să-şi aprecieze propria valoare şi locul pe care îl deţine astfel în raport cu semenii săi. Cel ce este rău este astfel printr-un fel de ignoranţă. Acesta nu se cunoaşte pe sine însuşi, nu este conştient de bine şi astfel nu ar reuşi să practice acea virtute, pe care propria sa natură o afirmă, dacă ar cunoaşte-o. Principiul care străbate viaţa morală şi o ţine în unitate nu începe să acţioneze, dacă Socrate are dreptate, până când nu a fost recunoscut.

[26] *Phaidon* 97d (tr. Petru Creţia).

Atunci când acest principiu este recunoscut, duce la „purtare virtuoasă". Însă purtarea virtuoasă aparţine vieţuitorului şi prin urmare nu poate fi statornică. Către ce tinde atunci? În acest punct, filosofia socratică pare să şovăie, iar lipsa unui sistem clar se face simţită din plin. Totodată, ideea generală a lui Socrate este aceea că viaţa virtuoasă tinde tot mai mult către o cunoaştere a binelui - aceasta se dezvoltă în direcţia binelui suprem. Este o viaţă dominată de un anumit ideal. Acesta este locul în care vedem cât de legat de perioada sa era Socrate.

Deşi aşeza viaţa pe o bază raţională, Socrate nu putea să înfăţişeze cauza finală a acesteia decât în măsura în care era lămurit în această privinţă. Binele său suprem, atât cât se putea forma o idee despre el, este tipic grecesc. În parte artistic, în parte eudemonist, în parte utilitarist, acesta este binele cel mai înalt şi totuşi unul printre alte tipuri de bine. Pentru individ, cel mai înalt bine este de ordin artistic, fiindcă acesta trebuie să modeleze o viaţă perfectă din materialele cu care natura l-a înzestrat. Mintea trebuie să supună pasiunile, pasiunile au rolul de a provoca puterea ordonatoare a minţii, iar rezultatul este un om fără cusur. Binele suprem pentru individ mai este şi de ordin eudemonist. Numai cel care se cunoaşte pe sine va atinge adevărata fericire. Satisfacţia permanentă va spori la omul temperat, care este stăpân pe sine şi îşi cultivă natura sa cea mai înaltă.

Pe de altă parte, când indivizii intră în contact unul cu celălalt - iar aceasta, aşa cum am văzut, este perspectiva dominantă la Socrate - binele suprem este utilitarist. Într-adevăr, această latură nu este decât o extensie a celei eudemoniste. Însă binele suprem încetează acum să mai fie absolut. Socrate a simţit că dacă maxima sa va fi folosită de către orice om de pretutindeni nu va rezulta decât într-un mare sistem cazuistic. De aceea, pentru fiecare om,

binele suprem ajunge să fie limitat în funcţie de circumstanţele în care trăieşte. Astfel, acest „bine" a căpătat o aplicaţie socială fără antrenarea unei cazuistici sistematice şi rămâne „suprem" doar pentru individ. Dar de îndată ce acel individ încercă să-şi realizeze natura în singurul său mediu potrivit, adică în societate, binele este schimbat în funcţie de cerinţele aparente ale utilităţii sau chiar ale circumstanţelor.

Socrate nu era mai liber decât orice alt grec de ideea subordonării individului faţă de stat. El nu a avut, fiindcă nu putea avea, o concepţie adecvată despre valoarea personalităţii. Fără îndoială că, la prima vedere, Socrate pare că se apropie de o astfel de apreciere, dar, de fiecare dată când începe să îşi folosească principiile, resimte dificultatea practică. De pildă, când insistă asupra eliberării de pasiunile senzoriale şi asupra independenţei de circumstanţele în care acestea ar putea fi provocate – iar acest lucru cu o seriozitate confirmată de doctrinele istorice ale discipolilor săi stoici şi cinici – nu stabileşte nicăieri cu exactitate ce reprezintă cumpătarea la care se referă, în afară de indicarea generală a avantajelor imunităţii faţă de impuls. Binele, având în vedere că *este* în mod absolut, nu poate fi fixat în mod abstract datorită dificultăţilor practice. Misiunea lui Socrate nu a constat în realizarea acestui lucru. Întrucât a trăit în perioada în care a trăit, scopul său a fost mai degrabă acela de a-l convinge pe om de propria sa importanţă şi permanenţă. „Binele", indiferent ce a fost, a ajuns să fie unul din tipurile de bine practicate.

> „Concepţia despre «bine» a fost o concepţie în mare parte accentuată în filosofia lui Socrate; dar a fost totodată lăsată de acesta neclarificată şi nelămurită. Nicăieri şi niciodată nu pare să fi explicat cu exactitate ce este «binele» şi ce înţelegea mai exact prin acest termen. Că Socrate considera fericirea ca fiind binele este destul de clar, însă tot atât de clar este că şi virtutea o considera ca fiind binele"[27].

Potrivit standardelor moderne, moralitatea care a rezultat nu a fost de fiecare dată morală. Virtutea ca cunoaştere este binele; de aceea, de pildă, relaţiile sexuale sunt mai bune decât adulterul[28]. Mintea reflexivă percepe faptul că pericolele presupuse de pedeapsa socială şi cea legală nu sunt aceleaşi în ambele cazuri. Însă virtutea este fericire; prin urmare, satisfacţia, într-o manieră mult mai corespunzătoare, dar tot imorală, este permisă până la punctul care trebuie determinat de cunoaşterea avută de individ despre propriile sale necesităţi[29].

Binele absolut ar putea exista, însă circumstanţele schimbă cazurile, aşa cum aveau să dovedească, în felul lor, cirenaicii şi cinicii. În timp ce caută binele, individul, atât cât îl priveşte pe el însuşi, se bucură de o libertate pozitivă. Dar când este condiţionat de exigenţele sociale, această libertate devine negativă. Şi, odată cu recunoaşterea acestui lucru, întreaga posibilitate de a defini binele dispare. Ţinând cont de cunoaşterea de sine şi de binele care este finalitatea acesteia, individul ar putea fi un *imperium in imperio*. Dar însuşi faptul că individul este *in imperio* elimină din punct de vedere practic, dacă nu teoretic, forţa maximei socratice.

Ca să particularizăm, s-ar putea presupune că binele familiei este binele suprem atunci când familia este considerată ca o unitate. Totuşi, în cadrul statului, obiceiul şi utilitatea determină tipul acestui bine suprem, iar familia îşi găseşte cauza finală atunci când îşi păstrează aportul

---

[27] Ferrier, *Greek Philosophy*, p. 269.
[28] Cf. *Memorabilia*, II. 1. 5.
[29] Cf. ibid., I. 3. 14, 15.

de cetăţeni robuşti[30]. În cadrul celei mai bune teorii etice, acesta este fără îndoială *un* bine, dar este astfel doar pentru că furnizează o cale către Bine. Dimpotrivă, la Socrate acesta este binele suprem – adică are cea mai mare posibilitate de aplicare în circumstanţe.

Astfel, deşi Socrate ştia unde să caute un principiu moral şi deşi a văzut, chiar dacă nu atât de clar, că viaţa morală este o manifestare neîntreruptă a unei singure activităţi, totuşi, ideea emancipării individului de restricţiile exterioare nu i-a venit. Doctrina personalităţii nu atinsese încă stadiul în care caracterul putea fi văzut ca o sinteză a efortului individual realizat atât în antagonism cât şi în cooperare socială. Faptul de a furniza o regulă de comportament mai bună într-o perioadă de confuzie intelectuală şi de îndoială religioasă nu a fost o treabă uşoară. Faptul de a insista asupra obligaţiei individului faţă de sine într-o lume obişnuită cu obiectivitatea filosofiei naturaliste şi cu autodeprecierea cerută de statul grec a fost o realizare şi mai mare. Într-un astfel de moment, o teorie sistematică a eticii, furnizată cu un *summum bonum* constituit în mod clar, nu era numai inutilă, ba chiar imposibilă.

Pentru a cuceri, geniul trebuie de fiecare dată să se încline. Marii oameni devin remarcabili fiindcă înţeleg cum să se supună restricţiilor, iar această supunere este de două feluri. Căci, aşa cum a spus Goethe, numai acela care ştie cum să se unească cu mulţimea la momentul potrivit ajunge mare. Existenţa mulţimii, sub forma presupunerilor istorice şi mediului înconjurător, limitează pe de o parte măreţia. De cealaltă parte, discernământul este creator, dar trebuie să fie creator într-un mod particular; condiţiile activităţii au o putere determinantă şi

[30] Cf. ibid., II. 2. 4.

din acest motiv acţiunea însăşi este îndreptată spre un scop particular.

Socrate nu a făcut excepţie de la această regulă generală. Aflat printre sofişti, el nu aparţinea grupului lor, deşi opera sa permanentă şi-a căpătat forţa şi totodată ineficienţa parţială din această relaţie. În plus, civilizaţia greacă ca întreg, deşi l-a aşezat pe Socrate la originea filosofiei etice tipic greceşti, a restrâns căutarea socratică a idealurilor morale la o stare socială limitată şi predeterminată. Chiar dacă ar fi fost capabil, Socrate nu a reuşit să fie mai mare decât a fost. Aşadar, limitele de care nu a putut să scape ar trebui să fie ţinute minte foarte clar, deoarece forţa sa a provenit din influenţa lor restrictivă.

În primul rând, forma intelectuală a teoriei sale etice, care a fost deja indicată parţial. Împotriva maximei potrivit căreia virtutea este cunoaştere se pot ridica mai multe obiecţii. Pluralitatea virtuţilor este negată în mod indirect, iar purtarea virtuoasă inconştientă nu primeşte nici o recunoaştere. În primul caz, caracterul absolut al binelui este supus anumitor limite, deoarece cunoaşterea, în unele circumstanţe speciale, ar putea să spună că o minciună sau o răutate sau o satisfacere cuvenită a pasiunii pe socoteala altuia este un act „virtuos". În ultimul caz, este instituită o diferenţă irevocabilă între omul bun şi cel rău. Toată acea mare clasă a cărei virtute este convenţională sau, în cel mai bun caz, reglată de către hazard, este etichetată ca fiind rea. Nu se lasă nici un loc pentru diversitatea de constituţie. Efortul de supunere faţă de un precept moral se află pe picior de egalitate cu ascultarea acordată fără greutate. O virtute este la fel de bună ca oricare alta, fiindcă toate *sunt* doar cu condiţia să fie cunoscute.

Pe scurt, Logica este ridicată la statutul de presupoziție necesară a vieții morale. Paralizarea imediată a efortului moral, ca să nu mai vorbim de flexibilitatea discutabilă a rațiunii, este destul de evidentă. Estimarea sau cunoaşterea a ceea ce este cel mai bine pentru propria persoană în circumstanțele date nu este un principiu suficient pentru ordonarea vieții morale, indiferent cât de mult ar ridica aprecierea individuală propriei valori şi ar influența astfel comportamentul. Moralitatea socratică nu a reuşit în acest punct; cu toate acestea, Socrate a murit pentru a apăra ceva mult mai înalt. Teoria sa despre virtute a fost limitată de o serie de condiții inevitabile, însă convingerea care l-a împins să o afirme a fost mai bună decât rezultatele obținute. Marele principiu pentru care Socrate a murit este chiar valoarea individului, care face cunoaşterea de sine să fie atât de necesară. Natura ca atare a omului a fost singurul loc în care Socrate a putut să recunoască vreo necesitate pentru realizarea practicii sistematice a vieții bine trăite. El a descoperit întreaga sursă a vieții etice, dacă nu cumva a interpretat corect chiar toate implicațiile acesteia. Viața lui este mărturia cea mai convingătoare a acestui lucru.

> „Fiecare trăsătură pe care Platon o pomeneşte contribuie la claritatea acelei ilustrări a măreției morale, atât de minunată pentru originalitatea sa, pentru absența a tot ceea ce este studiat şi artificial în privința sa, pentru excluderea auto-glorificării şi paradei"[31].

Însă, în anumite privințe, Socrate este mai grec decât în teoria sa intelectuală despre virtute. Întreaga sa carieră s-a desfăşurat în şi pentru Atena. Înțelepciunea nu putea merge dincolo de ceea ce zeii le-au dat oamenilor,

[31] Cf. Curtins, *History of Greece*, vol. IV, p. 118.

iar ceea ce li s-a dat trebuie cercetat. Prin urmare, „binele" este comportamentul corect în conformitate cu momentul potrivit din cadrul vieții sociale a Atenei. Din multe puncte de vedere, Socrate a reprezentat tot ceea ce a rămas până astăzi mai valoros în civilizația greacă. El nu ştia că caracterul transformat este, în acelaşi timp, cauza eficientă şi cauza finală a ființei morale, însă era foarte conştient că o parte esențială a vieții etice constă în a trage foloase din ceea ce avem. Faptul de a nu părăsi viața asemenea unui ascet, de a nu o înnoi asemenea unui apostol, ci de a o folosi cu înțelepciune – iată particularitatea grecească a perspectivei socratice. Responsabilitatea morală nu este o obligație venită din partea zeului, în cadrul căreia individul se găseşte cumva pe el însuşi, ci datoria grecului, văzând că este cetățean, este aceea de a trăi cel mai bine în funcție de determinarea legilor – adică a bunăstării – comunității.

Cu toate că Socrate este astfel limitat în teoria sa morală de gândirea grecească, el este totuşi părtaş la contribuția permanentă şi practică a Greciei în etică. El ştie ce este viața şi o acceptă ca fiind ceva din care ar putea fi obținut un rezultat bun. Cultura este accesibilă oricărui grec, iar materialele se află acolo, astfel încât atenienii nu trebuie decât să le recunoască şi să le folosească. Cu acest lucru poate fi comparată arta grecească, de care Socrate a fost influențat mai des decât se poate observa.

> „Socrate predica unei elite ce aspira la perfecțiunea spiritului şi la cea a trupului; căci statuile printre care se plimbau atenienii nu sunt, ca să spunem aşa, decât eşantioane alese din mulțime".[32]

[32] „Socrate prêchait pour une élite qui aspirait à la perfection de l'esprit et à celle du corps; car les statues parmi lesquelles ces Athé-

În artă, care a dominat atât de mult viaţa grecului, tendinţa a fost aceea de a ilustra un principiu al unităţii prin detalii secundare, astfel încât acestea să formeze elemente integrante ale unui întreg perfect. Cunoaşterea şi priceperea pot realiza acest lucru, iar teoria socratică nu a fost decât o artă a vieţii - un fel de instruire care împiedica oamenii să distrugă materialele bune prin ignoranţă.

Curajul moral, atât de vizibil la Socrate, e de aceeaşi factură. Individul este liber să modeleze masa informă a propriei sale fiinţe. Este de preferat mai bine moartea însăşi decât o viaţă trăită doar în condiţii dezavantajoase. Artistul moral nu îşi poate schimba idealul când opera sa a ajuns atât de departe; mai bine să o lase neterminată şi bună, decât să excludă posibilitatea perfecţiunii sale finale. Acesta a fost spiritul argumentului socratic înaintea tribunalului atenian şi totodată practica consecventă a vieţii lui Socrate. Atunci tiranii i-au poruncit să plece împreună cu alţi patru oameni pentru a-l aduce pe Leon din Salamina în Atena, unde avea să fie omorât. Socrate, cu riscul vieţii sale, a refuzat să se ducă; ar fi fost mai bine să moară decât să vicieze de bună voie un caracter ce trebuia să fie fără cusur.

> „Eu şi atunci le-am arătat, nu cu vorba, ci cu fapta, că nu-mi pasă de moarte — nu ştiu dacă nu vorbesc cam de-a dreptul — dar că grija mea de căpetenie era numai să nu săvârşesc ceva nedrept sau nelegiuit"[33].

Cealaltă latură a acestei orientări către desăvârşirea statuară a fost ilustrată în faptele sale, după Amfipolis,

niens se promènent ne sont, pour ainsi dire, que des échantillons choisis dans la foule" (Havet, *Origines*, vol. I, p. 170).

[33] *Apărarea* 32cd.

când era epistat al senatului. Artistul moral are obligaţia faţă de sine însuşi de a folosi cel mai bine lucrurile cu care zeii l-au înzestrat. O parte din acest dar divin este viaţa socială, cu legea statală care o însoţeşte. Dispunând de viaţa sa la modul cel mai avantajos, atenianul trebuie să facă acest lucru în limitele legale, fără nici o excepţie. Astfel, când Socrate a afirmat că discuţia despre condamnarea colectivă a comandanţilor acuzaţi este incompetentă, deoarece legea nu permitea o astfel de pedeapsă, el nu a făcut decât să exemplifice, la modul negativ, consecvenţa artistică a vieţii sale. Trebuie obţinut cel mai avantajos rezultat pe care îndemânarea şi posibilităţile materialelor artistului îl pot obţine.

Probabil că nu există nimic care să ne arate cu mai multă însufleţire caracterul lui Socrate decât relaţia pe care el a avut-o cu excesele obişnuite ale vremii. Deseori, într-adevăr, istoricii interesaţi - dacă putem folosi o astfel de formulă - au insistat prea mult asupra acestui punct. Tot ceea ce putem afirma pe bună dreptate este că Socrate a tratat în mod public şi fără reţinere subiecte pe care sentimentele, dacă nu practica, de acum le tabuizează. Pentru el, ascetismul nu avea nici o valoare în sine.

> „El poate să şi bea; el are cel mai puternic cap din Atena. Şi, după ce lasă toţi petrecăreţii sub masă, pleacă, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic, ca să înceapă noi discuţii cu cineva care este treaz. Pe scurt, el a fost ceea ce concetăţenii noştri ar numi *veteran*"[34].

Dar nu-şi aminteşte totodată că virtutea este cunoaştere? El foloseşte o moderaţie înţeleaptă, care

> „la el pare că nu constă în abţinerea totală de la plăcere, ci în libertatea mentală desăvârşită, care nu necesită plăcere

[34] Emerson, *Representative Men* - Plato.

şi nu este nici dominată vreodată de influenţa seducătoare a acesteia"[35].

De fapt, el se luptă cu trupul şi cu dorinţele acestuia numai când ele împiedică gândirea dreaptă. Din nou, în conversaţia sa cu *hetaira* Theodota[36] – pomenită de obicei pentru a-l discredita[37] – avem dovezi în plus că era un om al epocii sale şi totuşi deasupra acesteia. Profesia femeii este evident privită ca atare. Însă Socrate ne aduce la cunoştinţă că până şi vocaţia ei ar putea fi, într-o anumită măsură, ridicată la un nivel moral. Nu trebuie să se înţeleagă că sunt cunoştinţe întâmplătoare sau că există o relaţie financiară între cei doi, ci mai degrabă este vorba de o semi-prietenie formată cu pricepere şi menţinută cu pricepere. Fiind fără virtute, acesteia nu i s-a negat oportunitatea de a o obţine prin cunoaştere. Fiind o un exemplu viu al frumuseţii obiective de care se bucura grecul, aceasta a fost instruită de Socrate în metoda potrivită pentru a se face frumoasă la nivel subiectiv, prin aflarea propriei sale puteri, astfel încât să o poată folosi în modul cel mai avantajos.

Acelaşi lucru poate fi afirmat şi despre relaţia lui Socrate cu viciile mai vulgare ale epoci[38]. Chiar şi Aristofan, cel mai aspru şi mai lipsit de scrupule dintre criticii săi îl achită de orice „viciu real"[39]; iar Döllinger, un critic atât de aspru al moravurilor antice încât nu poate fi de încredere, aduce o mărturie puternică a purităţii acestuia în mijlocul corupţiei dominante[40]. Socrate nu era grec în toleranţa personală, ci în atitudinea sa faţă de excesele

[35] Zeller, *Socrates*, p. 75.
[36] Cf. *Memorabilia*, III. 11.
[37] Cf. *The New Social Order*, J. Fordyce, p. 69.
[38] Cf. Platon, *Charmide* 155.
[39] Cf. Zeller, *Socrates*, pp. 75, 76, n. 5.
[40] Cf. *The Gentile and the Jew*, vol. II, p. 240.

dominante. El nu le ascundea, nici nu le blestema, ci a încercat să arate cum ar putea să fie transformate chiar şi acestea în mijloace pentru realizarea concepţiei sale despre virtute. Totuşi, chiar şi în cel mai bun caz, nu putem decât să fim de acord că

„flexibilitatea grecească a intelectului nu prea are pentru ce să fie admirată, însă flexibilitatea grecească a caracterului şi conştiinţei este un cu totul alt lucru"[41].

În fine, Socrate a fost grec în atitudinea sa faţă de om ca individ. El ştia că fiecare este înzestrat cu minte, prin care puteau fi formate concepţiile corecte cu privire la acele lucruri pe care le permiteau zeii, dar nu ştia că fiecare are un suflet de mântuit. Deşi Socrate a inaugurat căutarea mântuirii, el însuşi nu cunoştea necesitatea supremă a acesteia, într-adevăr, necesitatea acesteia încă nu se arătase. Într-un fel, el s-a eliberat de domnia acelui Zeus eschilian. Acel nemuritor nedesăvârşit nu putea să acţioneze decât atunci când era ajutat de către Tărie şi Forţă, de către Hephaistos, Hermes şi alţi subordonaţi. Socrate a văzut, în felul său, că răzvrătitul Prometeu nu putea fi controlat astfel. Omul ca individ este *în el însuşi* ceea ce Zeus şi mulţimea sa de vestitori sunt doar prin combinaţie. El rămâne veşnic neschimbător, cu excepţia cazului în care consimte să se pună stăpânire pe el. În perspectiva lui Socrate, viaţa omului, în cazul în care ştie cum să acţioneze, se află la propria sa dispoziţie. Idealul socratic nu a fost forţa exterioară, ci consecvenţa interioară.

Totuşi, deşi a mers atât de departe, Socrate nu a reuşit să observe efectul inevitabil – şi anume că fiecare individ are o valoare absolută. Aşa cum ideea sa despre

[41] Burroughs, articolul despre Matthew Arnold din *The Nineteenth Century*, p. 191.

binele suprem era limitată, tot aşa era şi concepţia sa despre valoarea individuală. Obiceiul, profitul, utilitatea privează omul de caracterul său absolut şi astfel societatea îi neagă posibilitatea de a ajunge la un astfel de ţel. Individul lui Socrate este mai întâi cetăţean grec şi abia apoi om. Individul său ideal este înţeleptul stoicilor în stare embrionară. Însă Socrate, fiind încă sub umbra lui Pericle, nu era lipsit de patrie precum succesorii săi şi astfel nu avea nevoie să accentueze un lucru care, în vremuri mai nefericite, părea să fie avutul cel mai de preţ. Chiar şi atunci când cunoaşterea este izbitoare prin absenţa sa din virtutea „artei dominante", omul consecvent se poate retrage în viaţa privată, rămânând totodată supus statului[42]. Obiectivul său este acela de a rămâne un cetăţean supus şi niciodată de a deveni un sclav.

Deşi a fost conştient de propria sa inspiraţie, Socrate nu cunoştea inspiraţia umanităţii. Mesajul său nu a fost *„împărăţia* cerului este în voi", ci *sinele* care trebuie să fie cunoscut este în voi. Aşa cum nu a avut decât o vagă prevestire a ideii nemuririi[43], tot aşa nu a avut decât o întrezărire a importanţei omului ca om. Individul este o parte a ordinii naturii şi ca atare ar trebui să se situeze pe cea mai favorabilă poziţie în acea ordine. Socrate nu este preocupat de lumea de dincolo de natură şi astfel individul nu merită să fie cunoscut decât ca cetăţean, fără ca să merite vreodată să fie salvat în sine.

„În marea operă", a spus Goethe, „marea persoană e mereu prezentă ca un mare factor". Aşa cum am văzut, Socrate a realizat o mare operă; el a fost marele factor în momentul crucial al vieţii greceşti şi fiindcă în acel moment a fost o mare persoană, a fost condamnat la

[42] Cf. Zeller, *Socrates*, p. 169 sq.
[43] Cf. *Apărarea* 40-42.

moarte. Grecii nu înţelegeau marile personalităţi şi nici nu le doreau. Orice om care părea că se opune statului corporatist aflat la putere era pasibil de suspiciune. Există obiceiul de a raporta cauza acuzării şi condamnării lui Socrate la mai multe surse, iar Zeller, Biserica şi alţii nu pot fi acuzaţi că au greşit făcând astfel. Socrate era atât de asemănător cu sofiştii încât a adoptat ceea ce i s-a părut valoros în metodele lor. Identificarea acestuia cu filosofii naturii, cum ar fi Anaxagora, este mai greu de înţeles. Însă, fără îndoială, deşi el a denunţat pe faţă speculaţiile acestora, realizările sale şi caracterul învăţăturii sale a condus la acceptarea parţială a pamfletelor lui Aristofan şi Eupolis. Acuzatorii săi nu au putut să arate că a corupt tinerii asemenea sofiştilor şi nu au putut demonstra nici acuzaţia de erezie la care Socrate, ca presupus filosof al naturii, era expus.

În plus, deşi „faptul că Alcibiade, cel mai răuvoitor dintre demagogi, şi Critias, cel mai crud dintre aristocraţi, erau cunoscuţi ca fiind educaţi de către el i-a fost extrem de nefavorabil"[44], acuzaţia politică a fost clar fabricată cu acest prilej. Oricât de puternică ar fi fost din punct de vedere practic, neputinţa teoretică a acesteia trebuie să fi fost evidentă pentru toţi. Este perfect rezonabil să susţinem că cele trei acuzaţii principale aduse împotriva lui Socrate erau toate mai mult sau mai puţin forţate. Acestea poate că au prilejuit condamnarea sa, dar nu au constituit adevăratul motiv al acesteia.

Dicaştii trebuie să fi fost perfect conştienţi că Socrate era tot atât de diferit de sofistul de rând pe cât era de diferit de filosoful tipic al naturii şi că legătura sa cu Alcibiade şi Critias nu a stat la baza păcatelor acestor oameni de stat. Socrate a fost condamnat din motive

[44] A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, vol. I, pp. 163, 164.

mult mai adânci – motive care nu puteau fi formulate cu uşurinţă într-un tribunal. El a păcătuit prin faptul că a fost mai mare decât epoca sa – adică prin faptul că nu era mulţumit de aceasta. Astfel, acuzaţiile formale, care în sine nu aveau decât o umbră de adevăr, au căpătat o oarecare substanţă. Lui nu putea să i se impute nici o crimă politică, însă se ştia că este complet nearmonizat cu condiţiile politice ale Atenei. Chiar dacă a fost tot timpul un bun cetăţean, supus legilor şi fără vreo influenţă oficială prin care să facă rău, Socrate a reuşit să aducă ofensă prin afirmaţiile că democraţii şi oligarhii sunt oameni asemănători care credeau că au cunoaştere şi nu aveau deloc. El considera că nici alegerile populare şi nici poziţia socială nu puteau descoperi şi cu atât mai puţin produce oameni de stat. Numai cel care cunoaşte arta cârmuirii este potrivit pentru a cârmui drept. Socrate se afla astfel în contradicţie cu democraţii fiindcă nega capacitatea tuturor de a conduce şi nu era simpatizat de oligarhie fiindcă a afirmat că aceeaşi capacitate nu venea neapărat odată cu anumite genuri de avantaje exterioare.

Celelalte acuzaţii – cea de corupere a tinerilor şi cea de nesocotire a zeilor – se explică în acelaşi mod. Acestea erau expresia unui sentiment vag al pericolului asociat cu învăţătura lui Socrate, atât în aspectul său social cât şi religios. Socrate era lipsit de influenţă politică, însă puterea sa în societate trebuie să fi fost extraordinară. El nu i-a corupt pe tineri, ci i-a învăţat pe oameni să caute călăuzire pornind mai degrabă de la propria lor judecată independentă decât de la autoritatea tradiţională. El nu a insultat zeii, ci a simţit că

> „religia existentă nu era genul care putea să întreţină o viaţă viguroasă şi satisfăcătoare după schimbările care au venit asupra condiţiei generale a culturii poporului. În consecinţă, acea epocă avea nevoie de o altă filosofie, o ştiinţă care să fie, din punct de vedere practic, mult mai folositoare vieţii şi, din moment ce nu mai exista nici o autoritate generală, să de-a posibilitatea fiecărui individ să cugete în sinea sa şi să ajungă la o judecată independentă în toate problemele morale"[45].

Cu alte cuvinte, Socrate a înlocuit autoritatea statului cu cea a individului atât în problemele sociale cât şi în cele morale – pornind întotdeauna de la ideea că individul nu ar trebui să ajungă la un conflict cu legile statului.

Ce a mai vrut să spună prin cunoaşterea de sine şi prin daimon? El a fost condamnat, aşa cum s-a spus, fiindcă a fost filosof. Iar acest lucru presupune faptul că prezenţa sa a dat naştere acelei temeri nedeterminate, dar foarte reale, pe care oamenii o simt întotdeauna în prezenţa unui individ pe care îl ştiu în mod intuitiv ca fiind mare şi bun, pe care nu îl înţeleg, dar care, aşa cum recunosc în taină cu o duşmănie plină de mustrări de conştiinţă, „poartă în sine însuşi germenele unei noi vieţi a gândirii". Nu exisă nici un exemplu mai bun al faptului că „Dumnezeu şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari". Atenienii, aşa cum ştim, nu s-au căit pentru decizia lor şi nici nu era nevoie de căinţă. I-au făcut lui Socrate un ultim serviciu; căci, în viaţa spirituală, un lucru „nu dă viaţă, dacă nu va fi murit". Iar în ceea ce-i priveşte, aceştia erau deja condamnaţi:

> „Socrate a fost omorât, însă filosofia socratică a răsărit la fel ca soarele pe cer şi şi-a răspândit lumina peste întregul firmament intelectual"[46].

Aşadar, care a fost mai exact contribuţia lui Socrate la dezvoltarea psihologică? Complet inconştient de divi-

[45] Curtius, *History of Greece*, vol. IV, p. 126.
[46] J. S. Mill, *Despre libertate*, pp. 18, 19.

ziunea dintre spirit şi materie, aşa cum a fost ilustrată în Evul Mediu, şi în mare parte fără o apreciere a valorii omului ca om, Socrate a fost primul care a enunţat principiul potrivit căruia universul moral este condus de către minte. Anaxagora a descoperit că ordinea fenomenelor presupune un agent precum Raţiunea. Însă această Raţiune a lui era foarte asemănătoare cu ceea ce acum este cunoscut drept viaţă; era mai degrabă de ordin fizic decât mental.

Aversiunea lui Socrate faţă de filosofia naturii a rezultat în înţelegerea faptului că raţiunea era în esenţă o forţă spirituală şi că cele mai caracteristice calităţi ale acesteia au rostul de a controla comportamentul uman. El a protestat împotriva unei reguli de viaţă construite la întâmplare dintr-un set sau altul de opinii; a pledat pentru datoria de a ne învăţa propriile aptitudini şi a cerut ca individul să aibă dreptul de a dezvolta aceste facultăţi, atunci când sunt constatate, pentru propriul folos şi pentru cel al statului. Vechea idee grecească a măsurii sau perfecţiunii, născută printr-o analogie cu arta, avea tendinţa să aşeze cetăţeanul în anumite limite predeterminate. Expresia exterioară a unei idei vii, cum se întâmplă în artă, este controlată în mod necesar de anumite principii care, în întrebuinţarea lor generală, sunt identice în fiecare caz. Însă în viaţa omului lucrurile stau altfel. Nu există doi indivizi care să fie perfect asemănători, iar rezultatele obţinute din întrebuinţarea principiilor stabilite sunt astfel de o varietate infinită. Fiecare fiinţă spirituală trebuie să îndeplinească o funcţie particulară. Analogia cu opera de artă exterioară nu poate merge mai departe de atât. Însă funcţia este particulară – nici un om nu poate îndeplini destinul altui om. Aici încetează analogia cu arta. Actul creator al lui Socrate stă în înţelegerea faptului că

fiecare suflet individual din lume, sau cel puţin din lumea greacă, trebuie să fie tratat în mod separat.

Într-adevăr, din punct de vedere teoretic, el nu s-a eliberat de tendinţa irezistibilă de a măsura totul potrivit unui singur standard. Însă, în practică, a fost el însuşi o ilustrare a ideilor pe care doar le-a sugerat. Individul trebuie să se cunoască pe el însuşi şi să afle ce sunt în realitate raporturile sale cu ceilalţi. Ca arbitru al propriei sale sorţi şi al modului special în care influenţează sau ar trebui să influenţeze vieţile concetăţenilor săi, acesta dobândeşte *ipso facto* o putere complet străină de orice putere concepută de moraliştii greci convenţionali. Având dreptul de a vorbi cu autoritate, el poate să renunţe la datoria sa, dacă nu ar ţine cont de el însuşi, numai prin păstrarea tăcerii.

Socrate însuşi, în plimbările sale zilnice, era departe de a se conforma obiceiurilor obişnuite ale Atenei. Luxul şi rafinamentul, specifice unei vieţi frumoase în exterior, nu erau foarte agreate de el, deşi cunoştea bucuriile pe care acestea le ofereau. El a fost remarcabil în perioada sa atât pentru doctrinele sale cât şi pentru modul în care trăia. Deşi, în multe puncte esenţiale, a păstrat ideile şi formele de expresie greceşti, el era pe jumătate conştient că opera sa se îndrepta în altă direcţie. Ştia că sfârşitul încă nu venise, căci, asemenea altor înţelepţi, a simţit că nu putea rosti întregul său mesaj. El şi-a dat seama pe deplin de „necesitatea absolută a unei iluminări viitoare" şi chiar s-a aventurat „să prevestească în mod explicit venirea unui Îndrumător ceresc"[47]. Socrate a rămas mereu un căutător şi era foarte conştient de acest lucru. El a înţeles necesitatea unui principiu care să ordoneze viaţa morală şi a ştiut când să caute acel principiu cu cea mai

[47] F. W. Farrar, *Seekers after God*, pp. 318, 319.

mare speranță de succes. Omul trebuie să rezolve singur enigma propriei sale existențe. Aceasta a fost contribuția lui Socrate la mișcarea universală a gândirii. Dar deşi metoda sa era uneori mai mult descriptivă decât interogativă, ar trebui să se considere de fiecare dată că el a dat cercetării etice mai degrabă direcție decât formă[48].

Prin urmare, creativitatea lui Socrate, dând la o parte chiar şi considerațiile introduse de dezvoltarea ulterioară, a fost total diferită de cea a lui Christos. Socrate a fost inițiatorul unei noi căi a descoperirii etice, dar nu putea să spună: eu sunt calea. El a murit, dar au venit alții care, chiar dacă nu erau mai mari, erau mai înțelepți decât el şi i-au dus opera mai departe după propria înțelegere. Pe scurt, filosofia nu s-a născut odată cu Socrate, ci el a instituit o componentă specială a acesteia. În schimb, fără Christos nu ar fi existat nici un creştinism. Toți creştinii se află într-o relație personală cu El şi întreaga esență a religiei lor este concentrată în posibilitatea acestei relații. În schimb, nici filosofia şi nici filosofii nu se află în vreo relație de acest gen cu Socrate. Numai Platon şi Xenofon, în respectul pentru învățătorul lor ucis, s-ar putea raporta la Socrate aşa cum orice creştin ar trebui să se raporteze la Christos. Profesorii socratici, stoicii şi epicureii, care i-au datorat lui Socrate existența lor intelectuală, nu sunt decât elevii săi, şi chiar şi aşa, nu îi datorează nici o loialitate personală. Ei pornesc de la el, îi reclădesc opera şi, până la urmă, ajung doar să recunoască că se află la originea libertății lor. Christos se află neîncetat alături de ucenicii săi, iar schimbarea din viața lor o pun pe seama influenței Sale.

Totuşi, trecând mai departe, mai există un aspect al acestui caz care ne solicită atenția. Christos este diferit de

[48] Cf. Zeller, Plato, p. 149 sq.

Socrate nu numai în sine, dar şi pentru faptul că a apărut câteva secole mai târziu, într-un mediu foarte diferit. Între timp, lumea nu a stat pe loc, iar elementul principal al comparației, pe care vrem să-l înfățişăm aici, a fost furnizat de progresul istoric în discuție. Socrate a fost precursorul creştinismului, cât şi al filosofiei etice. Prin intermediul acestei filosofii a pregătit apariția religiei lui Christos. Platon a ridicat concepțiile generale ale lui Socrate la un sistem de idei – idei care sunt diferite de lucrurile materiale şi care străbat fenomenele. Aristotel a încercat să corecteze caracterul abstract al teoriei platonice arătând că diviziunea dintre idei şi lucruri nu este absolută. Materia nu mai este *μὴ ὄν*, ci *δυνάμαι ὀν*. Omul nu mai este considerat ca năzuind spre un bine îndepărtat, ci se afirmă că „sufletul este realitatea primară a organismului". Aşa cum lumea progresează într-o succesiune ordonată, tot astfel ar trebui să se dezvolte şi viața omului. Însă orice dezvoltare tinde către un scop – către acel lucru pentru care se petrece. Potrivit lui Aristotel, acel lucru este forma pură. Forma şi scopul sunt identice; prin urmare, forma pură este un scop în sine, are o existență proprie, este valabilă prin sine. Astfel, însuşi sistemul aristotelic, care era gândit pentru a depăşi separația platonică dintre idei şi realități, a sfârşit într-un clivaj mult mai adânc. A culminat într-un „teism dualist".

Toate aceste lucruri, care nu pot fi discutate pe larg aici, au reprezentat un rezultat firesc al învățăturii socratice. Căci „Socrate a fost primul care a împărtăşit ideea de teleologie în domeniul filosofiei speculative"[49]. În plus, el „a afirmat la modul cel mai explicit doctrina planului divin în creație"[50]. Totuşi, la Aristotel, doctrina se

[49] James Drummond, *Philo-Judaeus*, vol. I, p. 51.
[50] Ibid., vol. I, p. 54.

sfârşeşte într-o afirmare teistă de cel mai abstract gen. Pentru completarea unei teorii este nevoie de Zeu; faptul că acesta e aproape de fiecare om este o problemă foarte diferită şi total inutilă. Viaţa zeului este viaţa gândirii pure, iar divinitatea este astfel separată de lume. Oamenii şi lucrurile ar putea să avanseze către o astfel de stare, dar însuşi faptul separării acesteia de fiinţe o aşează la o distanţă infinită. De pildă, individul lui Socrate ar putea să-şi dorească, datorită cunoaşterii sale aristotelice depline, să-şi ordoneze viaţa în direcţia celor divine. Însă circumstanţele i se împotrivesc. Răul există în mod irevocabil în lume, iar natura lasă multe planuri neîndeplinite „din pricina materiei". Lumea pe care o cunoaştem ar putea fi o serie de entelehii care urcă treptat până la cea mai înaltă din om, însă omul, în pofida înrudirii sale cu natura divină, nu poate profita decât de răul incurabil. Circumstanţele conţin un nonsens, ca să spunem aşa, iar soluţia presupusă de o viaţă perfectă este astfel aşezată în afara sferei în care poate fi realizată. Pe scurt, Aristotel ridică individul lui Socrate prin faptul că îl face părtaş la natura divină, dar în acelaşi timp îndepărtează orice temei pentru viaţa morală, negându-i omului capacitatea de a atinge ceea ce Zeul posedă în esenţă.

Din această perspectivă, Socrate a fost precursorul nu doar al filosofiei etice, dar şi al creştinismului. Omul, înainte de a învăţa puterea propriei sale minţi, a fost nevoit să considere mai întâi lumea. Socrate a dezvăluit aceste lucruri la nivel incipient şi a transmis descoperirea sa celor care i-au urmat. În operele gânditorilor greci de mai târziu „înţelepciunea se ocupa de facultăţile muritoare". Natura divină a minţii a ajuns să fie pe deplin apreciată numai când cercul cunoaşterii, perfect în propria imperfecţiune, s-a împlinit. Ceea ce Socrate a fost pentru filosofia naturală, Christos a fost pentru cea morală. Atenianul a văzut că adevăratul ţel în viaţă este căutarea „binelui". Însă acel „bine", pe jumătate conştient căutat şi neclar definit, a scăpat chiar şi celei mai amănunţite şi tenace argumentaţii. Era nevoie de o altă revelaţie pentru a elibera omul de sub stăpânirea simţurilor şi de a-i arăta că nu trebuie doar să caute o viaţă superioară, dar că poate chiar să devină o făptură nouă.

Deşi lui Socrate i se pot atribui doctrine precum cea a nemuririi sufletului şi cea a unei divinităţi teiste, ar fi o eroare să se presupună că exact prin aceste doctrine a pregătit cel mai mult calea pentru venirea creştinismului. Mai degrabă, el a fost iniţiatorul acelei mişcări orientate către considerarea lucrurilor spirituale care, până la urmă, a produs acei gânditori conştienţi de o lipsă pe care filosofia nu o putea umple. Dezvoltarea treptată a acestui sentiment de neputinţă, în diferitele sale faze, reprezintă puntea istorică dintre filosofia greacă şi creştinism; şi mai este o cauză esenţială a diferenţei dintre Socrate şi Christos.

Estudios Valentinianos I, Roma, 1958; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951; G. Sfameni Gasparro, „Plotino e gli gnostici: un contributo al problema «gnosticismo ed ellenismo»", *Cassiodorus*, nr. 1, 1995, pp. 125-136; M. Simonetti, „Alcune riflessioni sul rapporto fra gnosticismo e cristianesimo", *VetChr*, nr. 28, 1991, pp. 337-374; M. Vinzent, „Die frühchristlichen Lehrer, Gnostiker und Philosophen und die Ziele ihres Unterrichts", *Das Altertum*, nr. 41, 1996, pp. 177-187; F. Young, „Creatio ex Nihilo: a context for emergence of the Christian doctrine of creation", *STh*, nr. 44, 1991, pp. 139-151.

Despre Marcion

B. Aland, „Marcion. Versuch einer neuen Interpretation", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr. 70, 1973, pp. 420-447; U. Bianchi, „Marcion. Théologien biblique ou docteur gnostique?", *VChr*, nr. 21, 1967, pp. 141-149; E.C. Blackman, *Marcion and his influence*, Londra, 1948 (New York, 1978); A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 1924; E.P. Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II*, Leiden, 1977; C. Moreschini, „Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano", *SCO*, nr. 17, 1968, pp. 149-186; E. Norelli, „Note sulla soteriologia di Marcione", *Aug*, nr. 35, 1995, pp. 281-305; R. Schwager, „Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus", *ZKTh*, nr. 102, 1980, pp. 289-313.

Despre Apelles

K. Greschat, *Apelles & Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*, Leiden, Boston, Köln, 2001; E. Junod, „Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament", *Aug*, nr. 22, 1982, pp. 113-133.

Despre Hermogene

F. Chapot, „L'hérésie d'Hermogène: fragments et commentaire", *RecAug*, nr. 30, 1997, pp. 3-111; A. Davids, „Hermogenes on Matter", în *Eulogia. Mélanges offerts à A.A.R. Bastiaensen*, Steenbrügge, 1991, pp. 29-32; G. May, „Hermogenes. Eine frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis", *Studia Patristica*, nr. 15, 1984, pp. 461-473; J. Pépin, „A propos du platonicien Hermogène. Deux notes de lecture de l'*Adversus Hermogenem* de Tertullien", în M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to J. Whittaker*, Aldershot, 1997, pp. 191-200; A. Quacquarelli, „L'eresia materiaria di Ermogene", *VetChr*, nr. 21, 1984, pp. 241-251; J.H. Waszink, *In Tertullian, The Treatise against Hermogenes*, Washington, 1956.

IV. Apologetica

În a doua jumătate a secolului al II-lea, atunci când gnosticii își creaseră propriile sisteme, câțiva scriitori creștini au parcurs un drum diferit în abordarea filosofiei: ei au susținut că tocmai mesajul creștin constituia

adevărata filosofie; astfel, au abordat conștient chestiuni filosofice, încercând să demonstreze că doctrinele lor de credință, care apăreau ca fiind noi în ochii păgânilor, în realitate erau mai vechi decât toată înțelepciunea greacă și barbară; în acest fel, furnizau acel adevăr la care tradiția clasică se străduise să ajungă, însă fără rezultate satisfăcătoare. Această adresare la filosofie nu era altceva decât consecința acelei introduceri a creștinismului în cultura timpului său, despre care am vorbit deja.

Cea mai veche dintre apologiile cunoscute de noi, cea a lui Aristide și a lui Quadratus, ce apar probabil în primele două decenii ale secolului al II-lea, explică, în polemică cu cei care adoră elementele, că acestea nu sunt zei, ci că au fost create din nimic de Dumnezeu și, deci, sunt destinate să moară. Însă reprezentantul principal al apologeticii și al apelului acesteia, cu interes, la filosofia păgână, de care, oricum, a dorit mereu să se îndepărteze, este Iustin. De fapt, Iustin este un apologet care nu se limitează să înfrângă convingerile păgânilor sau să le ridiculizeze religia (poate fără să-i înțeleagă semnificația), ci organizează conștient un „sistem" închis în sine, în care tradiția catehetică creștină se unește cu cultura filosofică a epocii sale.

SUBIECTUL 8 (p. 42 - 48)

1. Iustin

1.1. *Împotriva filosofiei*

Opunându-se ezoterismului pretențios al speculațiilor gnostice, Iustin vrea să confere autenticitate la ceea ce crede și recunoaște comunitatea creștină. El se îndepărtează hotărât de gnosticism, deoarece acesta, în opinia sa, falsifică și discreditează mesajul creștin (*Apologia* I, 26; *Dialogul cu Trifon* 35; 80,3 *sqq.*), și consideră ca motiv principal al adevărului doctrinelor creștine faptul evident că tocmai creștinii simpli și inculți sunt în posesia acelor cunoștințe pentru dobândirea cărora ce eforturile filosofilor au dus la un rezultat zadarnic (I, 60,11; II, 10,8).

Legitimitatea comportamentului creștinilor derivă din demonstrația rațională a adevărurilor de credință. Apologetul se arată tot mai preocupat să combată obiecția conform căreia creștinii s-ar limita la o credință oarbă în dogmele lor, fiind incapabili să furnizeze dovezi pentru acestea (II, 19,1). El este în stare să facă o demonstrație solidă a demnității și adevărului cultului și dogmelor sale (I, 13,1-3) în fața adversarilor credinței creștine, bazată pe responsabilitatea morală a omului, pe liberul-arbitru, pe Judecata de Apoi, pe învierea trupurilor (I, 19). La rândul său, Iustin acuză păgânii și ereticii că nu sunt capabili să facă o demonstrație a propriilor afirmații și subliniază faptul că creștinii au, de exemplu, ca argument al realizării

istorice a profeției, metoda de demonstrație cea mai convingătoare și mai veridică pentru a stabili adevărul creștinismului (I, 30). Pentru el, certitudinea originii divine a creștinismului și garanția adevărului său se bazează pe dovezi într-adevăr tangibile, suficiente pentru a demonstra caracterul divin al religiei creștine; în concluzie, argumentul profetic arată că Dumnezeu este maestrul istoriei și că această istorie este orientată către mântuirea umanității (I, 12,10; 42,1-2; 52,1). În legătură cu aceasta, Iustin trimite adversarul să consulte actele oficiale ale Statului Roman: recensământul lui Quirinius (I, 34,2; 46,1) și cele ale procuratorului Ponțiu Pilat (I, 35,9; 46,1; 48,3). El considera că acelea erau documente irefutabile, care atestau faptul că evenimentele din viața lui Isus, anunțate de profeți, se petrecuseră.

1.2. *Iustin și filosofia*

Povestea convertirii lui Iustin este unul dintre episoadele cele mai cunoscute ale creștinismului antic și este narată de scriitorul însuși în introducerea *Dialogului cu Trifon*: o vom reexamina doar din punctul de vedere al concepțiilor sale filosofice și al contactelor dintre acestea și filosofiile contemporane lui.

Într-o primă fază, el ar fi frecventat școlile filosofice ale epocii, considerându-le nesatisfăcătoare din diferite motive, cu excepția celei platoniciene, unde ar fi găsit un anumit adevăr. Așadar, s-ar fi convertit la creștinism. Oricum, devenit creștin, nu a renegat formarea sa anterioară.

Descrierea convertirii sale este, fără îndoială, polemică în ceea ce privește diferitele școli filosofice grecești și manifestă o ostilitate mai mare sau mai mică în funcție de fiecare dintre ele. Aceste evaluări tendențioase ale lui Iustin se potrivesc cu cele care erau comune în medioplatonism. De fapt, medioplatonicienii considerau atee cosmologia lui Aristotel și o criticau deoarece, conform unei convingeri care se răspândise în epoca imperială cu privire la aceasta, autorul nega existența providenței pe pământ și, cu doctrina sa despre cel de-al cincilea element, punea în pericol nemurirea sufletului. Mai mult, peripateticii trebuiau să fie criticați pentru că cereau bani pentru învățătura lor (o polemică împotriva filosofilor avizi, ce se poate găsi și la contemporanii Aelius Aristide și Lucian: toate acestea sunt de înțeles în acea epocă în care răspândirea școlilor filosofice în Imperiul Roman provoca o puternică concurență reciprocă). Dintre filosofi, platonicienii sunt cei care se bucură de cea mai mare considerație în ochii lui Iustin, iar după ei pitagoricii. Aristotel, după cum se vede, are o autoritate scăzută; de altfel, operele sale cele mai filosofice, cele așa-numite „ezoterice", erau cunoscute doar în medii restrânse. Așadar, Iustin mai afirmă că și Platon, și Pitagora ar fi fost „redută și sprijin pentru filosofie". Maestrul pitagoric cu care a avut de-a face înainte de convertirea sa le arăta celorlalți că muzica, astronomia și

geometria erau cunoștințe preliminare pentru studiul filosofiei (*Dialogul cu Trifon* 3,6). Acest lucru ar corespunde poziției lui Theon din Smirna, contemporan cu Iustin, care a scris o operă despre acest argument. Chiar și Alcinous (*Didaskalikòs* 7) ia în considerare științele propedeutice pentru dezlipirea de lumea senzației și întoarcerea la căutarea zeului. În schimb, stoicii nu ar fi dat nici o sugestie mai specială pentru o asemenea problemă. Acest lucru, oricât de bizar ar fi, corespunde judecății medioplatonicienilor contemporani, care nu acceptau panteismul școlii Stoa.

Pe baza a ceea ce am spus, Iustin, când aderă din nou la Platon, reia nu numai doctrina acestuia, și pe cea a medioplatonicienilor contemporani lui. El poate găsi o justificare pentru această activitate dublă, de filosof platonician și filosof creștin, în doctrina sa *Logos spermatikòs* („Logos seminal"). Să vedem cum.

1.3. *Doctrina Logosului*

Aspectul teologic al acestei doctrine este clarificat de câteva pasaje din a doua *Apologie*:

> „Știm că au fost urâți și uciși chiar și cei care au urmat doctrinele stoicilor, pentru faptul că au arătat înțelepciune cel puțin în formularea discursului etic (ca și poeții, în câteva cazuri), grație semințel Logosului care este sădită în fiecare rasă umană (8,1). [...] A noastră, în comparație cu orice altă doctrină, este sublimă, deoarece nouă ni s-a revelat în toată raționalitatea sa Cristos. [...] Tot ceea ce s-a afirmat mereu într-un mod excelent și ceea ce au descoperit cei care fac filosofie sau care instituie legi a fost realizat de ei prin cercetare și contemplare cu ajutorul unei părți a Logosului. Însă necunoscând Logosul în totalitate, și anume pe Cristos, au spus deseori lucruri contradictorii (10,1-3). [...] Toți scriitorii, prin sămânța sădită în Logos, au putut să vadă lucrurile care sunt în obscuritate. Însă sămânța este diferită de imitație [...] (13,5-6)" (trad. it. de Clara Burini, modificată de noi prin înlocuirea termenului „Cuvânt" cu „Logos").

Înainte de toate, se înțelege identificarea dintre Logos și Cristos: aceasta este o interpretare greacă a Logosului cu care începe Evanghelia după Ioan, și este comună filosofiei creștine începând cu apologetica. În al doilea rând, acest Logos-Cristos se prezintă când în realitatea sa divină (pe aceasta o vom examina mai jos), când, ca aici, în imanența sa în lumea omului.

Așadar, Logosul este principiul care îl manifestă pe Dumnezeu în istorie, iar asta s-a întâmplat în trecut, în primul rând în istoria evreilor. Iustin demonstrează acest lucru cu ajutorul Scripturii, care este interpretată ca o mărturie a faptului că profeții fuseseră inspirați de Logos. Apoi, forța acestui principiu „seminal" s-a răspândit chiar și în lumea greacă: de fapt, tot ceea ce găsiseră și învățaseră filosofii și legislatorii greci fusese obținut

cu greu, prin căutare și cercetare, grație acelei părți a Logosului pe care au primit-o sub formă de „sămânță". Astfel, dacă stoicii s-au demonstrat a fi filosofi capabili în etică, acest lucru s-a întâmplat doar datorită „semințelor" Logosului, „sădite" în stirpea umană.

Există totuși o diferență fundamentală între cunoașterea adevărului la care au ajuns grecii și cea care este în posesia creștinilor. Filosofii greci și-au dobândit cunoașterea inspirându-se doar „dintr-o parte a Logosului", de vreme ce această cunoaștere a lor a fost limitată, așa cum demonstrează contradicțiile lor reciproce. Chiar și această dovadă adusă de Iustin era de origine antică : aceasta era folosită mai ales de filosofii academici și sceptici pentru a demonstra neputința omului de a cunoaște adevărul și servea ca un instrument împotriva dogmatismului. Acum, o asemenea dovadă este utilă creștinilor, deoarece ei trebuie să fie, cel puțin parțial, sceptici în privința înțelepciunii grecilor. Sau filosofii au cunoscut realitatea doar „într-un mod obscur". De fapt, sămânța unui lucru este diferită de însuși acel lucru, așa cum imaginea este diferită de realitate : omul și-o însușește în funcție de cât îi permit capacitățile sale intelectuale ; a participa la ea și a o imita depinde de grație. În schimb, creștinul se află într-o condiție diferită, deoarece este liber de incertitudinea tipică naturii umane, întrucât tot adevărul i-a fost dat de harul lui Cristos. Astfel, operele aceluiași Iustin sunt încredințate darului harului lui Dumnezeu, și nu capacității artei oratorice (*Dialogul cu Trifon* 58). Așadar, diferența dintre lumea greacă și creștinism este interpretată în sens teologic ca o diferență între natură și har.

Dacă rațiunea umană, care este o copie sau o imitație, este diferită de model, este totuși de netăgăduit ca între una și cealaltă să existe o asemănare strânsă. Ideea care se subordonează acestei concepții a lui Iustin amintește de interpretarea pe care Filon o propusese pentru expresia „după chipul lui Dumnezeu" din Facerea 1,26-27 : omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu" și în el s-a depus sămânța Logosului. Aici, termenul *spermatikòs*, „seminal", spre deosebire de faptul că a derivat de la stoici, trebuie să fie înțeles în mod activ și să indice Logosul care „sădește" propriile doctrine în om. Deoarece Logosul este adevărul absolut, filosofii participă la el (II, 10,1). Toate acestea se vor regăsi apoi și la Clement.

Însă este adevărat și faptul că Iustin, dând o anumită valoare culturii grecești, îi limitează considerabil însemnătatea. Coincidențele de gândire dintre grecitate și iudaism, într-o primă fază, și dintre grecitate și creștinism într-o a doua fază, sunt explicate prin imaginea, la fel de răspândită încă din epoca elenistică în cadru iudaic, a așa-numitului „furt al grecilor". Filon susținuse deja că grecii luaseră ceva din Vechiul Testament (*cf. Despre vise* II, 244 ; *Despre eternitatea lumii* 19 ; *Întrebări cu privire la Facere* IV, 152 ; *Despre schimbarea numelor* 167-168 ; *Cine este moștenitorul lucrurilor divine* 214). Iustin este cu siguranță dependent de

tradiția iudaico-alexandrină, atunci când afirmă că Moise a fost mai antic decât toți scriitorii greci (II, 44 ; I, 59 și 60).

1.4. *Logosul și istoria umană*

Așadar, doctrina iustiniană a Logosului manifestă marele efort de a îngloba istoria grecității și a iudaismului în creștinism și de a da o justificare pretenției religiei creștine de a fi religie a întregii lumi. „Apologetica lui Iustin, care culmina în conceptul Logosului, este exact teologia istoriei", observă Seeberg. Teoria istoriei filosofului medioplatonician Celsus (autor al *Discursului adevărat*, despre care vom mai avea ocazia să vorbim) trebuie, probabil, să fie înțeleasă ca un răspuns la concepția lui Iustin.

> Această ipoteză se poate baza pe următoarea datare a operelor celor doi filosofi. *Discursul adevărat* al lui Celsus poate fi plasat în jurul anilor 178-180. A doua *Apologie* a lui Iustin trebuie să fie înțeleasă ca un apendice al celei dintâi : aceasta a fost scrisă în urma acuzației de creștinism imputată lui Iustin și ținută în prezența prefectului Romei, Lollius Urbicus (II, 1,1). Așadar, pe baza *Apologiei* I, 1,1 și II, 2,16, cele două opere pot fi datate între 150 și 161. În consecință, Celsus ar fi răspuns primei apologii, într-adevăr semnificativă, provenită din cercuri creștine, doar după o lungă perioadă de timp, după ce aceasta a fost cunoscută în cercurile păgâne. Doar prin anul 172 ne este atestat de Tațian faptul că numele lui Iustin era cunoscut de necreștini (*cf. Discurs către greci* 18,2 ; 19,1).

Așadar, implicarea lui Dumnezeu în istorie constituie marea temă a doctrinei iustiniene a Logosului. Cu aceasta, filosoful creștin a dat manifestării lui Cristos o nouă semnificație și s-a îndepărtat de creștinismul contemporan lui. Vechea schemă a prorocirii profetice și a realizării sale în timpurile creștine, care domină în *Dialogul cu Trifon* și este prezentă și în *Apologia*, cu care tradiția creștină de până de atunci se declarase moștenitoare legitimă a iudaismului, suferă acum o extindere considerabilă. Nu doar iudaismul și a sa istorie a mântuirii, ci și grecitatea și istoria sa spirituală constituie o pregătire a creștinismului. Această concepție istorică a lui Iustin este importantă chiar și pentru filosofia păgână contemporană. Istoria pe care platonicienii voiau s-o lase istoricilor, deoarece, cu schimbările sale continue, cu întâmplările și cu trecerea sa, este doar expresia vremelniciei lumii aparente, motiv pentru care filosoful trebuie să se desprindă de imaginile sale confuze pentru a ajunge la lumea ființei adevărate, obține acum o recunoaștere nouă, așa cum observă Andresen. În istorie se realizează, printr-un progres continuu, planul divin al mântuirii, care fusese deja început în lumea greacă și în cea ebraică, și care a culminat cu manifestarea Logosului în creștinism. Platon, Socrate, Heraclit, toți marii eroi ai

spiritului, cărora filosofia contemporană lui Iustin le adresa o privire deferentă, sunt degradați la precursori ai creștinismului. Istoria spirituală a grecilor își pierde locul special, în măsura în care îi lipsește legitimitatea pretenției sale de posesiune a unei valori universale, care, în schimb, este proprie Logosului creștin. Acest atac nemaiauzit la adresa trecutului lumii grecești trebuie să fi provocat strigătul de alarmă al unui filosof al epocii, Celsus, așa cum s-a spus, care a văzut în Logos și în Legea universală, care se bazează pe Logos, conceptele fondatoare ale anticei tradiții a civilizației elene.

Părerile lui Iustin despre filosofia antică au la origine chiar și o filosofie a istoriei de însemnătate universală, menită unui destin îndelungat, de la Eusebiu la Orosius. De fapt, Iustin ia în considerare întreaga istorie a umanității, deoarece Dumnezeu o conduce spre mântuire și fiecare om este invitat de rațiunea și de conștiința sa să trăiască și să gândească după Logos și să-i descopere mesajul de înțelepciune și de adevăr. Pentru indivizi, ca și pentru popoare, greci sau barbari, în istorie se realizează planul divin al mântuirii. Apologetul concede tuturor popoarelor mântuirea pe care Epistola către evrei o prezintă pentru istoria lui Israel. Dumnezeu a vorbit dintotdeauna oamenilor, părinților prin intermediul profeților (*cf.* Evr 1,1-3), grecilor prin intermediul Logosului, maestru al înțelepciunii și al adevărului. De atunci, filosofia greacă, și nu mai puțin, Vechiul Testament se revelează ca două curente convergente care se unesc providențial în Cristos și în Evanghelia sa universală.

În opinia lui Iustin, filosofia ajunsese la punctul său culminant cu mult înaintea grecilor, la popoarele barbare, așa cum vom mai preciza. Această concepție apare probabil la Poseidonios, și toată Antichitatea târzie a fost pătrunsă de un sentiment foarte viu de interes și admirație pentru civilizațiile antice, chiar dacă străine lumii greco-romane. Printre popoarele care dețineau cunoașterea originară și pură erau și evreii. În același fel, Numenius, contemporan cu Iustin, afirmă că trebuia să se meargă până dincolo de Platon și Pitagora, chiar până la doctrina brahmanilor, a evreilor, a magilor și a egiptenilor (*fragm.* 1a și 1b Des Places). Însă pentru Iustin, unicul instrument pentru a accede la adevărul originar se regăsește în interpretarea creștină a scrierilor profeților. Aceeași concepție, însă intervertită, va fi susținută câțiva ani mai târziu de medioplatonicianul Celsus, care, polemizând poate chiar cu Iustin, susținea că adevărata doctrină, adevărata tradiție despre Dumnezeu și despre zei este furnizată de popoarele cele mai vechi și mai înțelepte, de la care s-a desprins, degenerând, poporul evreu (Origen, *Contra lui Celsus* I, 14).

În concluzie, doctrina logosului seminal, dezvoltată pentru a iniția un dialog cu filosofia timpurilor sale, este tipică lui Iustin: el a fost primul scriitor creștin care a folosit-o, deschizând astfel noii religii un orizont

misionar amplu, care înglobează nu numai filosofia antică, ci, mai general, și culturile mai diferite, dat fiind că toate participă la unicul Logos divin. Marea deschidere spirituală a filosofului creștin constă în dorința sa de a înțelege și de a recunoaște toate fărâmele de adevăr răspândite în sistemele filosofiei grecești și în scrierile poeților clasici.

Acest optimism este călăuzit chiar și de motive concrete de apologetică. Când s-a convertit la creștinism, Iustin nu a abandonat „mantia de filosof"; devenit creștin, el nu a făcut altceva decât să treacă de la o filosofie la alta, mai ales la „cea mai bună dintre toate, superioară oricărei filosofii umane" (II, 15,3: același concept este reluat de Tertulian, pentru care creștinismul este *melior philosophia*: *cf. Mantaua filosofului* 6,2). Astfel, unind învățătura creștină cu doctrinele filosofice ale epocii, Iustin urmărește să pună creștinismul sub protecția anticei și prestigioasei tradiții filosofice a grecilor. Apoi, prezentând religia creștină ca pe una dintre filosofii, care constituie diversele ramuri ale unicei filosofii, dedicată cercetării și învățării înțelepciunii și virtuților, el pretinde pentru creștinism aceeași toleranță pe care publicul cult o acorda diferitelor școli filosofice; din acest motiv, face apel la conștiința filosofică a împăratului (I, 7,2-5).

1.5. *Adevărurile comune creștinilor și grecilor*

Pe baza acestor premise, Iustin dedică o parte amplă a activității sale de apologet combaterii criticilor adresate de păgâni doctrinelor creștinismului. Totuși, ceea ce la alți apologeți era un *topos* polemic antipăgân normal, la Iustin adoptă o semnificație filosofică profundă. De fapt, la Iustin, apărarea creștinismului se desfășoară după două direcții complementare: pe de o parte, el subliniază punctele comune, ce fac din filosofie și creștinism doi aliați în lupta rațiunii și a adevărului împotriva politeismului tradițional, iar pe de alta, intenționează să arate că doctrina creștină este o filosofie superioară tuturor celorlalte.

Astfel, Socrate și creștinii participă la aceeași luptă în apărarea justiției și a adevărului: adevărul îl conține pe Dumnezeu, creator al universului, iar omul este destinat contemplării lui Dumnezeu la sfârșitul unei vieți etice ireproșabile, pentru care Dumnezeu este autor și garant. Logosul care animă filosofia este capabil să ajungă la aceste adevăruri sublime; exemplul lui Socrate și al marilor gânditori ai Antichității grecești, filosofii și poeții atestând acest lucru. Însă slăbiciunea naturii umane cedează în fața demonilor răi, care se opun adevărului; aceștia găsesc în însuși interiorul omului aliați valizi, și anume patimile, care duc spre greșeală și viciu și corup liberul-arbitru.

Nu era dificil să se găsească puncte comune între creștinism și filosofia profană, care să fie acceptate atât de împărat, cât și de persoanele culte,

numai să se fi dorit acest lucru și să fi avut ca îndemn o intenție concordistă. Astfel, Iustin spune că Platon este de acord cu creștinii în ceea ce privește transcendența lui Dumnezeu (II, 10,6) și cu crearea lumii din materia informă (I, 20,4) sau din „substraturi" (I, 59,4); este de acord cu doctrina libertății și responsabilității omului în fața lui Dumnezeu (I, 44,8), cu Judecata care va urma (I, 8,4; 18,5; 20,4); chiar și Platon le-a arătat celorlalți că Fiul lui Dumnezeu este prezent în univers (I, 60,1 și 5) sau că Duhul există (I, 60,7). Cunoașterea lui Dumnezeu, spune Iustin, este posibilă doar prin intelect (*Dialogul cu Trifon* 3,6-7, așa cum spun medioplatonicienii: *cf.* Alcinous, *Didaskalikòs* 10; Apuleius, *De Platone et eius dogmate* I, 5). Dumnezeu este inefabil și transcendent, afirmă el în *Apologia* II, 10,6, reluând un pasaj cunoscut din *Timaios* (28c), care este prezent la toți filosofii medioplatonicieni. Iustin îi atribuie lui Cristos chiar și funcția de *nomos*, și anume de lege universală, corelând-o cu două citate din Vechiul Testament: așa cum duhul profetic previne oamenii în Psalmi 1,1, tot așa Cristos îi învață pe oameni cum trebuie să trăiască (I, 40). „Legea Domnului" despre care se vorbește în Psalmi 1,1 este echivalentă cu „legea lui Cristos". Într-un fragment din *Dialogul cu Trifon* (cap. 11-25), conceptul de *nomos* este frecvent aplicat lui Cristos.

Așadar, Logos și *nomos* sunt sinonime pentru Iustin. Chiar și în filosofia contemporană lui, ambele concepte erau strâns legate. Astfel, Iustin poate vorbi despre legislatori și filosofi ca despre două categorii asemănătoare chiar și în diversitatea lor (II, 7 și 10), care au sarcina de a da autenticitate „rațiunii adevărate". Aceasta este Cristos, „adevăratul Logos", afirmație ce-l leagă pe Iustin de cadrul filosofiei stoice, conform căreia legea este imaginea rațiunii eterne. Astfel, „adevăratul Logos" a venit la noi (II, 9,4), ne-a adus beneficiile sale, adică a făcut să înceteze stăpânirea demonilor asupra oamenilor.

În concluzie: Cristos este Logos și *nomos*, rațiunea perfectă, legea universală și tradițională. Rațiunea și bunătatea profundă a legii îi oferă lui Iustin sprijinul real în intenția sa de a arăta că creștinismul este filosofia cea mai bună.

1.6. *Doctrina lui Dumnezeu*

Primii apologeți creștini, raționând dintr-un punct de vedere monoteist, în paralel cu păgânii despre care s-a spus mai sus, au început să folosească pentru credința lor așa-numita „terminologie negativă", cu scopul de a afirma transcendnța, unitatea și diversitatea Dumnezeului creștin față de idoli. Acest tip de teologie este ceva mai mult decât o simplă opoziție față de antropomorfism; este totuși mult mai elementară decât cea care se va instaura în secolul al IV-lea, deoarece este doar un mijloc de a stabili

unicitatea lui Dumnezeu; ea nu are legătură cu o adevărată teorie a atributelor negative. Este așadar mai puțin precisă și, în consecință, mai puțin complicată.

Iustin este primul filosof creștin care încearcă să stabilească autenticitatea folosirii termenilor negativi pentru a susține ideea transcendenței divine. Doctrina lui Iustin despre Dumnezeu reia elemente filoniene și medioplatoniciene și consolidează intenția tradiției creștine de a-l asocia pe Platon cu Moise. Unul dintre conceptele cele mai importante din teologia lui Iustin și care urma să rămână în tradiția creștină este acela că Dumnezeu este nongenerat (*cf.* I, 14. 25. 49; II, 6 și 12). Pentru Iustin, non-generarea implică lipsa numelor, deoarece a da un nume presupune prezența precedentă a cuiva care să dea numele (II, 6); întrucât nu are nume, Dumnezeu este și inefabil (I, 61). Ca să ținem cont de aparenta contradicție, constituită de faptul că, în Scriptură, Dumnezeu are multe nume, Iustin, urmându-l pe Filon, afirmă că numele „tată", „creator", „domn" nu trebuie să fie înțelese ca nume adevărate, ci ca termeni cu care ne adresăm lui Dumnezeu, și care derivă din activitățile sale (II, 6). În opinia lui Iustin, Dumnezeu nu este absolut incognoscibil, concept care este dezvoltat în secolul al IV-lea, și care există deja la Clement. Fundamentală la apologeți este afirmația că transcendența lui Dumnezeu este mereu legată de întrupare, în sensul că Fiul lui Dumnezeu este instrumentul prin care el devine vizibil (I, 63).

1.6.1. Dumnezeu și Logosul divin

Iustin dezvoltă o teorie a Logosului, plecând de la cuvintele de la începutul Evangheliei după Ioan: așadar, Logosul este Fiul lui Dumnezeu nu doar întrupat, ci chiar deja prezent „de la început", deci și în istoria umanității. Însă Fiul este și suprema înțelepciune și rațiune. Așadar, Iustin elaborează mai întâi în mod organic acea interpretare de tip filosofic și „grecesc" a Logosului lui Ioan, ce caracterizează toată speculația patristică. De altfel, nu se poate uita că el a cunoscut filosofia medioplatoniciană, în care era comună doctrina ideilor ca gânduri (*logoi*) divine. Iustin consacră un pasaj din prima *Apologie* (cap. 64) acestei tradiții: și el cunoaște interpretarea alegorică a Atenei ca intelect al zeului, susținută deja în secolul I î.Cr. de platonicianul Antioh din Ascalon, și o asociază cu gândurile lui Dumnezeu și cu lumea inteligibilă. Mintea lui Dumnezeu coincide cu „lumea concepută de gând", și anume cu totalitatea ideilor.

Din toată această muncă filosofică intensă a derivat prezentarea (dacă nu a fost prezentată mai întâi de Iustin, a fost, cu siguranță, elaborată de el cu organicitate) a celei de-a doua persoane ca Logos, ca supremă rațiune, sădită în Tatăl și inseparabilă: acest fapt corespunde filosofiei platoniciene și stoice. Pentru Iustin, Logosul divin este cu siguranță „persoană" când se

află pe pământ, însă realitatea sa personală este mai puțin precis conturată când este descris ca Logos sădit *ab initio* în Tatăl. De fapt, doar Tatălui i se potrivește în primă instanță, așa cum susținea creștinismul primitiv, desemnarea de a fi Dumnezeu, iar Fiul, fiind Dumnezeu, este Dumnezeu în măsura în care este Logos al Tatălui.

În consecință, problema este aceasta: cum pot trei ființe, fiecare fiind Dumnezeu, să fie un singur Dumnezeu? Mai întâi a fost respinsă soluția modalistă. Iustin susține că Logosul este diferit de Tatăl în număr și nu doar în concept (*Dialogul cu Trifon* 56), în număr și nu doar în nume (*Dialogul cu Trifon* 128). Așadar, distincția dintre fiecare persoană a Trinității este reală. Unitatea lui Dumnezeu nu este absolută, ci relativă. Reluând concepția lui Filon, mai întâi Iustin și apoi succesorii săi, ca Teofil al Antiohiei (*Către Autolic* II, 22) și Hipolit (*Împotriva lui Noetus* 10-11) susțin că Logosul, întrucât a fost generat de Dumnezeu, nu este pur și simplu divin, ci este Dumnezeu și este unit cu acesta ca un egal al său, motiv pentru care Dumnezeu nu poate fi considerat „singur".

Generarea Fiului ca Cristos preexistent nu trebuie să se înțeleagă în manieră umană, deoarece este generarea unei ființe spirituale dintr-o altă ființă necorporală. Însă generarea nu a avut loc prin „anulare" (*Dialogul cu Trifon* 61-62; 76; 128); pe de altă parte, nici măcar nu trebuie să se folosească terminologia gnostică a „proferării" sau a eliminării (*probolé*). De fapt, Iustin, care descrie generarea Logosului prin termenul „proferare" susține – așa cum va face și Irineu mai târziu (*Adversus haereses* II, 8,6), urmându-l probabil pe Iustin – că termenul „proferare" este admisibil, numai să fie folosit adecvat; la fel face și Tertulian, *Adversus Praxean* 8.

În sistemul de gândire creștin, în care toate lucrurile, cu excepția Logosului și a Duhului, sunt create din nimic, generarea Logosului de către Dumnezeu este un mister. Se poate imagina prin câteva exemple. Analogia cea mai obișnuită este cea care se referă la termenul însuși de Logos, care înseamnă atât „cuvânt", cât și „gând". Cuvântul, observă Iustin (*Dialogul cu Trifon* 61), își are originea în însăși esența gândului, fără însă ca din acest motiv gândul să sufere vreo diminuare. Uneori, apologeții (de exemplu Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* II, 22; Tertulian, *Adversus Praxean* 6) recurg la terminologia „Logos imanent" (*logos endiathetos*) și „Logos proferat" (*logos prophorikós*), derivată de la stoici (*SVF* II, 135 și 223) și de la Filon (*Moise* II, 25, 127). Sau recurg la alte analogii, cum ar fi cea a aprinderii unui foc de la un altul, a curgerii unui pârâu dintr-un izvor (*cf.* Iustin, *Dialogul cu Trifon* 61 și 128; Tațian, *Discurs către greci* 5; Hipolit, *Împotriva lui Noetus* 11; mai târziu, chiar și Origen, *Despre principii* I, 2,6; IV, 4,1).

Tot ceea ce s-a spus despre originea Logosului, cu trecerea timpului s-a repetat pentru originea Duhului. În sinoptice și în Evanghelia după Ioan, Duhul nu este considerat nici Fiul lui Dumnezeu și nici egalul său. Însă în epistolele lui Pavel, termenul „Duh" este folosit pentru a-l indica pe Cristos

preexistent și se spune că „Fiul lui Dumnezeu" este „la fel ca Dumnezeu". Prin armonizarea lui Pavel și a lui Ioan, pentru care Fiul preexistent este Logosul, iar Duhul al treilea membru al Trinității, a apărut controversa cu privire la natura și originea Duhului. Aceasta este exemplificată de Tertulian (*Adversus Praxean* 8,7) în același fel: rădăcina, trunchiul și fructul, sau izvorul, râul și fluviul.

1.6.2. Teoria celor două stadii ale Logosului

Iustin, care identifica Logosul lui Filon cu Logosul lui Ioan, cunoaște și teoria filoniană a celor două stadii de existență ale Logosului. Aceasta este susținută în *Apologia* II, 6 și în *Dialogul cu Trifon* 62, unde se spune că „înaintea creației, Logosul era cu Tatăl și a fost generat". Pentru a demonstra acest lucru, Iustin se referă la un pasaj cunoscut, Pildele lui Solomon 8,22: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor sale; înainte de lucrările sale cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul...".

Aceasta înseamnă că și Tatăl însuși este intelect. O asemenea interpretare derivă deja în esență de la Aristotel, însă găsește o confirmare și în orientările teologice ale medioplatonismului contemporan (*cf.*, de exemplu, Alcinous, *Didaskalikòs*10; Plutarh, *Despre Isis și Osiris* 371a; Maxim din Tyr, *Cuvântări* XI).

1.6.3. Logosul creator

În opinia lui Iustin, Dumnezeu a creat (sau a orânduit) lumea prin Logos, care a fost așadar mediatorul voinței divine (II, 6,3). Atestările acestei doctrine reies din pasajele clasice din Ioan 1,1 *sqq.*; Pilde 8,22 *sqq.* și din Psalmi 32,6, care ne asigură că Logosul era prezent în crearea lumii.

Relatarea conceperii lui Isus introduce (Matei 1,20 *sqq.*; Luca 1,31 *sqq.*) conceptul de „putere" (*dynamis*) a lui Dumnezeu, pe care Iustin o identifică cu Duhul Sfânt, ca o cauză a generării terene a Logosului. Acest concept de *dynamis* se găsește în filosofia contemporană, de exemplu la Plutarh, care (*Quaestiones convivales* VIII, 1,3, 717e-f) vorbește despre o „putere" a zeului, ca principiu al generării. Duhul și Puterea care vin de la Dumnezeu nu sunt altceva decât Logosul, așa cum a explicat și Moise (Facerea 49,10 *sqq.*), spune Iustin (*Apologia* I, 33, 6). De fapt, Logosul este prima Putere după Tatăl universului și Domnul Dumnezeu (I, 32,10). Acestei Puteri preexistente, Iustin îi corelează din nou afirmația din Coloseni 1,15.

Chiar și interpretarea teofaniilor veterotestamentare, conform căreia în acestea ar fi fost prezent Logosul, și nu Tatăl, subliniază suprema transcendență a lui Dumnezeu. Această concepție are tangențe cu concepțiile

medioplatoniciene asemănătoare, care consideră zeul absolut transcendent și îi dau logosului său o funcție mediatoare. De fapt, Dumnezeu este deasupra cerului și nu poate coborî niciodată pe pământ (*cf. Dialogul cu Trifon* 127; Celsus, *Discurs adevărat, fragm.* IV, 2 și V, 2; VI, 60b. 61a).

1.7. *Cosmologia*

Pe lângă doctrina Logosului și a Dumnezeului transcendent și care nu poate fi numit, și alte imagini și concepții sunt derivate din filosofia medioplatoniciană. Contactul dintre apologet și platonismul din timpul său nu se limitează la puncte periferice, care ar fi explicabile ca o adaptare a lui Iustin la modul de gândire al cititorului său păgân. Un exemplu al unui astfel de contact constă în definirea ca „înger" a lui Isus, așa încât incarnarea Logosului este asemănată cu epifania din mitologia păgână (*Dialogul cu Trifon* 56; 59; 113; 126). În cadrul cosmologiei și, mai precis, în doctrina preexistenței materiei, Iustin ajunge la o diferențiere considerabilă de doctrina biblică. În *Dialogul cu Trifon* 5,4 el afirmă că Platon și-ar fi exprimat în mod neclar convingerea sa că lumea este destinată morții, întrucât vorbește despre o „naștere" a lumii care, în sine, conține un final implicit. Dar dacă lumea nu este supusă disoluției, aceasta se datorează voinței lui Dumnezeu, care vrea să o mențină. Aceasta corespunde aproape în întregime cu pasajul din *Timaios* 41a-b, care este interpretat de Iustin într-un mod clar, în sensul că cuvintele pe care demiurgul le adresează „fiilor zeilor" se referă la problema cosmologică. Această metodă de interpretare provine, fără îndoială, din medioplatonism. Teza conform căreia lumea s-a născut, însă este nemuritoare, e susținută și de Celsus (VI, 52a) și confirmată de Plutarh și de Atticus. Aceasta presupune că materia este eternă și liberă, ca un substrat al creației prin intermediul Logosului (*cf.* I, 10 și 59,5). Așadar, Iustin aderă la acest curent al medioplatonismului și știe că unii cred contrariul: de exemplu, în tratatul *Apologia* I, 10,2, el spune că creația a fost pregătită de materia informă; ea s-a petrecut „din cauza oamenilor", iar aceasta este o afirmație tipic creștină. Imaginea creatorului bun este reluată în *Timaios* (29a) și aparține doctrinelor fundamentale ale medioplatonismului. Așadar, Iustin nu se teme să coreleze relatarea lui Moise cu cosmologia medioplatoniciană. De altfel, el afirmă că Platon și-a obținut cunoștințele expuse în *Timaios* de la Moise (I, 59,1), care ar fi susținut că lumea a fost formată din realități existente anterior.

Spre deosebire de platonicieni, Iustin nu consideră niciodată că originea răului s-ar afla în materie. Prin natura sa, realitatea creată deține libertatea de a opta pentru bine sau rău. Creația în sine este bună, în timp ce demonii au fost cei care au introdus răul în lume. Iustin nu afirmă niciodată

că materia poate limita acțiunea benefică a lui Dumnezeu. Oricum, transcendența absolută a lui Dumnezeu nu este cauzată, la Iustin, de o depreciere concomitentă a materiei, așa cum considerau gnosticii.

Iustin este un autor important în istoria filosofiei patristice, nu atât pentru originalitatea concepțiilor sale, cât datorită faptului că la el întâlnim pentru prima dată figura „filosofului creștin", așa cum el însuși a dorit și cum a fost considerat (tradiția ulterioară îl va numi „filosof și martir"). La Iustin, întâlnirea dintre cultura greacă și creștinism a produs o sinteză, desigur nu foarte profundă, însă oricum nouă, care a influențat modul de gândire ce a urmat. De altfel, e semnificativ faptul că Iustin este un adevărat „filosof" și că nu s-a limitat să fie o persoană cultă, *pepaideumenos*-ul civilizației greco-romane a timpului său, pe care l-am prezentat mai sus: cu el, cultura creștină realizează un salt calitativ. Din acest motiv, multe dintre rezultatele la care a ajuns meditația sa s-au păstrat de-a lungul creștinismului antic. Mai ales succesorii și teologii contemporani lui (Tațian, Atenagoras, Teofil) au preluat de la el multe doctrine, iar toată apologetica greacă, care a fost „organizată" de Iustin, a exercitat o puternică influență asupra apologeticii latine (și chiar asupra doctrinelor non-apologetice), așa cum vom vedea mai jos.

2. Tațian

În a doua jumătate a secolului al II-lea devin și mai înverșunate discuțiile referitoare, pe de o parte, la gândirea creștină și filosofia păgână, și la polemica împotriva gnosticismului, pe de alta. Se răspândește *communis opinio* că erezia depinde de filosofia păgânilor, motiv pentru care începe asumarea unei atitudini mai critice cu privire la aceasta.

Discipol al lui Iustin, și Tațian înțelege creștinismul ca o înțelepciune din care ar fi derivat apoi filosofia greacă. Spre deosebire de maestrul său, Tațian a înțeles această învățătură ca fiind esențial „barbară" și a dat convingerii sale un puternic accent polemic la adresa grecității. Însă îl urmează în esență pe Iustin în doctrina Logosului: de la început, Logosul era în Dumnezeu și apoi s-a manifestat, și anume a fost generat de Tatăl (*Discurs către greci* 7 și 10). Tațian susține că Logosul ia viață prin participare, și nu prin scindare, întrucât ceea ce este scindat se separă de substanța originală, pe când ceea ce derivă prin participare nu îl diminuează pe cel din care a derivat. Așadar, Tațian vrea să spună că Logosul este generat de Dumnezeu prin participare după criteriul participării lucrurilor la ideile platoniciene și, prin urmare, așa cum ideile nu sunt diminuate de participarea lucrurilor, Dumnezeu nu este diminuat de participarea Logosului.

noastre și să alegem plăcerile cele mai simple, căci, cu cât acestea sunt mai complicate, cu atât sunt însoțite de mai multe rele și griji. A te mulțumi cu puțin, a-ți fi suficient din ce în ce mai mult ție însuți înseamnă a te apropia de independența senină. A trăi fără suferință și teamă echivalează, în cele din urmă, pentru epicurieni, cu plăcerea supremă.

Înțeleptul este fericit și sigur de fericirea sa, pentru că nu se teme de nici o pierdere. Lui nu-i e teamă nici de sfârșitul lumii, nici de moarte, nici de zei.

Vom vedea îndată că, în ciuda unor opoziții profunde, doctrina Școlii epicuriene era mult mai în acord cu cea a Școlii stoice decât pare la prima vedere. Pentru că ceea ce recomanda ea era un fel de asceză fără privațiuni, o asceză subtilă, inteligentă și echilibrată — aș putea spune civilizată — care asigură seninătatea.

SUBIECTUL 21

(p. 49-82)

STOICII

(secolul al III-lea a.Chr.)

Numele lor vine de la *stoa*, termen ce desemna porticul unde se adunau.

Stoicii au exercitat o influență foarte puternică în Antichitate și, într-un anumit sens, se poate spune că au jucat un rol important pentru istoria culturii noastre în ansamblu. Încă și astăzi calificăm drept *stoică* o persoană sau o comportare, chiar fără a ne referi la doctrina Școlii stoice. Când vorbim însă de *stoici*, îi desemnăm astfel pe gânditorii ale căror concepții și atitudine morală se leagă în mod expres de o tradiție filozofică bine definită.

Școala stoică a dăinuit mai mult decât cea epicuriană. Chiar și în secolul al II-lea după Cristos găsim reprezentanți iluștri ai Școlii stoice, a cărei influență s-a prelungit mult după aceea. Personalități ca Poseidonios, Cicero, Seneca, Epictet, Marc Aureliu au fost profund influențate de ea.

Structura doctrinei stoice este asemănătoare celei a doctrinei epicuriene. Și ea are trei părți, cea mai importantă fiind cea de a treia. Are același scop — de a-i învăța pe oameni cum trebuie să trăiască. Tot ce nu este în ea de ordin moral servește în fapt la pregătirea moralei. *Morala* (etica) este aici lucrul esențial. Găsim și aici o *logică* (sau teorie a cunoașterii), o *fizică* (sau teorie a naturii), din care se trag până la urmă concluzii privitoare la comportamentul just al oamenilor.

Logica stoică este complexă. Nu vom reține aici din ea decât un element, cel numit de stoici *apercepție comprehensivă*. Termenul acesta desemnează o impresie clară, evidentă, produsă de lucruri în suflet. Prin claritatea sa, această impresie obține

consimțământul sufletului, oferind fundamentul cunoașterii și al științei. Se poate spune că apercepția comprehensivă este o formă particulară a „experienței evidenței" de care suntem capabili. A avea experiența evidenței înseamnă a sesiza prin gândire o reprezentare sintetică ale cărei elemente constitutive impun coerența în așa măsură încât formează un tot. Atunci când spunem: pricep, înțeleg, declarăm că o evidență s-a impus spiritului nostru. Că am „văzut" o anumită evidență strălucind între elemente diverse, cu o pregnanță ce exclude orice fel de îndoială. Apercepția comprehensivă, prin claritatea cu care e percepută unitatea ei sintetică, se impune astfel spiritului cu puterea evidenței.

Nu găsim la stoici nici Ideile lui Platon, nici formele actualizatoare ale lui Aristotel. Pentru ei, percepțiile sensibile constituie izvorul întregii noastre cunoașteri. Avem nevoie acum de o noțiune la care va mai trebui să revenim ceva mai încolo: aceea de *nominalism*. Nominalismul este o concepție filozofică potrivit căreia orice idee generală nu-i decât o abstracție, un nume, un cuvânt, niciodată o realitate. Real este doar particularul concret.

Stoicii spuneau: văd calul, dar nu văd cabalitatea. Aceasta înseamnă că noțiunea generală de cal nu-i decât un nume inventat, căruia nu-i corespunde în natură nici un obiect. În natură nu întâlnim niciodată decât cai determinați, individuali, nu calul în general sau generalitatea calului sau Ideea de cal. Stoicii sunt, așadar, nominaliști: ideile generale, conceptele nu sunt decât niște nume. (Când vom vorbi despre filozofia Evului Mediu, vom vedea cum apare acolo concepția opusă — realismul —, potrivit căreia adevărata realitate este tocmai conceptul, ideea generală.)

În logica lor, stoicii sunt, prin urmare, nominaliști. Dar fizica lor? Ea se află la antipodul celei epicuriene. În timp ce epicurienii concepeau un univers mecanic în care totul se explică prin căderea și ciocnirile unor atomi imuabili, fără o finalitate de ansamblu, fără intervenția zeilor, stoicii reiau ideea unui univers coerent, pătruns și guvernat în întregime de o acțiune divină, de un *suflet al lumii* ce acționează în întreaga natură. Universul este într-un fel corpul pasiv al acestei rațiuni divine, al acestui suflet al lumii.

Recunoaștem aici ideea lui Heraclit a *logos*-ului care menține echilibrul în univers. Un fel de suflet universal, cu care sufletul omului (focul său interior) comunică neîncetat.

Ca și pentru Heraclit, sufletul omenesc este pentru stoici o parte a focului creator, și el pătrunde întregul corp așa cum sufletul divin este răspândit prin întregul corp al universului.

Totul e Divinitate și Divinitatea e tot; aceasta înseamnă *panteism*. Potrivit școlii stoice, Divinitatea nu este în afara realității și în realitate nu există nimic care să nu aparțină Divinității. Divinitatea și lumea sunt una. Esența lucrurilor și ordinea ce le leagă într-un tot sunt de natură divină. De aceea, înlănțuirea cauzelor nu aparține hazardului, ci Divinității.

Există, în miezul acestei filozofii, un fel de adorație a ordinii naturale și a destinului. În fapt, destinul și ordinea naturală coincid. Din acest motiv, destinul și Providența nu se mai opun, ci se confundă. Divina rațiune imanentă guvernează toate lucrurile *ca o cauză finală*. Cauza finală este cea care dă naștere cauzelor particulare, acestea convergând, toate, spre ea.

Ce loc e lăsat în concepția stoică *libertății*? Asupra acestui punct persistă o anumită ambiguitate. Până unde se întinde libertatea de acțiune a oamenilor și care-i sunt limitele? Stoicii spun: lumea fiind rațională, divină, libertatea umană trebuie să existe — întocmai ca la Heraclit: omul este capabil să mențină contactul dintre focul său lăuntric și cel care animă universul și să se supună rațiunii cosmice. Libertatea și supunerea coincid în libera adeziune la binele suprem. Regăsim în mai multe rânduri, sub forme variabile și cu accente diferite, această schemă de gândire la cei mai mari filozofi.

Pentru că libertatea nu echivalează cu o alegere arbitrară. La limită, ea constă în a recunoaște o necesitate perfectă și în a i te supune.

Atingem astfel, înainte de a vorbi despre morala stoicilor, *problema răului*. Într-o doctrină ca aceea a lui Epicur, această problemă nu se pune. Totul depinde de hazard (sau de necesitatea mecanică), de ciocnirile dintre atomi. Dacă răul sau

suferința există, aceasta se explică pur și simplu prin funcționarea lumii reale.

În schimb, într-o doctrină conform căreia universul e cârmuit de o Rațiune universală — fie ea imanentă sau transcendentă —, problema răului se pune. Omul se oprește, uluit, în fața faptului că răul există. El trăiește în intimitatea lui această problemă. Cum de este posibil răul, când în lume domnește sufletul divin? Pentru stoicism, problema se pune cu acuitate deosebită dat fiind că, după el, divinul și lumea sunt una. Divinitatea este temeiul oricărui lucru — în sensul „cauzelor" lui Aristotel: în calitate de condiție a existenței. Ea este deci și cauza răului. Cum e posibil așa ceva?

Răul este corelativ binelui. În absența răului, binele n-ar avea nici un sens. Răul este deci necesar. Fără el, n-ar exista nici excelență, nici valoare. Căutarea valorii, a excelenței în lume ar fi imposibilă. Răul este deci necesar binelui.

Apoi, zic stoicii, ceea ce noi numim rău este rău, într-adevăr, însă numai din punctul nostru de vedere, întotdeauna limitat. În schimb, raportat la întreg, la totalitatea lumii, el este un bine. Aici avem de-a face cu perfecțiunea și domnia legii divine. Omul reușește să biruie răul în măsura în care devine capabil să depășească punctul său de vedere limitat. Când întâlnește răul, el trebuie să devină capabil să se înalțe până la legea divină, pentru care răul nu este decât un element indispensabil.

Este aceasta o modalitate de a-i îndemna pe oameni la o totală și pasivă supunere față de evenimente așa cum se produc ele? Nicidecum. Etica stoică e o etică activă. Chiar *o etică eroică.* Stoicul aplică practic în viață viziunea sa despre lume, prin hotărârile și acțiunile sale. Faptul că lumea e divină nu-l dispensează de nici un efort. În aceasta rezidă măreția doctrinei.

Binele suprem constă în acordul cu sine, iar prin aceasta în acordul cu Rațiunea universală și cu legea divină. Acest acord exprimă deopotrivă binele, virtutea și fericirea. Nu există altă fericire, altă virtute, alt bine decât acest acord. Toate celelalte bunuri pe care le putem poseda, de care putem sau nu putem

dispune, trebuie să ne devină puțin câte puțin indiferente. Stoicii spun că omul care dorește ceea ce nu depinde de el este un sclav.

Ei cer cetățenilor să participe la viața societății, să fie politicește activi, să-și asume responsabilități și să se achite de toate îndatoririle lor, să vegheze la ordinea statului — și nu întâmplător, de exemplu, tocmai stoicii au participat cel mai mult la crearea dreptului roman, ale cărui importanță și influență au dăinuit prin veacuri până în zilele noastre. Ordinea statului, structura sa rațională trebuie să se afle în acord cu Rațiunea universală. Aceasta e intenția fundamentală a dreptului roman: să creeze o ordine care să fie conformă cu însăși ideea de ordine și deci și cu rațiunea. Tot în acest scop, cetățenii trebuie să fie angajați politic și să ia parte la dezbaterile publice.

Epicurienii spuneau, dimpotrivă, că a te ocupa de treburile statului echivalează cu a semăna în suflet neliniște și tulburare. Pentru a trăi fericit, omul trebuie să se limiteze la viața privată, la câțiva buni prieteni și să-și menajeze înainte de toate tihna interioară. Stoicul, în schimb, atunci când se angajează în treburile publice, se simte lăuntric în acord cu rațiunea eternă ce guvernează lumea și este una cu ea. De aici mai decurge o consecință: pentru el, toate experiențele prin care poate trece, succesele și deopotrivă eșecurile, nu sunt realitatea ultimă. Există întotdeauna un „dincolo", o depășire posibilă, seninătatea de neclintit a sufletului, care-i asigură, până și în toiul luptei, o distanță lăuntrică.

Măreția gândirii stoice în asta rezidă. Etica îl leagă pe stoic de întreaga lume, ea îi impune datoria de a colabora cu ceilalți oameni și în același timp îi prezervă distanța lăuntrică, în așa fel încât el este în același timp în acțiune și dincolo de ea, depășind neîncetat acțiunea imediată spre a redobândi esențialul.

Să mai comparăm o dată cele două școli: în pofida opoziției lor radicale în ce privește concepția despre lume și caracterul atitudinii lor față de stat, există între ele o asemănare profundă în materie de etică. E drept că epicurienii îl sfătuiesc pe individ să se limiteze la o tihnită viață privată, pe când stoicii preconizează

o participare activă la viața publică; că primii îndeamnă la căutarea plăcerii, chiar dacă sub controlul unui discernământ înțelept, în timp ce ceilalți cer o voință de neclintit în decizie și acțiune. Totuși, ei se regăsesc împreună în idealul ființei umane pe care-l împărtășesc, caracterizat înainte de toate prin independență lăuntrică, prin invulnerabilitate la tot ce poate surveni din afară. Cele două școli converg acolo unde omul transcende tot ce-i poate fi dat sau luat.

Astăzi în jurul nostru nu mai există epicurieni sau stoici. Totuși s-ar putea ca fiecare dintre noi să mai aibă în el câte ceva și din unii, și din ceilalți.

Nu mai putem să fim epicurieni: civilizația noastră este prea activă, țesătura ei e prea deasă, comportând pentru fiecare prea multe șanse și amenințări, pentru a ne putea mărgini să administrăm fiecare contul nostru personal de plăceri și dureri. Pe de altă parte, veacuri de istorie crudă și de reflecții dureroase ne-au făcut prea vulnerabili — și totodată prea conștienți de vulnerabilitatea noastră — pentru a ne mai fi accesibil eroismul impasibil al stoicilor.

Un exemplu: după Dostoievski nu mai putem să fim stoici. El a dezvoltat în noi o sensibilitate potrivit căreia vulnerabilitatea este pusă în valoare — ea aparține de acum esenței omului, ca și cum fără ea n-ai mai fi pe de-a-ntregul o ființă umană. Noi nu mai putem renega această moștenire. Totuși, chiar fără a adera la doctrina stoicilor, putem regăsi neîncetat în preajma lor simțul măreției umane, putem reînvăța cum trebuie concepută și stimulată aspirația către ea, cum poate și trebuie această măreție să rămână pentru noi o normă, desigur inaccesibilă, dar care nu se cade uitată niciodată.

Și acum o scurtă privire asupra *Școlii sceptice*. După marile doctrine ale lui Platon și Aristotel, după întreg acest evantai de filozofi diferiți și chiar opuși, a venit vremea când gânditorii au fost cuprinși de îndoială: este în genere posibil să știm ceva? Scepticismul a devenit o stare de spirit deliberată și a elaborat propria

sa învățătură. Oamenii voiau să rămână deschiși îndoielii. Mirarea filozofică se mira acum de propria-i diversitate.

Epocile de acest fel nu produc mari sisteme. Ele sunt însă oarecum sarea istoriei filozofiei, pline de întrebări pătrunzătoare. Nimeni nu poate trăi numai în îndoială. Iată de ce există în îndoială un imbold ce repune mereu în mișcare interogația filozofică, obligând-o să meargă mai departe. Marele nume al Școlii sceptice este Pyrrhon din Elis, care a trăit în secolul al IV-lea a.Chr. în Grecia. Montaigne face foarte dese referiri la el, iar „pyrrhonismul" a devenit un concept filozofic.

La sfârșitul Antichității, lumea greco-romană s-a arătat deosebit de receptivă la cele mai diferite influențe: orientale, iudaice, de inspirație mai ales mistică. Filozofia zisă *elenistică* este impregnată de ele. Aici e locul să menționăm numele lui *Plotin*. În lucrarea de față, deliberat incompletă, nu vom vorbi despre gândirea sa, dar trebuie să semnalăm, în treacăt, importanța operei acestuia. Influența gândirii sale, în care se amestecă diversele curente din epocă, s-a făcut puternic simțită în decursul veacurilor.

E de asemenea momentul să amintim universul de gândire și credință creat, în primele veacuri după Cristos, de filozofi greci și creștini precum *Clement din Alexandria, Origene* și mulți alții. Ne mulțumim aici să-i menționăm, reamintind astfel și caracterul acestei cărți ale cărei lacune sunt mari și numeroase.

Stoicismul, epicureismul, scepticismul şi eclecticismul sînt direcţii filozofice etice, care caută fericirea omului prin eliberarea acestuia de grijile, nevoile şi micimile vieţii materiale. Ele caută să facă acest lucru numai prin raţiunea naturală, ceea ce a avut ca urmare ca să contribuie, prin naufragiul lor, la apariţia neoplatonismului. Acesta este o presimţire a păgînismului filozofic că eliberarea sufletului de sclavia şi greutatea lumii senzoriale nu se poate face fără ajutorul şi iluminarea lumii suprasenzoriale : fără ajutorul Divinităţii.

În întoarcerea filozofiei înspre practicitatea vieţii se află totodată şi o reacţiune spirituală a poporului grec împotriva intelectualismului unei aristocraţii filozofice şi din această pricină direcţiile filozofice, despre care vom vorbi mai departe, sînt mai populare, iar reprezentanţii acestora aparţin clasei mijlocii şi de jos.

Epoca acestor direcţii filozofice se împarte în două perioade :

A. *Perioada elenistică.* Perioada aceasta cuprinde istoria filozofiei în timpul Diadochilor, în care filozofia mai păstrează un caracter grecesc şi etic. Aici aparţin : stoicismul mai vechi, şcoala lui Epicur şi scepticismul vechi. Perioada aceasta se întinde de la 300 la 150 î.Hr.

B. *Filozofia în imperiul roman.* În această epocă reprezentanţii filozofiei nu mai sînt numai greci, ci aceştia aparţin atît poporului roman cît şi altor naţiuni. Caracterul etic al filozofiei se transformă din ce în ce mai mult în mistică religioasă, în neoplatonism, pînă cînd este aproape să devină teosofie. Aici aparţin : şcoala stoică mijlocie şi mai nouă, scepticismul nou, Lucreţiu, eclecticismul şi, în sfîrşit, neoplatonismul. Epoca aceasta începe cu cucerirea Greciei de către romani (mijlocul sec. II î.Hr.) şi durează pînă la sfîrşitul secolului VI d.Hr.

A. PERIOADA ELENISTICĂ

1. STOICISMUL

Caracteristic pentru stoicismul antecreştin este că patria filozofilor stoici nu mai este Grecia, ci Asia Mică, deşi aceştia trăiesc în Atena.

Şcoala stoică a fost întemeiată de **Zenon din Kitton,** care s-a născut în insula Cipru, în timpul olimpiadei a 109-a, aşadar în anul 336 sau 340 î.Hr. El a fost un timp comerciant, apoi în anul 314 î.Hr. a plecat la Atena, devenind elevul cinicului Crates [574], apoi al megaricului Stilpon, al lui Xenocrates [575] şi Polemon, care erau reprezentanţi ai şcolii platonice. Pe la anul 300 î.Hr., Zenon [576] a întemeiat într-o galerie,

574. Diogene Laertius, §§ 1, 12. 31—32.
575. *Ibidem*, VII, § 2.
576. După Zeller, *op. cit.*, la 300 î.Hr., iar după Pearson după 300, poate 308 î.Hr. Vezi : Zeller, *op. cit.*, III, I, 300 ; Pearson, *The Fragm. by Zeno and Kleantes*, 1891, p. 4. «Galeria pictată».

„στοὰ ποικίλη“ [577] ce era înfrumusețată cu tablouri de Polygnot, cel mai mare pictor al Greciei antice [578], și de aici numele de «stoici» ce a fost dat direcției filozofice inițiată de Zenon. Acest filozof reprezenta un punct de vedere foarte înalt în etică, și din această pricină el a fost în mare cinste la poporul grec, care i-a ridicat o statuie de onoare. Se spune că Zenon s-ar fi sinucis, pentru a dovedi că viața este un bun indiferent [579]. După Diogene Laertios, Zenon ar fi scris multe lucrări [580], din care nu ni s-au păstrat decît fragmente [581].

Urmașul lui Zenon la conducerea școlii stoice a fost **Cleantes din Assos** (cca. 331—233 î.Hr.) [582], fiind mai întîi «luptător cu pumnii», apoi elev al lui Zenon. Cleantes a fost renumit pentru hărnicia lui la studiu. Diogene Laertios ne relatează că Cleantes, din cauza sărăciei lui, era silit ca noaptea să scoată apă pentru grădini, pentru ca ziua să poată studia, din care pricină i s-a și dat porecla de «Phreantles» sau «cărătorul de apă». Se mai spune că Zenon l-a asemănat cu o tablă tare, pe care se întipăresc greu caracterele, dar care păstrează aceste caractere mult timp. Din această cauză se pare că l-a și recomandat să-i fie urmaș la conducerea școlii. Diogene Laertios ne indică catalogul scrierilor lui Cleantes [583], dintre care nu ni s-au păstrat, la fel, decît fragmente.

Cleantes a fost un spirit puțin independent. El accentuează și mai mult senzualismul și rigorismul etic zenonian [584]. Ceea ce l-a făcut vestit pe Cleantes a fost faptul că a scris un imn în onoarea lui Zeus, pe care-l găsim la Stobeus. Și Cleantes s-a sinucis, murind de inaniție.

Al treilea conducător al școlii stoice a fost **Chrisip din Soli** (Cilicia) (cca. 280—212 î.Hr.), un elev al lui Cleantes. Despre acesta se spune că ar fi scris 705 lucrări [585], dintre care 311 cu un conținut din domeniul logicii. Din pricina mulțimii problemelor pe care le atacă, Chrisip n-a scris totdeauna clar, din care cauză el este aspru criticat de Plutarh [586]. Meritul mare al lui Chrisip a fost că el a fundamentat concepția filozofică stoică — combătută de Arcesilaos — pe o tehnică dialectică solidă, de aceea se și spune că dacă n-ar fi fost Chrisip, n-ar fi existat o filozofie

577. Polygnot a mai pictat «Căderea Troii» și «Bătălia de la Maraton». Vezi: Loewy, *Polygnot, ein Buch von der griechischen Malerai*, Wien, 1929.
578. Diog. Laertius, *op. cit.*
579. A. Graeser; *Zenon von Kritton*, Berlin, 1974.
580. Vezi *op. cit.*, VII, 4.
581. Pearson, *Fragments of Zeno and Kleants*, 1891; Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* I.
582. Diogene Laertius, VII, 168—171.
583. *Ibidem*, cap. VI.
584. *Ibidem*, VII, 83.
585. *Ibidem*, VII, 7, 180.
586. În scrierea: «*De stoicorum repugnantiis*», în care Plutarh nu este original, ci el repetă învinuirile pe care le aduc stoicilor academicii Carneades și Clitomachus. Chrisip a mai fost combătut de către medicul Galenus, de Cicero (*De Republica* III, § 12) și de Adam Smith.

stoică [587]. Chrisip reprezintă ideea că sufletul este nemuritor pînă la incendiul universal (ἐκπύρωσις). Θεός («Zeus») este stăpînitorul, conducătorul etern al lumii, care conduce totul în virtutea unor legi precise.

După Chrisip au urmat cîţiva conducători mai neînsemnaţi ai şcolii stoice. Dintre aceştia amintim pe Diogene Babiloneanul, de fel din Seleucia, cunoscut fiindcă în anul 155 î.Hr. a plecat, împreună cu peripateticianul Critolaus şi academicianul Carneades, ca ambasadori la Roma, ca să apere drepturile atenienilor. În Roma el a ţinut prelegeri asupra filozofiei stoice [588]. Reprezentanţii aceştia ai şcolii «vechi» stoice au fost aşa cum îi caracterizează Quintilian : «Aceştia erau tari în dovezi, reprezentau idei bune, mai mult printr-o gîndire ascuţită decît printr-o expunere frumoasă» [589].

O viaţă nouă a renăscut în aşa-zisul stoicism «mijlociu», în parte printr-o îndepărtare de la dogmatismul de pînă acum al şcolii şi printr-o apropiere de platonism. **Panaetius din Rodos,** elevul lui Diogene Babilonianul şi profesorul lui Cicero, şi **Posidonius din Apameia,** în Siria, amîndoi scriitori foarte fecunzi, au meritul de a fi răspîndit filozofia stoică în Roma imperială [590].

Mai important pentru răspîndirea stoicismului a fost **L. Annaeus Seneca** (3—65 d.Hr.), educatorul şi ministrul lui Nero, care l-a şi condamnat la moarte, fiind silit să se sinucidă [591].

Seneca este cel mai strălucit stilist roman al tuturor timpurilor. El întrebuinţează antitezele şi dovedeşte o mare măiestrie în arta de a se exprima. Dar modul său de viaţă n-a prea fost în concordanţă cu concepţia filozofică stoică. El linguşea în scrierile sale pe împăratul care guverna şi nu-i osîndea sau critica decît pe cei morţi [592] şi n-a părăsit curtea lui Nero, care se dovedise a fi un tiran crunt şi sîngeros, poate şi mişcat de credinţa că va putea să-l influenţeze în bine pe acesta. Prin stilul său, Seneca a influenţat asupra generaţiilor de după el şi a contribuit la răspîndirea înţelepciunii stoice [593].

Un alt reprezentant al stoicismului roman a fost sclavul **Epictet din Hieropolis** (Frigia), care în anul 94 d.Hr. a fost exilat din Roma în Nicopole (Epir), unde a avut mulţi elevi [594].

Epictet a trăit în exil pînă în timpul lui Adrian. Acolo l-a auzit vorbind istoricul Arrian, care, plin de entuziasm pentru dascălul său, a publicat lecţiile lui Epictet cu titlul „Διατριβαι" (Dissertationes) în 8 cărţi.

587. Diogene Laertius, VII, 89.
588. *Institutione oratoria*, X, 1, 84.
589. Diogene Laertius, VI, § 81.
590. A. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa*, 1892.
591. Zeller, III, I, ed. 3, p. 69.
592. *Ibidem*, p. 781.
593. Quintilian, *op. cit.*, X, 1, p. 126.
594. Banhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 890.

Patru dintre acestea au ajuns pînă la noi împreună cu micul tratat de morală, pe care l-a editat același Arrian [595].

Epictet este un spirit simplu, clar, concentrat asupra problemelor și ideilor morale. Forța convingerilor lui corespunde frazei lui scurte. Este drept că greaca în care scrie el nu este totdeauna pură, ci este puternic influențată de limba latină. Cît de înaltă este convingerea lui morală, se poate vedea din rîndurile următoare, ce redau o discuție dintre Epictet și un guvernator roman: «Guvernatorul: — Eu pot, dacă vreau, să te arunc în închisoare. Epictet: — Ca pe o piatră. Guvernatorul: — Eu te pot lăsa să fii biciuit, dacă vreau. Epictet: — Ca pe un măgar. Aceasta nu este o guvernare peste oameni. Guvernează-ne ca pe niște ființe raționale, arătîndu-ne ceea ce este folositor și noi te vom urma. Arată-ne ceea ce este nefolositor și noi ne vom întoarce de la aceasta. Fă-ne urmașii tăi, așa cum a făcut Socrate pe adepții săi. Acesta a fost conducător și guvernator de oameni, care i-a cîștigat pe aceștia și care la rîndul lor i-au subordonat năzuințele și renunțările lor, cît și instinctul și aversiunea lor. «Fă, aceasta, nu face aceasta, căci altfel te voi arunca în închisoare» — acest mod de a proceda nu mai este o guvernare pentru ființe raționale. Ci mai mult: «acționează așa cum a orînduit Zeus. Dacă nu, tu vei suferi o pedeapsă și stricăciuni». Guvernatorul: — Ce stricăciuni? Epictet: — Nici una, decît că tu nu-ți faci datoria ta. Tu îți vei pierde credincioșia, respectul în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, cît și moralitatea. Nu căuta totuși o stricăciune mai mare decît aceasta».

Epictet a influențat puternic pe unii dintre Părinții Bisericii. Adeptul entuziast al lui Epictet nu este altul decît împăratul **Marcus Aurelius**, ultimul stoic de la care ne-au rămas lucrări. Ale sale «Convorbiri cu sine», ni-l prezintă ca fiind asemenea cu Epictet: un caracter serios și integru, călăuzit de idealurile morale ale stoicismului [596]. J. St. Mill îl numește «cel mai desăvîrșit produs moral al spiritului antic». Este adevărat că nici un alt filozof antic n-a propovăduit iubirea față de oameni cum a făcut-o Marcus Aurelius; faptul că este împărat aproape că-l apăsa. Din profilul lui moral se trădează o oboseală ce era proprie lumii de atunci. A scris într-o limbă greacă mai curată decît a lui Epictet, deși împăratul era roman. El este influențat de Epictet. Rîndurile următoare sînt o probă în acest sens:

«Existența omului este o clipă, iar ființa lui este trecătoare. Simțirea este întunecată, structura corpului tinde spre putreziciune, sufletul este

595. Tradus în limba română de C. Fedeleș, cu un studiu introductiv foarte temeinic despre Epictet. Vezi: Ad. Banhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1916 (retipărit 1964).

596. Deși el a dezlănțuit prigoane împotriva creștinilor. Vezi: G. Loisel, *Le Marc-Aurélisme*, Paris

o sfîrleazâ, să presimtă destinul greu, vorbăria oamenilor încîlcită; ceea ce aparţine corpului, un şuvoi, ceea ce aparţine şufletului, vis şi fum; viaţa, o luptă şi o călătorie într-o ţară străină, necrologul, uitare. Ce poate să ne conducă? Numai singură filozofia. Aceasta constă în aceea că omul păzeşte pe Dumnezeu, în interiorul său de o semeaţă stricare, superior plăcerii şi durerii, nefăcînd nimic fără de un scop, fără minciună şi falsitate, independent faţă de faptele şi purtările altora, a primi cu mulţumire totul ceea ce se întîmplă şi ne este hărăzit, fiindcă vine de acolo de unde venim noi înşine, mai ales să aşteptăm moartea cu un cuget binevoitor, fiindcă ea nu este altceva decît o despărţire a elementelor din care este compusă fiecare fiinţă» [597].

Stoicii se consideră a fi urmaşii cinicilor. De aceea ei preţuiesc nespus de mult pe Antistene şi pe Diogene din Sinope. Ei au fost influenţaţi şi de Heraclit. Filozofia şi scopul vieţii constau în exerciţiul virtuţii. Virtutea nu este posibilă fără cunoaştere. De aceea, Seneca şi zice: «Filozofia este năzuinţa după virtute, însă prin virtute însăşi». Stoicii împart filozofia în fizică, logică şi etică. Pentru stoici fizica însemna teologie, cosmologie, antropologie şi psihologie. Divinitatea şi natura erau pentru ei unul şi acelaşi lucru, iar esenţa omului numai o parte a naturii divine, cum va crede şi Spinoza mai tîrziu. Logicii îi aparţin retorica şi gramatica, cît şi dialectica, iar eticii şi politica. Unii dintre stoici au fost admirabili naturalişti, cît şi mari gramaticieni şi buni logicieni. Dar preocuparea lor principală a fost etica ca doctrina despre dorinţele şi acţiunile corecte, ce singure pot asigura fericirea omului. Din această pricină Ariston identifică întreaga flozofie cu etica. La fel şi Epictet, consideră etica a fi la începutul şi sfîrşitul filozofiei [598]. Stoicii ziceau că logica se aseamănă cu ţarcul unei grădini, fizica cu pomii acesteia, iar etica cu fructele pomilor. Este adevărat că unii dintre filozofii stoici, ca Herillos bunăoară, sînt de părere că totuşi ştiinţa este cel mai înalt bun, în timp ce alţii, ca Ariston din Chios, de pildă [599], dimpotrivă, disprețuiesc orice ştiinţă, afirmînd că dialectica n-aduce nici un folos, iar fizica este o carte cu şapte peceţi, din pricină că aceasta depăşeşte puterea de înţelegere a omului. Aceste păreri reprezintă însă nişte poziţii extreme, între care se află «centrul stoic», în care etica, logica şi fizica constituie o unitate. Căci voinţa fără cunoaştere este oarbă, iar fapta lipsită de o ştiinţă corectă este ceva animalic. Virtutea este pentru stoici „ἐπιστήμη" iar viciul „ἄγνοια". Înţelegerea, ştiinţa corectă şi cunoaşte-

597. *Meditaţiile* II, 17. Citat la P. Barth, *Die Stoa*, Frommans Klassiker der Philos., Stuttgart, 1922, p. 25.
598. Zeller III, 1, p. 15.
599. Diogene Laertius, VII, 160—164.

rea adevărului sînt, de aceea, condiţii necesare ale unei acţiuni morale; viziunea despre lume şi viaţă, cunoaşterea naturii sînt numai părţi ale eticii, ale înţelepciunii.

Pentru înţelept, pentru filozoful în cel mai înalt înţeles al cuvîntului, care trebuie să fie totodată un educator al umanităţii, un «paedagogus generis humani», cum zice Seneca [600], nu este suficient să aibă numai «dogmata» corecte, ci el trebuie să cerceteze şi adevărul (ἀλήθεια), pe care să-l apere împotriva obiecţiunilor şi să-l răspîndească printre neştiutori. Din acest motiv filozoful trebuie să cunoască fizica, etica şi să poată să mînuiască dialectica şi să cunoască arta retoricii [601].

Stoicii disprețuiesc pe cei care posedă cunoştinţe multe, dar în a căror personalitate nu se descoperă unitatea personalităţii lor. Gîndire clară, voinţă susţinută de înţelepciune, faptă conformă cu raţiunea, acestea sînt, după stoici, caracteristicile înţeleptului veritabil. Raţional, conform cu natura, corect şi desăvîrşit sînt la stoici cuvinte sinonime. Epictet numeşte conformitatea cu raţiunea «legea vieţii». Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea naturii, cea dintîi cuprinsă în cea din urmă, sînt condiţiile indispensabile pentru o viaţă în conformitate cu natura sau pentru realizarea unei fericiri adevărate [602].

a. **Logica sau epistemologia stoică.** După cum am arătat mai sus, filozofia era constituită pentru stoici din logică, fizică şi etică [603]. De mare importanţă în logica stoică este teoria despre *fantazie*, un concept care are la filozofii stoici un sens mult mai precis decît la Aristotel [604]. Elementul oricărei cunoaşteri este pentru stoici senzaţia (αἴσθησις). Dar aceasta nu este încă o cunoaştere, din pricină că în aceasta subiectul şi obiectul nu sînt distincte. Probabil că de aceea Zenon o consideră a fi mereu adevărată [605]; ea nu poate greşi, fiindcă ea n-are obiecte [606]. Cu totul altfel stau lucrurile cu fantazia, care la Aristotel însemna imaginea memorială, în timp ce pentru stoici ea înseamnă şi reprezentarea senzorială [607]. Fantazia este, pentru Zenon, o întipărire a obiectului în suflet τύπωσις ἐν ψυχῇ. Pentru stoici fantazia nu cuprindea numai reprezentările în sens restrîns, ci şi percepţiile, ba chiar şi aşa-zisele «reprezentări generale», pe care trebuie să se fundamenteze gîndirea. Din cercetările pe

600. H. Hadot, *Seneka und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (cu bibliografie).
601. *Epiktets, Handbüchlein der Moral, nebs einer Auswahl seiner Unterredungen*, von Prof. Dr. A. Schmidt, 1921, p. 6.
602. *Ibidem*, p. 7.
603. Diogene Laertius, VII, 39.
604. *Ibidem*, VII, 1, 51.
605. Vezi: Fragments 8 Pearson, p. 61.
606. Banhöffer, *op. cit.*, p. 124.
607. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, § 127.

care le fac stoicii asupra fantaziei, ei ajung la următoarele deosebiri esențiale, ce pot fi expuse schematic astfel :

Fantazie { 1. Reprezentări fantastice ;
2. Imagini sau reprezentări în sens propriu { a) senzoriale
b) ideale

Aparițiilor sau fenomenelor fantaziei le-ar corespunde ceea ce psihologii moderni înțeleg prin imagini sau reprezentări, reprezentărilor senzoriale le-ar corespunde conținuturile percepției, iar acelor λογική, γεννική φαντασία le corespund acele reprezentări generale, ce se deosebesc de conținuturile percepțiilor, prin faptul că le lipsește determinarea calitativă. Deși stoicii au meritul de a fi pus problema reprezentărilor generale, ei n-au soluționat această problemă. Dar este interesantă totuși distincția pe care aceștia o fac între reprezentări propriu-zise și reprezentările fantastice, prin aceea că ei iau ca criteriu de judecată obiectul ce este transcendent conștiinței. Reprezentările fantastice nu sînt produse de un obiect real, ci de unul imaginar, în timp ce cele propriu-zise sînt «cataleptice» așadar ele sînt produse de obiecte reale, ce se află în afara conștiinței și ca atare ele «prind» sau redau, într-un mod adecvat, aceste obiecte. Iar deosebirea dintre reprezentările senzoriale și cele ideale constă în aceea că cele dintîi sînt produse de lucrurile din lumea senzorială, iar cele din urmă de activitatea gîndirii. Dar dacă imaginea imprimată în suflet corespunde și obiectului, dacă există în genere un obiect corespunzător, este o problemă la care stoicii răspund foarte naiv. Criteriul după care se conduce Zenon este acela al «palpabilității» (καταληπτική), reprezentarea trebuie să fie «palpabilă», ceea ce înseamnă că nu reprezentarea, ci numai obiectul ei trebuie să fie palpabil [608].

Stoicii sînt în epistemologie, ca și în metafizică, după cum vom arăta mai departe, senzualiști și materialiști [609]. Ei zic ca și Faust (II, 5 Aufzug): «Ceea ce el cunoaște, se poate pipăi». Acesta este un criteriu foarte fragil, căci el nu face apel decît la simțul pipăitului, care n-are valabilitate decît cu privire la existența sau non-existența obiectelor și nu poate fi aplicat, cînd este vorba despre adeveritatea sau falsitatea raporturilor dintre obiecte sau despre legile diferitelor fenomene.

Este adevărat că Panaetius consideră că acest criteriu al adevărului este insuficient. Carneade, contemporanul său mai în vîrstă, a criticat și el teoria stoică a adevărului absolut pe temeiul palpabilității reprezentării, afirmînd că oricărei reprezentări i se opune una, tot atît de adevărată, așa că mai ales în ceea ce privește identitatea persoanelor se pot ivi greșeli. De aceea Panaetius afirmă că adevăratul criteriu al adevărului

608. Vezi : Banhöffer, *op. cit.*, I, p. 231.
609. Pearson, *op. cit.*, p. 71.

nu sînt simţurile, ci numai raţiunea. Aceeaşi idee o reprezintă şi Posidonius, care acceptă drept criteriu numai raţiunea [610].

Stoicismul roman nu mai este interesat în probleme epistemologice, ci la acesta iau o mare importanţă problemele practice, de aceea stoicii romani nu mai dezvoltă ideea criteriului adevărului. Seneca, de ex., nu aminteşte nicăieri despre «reprezentarea palpabilă», ci se pare că acesta pretinde că ceea ce este general, recunoscut de toţi oamenii, ceea ce nu e trecător, este adevăratul fundament al adevărului [611].

Epictet şi Marc Aureliu reiau ideea «reprezentării palpabile» [612], care nu trebuie înţeleasă ca fiind ceva pasiv, ci ea pune în mişcare adeziunea noastră (συγκατάθεσις), graţie căreia noi îi atribuim reprezentării realitate sau irealitate [613]. Cu aceasta recunoaşterea adevărului este dependentă de un act al voinţei. Posidonius şi Panaetius au dedus tocmai din activitatea ce se află în adeziune, că această adeziune nu este totdeauna o chestiune a impresiilor senzoriale, ci este necesară, pentru cîştigarea primelor elemente, o facultate mai înaltă: *raţiunea*. Aceeaşi concepţie o reprezintă şi Epictet şi Marc Aureliu. Epictet îndeamnă la o examinare temeinică a reprezentărilor, aşa cum pretindea şi Socrate de la elevii săi să nu ducă o viaţă lipsită de examenul raţiunii [614].

Stoicii au meritul de a fi făcut teoria reprezentărilor generale, numite „κοιναὶ ἔννοιαι", la Cicero «notiones communes» [615], de care s-au ocupat mai ales Chrisip şi Posidonius. Ele se numesc «noţiuni comune», fiindcă ele sînt comune tuturor oamenilor, înrădăcinate (ἔμφυτοι), sau naturale, în opoziţie cu reprezentările ce-şi au originea în gîndire. Stoicii reprezintă ideea că la naştere sufletul este gol, asemenea unei coli de hîrtie gata pentru scris [616]. Totuşi noţiunile comune, deşi nu sînt clare şi sigure, ele se află ca predispoziţii înaintea oricărei experienţe de aceea ele se numesc «προλήψεις» [617].

Unii dintre stoici atribuie acestor predispoziţii un cuprins foarte important, ca un fel de cunoaştere instinctivă a ceea ce este în general bine, a virtuţilor, cît şi a existenţei, eternităţii şi a bunătăţii Divinităţii [618]. Cicero şi Seneca fac din argumentul ex *consensu gentium* temeiul religiei [619].

Puterea de a gîndi corect o au toţi oamenii ca ceva natural. Dar cei mai mulţi dintre oameni cresc şi trăiesc într-un mediu care-i îmbibă cu

610. Vezi: Schmekel, p. 355.
611. Seneca, *De vita beata*, cap. 8; A. Banhöffer, *op. cit.*; Seneca *Epist.* 120 şi 102.
612. Epictet III, 8; Marc Aureliu VII, 54.
613. Zenon, *Fragment* 19, Pearson, *op. cit.*, p. 70; *Fragm.* 33.
614. III, 12, 15; VII, 54.
615. *Disput. Tusc.* IV § 53.
616. Vezi: Cleantes, *fragm.* 4.
617. Seneca le numeşte «praesumtiones». Epist. 117, 6.
618. Vezi: *Tusc.* § 30 şi 36; III, § 2. *De Legibus*, I § 24 şi 44; *De finibus* V, § 43 şi 59; M. Lausber, *Untersuchung zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970.
619. *Epist.* 117. 6.

intuiţii neraţionale. Pentru aceştia — zic stoicii — raţiunea corectă, ὀρθός λόγος, , este numai o putere latentă, ce nu poate fi trezită şi cultivată decît prin exerciţii filozofice. De aceea cine vrea să ajungă la înţelepciune, acela trebuie să se debaraseze mai întîi de ceea ce stoicii numesc «dogmate false» şi apoi să ajungă la o cunoaştere adevărată. Condiţia fundamentală pentru a putea face acest lucru este ca omul să aibă simţuri sănătoase, căci cunoaşterea raţională îşi are, pentru stoici, după cum am văzut, originea în cunoaşterea senzorială. Stoicii anticipează empirismul lockiean, păstrînd schema aristotelică : percepţia senzorială — memorie — experienţă — raţiune [620].

Dar cum se face că deşi cei mai mulţi oameni au simţurile sănătoase şi totuşi sînt neînţelepţi ? Stoicii răspund că aceasta din pricină că ei nu numai că au o intuiţie falsă a lucrurilor, dar şi fiindcă ei privesc lucrurile mult prea superficial. Acest lucru trebuie să-l aibă în vedere cine caută după un criteriu fundamental al adevărului. Căci pentru stoici cea dintîi caracteristică a unei reprezentări adevărate este claritatea senzorială, prin care aceasta se impune sufletului. Important pentru hotărîrea liberă a omului raţional este ca el să recunoască reprezentarea adevărată şi să înlăture pe cea falsă [621]. Desigur că numai înţeleptul va reuşi să procedeze corect întotdeauna. Această ridicare de la simpla presupunere la convingerea nestrămutată Zenon caută să o lămurească printr-o analogie, asemănînd intuirea cu mîna, percepţia cu degetele răsfirate, consimţirea cu mîna jumătate închisă, conceptul cu pumnul strîns, convingerea fermă cu cuprinderea pumnului cu cealaltă mînă [622].

Două sînt momentele esenţiale în procesul cunoaşterii : examinarea impresiei senzoriale şi consimţirea. Fără acestea omul rămîne mereu numai la «doxa».

În ceea ce priveşte logica, stoicii n-au prea contribuit la progresul acestei discipline [623]. Totuşi, la aceştia se poate constata un progres clasificatoric cu privire la categoriile aristotelice. Ei reduc categoriile aristotelice la patru : a) *substanţă* ; b) *calitate* ; c) *modalitate* şi d) *relaţie*. Această împărţire a categoriilor are o uluitoare asemănare cu împărţirea kantiană. Desigur că la Kant tabela categoriilor este dedusă din funcţia predicamentelor în sens strîmt logic-gramatical şi de aceea şi înrudirea acestora cu conceptele aristotelice : *substanţa* corespunzînd *materiei* la Aristotel ; calitatea la ceea ce dă forma esenţială ; modalitatea accidentelor etc. Stoicii înţeleg conceptul de substanţă în sens logic şi nu ontologic.

620. Vezi Kafka, *op. cit.*, p. 82.

621. Dar stoicii nu ne indică tocmai ceea ce aici este mai interesant : după ce criteriu să luăm această hotărîre. Kafka, *op. cit.*, p. 80—82.

622. Cicero, Ac. IV, 47, 145.

623. Vezi : Hegel, *Istoria filozofiei*, II, 1964, p. 27—29.

Este interesantă teoria pe care o fac stoicii cu privire la judecăți. Ei împart judecățile din punctul de vedere al formelor sintactice, deosebind judecăți simple și compuse, iar cele compuse împărțindu-se în judecăți condiționale, copulative, disjunctive, cauzale și comparative.

La fel și raționamentele (silogismele) sînt împărțite ca și la Aristotel, așadar cele ce pot fi dovedite mijlocit și cele ce nu pot fi dovedite nemijlocit. Stoicii reprezintă ideea că concluzia nu este ceva dedus analitic, ca la Aristotel, ci că ea produce o cunoștință sintetică.

Stoicii s-au ocupat și cu filozofia limbii. Stoicii vechi credeau că cuvintele sînt materiale, fiindcă acestea influențează asupra sufletului și tot ceea ce influențează este corporal. Afirmația este însă necorporală, ea aflîndu-se între lucrurile corporale, despre care se spune ceva, și între idei, ce sînt necorporale. Afirmația se deosebește de idei numai prin modul de a exista și nu prin cuprins [624]. Identitatea dintre cuprins, lucru și cuvintele vorbite este în filozofia antică, de la Aristotel încoace, un izvor de mari erori [625]. Așa se explică de ce un Antistene și după el și Epictet zice : «Începutul cultivării este examinarea numelor» [626].

Stoicii fac distincția între limbajul uman și acela al animalelor : sunetele pe care le scot animalele sînt monotone și își au originea în instinct, graiul uman este articulat și el poartă idei. În interesanta dispută dacă limba este ceva de la natură sau este ceva construit arbitrar, stoicii se hotăresc de partea naturii. Zenon credea că dacă gîndirea ar avea locul ei în creier și limba ar trebui să vină tot din creier. Dar fiindcă aceasta nu vine de acolo, el trage concluzia că gîndirea nu poate veni din creier [627].

Stoicii au prețuit mult etimologia. Pentru aceștia etimologia era «o dezvoltare a cuvintelor prin care adevărul devine clar» [628]. Ei operează, pentru a dovedi că din sunetele cuvintelor pot fi deduse obiectele, cu termenul «analogie» și «anomalie», deși fac distincție între conținutul conceptului sau al obiectului și al cuvîntului. Stoicii credeau însă că cuvintele originare au fost înrudite cu lucrurile, dar în decursul timpului forma și sensul lor s-au schimbat [629].

Interesante sînt cercetările gramaticale, pe care le-au făcut stoicii. Aristotel a deosebit trei părți de vorbire : numele, verbele, conjuncțiile. In ultima clasă socotind tot ceea ce nu aparținea la subiect sau la obiectele pe care le indicau predicatele. Soicii au adăugat articolul (ἄρθρον), prin care ei înțelegeau pronumele și articolul. Așa că conjuncțiile și

624. Vezi : H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I, ed. II, Berlin 1890, p. 296.
625. *Ibidem*, p. 235.
626. *Ibidem*, p. 17.
627. *Fragm.* 100. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum*, II, § 149.
628. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 331.
629. Steinthal, *op. cit.*, I, p. 344.

prepoziţiile sînt singurele cuvinte de legătură. Chrisip a mai deosebit între nume : nume proprii şi nume apelative, iar Antipater din Tars a adăugat, o sută de ani mai tîrziu, ca a şasea parte de vorbire, adverbul. Stoicii au mai descoperit cazurile substantivelor, genul verbelor cît şi timpul şi modul acestora.

b. **Filozofia naturii sau fizica stoică**

1) *Cosmologia.* În criteriul pe care stoicii îl indică ca fiind caracteristica reprezentării adevărate — palpabilitatea obiectului — este exprimat materialismul naiv al stoicilor. În cosmologie stoicii pleacă de la convingerea, ca de la o axiomă, că tot ceea ce există este material, plin de materie. Pentru stoici spaţiul gol nu există [630]. Prin acest materialism stoicii caută să înlăture dualismul cosmologic aristotelic. Este adevărat că şi stoicii vorbesc despre două principii originare, unul activ şi altul pasiv — energie şi materie ; dar pentru stoici energia nu este ceva imaterial, ci dimpotrivă, ea este cea mai fină materie [631]. Energie şi materie, formă şi materie, corpul şi sufletul sînt pentru stoici unul şi acelaşi lucru ; întreaga lume constă dintr-o substanţă unitară, corporală şi deci materială.

Totul ceea ce există trebuie să activeze sau să sufere ; numai în aceasta îşi are o raţiune existenţa. Această afirmaţie Zenon a preluat-o de la Platon [632], numai cît stoicul a simplificat-o afirmînd că totul este material. El se întoarce la teoria populară a celor patru elemente ale lui Empedocle. Problema unui al cincilea element, vestitul quinta essentia, eterul, pe care Platon l-a preluat de la pitagorei [633], iar Aristotel îl credea întins în întreaga lume, Zenon o soluţionează simplu prin negarea acestuia, din pricină că acesta nu poate fi perceput cu simţurile. Pentru stoici cele patru elemente nu erau ceva în sensul atomisticii şi nici în sensul modern al cuvîntului, ele nu sînt *ἀρχαί*, aşadar unităţi fundamentale, ci «στοιχέτα», elemente fundamentale schimbătoare [634].

Zenon reprezintă ideea că trei elemente sînt pasive, în timp ce al patrulea, focul, este activ. Deci, materia este constituită din două principii : unul pasiv ce suferă acţiuni, materia moartă, obişnuită, vizibilă şi unul activ : materia fină, vie, invizibilă, creatoare, asemenea focului dotat cu raţiune, ca la Heraclit, de la care se inspiră stoicii. Este focul creator (πῦρ τεχνικόν) elementul originar, în care-şi au originea cele-

630. Vezi : Diogene Laertius, VII, 140.

631. Vezi : *Pearson*, p. 85. Platon vorbea despre două feluri de esenţe : corporale şi necorporale (Ideile). Zenon afirmă că totul este materie.

632. *Pearson*, p. 85.

633. Vezi : Gomperz, *Griechische Denker*, II, ed. 2, p. 608.

634. Aristotel, *Metaphysik*, IV, 1 şi Arnim. II, Fragm. 299. Lumea nouă este identică cu cea care a apus şi aceiaşi oameni cu acelaşi destin, o idee ce va renaşte în acea «ewige Wiederkunft» a lui Nietzsche.

lalte trei şi deci, indirect, toate lucrurile, şi în care se vor întoarce iarăşi toate lucrurile. Stoicii reprezintă şi ei concepţia că universul va fi distrus de un foc „ἐκπύρωσις" după care se va repeta totul. Se va întoarce şi Socrate, Platon şi Anytos şi Meletos, care-l vor acuza iarăşi pe Socrate, într-un cuvînt totul se va întoarce aşa cum a fost. Ca şi Cleante, Zenon reprezenta ideea eternei reîntoarceri. El a reînnoit concepţia heracliteană, după care lumea se află într-o eternă schimbare, căci ea face un drum în sus şi altul în jos, întrucît întoarcerea la focul pur şi etern este drumul mai nobil, drumul în sus, iar evoluţia lucrurilor din aceasta este drumul ce merge în jos [635].

Zenon era de părere că din foc s-a născut aerul, din aer apa şi din apă pămîntul. Acesta este drumul devenirii lumii. Stoicii sînt cei mai consecvenţi monişti materialişti ai lumii antice [636]. Totul îşi are obîrşia într-un foc originar, pe care stoicii îl numesc „λόγος". La început în întreaga lume era foc şi — după cum vom vedea mai departe — acest foc originar este identic cu sufletul lumii, cu divinitatea, cu principiul conducător. Din acest foc se produc toate celelalte elemente materiale şi lucrurile. Doar o parte din focul originar divin rămîne identic cu sine ca o putere imanentă a lumii, este Logosul. Simbolul tehnic pentru unitatea lumii este Logosul care interpătrunde totul [637]. Dealtfel, stoicii vorbesc cînd despre spirit (ὁ νοῦς), cînd despre natură ca origine a lumii, dar mai ales despre Logos. Logosul reprezintă guvernarea universală a lumii [638]. Ca «νόμος ὀρθός, λόγος φυσικός» el este prezent ca natură şi ca viaţă oamenilor pe care îi determină.

În faţa ochilor stoicilor nu figurează cosmosul cît mai ales o cosmogonie. Lumea este pentru ei frumoasă. Peste tot în lume Logosul creează ordine şi armonie : nimic nu este mai frumos decît lumea [639]. Lumea şi logosul sînt una [640]. Prin el, în el şi spre el sînt toate lucrurile. Toată natura este produsă din divinitate şi totul este interpătruns de aceasta, aşa că putem spune că, din acest punct de vedere, filozofii stoici sînt cei mai consecvenţi panteişti ai antichităţii [641].

Cine cunoaşte speculaţiile fizicii şi ale ştiinţelor naturii nu poate trece cu vederea asemănarea acestor speculaţii cu acelea ale stoicilor. Pentru stoici, întregul proces al lumii se întîmplă după o necesitate absolută şi inerentă de la cea dintîi producere a lucrurilor şi pînă la apunerea acestora în focul originar. În lume stăpîneşte «Heimarmene», des-

635. O idee care prefigurează concepţia despre «evoluţie» şi «disoluţie» la H. Spencer. Vezi : A. Riehl, *Der philos. Kritizismus*, II, 2, 1887, p. 317.
636. *Epiktetes Handbüchlein der Moral*, p. 9.
637. Marc Aureliu, ὁῖήν οὐσιαν των ὅλων διοικῶν λόγος VI, 1.
638. *Ibidem*, VII, 75.
639. Cicero, *De finibus bon. et malor.* IV, 5, 12.
640. Cicero, *De natur. Deorum* I, 14, 36.
641. Cicero, *op. cit.*, II, 7, 18.

tinul, ursita, legea universală, înlănţuirea cea mai severă a cauzei cu efectul. Este legea cauzalităţii care guvernează în chip absolut, este Divinitatea sau providenţa [642].

2) *Teologia şi teleologia stoică.* Este o curiozitate pentru noi, modernii, ca să tratăm despre «teologia» stoică la capitolul fizică. Dar curiozitatea dispare de îndată ce ştim că pentru stoici Divinitatea este ceva material, de aceea fizica şi teologia nu sînt decît două moduri de a privi acelaşi obiect. Natural, acesta n-ar fi Divinitate, dacă el n-ar avea cea mai înaltă aptitudine a omului : raţiunea. Dar pentru stoici şi *raţiunea este ceva material.* Prin aceasta divinitatea — raţiunea — domneşte peste tot ceea ce se întîmplă atît în lumea plină de viaţă cît şi în aceea lipsită de viaţă, ea este identică la stoici cu ceea ce poporul simplu numeşte «destin», acea putere uriaşă căreia şi zeii i se supun. «Întemeietorul şi diriguitorul universului a scris verdictul destinului, pe care şi el îl urmează. Ascultă de acesta mereu, căci numai odată l-a poruncit» [643].

Stoicii descriu modul în care se raportează la lume această divinitate materială, într-un chip foarte naiv. Într-o analogie Zenon zice că «divinitatea interpătrunde lumea la fel ca mierea fagurii». Stoicii resping, în opoziţie cu epicureii — politeismul religiei populare antice şi gîndesc lumea ca avîndu-şi originea în focul creator, care este sămînţa din care se produc toate lucrurile. Stoicii vorbesc despre o raţiune, care, ca «logos spermatikos», poartă lumea în sine [644]. La începutul procesului lumii acest «logos spermatikos» s-a separat într-o infinitate de părticele, de forme ce se produc, cresc şi dispar. Acestea sînt un fel de seminţe raţionale, «raţiuni seminale» („λόγοι σπερματικοί") de natură materială, care sălăşluiesc în πνεῦμα. .Ele sînt germenii tuturor lucrurilor, ce se produc în decursul evoluţiei lumii, puteri formative ce fac ca lucrurile să se dezvoltate în conformitate cu raţiunea universală. Această raţiune este o singură putere mare şi totuşi, fără să devină un haos, se împarte într-o infinitate de forţe. În realitate nu există decît o raţiune, un adevăr, o singură logică. De aceea nu poate exista decît o lume şi, ceea ce este unul şi acelaşi lucru, o singură divinitate [645]. Zenon şi Cleantes accentuează această idee. Este reprezentată la stoici şi concepţia că zeii sînt eroi, oameni excepţionali.

De asemenea, mai trebuie să subliniem faptul că stoicii mijlocii şi mai noi au corectat concepţia despre Divinitate. Panaetius a părăsit

642. *Epiktetes Handbüchlein der Moral*, p. 9.

643. Seneca, *De providentia*, K. 5. Vezi : I. Nipon, *Les materialistes grecques*, Paris, 1969.

644. Diogene Laertius, VII, 134, 149.

645. Cu privire la «Logos spermaticos» şi «logoi spermatikoi», vezi : Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos.* p. 113 ; Plutarch, *De stoic. repugn.*, K. 9. La fel Aall, *op. cit.*, p. 127.

ideea materialității acesteia, aceasta din pricina că el era influențat de Platon. La fel și Seneca. Nici la acesta nu găsim afirmații precise că Divinitatea ar fi ceva material [646]. Nici despre concepția lui Epictet cu privire la esența divinității nu avem dovezi clare. Este adevărat că el zice: «Zeus este la sine însuși și se întemeiază numai pe sine și meditează asupra guvernării lumii, cum este ea și are intențiile ce i se cuvin». Dar din această afirmație reiese numai că Divinitatea nu este imanentă lumii și nicidecum că ea ar fi materială. Marc Aureliu identifică Divinitatea cu «izvorul originar rațional», care e nematerial, căci filozoful o mai numește și «rațiunea universului» [647].

Dar nici în ceea ce privește unicitatea divinității stoicii nu sînt toți de acord. Așa de ex. Panaetius — influențat de către Platon — nu cunoaște decît un singur «Principiu» atotputernic și etern și alături de acesta numai planetele, zeii văzuți și deveniți, despre care vorbește Platon în dialogul «Timaeus». Ceilalți zei sînt, pentru Panaetius, numai simple «imagini create de fantezia poeților sau ale calculelor politicienilor» [648].

Posidonius și Seneca au același punct de vedere ca și Panaetius. Seneca consideră credința poporului în zei ca fiind o alegorie. De aceea el distinge doi Jupiteri, unul al credinței populare, care este cinstit pe Capitoliu, și altul care este identic cu Rațiunea lumii. Dealtfel, pentru Seneca, în afară de cel mai mare zeu, el mai crede că și planetele sînt zei [649].

Epictet și Marc Aureliu caută să interpreteze filozofic credința religioasă a poporului. Cel dintîi crede în Zeus, pe care el îl numește Creatorul și Guvernatorul înțelept și atotputernic al lumii [650], ca și în zeii credinței religioase a poporului. Pentru Epictet totul este plin de zei și demoni [651]. Dar el nu admite existența decît a zeilor și a demonilor buni.

Atît Seneca cît și Marc Aureliu au transformat credința religioasă a poporului într-o concepție filozofică superioară. Pentru aceștia spiritele bune nu-și duc existența în afara omului, ci în interiorul acestuia. Ei identifică rațiunea omului, care este o parte din rațiunea divină, cu un demon bun, după credința poporului grec, care îl însoțește și-l apără pe om din clipa nașterii pînă la mormînt [651a]. Seneca zice: «În noi se află un spirit, care nu poate să fie neluat în seamă, observatorul fapte-

646. Vezi: Seneca, *De brevitae vitae*, K. 19; *Nat. Quaest.* I., prol.
647. Epiktet III, 13, 7.
648. IX, 28.
649. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 190.
650. *De benef.* IV, 23. 89. *Epictetis Dissertationes*, ed. Schenkl, 1894, III.
651. *Ibidem*, III, 13, 15.
651 a. Vezi: M. Heinze, *Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie*, I, 1833, p. 15.

lor noastre bune şi rele, păzitorul nostru. Aşa cum îl tratăm noi pe acesta, aşa ne tratează şi el pe noi» [652]. Acesta este eul nostru mai bun, eul ideal [653]. Acelaşi lucru îl spun şi Epictet şi Marc Aureliu. Epictet zice : «Zeus i-a dat fiecăruia demonul său ca tutore şi i l-a predat acestuia pentru supraveghere ; acesta este un păzitor neadormit şi nemitarnic» [654]. Marc Aureliu nu e niciodată obosit cînd repetă mereu şi mereu că Zeus i-a dat fiecăruia demonul său, ca să-i fie conducător [655], care de aceea este asemănător cu raţiunea [656]. Pentru Marc Aureliu Dumnezeu şi demonul sînt cele două puteri morale în om şi de aceea îndemnurile demonului duc spre fericire [657].

Zenon, împreună cu stoicii mai vechi, identifică divinitatea cu focul creator, acesta cu Zeus, Raţiunea lumii, cu sufletul lumii, cu natura, cu destinul şi totuşi cu aceste epitete ei n-au istovit calităţile pe care trebuie să le aibă Dumnezeu. Ei mai adaugă încă una foarte importantă : divinitatea sau focul originar, natura sau raţiunea seminală sau destinul este totodată o *Providenţă conştientă de un scop* [658]. Aşa ajung stoicii de la concepţia lor despre divinitate la o concepţie teleologică.

Este adevărat că Cleantes a contrazis ideea unei Providenţe atotputernice, căci, după acesta, totul se întîmplă în virtutea «fatum-ului». Dar Zenon, Chrisip cît şi reprezentanţii stoicismului mijlociu afirmă existenţa unei Providenţe bune, atotputernice în lume.

Pentru stoicii romani această idee a unei Providenţe milostive devine aproape o dogmă. Că lumea ar fi produsă de întîmplare este socotită de Seneca a fi o eroare crasă [659]. Mecanismul naturii nu slujeşte nemijlocit omului. Uragane, furtuni, cutremure, toate se întîmplă după legile naturii, pe care cel mai mare zeu le-a pus în lume [660]. Din pricină că ele sînt ceva rău pentru oameni, să nu fie socotite a fi trimise de zei. Cu toate acestea, prin calamităţi se realizează în lume intenţiile divine (divina exercentur) [661], ce sînt ascunse pentru cunoaşterea noastră mărginită.

La fel şi zeii lui Epictet nu sînt altceva, ca şi cei ai lui Seneca, decît conducătorii destinului uman. Divinitatea ordonează statul uriaş, care este universul, şi el face aceasta ca un stăpîn al casei sale, ca un artist operei sale [662]. El hotărăşte menirea fiecărei plante, a oricărui animal

652. *Epist.* 41, 2.
653. Kant va numi acest eu «caracterul inteligibil» al omului.
654. Epictet I, 14, 12.
655. Marc Aureliu, *Selbstgeschpräche*, V, 27.
656. *Ibidem*, III, 3 ; III, 6 ; III, 7.
657. *Ibidem*, VII, 17.
658. Pentru stoici providenţa este «un destin milostiv». Necesitatea este exprimată de către stoici prin termenul «ἀνάγκη».
659. *Nat. Quaest.* I, prol.
660. *De ira* II, 27 şi 28 ; *Nat. Quaest.* VI, 3.
661. *De ira*, ibidem.
662. Epictet, *op. cit.*, III, 22, 4. I. 6, 7.

și a oricărui om [663]. El trimite și pe filozofi, ca pe niște ambasadori ai săi, ca să deprindă pe oameni și să-i lămurească asupra a ceea ce este bine și rău, fiindcă oamenii rătăcesc și caută altundeva esența binelui, unde acesta nu se află, iar unde se află n-au nici o idee [664].

Marc Aureliu mărturisește că el n-ar putea trăi într-o lume fără de zei și fără de providență [665]. Împăratul filozof își exprimă hotărît convingerea că zeii există, deși, ca și sufletul omenesc, sînt invizibili[666].

Teleologia stoică duce la o anumită evoluție, la o mișcare ce duce către un scop ultim. «Ceea ce este mai rău există din pricină a ceea ce e mai bun, ceea ce e mai bun există pentru altceva. Mai bune decît ființele lipsite de viață sînt ființele vii, mai bune decît acestea sînt ființele raționale», zice Marc Aureliu [667]. Așa se face că pentru stoici omul este scopul ultim al creației ; omul rațional, al cărui scop al vieții nu este altceva decît contemplarea creației și din această contemplare să tragă concluzia că trebuie să ducă o viață conformă cu natura [668]. Epictet și Seneca s-au eliberat de concepția strîmtă despre teleologia lumii, pe care o reprezentau stoicii vechi și după care totul ar fi astfel aranjat în lume ca să slujească omului. Aceștia se apropie în explicarea teleologiei lumii de Leibniz [669], dar sînt încă departe de a înțelege evoluția lumii așa cum au explicat-o un Lamarck sau un Darwin.

Curioasă este credința stoicilor în semne și prevestiri. Filozofii dinaintea stoicilor nu au dat nici o importanță manticei sau artei de a interpreta semne și prevestiri. Zenon, dimpotrivă, a scris o carte întreagă asupra acestor probleme [670]. Din analogia lumii văzute, care ar fi corpul Divinității, iar Divinitatea sufletul lumii, stoicii trag concluzia, valabilă pentru organismul viu, că fenomenele lumii se influențează reciproc, așa că mișcările planetelor influențează asupra fenomenelor terestre și prin aceasta asupra suferințelor și vieții oamenilor. Chrysip a făcut mari eforturi ca să fundamenteze credința în mantică. Panaetius însă a combătut mantica, probabil determinat fiind de ironia și batjocurile și atacurile unui Carneades, Epicur și ale epicureilor. Seneca însă era prea roman, pentru ca să se poată elibera de asemenea superstiții. Acesta este de părere că zeii comunică oamenilor viitorul prin fulgere[671]. La fel și Epictet crede în tot felul de profeții [672].

663. *Ibidem*, III, 22, 5.
664. *Ibidem*, III, 22, 2.
665. Marc Aureliu, *Selbstgeschpräche* II, 11.
666. *Ibidem*, XII, 28.
667. *Ibidem*, V, 16 ; VII, 55 și XI, 10.
668. Epictet, I, 6, 21. Vezi și Cicero, *De nat. Deorum* II, § 37.
669. Leibniz, *Theodicee* I.B. § 118.
670. Pearson, *op. cit.*, p. 29.
671. *Nat. Quaest.*, II, 32.
672. Epictet III, 1, 16.

c. **Teodicee.** Credința într-o Providență, ca o diriguitoare a lumii, i-a dus pe stoici la o anumită teodicee. Este adevărat că pentru stoicii vechi teodiceea era nespus de dificilă, din pricină că pentru ei Divinitatea era identică cu focul universal, deci materială. Stoicismul mijlociu ca și cel mai nou, concepea Divinitatea ca fiind ceva imaterial, dar — exceptînd pe Epictet — totuși ca imanentă lumii. Din această pricină, plecînd de la ideea unei Providențe bune, milostive, stoicii nu puteau să facă decît o teorie etică sau pedagogică, pentru a justifica răul în lume.

O Providență sau divinitate bună nu poate să fixeze vieții omului decît un scop moral: desăvîrșirea morală a omului. Căci pentru stoici virtutea este, după cum vom arăta, cel mai înalt bun al vieții. De aceea și ceea ce ne apare ca fiind lipsit de sens sau fără de nici un scop are o însemnătate pentru educația morală a omului. Așa de ex. pentru Chrysip animalele sălbatice constituie un prilej pentru ca omul să-și exercite curajul, alte răuri slujesc la pedepsirea omului, așa că răul fizic este unealta zeilor. Foametea și ciuma sînt trimise de zei, «pentru ca din pedeapsa pe care o suferă unii să ia exemplu și alții» [673].

Chiar și perioadele cosmice, eterna revenire a tuturor lucrurilor, slujesc aceluiași scop moral. Chrysip zice: «Providența ori întreține viața pe pămînt sau o purifică prin potopuri și incendii. Și poate nu numai pămîntul, ci întreaga lume, care are nevoie de mijloc de purificare atunci cînd răutatea din ea este prea mare» [674]. La Zenon eterna revenire a ceea ce a fost, fără ca aceasta să aibă vreun sens moral, n-are nici o justificare, cum este cazul la Chrysip. Dimpotrivă, Seneca reprezintă ideea că incendiul universal are loc «atunci cînd divinitatea a hotărît să înceapă o lume mai bună și s-o sfîrșească pe cea mai veche» [675]. Este vorba despre o lume mai bună din punct de vedere moral [676].

Dar o asemenea concepție despre rău duce la întrebarea: de ce lovește răul așa de adesea pe cei nevinovați? De ce nu cruță marile plăgi ale omenirii nici pe cei buni și nici pe cei răi? Este întrebarea care l-a chinuit și pe Iov.

Pentru a răspunde acestor întrebări, stoicii preiau de la Aristotel un argument mecanic-fizic, pe care acesta l-a dezvoltat de la Platon. Aristotel distingea necesitatea „ἀνάγκη", legitatea mecanică, după care acționează materia, și legitatea teologică a formei, în care acționează divinitatea și nu în prima. Prima legitate limitează puterea lui Zeus.

673. *Fragm.* 1175.
674. *Fragm.* 1174.
675. Vezi: W. Capelle, *Zur antiken Theodizee*, în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, în vol. 20, p. 173—195.
676. Vezi Iov 34—41; M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament*, III, Ueb. p. 90—130.

El zice : «Zeus nu plouă pentru ca să crească cerealele, ci după legitatea mecanică ; căci ceea ce a răsărit trebuie să se răcească şi ceea ce s-a răcit trebuie să devină apă şi să coboare. Că prin aceasta cresc cereale este ceva ceea ce se adaugă (o acţiune secundară, un succes secundar (συμβαινει)». La fel şi Cleantes şi Chrysip pun anumite piedici în calea providenţei. Cel dintîi zice : «Multe sînt alături de providenţa divină şi de la necesitatea oarbă amestecate» [677].

Totuşi stoicii ţin la concepţia lor despre cauzalitatea materiei. Seneca scrie : «nici prin furia zeilor, cerul şi pămîntul nu vor fi zdruncinate. Acestea au cauza lor proprie» [678]. Acesta este conştient că prin aceasta diminuează puterea lui Zeus, căci adaugă : «Divinitatea poate schimba materia» [679]. Dealtfel şi Marc Aureliu este de părere că Divinitatea nu poate stăpîni necesitatea [680]. «Totul vine de acolo de la acea raţiune universală, sau vine după o cauză necesară», zice acesta.

Din aceste pricini stoicii au căutat să justifice în alt mod existenţa răului şi a suferinţei în lume. Chrysip este de părere că «nenorocirea îl loveşte pe omul bun, nu ca pe cel rău, drept pedeapsă, ci după o altă ordine, ca în state», iar Seneca crede că omul ştie că tocmai ceea ce se pare că-l loveşte, este ceva care slujeşte menţinerii întregului şi la ceea ce duce procesul lumii şi datorită acestuia la desăvîrşire. La fel şi Marc Aureliu înlătură orice condamnare a lumii cu cuvintele : «Partea n-are voie să fie mulţumită cu ceea ce se întîmplă din cauza întregului» [681].

Alţi stoici, pentru a ieşi din impasul în care îi aruncase concepţia că lumea este bună, ca un fel de «casă a zeilor», au înlăturat pur şi simplu teodiceea răului fizic şi au afirmat că nu există decît un rău, viciul, aşa cum nu există decît un bine, virtutea ; tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce nu stă în puterea noastră, este indiferent, aşa că fiecare este liber, ca, prin moartea de bunăvoie, să fugă de răul fizic. Seneca, bunăoară, a scris o carte întreagă [682], pentru a face dovada că pentru înţelept răul şi nenorocirile îi slujesc acestuia, ca să-l întărească în virtute şi că, aşadar, nu sînt un rău.

Deci cu toate teoriile stoicilor, aceştia n-au reuşit să răspundă la întrebările : de ce permite Divinitatea răul moral, viciul ? De ce îngăduie ea această nedesăvîrşire a lumii ? Toate argumentele prezentate de stoici n-au reuşit să răspundă satisfăcător la aceste întrebări. La

677. Vezi : Arnim. *op. cit.*, II Fragm. 1178.
678. *Nat. Quaest.* VI, K. 3.
679. *De prov.* K. 5, 9.
680. *Op. cit.*, VI, 36.
681. IX, 39.
682. *De providentia.* O concepţie ce a influenţat concepţia creştină despre Providenţă.

acestea nu este posibil decît un singur răspuns şi anume că numai voinţa liberă a omului este cauza independentă a răului, aşa că Divinitatea nu poate fi făcută responsabilă de răul din lume.

Dar pentru stoici voinţa omului nu este liberă în sensul unui liber arbitru. Voinţa poate deveni liberă faţă de afecte şi aceasta prin cunoaştere. Aceasta este cauza acţiunilor bune ale omului. Ca şi Platon, stoicii vechi şi mijlocii reprezintă ideea că neînţeleptul nu este stăpînul raţiunii sale şi că de aceea acesta este nebun [683]. Aşa că totuşi cauza faptei rele se datoreşte înlănţuirii lucrurilor naturale, aşadar Divinităţii şi destinului, care sînt identice.

Chrysip mai reprezintă, pentru justificarea răului în lume, o teorie logică, afirmînd că răul este latura umbroasă a lumii şi ca atare necesară existenţei binelui. El zice «fără viciu nu există bine» [684]. La fel şi Epictet afirmă că: «El (Zeus) a ordonat vară şi iarnă, rodire şi nerodire, virtute şi viciu şi toate aceste opoziţii spre armonia întregului» [685]. Iar Marc Aureliu zice: «Dacă te scandalizezi de nerușinarea unui om, întreabă-te îndată: este oare posibil ca să nu existe în lume nerușinaţi? Nu e posibil. Atunci nu pretinde imposibilul» [686].

d. **Psihologia stoică.** În psihologie stoicii sînt puternic influenţaţi de Aristotel. Acesta distingea trei părţi ale sufletului omenesc: sufletul vegetativ, senzorial şi raţional. Aceeaşi împărţire o găsim şi la stoici: corp, suflet şi raţiune. «Corpului îi aparţin senzaţiile, sufletului instinctele, iar raţiunii principiile» [687]. Sufletul întrepătrunde întreg corpul ca un principiu activ viabil.

Stoicii au meritul de a fi studiat destul de amănunţit sentimentele şi voinţa. Ei întrebuinţează pentru sentiment termenul „πάθος", înţelegînd prin acest cuvînt mai mult ceea ce astăzi numim afect sau pasiune. Definiţia stoică a afectului este «un instinct nemăsurat» [688]. Instinctul este genul, iar excesul diferenţa specifică.

Esenţial pentru suflet este mişcarea. De aceea Epictet şi Marc Aureliu vorbesc despre o linişte lipsită de vînt a sufletului [689], iar Seneca despre continua linişte (tranquillitas) a acestuia [690]. Fiecare mişcare are însă în lumea organică o anumită măsură; în fiecare om trebuie ca, prin imitaţie a macrocosmosului, să ia naştere un microcosmos, aşadar ceva ordonat şi frumos, a cărui deranjare are ca urmare boala. Prin urmare

683. Vezi: Zenon la Arnim. I, Fragm. 227.
684. *Arnim.* II, *Fragm.* 1181. Vezi: E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancíene stoïcisme*, Paris.
685. *Diss. I*, 12, 16.
686. IX, 48.
687. Panatius împarte sufletul în: fisis, psyhy, igomenikon. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 198; Seneca, Ep. 92, 1; Zenon, *Fragm.* 94.
688. Vezi lucrarea lui M. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina, 1860*, p. 3.
689. 34, II, 18, 30; Marc Aureliu VIII, 28.
690. Seneca, *De tranquillitate animi*, cap. 2, 3.

afectul, ca un instinct nemăsurat, este o deranjare și o boală a sufletului [691] și de aceea el este împotriva naturii [692]. Afectul este caracterizat prin violența mișcării sufletului, de aceea Zenon îl mai numește «o fluturare a sufletului», așa cum se observă la o pasăre neliniștită.

Interesant este că stoicii — ca și Platon — încearcă o tipologie a afectelor. Ei disting: neplăcerea, plăcerea, frica și pofta sau dorința, pe care le și descriu, în sens materialist, fără să descrie și substratul fiziologic al acestora. Stoicii cunosc însă faptul că timpul influențează asupra violenței sentimentului, lucru foarte important pentru tratamentul moral al pasiunilor. Seneca zice: «cel mai bun mijloc împotriva mîniei este timpul» [693].

Originea afectelor, a pasiunilor este, după stoici, «denaturarea rațiunii». Toate se întemeiază pe erori [694]. «Prostia (stultitia) le trimite și le agită asemenea furiilor, în viața oamenilor» [695]. Dimpotrivă, acela care a recunoscut adevărul, acela a recunoscut legea generală după care se întîmplă totul și după care acesta trăiește, conform cu natura și deci lipsit de pasiuni. Acesta a recunoscut și adevăratele valori și de aceea el nu mai este tulburat de valorile părute. Adevărul eliberează sufletul, căci două sînt lucrurile «ce dau putere sufletului: credința în adevăr și încrederea în sine însuși», zice Seneca. Iar Marc Aureliu remarca: «Nimeni n-a suferit pierderi din pricina adevărului» [696]. Stoicii accentuează rolul pe care-l joacă afectul atunci cînd acesta reușește să surpe suveranitatea «părții gînditoare» a sufletului, care este susținut de voință. De această voință luminată de cunoaștere, sau de cunoașterea susținută de voință, depinde admiterea unui principiu sau neadmiterea acestuia, acceptarea acestuia ca adevărat sau respingerea lui ca fiind fals. Mereu și mereu preamăresc stoicii această suveranitate a voinței [697].

Interesant mai este și faptul că pentru stoici tăria voinței se întemeiază pe instinctele moderate; instinctele nemăsurate, pasiunile caracterizează slăbiciunea voinței. Afectele violente sînt mereu produse de o voință slabă.

Alături de afectele nerafionale stoicii admit și afecte raționale: dorinței i se opune voința corectă (βούλησις), fricii, prudența, plăcerii bucuria (χαρα).

691. Cicero zice: perturbatio și morbus; vezi și Zenon, *Fragm.* 138 și 144.
692. Vezi: Zenon, *Fragm.* 136.
693. Seneca, *De ira* II, 29 și *De benef.* II, 14. *Seneca als Philosoph*, Hrsg. von G. Maurach, 1975.
694. Cicero, *Tusc. IV*, § 80 și De finibus, III, § 35.
695. Cicero, *Tusc.* III, § 25.
696. VI, 21.
697. Marcus Aurelius, VI, 8; VI, 52, IV, 3.

Problema nemuririi sufletului se pare că a avut pentru filozofii stoici o importanţă minimă. În concordanţă cu concepţia lor psihologică materialistă, stoicii reprezintă ideea că materia ordinară a sufletului este muritoare, numai raţiunea, materia sufletească cea mai fină, ca parte a divinităţii, este nemuritoare [698]. Panaetius, Epictet şi Marc Aureliu neagă că sufletul ar fi nemuritor. Chrysip afirmă că numai sufletele înţelepţilor sînt nemuritoare. La fel şi Posidonius susţine nemurirea sufletului, şi aceasta pe temeiul a două argumente, pe care el se pare că le-a împrumutat de la Platon: Sufletul trebuie să fie nemuritor, fiindcă el este cauza mişcării, ce n-are sfîrşit. Apoi sufletul nu se poate descompune, din pricină că el este o unitate şi ceva simplu. Apoi sufletul nu se naşte odată cu corpul, ci intră în corp din afară, este preexistent şi după moartea corpului el se ridică în cele mai înalte regiuni ale aerului, unde gustă aceeaşi hrană ca şi planetele.

Pentru Seneca, ca şi pentru stoicismul mijlociu [699], corpul este o închisoare a sufletului. «Corpul nostru este povară şi pedeapsă pentru suflet», zice Seneca. Sufletul se raportă la trup ca şi Divinitatea faţă de lume. Corpul ar trebui să-i slujească sufletului, în timp ce însă acesta îl atrage înspre noroiul vieţii inferioare, terestre, şi-l sileşte la o luptă acerbă, permiţîndu-i numai o cunoaştere confuză [700]. Sufletul îşi are originea în focul originar divin, aşadar în cer, şi se întoarce după moartea corpului iarăşi acolo. «După ce s-a purificat, scuturîndu-se de greşeli şi de murdăria vieţii muritoare şi după ce s-a purtat un timp scurt deasupra noastră, sufletul se înalţă în înălţimi şi pluteşte printre spiritele fericite. El «a fost primit de o ceată sfîntă» [701]. Acolo se desăvîrşeşte cunoaşterea care aici în lume a fost aşa de nedesăvîrşită.

Stoicii descriu cu multe amănunte şi cu patos felul în care dăinuieşte mai departe sufletul. Mai ales Seneca, face acest lucru cu multă certitudine. Sufletul se află în apropierea divinului, pe care-l intuieşte acum faţă de la faţă, lucru pe care în viaţa terestră l-a încercat zadarnic, dar nu l-a putut realiza din pricina corpului. În patria fericiţilor, sufletul priveşte în toată frumuseţea minunea înstelată a cerului. «Acea zi, de care tu te temi — zice Seneca — fiindcă este ultima, este ziua de naştere a eternităţii... În această zi ţi se vor descoperi tainele naturii, întunericul se va împrăştia şi va pătrunde peste tot o lumină strălucitoare. Gîndeşte-te cît de mare va fi strălucirea, în clipa în care se vor uni atîtea stele!... Cum îţi va străluci lumina divină, cînd o vei

698. Vezi: Zenon, *Fragm.* 95.
699. La Posidonius. Vezi: Schmekel, *op. cit.*, p. 249.
700. Ad. Marcian, cap. 24, Epist. 79, 11.
701. «Excepit illum coetus sacer», Ad. Marcian, cap. 25.

privi la locul ei propriu» [702]. Acolo unde stăpîneşte Logosul lumii nu există nimic îngrozitor (Marc Aurel. VII, 53).

e. **Etica stoică.** Ceea ce face sîmburele filozofiei stoiciste etica (ἠθικῆς θεωρίας). Datorită acestei etici stoicii au avut o influenţă mare asupra istoriei sistemelor de morală şi s-au bucurat de faimă în decursul timpurilor.

În istoria eticii există două direcţii: una formală şi alta materială. Cea dintîi este caracterizată prin aceea că nu indică nici un obiect ca scop pentru voinţă; cea de a doua fixează numai maxime, norme, legi morale, fără să numească un obiect.

Etica stoică nu este nici pur formală, nici pur materială, ci ea e şi formală şi materială. Este adevărat că Zenon fixează un asemenea principiu formal cînd zice: «Scopul este: a trăi în concordanţă, ceea ce înseamnă a trăi după un principiu ce concordă cu sine, fiindcă cei care trăiesc în contrazicere nu sînt fericiţi». Este vorba, deci, de a trăi în credincioşie faţă de un principiu, regulă care a rămas general-valabilă în stoicism [703].

Cicero subliniază mereu şi mereu «statornicia în ordine, în sfat şi în faptă» [704]. Iar Seneca zice: «Progresează şi mai ales ai grijă ca tu să-ţi rămîi ţie credincios» [705], «căci nimic nu este mai ruşinos, decît a nu rămîne mereu acelaşi. Rezistă, ca să nu joci decît un singur rol de caracter» [706]. «Îndrăzneţ acest lucru se poate exprima astfel, că cel mai înalt bine este concordanţa sufletului cu sine însuşi. Virtuţile se află acolo unde este armonie şi unitate, viciile acolo unde nu este unitate», zice acelaşi gînditor. La fel şi Epictet este de părere că omul «trebuie să fie una sau alta din tot sufletul» şi că el trebuie să rămînă constant la hotărîrea luată. «Cine nu are unul şi acelaşi scop pentru întreaga lui viaţă, acela nu poate ca să rămînă în întreaga lui viaţă unul şi acelaşi» [707].

Acesta este singurul principiu sigur care poate asigura o conducere sănătoasă în viaţă. Căci virtutea nu este altceva, pentru stoici, decît un mod armonic de purtare (διάθεσις ὁμολογουμένη). În ce constă însă această armonie? În concordanţă cu sine însuşi, cum crede Zenon? Dar şi omul vicios este în concordanţă cu sine însuşi. Atunci care este deosebirea între omul virtuos şi cel vicios? Sau poate în concordanţă cu viaţa? În acest caz avem de-a face cu o tautologie, dacă viaţa nu este înţeleasă

702. *Epis.* 120, 26 şi 28.
703. O idee pe care o va relua şi Kant cînd va zice că: «a fi consecvent este cea mai mare datorie a filozofului» (Krit. d. prakt. Vern., ed. Kehrbach, 28).
704. *De off.* I § 14, § 120.
705. Epist. 35, 4, 20, 3.
706. *Epist.* 120, 22.
707. *Op. cit.* X, 11 şi XI, 21. De asemenea IV, 18 şi V, 3.

într-un sens pregnant. Ori poate în concordanţa vieţii omului cu natura, cum credea Cleante ? Dar cu care natură : a universului, a omului sau a amîndurora ? În această privinţă aproape toţi filozofii stoici sînt de acord cu Chrysip că a fi virtuos înseamnă a trăi în concordanţă cu principiul naturii, acesta înţeles atît în sens macrocosmic cît şi în sens microcosmic. Aşadar, după Chrysip, raţiunea individuală — sau natura individuală — să fie în armonie cu raţiunea sau natura universală, ceea ce înseamnă cu ordinea raţională a lumii : *această armonie este scopul moral suprem* [708]. Natura este stăpînită de Logos, de Raţiunea universală şi, deci, a fi virtuos este identic cu a trăi în concordanţă cu această raţiune [709]. Cu aceasta stoicii declară un război necruţător acelora care strică sau fac imposibilă această armonie. Acestea sînt instinctele şi afectele. Libertatea faţă de instincte şi faţă de afecte este o condiţie esenţială a moralităţii [710]. Acestea se fundamentează pe o reprezentare neexaminată [711] şi din această pricină ele ne conduc unde voiesc, răpindu-ne libertatea şi transformîndu-ne în sclavii lor [712]. De aceea acestea trebuie să fie puse sub stăpînirea raţiunii, căci numai raţiunea îl deosebeşte pe om de toate celelalte făpturi şi mai ales de animal. Justificarea acestei suveranităţi se bazează pe concepţia stoică că raţiunea omului este o parte, un fragment al Raţiunii divine [713]. Aceasta constituie esenţa şi natura proprie omului. Din această cauză scopul existenţei omului nu poate fi decît o viaţă pe temeiul raţiunii. A trăi conform cu natura, ceea ce înseamnă a duce o viaţă conformă cu Raţiunea universală, aceasta este *teza fundamentală şi cel mai înalt principiu al moralei stoice*. Fiecare pas al vieţii, fiecare acţiune şi faptă a omului să nu fie determinată decît de raţiune. Iată de ce trebuie combătute instinctele inferioare, poftele şi afectele [714]. Acestea nu trebuie să devină niciodată motive determinante ale voinţei şi nici temeiuri ale unei acţiuni umane. Mînia [715], mila [716], teama [717], trebuie să fie înăbuşite, fiindcă acestea îi răpesc omului libertatea şi fapta omului să nu fie fundamentată decît pe raţiunea ce judecă rece şi obiectiv. Ceea ce porunceşte raţiunea numai aceea are să se şi întîmple. Raţiunea are să hotărască în toate împrejurările ceea ce este bine şi ceea ce este rău,

708. Vezi : Marc Aureliu, V, 3 ; Cicero, *De off.* I, § 110.
709. Epictet I, 14, 6 ; Diog. Laert., *Libri VII*, §§ 85—86.
710. Vezi : Cicero, *De off.* I, § 69, 136.
711. Vezi concepţia stoică despre afecte.
712. Marc Aureliu, VI, 28 ; VII, 29.
713. Epictet, I, 34, 6. Natura şi raţiunea sînt identice la stoici.
714. Epictet III, 2, 4 ; Seneca, *De ira* I, 16, 7 ; *Epictet, Ench.* K, 4 ; Epictet III, 4, 9.
715. Seneca, *De ira* ; Marc Aureliu XI, 9, 18 ; Seneca, *De ira*, II, 7.
716. Cicero, *Tusc.* IV § 46 ; Epictet, *Ench.* cap. 16.
717. Seneca, *Epist.* 75, 18 («Quae est absoluta libertas ? Non homines timere, non deos»).

ceea ce este drept și nedrept, nobil și josnic. Legea rațiunii (naturii), este, pentru filozoful stoic, identică cu legea morală. Cine a ajuns la această convingere și trăiește în conformitate cu ea este un înțelept și un om moral.

Tot ceea ce împiedică pe om să realizeze această lege generală este considerat de către stoici ca fiind imoral și deci trebuie osîndit ca atare. În această categorie intră, pe lîngă cele amintite mai sus, toate bunurile acestei lumi, plăcerile [718] și poftele [719], care ademenesc cu chemările lor pe om și astfel surpă suveranitatea rațiunii [720]. Bogăția și averea, onorurile și gloria, iubirea și prietenia sînt piedicile cele mai serioase în calea spre o viață virtuoasă și de aceea înțeleptul stoic se abține de la acestea și trăiește în cea mai deplină simplitate. Condiția fundamentală pentru înțeleptul stoic, pentru a putea duce o viață morală, este o stare în care să se liniștească toate afectele, pasiunile și adierile cele mai neînsemnate ale instinctelor (apathia). Liber de dominarea oricăror impulsuri interioare și total insensibil față de influențele externe își modelează înțeleptul viața sa, ascultînd numai de imperativele rațiunii, căci numai aceasta îl ajută să triumfe asupra acelor dușmani ai armoniei și ai virtuții și să-i reducă la tăcere. Prin aceasta stoicul a împlinit menirea și rostul existenței sale; el a ajuns la cea mai înaltă virtute, la *înțelepciune*. Cel mai înalt ideal care-l chinuie pe stoic și-l cheamă cu chemări vrăjite este înțeleptul, care-și este sieși suficient, care nu mai dorește nimic străin și nu se mai teme de nimic în lume, fiindcă nu-l mai mișcă nici o întîmplare exterioară și nici o pasiune nu-i mai tulbură liniștea suverană a sufletului său. Iar dacă stoicul se simte mult prea slab pentru a trăi această înțelepciune, atunci el se salvează din lanțurile simțurilor prin moartea de bunăvoie.

Deci, a fi înțelept este identic cu a fi liber. «Numai înțeleptul singur este liber, bogat și frumos [721], fiindcă numai omul virtuos este liber, iar virtutea este un bun, care cînd se exteriorizează este și frumoasă [722]. Numai înțeleptul este fericit, fiindcă numai el este virtuos. Numai el este regele autentic, conducătorul de oști autentic, administratorul corect și moștenitorul adevăratei posesiuni [723], fiindcă aceste calități urmează din concepția și știința lui corectă».

Din acest motiv, Epictet și Seneca apoteozează pe înțelept. Epictet îl identifică pe înțelept cu Zeus. La fel și Cleante și Chrisip, iar Seneca îl situează chiar mai presus de Zeus. «Divinitatea este în afara durerii,

718. Cleantes, *Fragm.* 88 la Pearson.
719. Epictet IV, 4, 1 și III, 20, 8.
720. Stoici admit totuși bucuria (χαρα) ce-și are originea în conștiința virtuților. Seneca, *Epist.* 59, 16.
721. Vezi: Zenon, *Fragm.* 149. 150, 151.
722. Între virtute și frumusețe este o legătură existențială.
723. Vezi: Zenon, *Fragm.* 148.

produsă de rău, înţeleptul este mai presus» [724]. Înţeleptul este asemenea soarelui pe care nu-l loveşte nici o săgeată [725]. «Sufletul înţeleptului se aseamănă cu lumea de deasupra lumii ; căci în el este totdeauna timp frumos» [726].

Faţă de înţelept toţi ceilalţi oameni, stăpîniţi de pasiuni şi afecte, sînt nişte «nebuni», din pricină că în aceştia nu s-a trezit raţiunea. Acolo unde raţiunea nu stăpîneşte în chip absolut, aceasta nici nu există. Căci, aşa cum pentru stoici, nu există ceva de mijloc între adevăr şi neadevăr, tot asemenea nu există grade ale virtuţii şi înţelepciunii. Este adevărat că numai Seneca se pare că ar fi reprezentat ideea că există anumite stadii ale înţelepciunii [727]. Dar pentru cea mai mare parte dintre filozofii stoici are valabilitate alternativa : ori cineva posedă virtutea în chip absolut, ori n-o posedă deloc ; ori eşti înţelept, ori eşti nebun, a treia posibilitate nu există.

Etica stoică prezintă — cu toate şovăielile în unele probleme — o unitate. Numai un singur stoic şi anume Diogene Babilonianul, elevul lui Chrisip, s-a îndepărtat de la principiile acestei etici, întrucît el admitea anumite excrocherii în vînzarea mărfurilor, chiar şi în întrebuinţarea banilor falşi. Însă elevul acestuia, Antipater din Tars, l-a combătut pe Diogene, aşa că trebuie să recunoaştem faptul că etica stoică fixează voinţei scopuri destul de înalte, aşezînd, după cum vom vedea, în locul poporului umanitatea, iar în locul statului mărginit un stat universal al fiinţelor raţionale. La temelia acestei etici se află încrederea nespus de mare în puterea personalităţii umane.

Totuşi în ceea ce priveşte valoarea acestei etici pentru viaţă, există păreri diferite. Mai ales opoziţia radicală între raţional şi instinctual, cît şi prăpastia pe care o sapă această opoziţie între înţelepţi şi nebuni a relevat metehnele rigorismului eticii stoice şi a dat naştere unei critici juste. Există istorici, ca de exemplu Th. Momsen, care îi numesc pe stoici «farisei», iar doctrina lor este considerată a fi o înlănţuire de noţiuni goale [728]. La fel şi Kafka, în lucrarea sa des citată de noi aici, face o critică foarte justă acestei etici, subliniind greutăţile şi contradicţiile în care filozofii stoici se învîrtesc atunci cînd concep o etică în care omul trebuie să fie înţelept şi bun, mai înainte de a năzui după înţelepciune şi virtute [729]. Şi apoi unde se află omul care-şi poate înăbuşi întreaga lui viaţă instinctuală, care este totuşi originea întregii

724. Seneca, *De provid.* cap. 6.
725. Seneca, *De const. sapien*, 4, 2.
726. Seneca, *Ep. 59*, 16. Lumea de deasupra lunii constă, după Aristotel, din eter pur.
727. Seneca, *Epist.* 75, 8—15. Seneca admite trei stadii. În acest sens, stoicii l-au influenţat pe Sören Kierkegaard.
728. Momsen, *Römische Geschichte*, III, 5 ed. p. 544.
729. Kafka, *op. cit.*, p. 116 ; Hegel, *op. cit.*, p. 30—44.

posibilităţi existenţiale ? Înăbuşită într-o parte, ea izbucneşte în altă parte cu o putere şi mai mare, fiindcă viaţa este şi voinţă şi sentiment, nu numai raţiune.

Desigur, este adevărat că au existat unii stoici, care au făcut prin viaţa lor cinste şcolii stoice. Sub Nero, de exemplu, au suferit moartea pentru concepţia lor stoicii Phrasea Paetus, Seneca, Rubellius Plautus şi Lucanus ; iar Musonius, Cornutus, Helvidius Priscus au fost exilaţi. La fel şi sub Domitian au fost alungaţi Rusticus Arulenus şi Epictet.

De fapt tipul de înţelept descris de stoici n-a fost realizat nici chiar de filozofii stoici mai severi. Din acest motiv şi aceştia au trebuit să se numere printre «nebuni». Înţeleptul aşa cum şi-l închipuiau stoicii rămîne un ideal de nerealizat printre oameni, fiindcă acesta este o negaţie a condiţiei umane. Din acest motiv stoicii din perioada mijlocie şi reprezentanţii stoicismului roman încep să facă corecturi rigorismului sever al eticii lor şi să admită că între înţelepţi şi nebuni mai există o categorie a oamenilor : *aceea a progresaţilor în virtute*. Dealtfel etica stoică era şi prea formală pregătind, într-un sens oarecare, formalismul şi rigorismul etic kantian [730]. De aceea şi din această pricină stoicii au fost siliţi să revină asupra acestui formalism şi să facă precizări. Stoicii au totuşi meritul de a fi pus în circulaţie conceptul «datorie», dar au lăsat nelămurită problema importantă a datoriilor faţă de sine şi faţă de alţii, sau datoriile sociale. De aceea, cu toată accentuarea punctului de vedere etic-individual, cu timpul, filozofii stoici au admis că omul are datorii şi faţă de societate ; că toate fiinţele raţionale sînt de la natură înrudite între ele. Ca şi limba, tot asemenea, stoicii credeau că şi societatea îşi are originea în natură ; aceasta a fost, pe lîngă raţiune, al doilea dar al Divinităţii, prin care ea a voit să întărească slăbiciunea umanităţii [731].

Prin aceasta, ca şi dreptului şi moralităţii, stoicii îi atribuiau societăţii o demnitate foarte înaltă. Originar oamenii au fost într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, pînă cînd apoi ei au încheiat pace şi au introdus norme de drept în viaţa lor [732].

După originea lor oamenii sînt participanţi la raţiunea divină şi ca atare toţi sînt egali [733]. Ei formează împreună cu zeii un stat. Cicero aminteşte mereu şi mereu că oamenii formează o comunitate şi în numele acesteia el cere umanizarea războaielor şi mai ales blîndeţe faţă de cei învinşi. În timp ce Platon şi Aristotel reprezentau o concepţie retrogradă, după care ar exista oameni liberi şi sclavi, popoare care stă-

730. Din acest motiv, Kant îi laudă mult pe filozofii stoici.
731. Vezi : Seneca, *De benef. IV*, 18 ; Seneca, *De Legibus I*, § 16.
732. Vezi : Horatiu, *Satiren I*, Buch III, V, 98.
733. Epictet I, 3, 2 ; Vezi : G. Duvair, *De la sainte Philosophie. Philosophie morale de stoïques*, Paris, 1946.

pînesc şi altele care de la natură sînt inferioare şi deci trebuie să fie stăpînite, pentru stoici toţi oamenii sînt egali. Zenon a conceput un stat ideal, care să cuprindă pe toţi oamenii, căci toţi au dreptul la libertate. Iar Chrisip considera pe sclavi a fi numai zilieri pe viaţă [734], ceea ce vrea să spună că starea lor nu este o stare de drept, ci una determinată de situaţia socială. Din această pricină, Seneca neagă dreptul nobililor [735] şi obiceiul după care meritele strămoşilor sînt transmise urmaşilor. El zice : «Un atrium plin cu chipurile strămoşilor nu înnobilează. Nimeni n-a trăit pentru gloria noastră şi ceea ce a fost înaintea noastră, nu ne aparţine. Sufletul înnobilează, căruia îi este dat ca din fiecare situaţie să se ridice deasupra destinului» [736].

Dacă toţi oamenii sînt egali, atunci cea mai bună formă de guvernămînt este democraţia. Alţi stoici aseamănă societatea cu un organism ale cărui organe nu sînt egale. Din această pricină Seneca caută să justifice regalitatea. Regele este în stat, ceea ce este sufletul în corp [737]. Regalitatea este voită de natură, aşa cum vedem acest lucru atît la animale, cît şi la albine [738]. În general însă stoicii recomandă că cea mai bună constituţie este aceea în care trebuie să fie amestecate regalitatea, aristocraţia şi democraţia [739].

De o importanţă mai mare este din acest punct de vedere la stoici filozofia dreptului, reprezentînd ideea, influenţaţi de Platon, că pedeapsa este necesară, nu pentru că s-a greşit, ci ca să nu se greşească, deci, pedeapsa este un mijloc curativ [740]. Tot la fel şi pentru stoici pedeapsa are trei scopuri : 1) să determine pe criminali la căinţă ; 2) să îndrepte, prin teamă, pe cetăţeni ; 3) prin înlăturarea celor care se dovedesc a fi de neîndreptat şi prin aceasta să fie feriţi ceilalţi cetăţeni de decăderea morală. Primul scop se poate realiza prin pedepse mai blînde. Cel pedepsit trebuie să piardă prin pedeapsă ceva, căci cine n-are ce pierde trăieşte fără de chibzuinţă. Pentru realizarea scopului al doilea, pedeapsa trebuie să fie foarte rar aplicată. O pedeapsă prea des aplicată nu mai are efect.

Aceeaşi atitudine o au stoicii şi faţă de căsătorie, muncă şi alte preocupări umane. În opoziţie cu epicureii, stoicii apără familia [741]. De asemenea, în concordanţă cu ideea solidarităţii organismului social, stoicii preţuiesc munca manuală, ce era aşa de disprefuită la Platon [742] şi

734. Seneca, *De benef. III*, 22 şi Cicero, *De off.* § 41.
735. Seneca, Epictet 44, 5.
736. Deşi aceasta nu-l împiedică pe Seneca să apere drepturile nobililor. Vezi : *De benef.* IV, 30, 4.
737. Seneca, *De clementia* I, 3—5. Lucrarea a fost închinată lui Nero.
738. Este o eroare a lui Seneca, care crede că albinele au un rege.
739. Vezi : Diogene Laertius, L. VII, 1, 131.
740. Vezi : Hieldebrand, *Gesch. und System der Rechts-und Staatsphil.* I, p. 215.
741. Zenon, *Fragm.* 178.
742. *Politica* III, 3.

Aristotel [743]. La Chrisip, de exmplu, găsim că acesta numeşte o virtute cu numele „εύπονα", aşadar hărnicia [744]. Iar Cleante vorbeşte despre iubirea faţă de muncă, pe care acesta a şi dovedit-o.

Dar nu toţi stoicii au aceeaşi atitudine faţă de muncă şi mai ales faţă de munca fizică. Reprezentanţii stoicismului mijlociu se reîntorc la concepţia platonică despre muncă. Panaetius [745] şi Posidonius[746] disprețuiesc cu totul munca.

Reprezentanţii stoicismului roman dimpotrivă se îndepărtează de la ideea retrogradă că munca manuală ar fi ceva înjositor pentru un filozof. Cicero, Seneca, Musonius, Epictet şi chiar Marc Aureliu accentuează marea importanţă morală pe care o are munca manuală pentru solidaritatea umană [747]. Toţi aceştia apără ideea că toţi oamenii sînt egali, căci —după cum aminteam mai sus — fiecare suflet omenesc este o parte a Divinităţii. Toţi oamenii sînt fraţi şi fiii acesteia [748]. Între oameni nu există deosebire de rang, între stăpîni şi sclavi, nobil şi om de rînd [749]. Iubirea faţă de oameni nu contrazice raţiunea, zice Epictet.

f. **Relaţia stoicismului cu alte şcoli filozofice.** Stoicii au avut strînse relaţii cu peripateticienii şi cu reprezentanţii sceptici ai Academiei platonice. Pe aceştia din urmă îi combate Epictet [750].

Şcoala platonică a degenerat în sec. al II-lea î.Hr. în scepticism ; reprezentantul cel mai însemnat al acestui scepticism a fost, după cum se ştie, Karneade, care a combătut orice teologie cît şi epistemologie stoică [751], ceea ce a determinat reacţia stoicilor. Epictet de ex. încearcă să reducă scepticismul reprezentanţilor Academiei platonice la «ad absurdum», punînd în gura acestora afirmaţiile : oameni, fiţi convinşi că nimeni nu este convins ! Sau credeţi nouă, că nimeni nu crede ceva [752].

Şi mai încordate erau relaţiile dintre epicurei şi stoici. Diogene Laertius relatează că un anume Diotimos, stoic, a răspîndit tot felul de veşti nefavorabile pe seama lui Epicur şi chiar i-a atribuit 50 de scrisori false [753]. Seneca, dimpotrivă, îl preţuieşte mult pe Epicur. Totuşi şi acesta acuză pe epicurei că au trădat virtutea în folosul plăcerii [754]. Epictet însă îi combate vehement pe epicurei. El îi acuză că prin teoriile lor coboară

743. *Statul*, III, 14 (405 a).
744. Vezi : Dyroff, *op. cit.*, p. 85
745. Vezi : Bannhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1897, II, pp. 74, 235 ; Schnekel, *Die Philos. der mittleren Stoa*, 1890, p. 277.
746. Epictet I, 3, 2.
747. *Idem*, III, 22, 16.
748. Seneca, *Epistola 44 ; De benef. III*, 28.
749. Epictet II, 19, 20.
750. *Ibidem*.
751. Cicero, *De nat. deorum*. I, § 4.
752. I, 20, 5.
753. Diog. Laertius, X, 3—8.
754. *Epist.* 90, 35.

pe om sub animalitate, că distrug dreptatea şi respectul şi prin aceasta ei sînt elemente retrograde în viaţa socială [755]. Epictet recunoaşte totuşi că mulţi epicurei au un nivel de viaţă superioară concepţiei lor teoretice, dar în general ei sînt orbi în ceea ce priveşte «adevăratul rău al existenţei» [756].

Făcînd abstracţie de contradicţiile etice dintre stoici şi epicurei, stoicii reprezintă concepţii contrare celor epicureice şi în problemele teoretice. Pentru epicurei Divinitatea este în afara lumii, pentru stoici Ea este imanentă lumii. Epicureii vorbesc despre atomi materiali, stoicii despre cele patru elemente ; pentru epicurei lumea este infinită în timp şi spaţiu, pentru stoici ea este mărginită [757] ; epicureii sînt politeişti, stoicii înclină spre monoteism ; pentru epicurei lumea este stăpînită de întîmplarea oarbă, pentru stoici dimpotrivă ea este dirijată de Providenţă. Apoi epicureii cred în libertatea absolută a voinţei, stoicii reprezintă ideea că şi acţiunile umane sînt supuse legităţii. Stoicii reprezintă ideea că începutul omenirii ar fi constituit o epocă de aur, Epicur neagă acest lucru. Pentru epicurei sufletul este muritor, stoicii afirmă nemurirea sufletului. Stoicii preţuiesc gloria, Epicur dimpotrivă o condamnă. Contrazicerea dintre stoici şi epicurei se întinde chiar şi cu privire la terminologie. Se pare că intenţionat stoicii dau unor termeni întrebuinţaţi de epicurei alt sens.

g. **Stoicii şi ştiinţele pozitive.** Stoicii au preţuit şi ştiinţele pozitive. Zenon a scris nu numai opere filozofice ci şi scrieri literare şi istorice. La fel şi Chrisip a scris opere cu caracter gramatical şi istoric [758]. Ştiinţa a fost cultivată mai ales de stoicismul mediu sau de mijloc. Panaetius n-a fost numai astronom, contribuind la elaborarea unei noi teorii a cometelor [759], ci şi geograf şi istoric, căci a scris o lucrare despre Socrate şi şcoala socratică cît şi o istorie a religiilor [760]. De asemenea şi Posidonius a fost un cercetător foarte activ în multe domenii. Iar Seneca a ţinut treaz interesul pentru cercetările ştiinţifice în stoicismul roman. Acesta, deşi n-a făcut studii speciale în domeniul ştiinţelor naturii, are totuşi meritul de a fi răspîndit cunoştinţele din acest domeniu la care ajunseseră un Aristotel şi un Posidonius. Făcînd abstracţie de faptul că şi Seneca crede în superstiţii, el vorbeşte totuşi despre legi ale naturii (jura naturae) care stăpînesc peste tot, atît sub pămînt, cît şi pe pămînt [761] ; apoi el crede, ca dealtfel toţi stoicii, în necesitatea inexora-

755. 23, II, 20, 25.
756. II, 20, 37.
757. Seneca, *Nat. Quaest.* VI, cap. 32.
758. Este vorba de studii logice, Vezi : *Sammlung der Fragm. Chrisipps* : în «Annales Academiae Lovaniensis», vol. IV, 1820—1821.
759. Schmekel, *op. cit.*, p. 230.
760. Idem, p. 237.
761. *Nat. Quaest*, III, 37.

bilă a destinului. Dar Seneca lasă totuşi o sferă liberă şi pentru acţiunile omeneşti şi de aceea zice că «zeii au lăsat ceva nehotărît, ca aceasta să se întoarcă în bine, atunci cînd zeii sînt rugaţi sau se fac făgăduinţe solemne» [762]. La cea mai mare parte dintre stoici găsim o mare admiraţie pentru frumuseţea naturii [763].

Din această pricină mulţi oameni de ştiinţă au fost atraşi spre stoicism. Amintim aici cîţiva dintre aceştia: vestitul matematician Euclid din Alexandria, astronomul Aratos, geograful şi astronomul Eratosthene, vestitul medic A. Cornelius Celsus, Athenaeus Attaleia, care a întemeiat în Roma, pe temeiul fiziologiei stoice, o şcoală medicală pnevmatică, gramaticul Krates din Mallos şi istoricul Apollodor.

BIBLIOGRAFIE

Vezi la sfîrşitul capitolului: Stoicismul epocii imperiale.

2. EPICUREISMUL

a. **Epicur şi şcoala sa.** Epicur s-a născut în anul 342 î.Hr. în insula Samos, ca fiu al atenianului Neocle de profesie învăţător (Grammatodidascalos) şi colonist pe această insulă. Despre mama lui Epicur — Chaerestrate — se spune că umbla din casă în casă pentru a da sfaturi în legătură cu anumite preziceri cu explicarea unor formule mitice şi cu alungarea spiritelor rele [764]. Unii autori ne relatează că Epicur a venit la Atena în vîrstă de 18 ani, în timpul în care Xenocrate ţinea lecţii la Academie, iar Aristotel se afla în Calcis [765]. Căci, cu toată situaţia precară din punct de vedere material a părinţilor săi, tînărul Epicur s-a bucurat de o educaţie destul de temeinică. El însuşi ne istoriseşte că, la vîrsta de 17 ani citise cosmogonia lui Hesiod şi fiindcă acesta spunea că totul îşi are originea în Haos, el a pus întrebarea profesorilor lui: de unde este acest haos? Aceştia n-au fost în stare să-l mulţumească cu răspunsurile lor şi astfel începu să studieze filozofia pentru a se dumiri în această chestiune [766]. De aceea Epicur se mîndreşte cu cultura, pe care el şi-a format-o pe cale autodidactică, deşi ideile esenţiale pe care el le-a unit în sistemul său erau cunoscute [767].

Întors în Atena, ca să satisfacă serviciul militar, Epicur i-ar fi ascultat pe Xenocrate şi a studiat operele lui Democrit. Situaţia în Atena era cu totul schimbată faţă de aceea în care au trăit şi gîndit un Socrate, Platon şi Aristotel. Grecia ajunge sub domnia macedonenilor, care

762. *Ibidem*, II, 37.
763. Seneca, *De benef. IV*, 23; Cicero, *De nat. Deorum II*, 97—104; Epictet II, 16, 32 şi III, 3. 16; Marc Aureliu XI, 27.
764. Diogene Laertius, X, 11.
765. *Ibidem*.
766. *Ibidem*.
767. Fr. A. Lange, *op. cit.*, I, p. 77.

SUBIECTUL 12 (p. 83 - 88)

PLOTIN
Neoplatonismul

« Dionisiacul », « apolinicul » și orfismul în cadrul matricei stilistice sau a codului spiritual grec. Plotin, mistic al păgânismului, autor al ultimei sinteze doctrinare din vechiul elenism și al primului misticism metafizic de înfățișare greco-europeană. Ierarhia cosmică: « *Unicul* », « *Logosul* », « *Sufletul lumii* », « *materia inertă* ». Menirea omului este să urce din nou panta acestei decadențe, să tindă spre unire cu « *Unicul* », cu Dumnezeu. Starea de « *extaz* » ca dimensiune excepțională și limită dată omului. Lumina ca simbol al stării extatice.

Poporul grec, care a dat omenirii una din cele mai mari culturi, este alcătuit din străvechi seminții ariene grecești (care au ocupat țara, peninsula și arhipelagul) și dintr'un substrat de populație autohton, miceno-cretan. Mitologia homerică este întâia expresie foarte reliefată a acestui amestec și a modului cum s'a făcut amestecul.

Grecii au impus tuturor elementelor mitologice, acceptate și asimilate, stilul gândirii lor. Acest stil rămâne dominant chiar și atunci când substratul miceno-cretan sau « *substanțele* » împrumutate aiurea încep să se manifeste și ele. Substratul autohton manifesta înclinații foarte pronunțate spre tot ce e misterios, spre magie, spre gânduri care se referă la moarte, la nemurirea sufletului, la felul de viață al sufletului după moarte; în aceeași măsură însă, interesul fondului autohton era atras spre toată emisfera întunecoasă a existenței, spre divinitățile subterane sau ale vegetației (întrucât vegetația este determinată de puterile obscure ale pământului), spre puteri transcendente care depășesc orice formă. Stilul spiritului grec ține în frâu toate aceste înclinări, le determină, sau le tolerează doar la periferia sa. Nu este mai puțin adevărat că aceste înclinări persistă și în anumite epoci se accentuează, trecând ritmic prin estompări și recrudescențe.

Ceea ce Nietzsche înțelege prin componenta *dionisiacă* a spiritului grec, nu acopere decât în parte înclinările despre care vorbim, și care sunt mult mai variate decât această etichetă poate cuprinde. Nietzsche mai greșește însă și când își închipuie că factorul acesta « *dionisiac* » este, în cultura greacă, o componentă de egală îndreptățire cu « *apolinicul* ». Apollo, deși de origine străină, a devenit cu timpul un zeu al luminii și al măsurii, îmbrăcând astfel uniforma armatelor lui *Zeus*, sub egida căruia se întronează ordinea în panteonul grec. Cu toate că la Delfi se găsea odată un relief, care reprezenta pe *Apollo* întinzând mâna spre împăcare lui *Dionysos*, nu credem că în cultura greacă acesta de pe urmă a fost vreodată o putere care să egaleze pe primul; *Apollo* era de fapt un fel de

« *megafon* » al lui *Zeus*. Toate înclinările omeneşti străine de cosmosul lui *Zeus*, clădite ierarhic, din forme, idei şi rânduieli măsurate într'un spaţiu rotunjit, sunt ţinute în frâu sau trec la periferie şi în penumbră. Aceste înclinări nu sunt însă toate de aspect dionisiac; ele nu cultivă totdeauna şi neapărat beţia orgiastică şi extazul fioros.

Există şi unele aplecări spre ritualuri misterice, care prefigurează o existenţă superioară *post mortem*, pregătind nemurirea. Actele şi gândirea magică joacă totdeauna un mare rol în aceste ritualuri. Alături de astfel de preocupări se mai constată şi un interes pentru fenomenele de medium ocult. Dacă spiritul grec este un spirit al normelor, atunci toate aceste înclinări mai lăturalnice, tolerate, sau înfrânate s'ar putea clăsifica la aceeaşi rubrică a interesului arătat *misteriosului, care depăşeşte normalul*. In cultul lui Dionysos, participanţii, târîţi într'o goană colectivă, sfâşiau, în momentul suprem al extazului, un animal, în care după credinţa lor se întrupase zeul, şi înghiţeau bucăţi de carne crudă. Era un fel de comuniune cu trupul zeului. Cultul are un fond magic, iar beţia extatică e produsă prin mijloace orgiastice, prin dans, goană şi vârtejuri, îndelung susţinute. Acest extaz este un fenomen ieşit din « normă ».

Prin alte rituri, de obicei în peşteri, participanţii îşi pregăteau, pe cale magică şi iarăşi extatică, nemurirea. E ca şi cum *nemurirea sufletului n'ar fi ceva dat prin natura însăşi a acestuia, ci doar ca ceva ce se obţine prin participare totală la anume rituri magice*. Aceste rituri sunt în stare să transpună pe oameni într'o stare care prefigurează fericirea de după moarte. Procurarea nemuririi, a acestui dar ce depăşeşte norma, interesează în sine şi prin sine pe participanţii-părtaşi la aceste rituri, ce aveau loc în peşteri, şi care îşi inchipuiau viaţa sufletului după moarte mai împlinită, mai deplină decât viaţa aceasta terestră. Pentru omul homeric, sufletul duce în *Hades* mai mult o existenţă de umbră, o semi-existenţă. Mai târziu, printr'o recrudescenţă a unor credinţe ancestrale, existenţa sufletului după moarte ia înfăţişarea şi intensitatea unui mod mai deplin decât existenţa terestră.

Mai erau şi alte daruri la care aspirau cei ce luau parte la aceste rituri: darurile oculte în general, adică cele care, prin depăşirea « normei », păreau miraculoase, supranaturale. Darurile clarviziunii, al divinaţiunii, al telepatiei, fenomenele de sugestie, de hipnoză şi o mulţime de alte fenomene para-psihologice, cum le numim astăzi, sau metapsihice, erau cunoscute, cel puţin sub raportul efectelor lor, şi în popor şi în anumite cercuri, care vedeau în atari fapte simptome precise ale posibilităţii omului de a avea contact cu puteri supranaturale. Dela Hesiod până la Pitagora, acest interes arătat elementelor şi aspectelor vieţii şi ale existenţei, care depăşeau norma, devin tot mai multe. Dacă la Hesiod întâlnim mai ales frecvente motive magice, la Pitagora ne întâmpină credinţa în reîncarnarea sufletului şi preocupări magico-oculte deosebite — se povesteşte despre el că « făcea

minuni ». Şi totusi, cât de « grec » a putut să rămână atât Hesiod, care arată întâia oară, în termeni aproape filosofici, cum s'a făcut lumea ordinei din haos, cât şi Pitagora, care presimte şi chiar enunţă categoric că existenţa, lumea, natura au o structură *matematică*.

La Platon (427 - 347), cea mai înaltă expresie a gândirii greceşti, motivele acestea care depăşesc norma sunt perfect asimilate formelor de gândire specific grecească. Platon pune mai presus de toate lumea « *Ideilor* », acestea fiind, precum se ştie, modelele sau tipurile ideale ale tuturor lucrurilor şi fiinţelor. Locul acestor *Idei* este spaţiul nespaţial, « *topos atopos* », sau mitologic vorbind « cerul ». Lumea concretă, în care trăim, este făcută de o fiinţă mitologică, de *Demiurg*, după modelul perfect al *Ideilor*. Fiinţele acestei lumi sunt copiile nedăsăvârşite ale Ideilor cereşti, un fel de existenţe degradate, umbre. Lucrurile şi fiinţele acestei lumi devin la Platon un fel de semi-existenţe; ele sunt şi nu sunt, ca sufletele celor morţi în *Hadesul* lui Homer. Motivul mitic al nemuririi sufletului este un foarte bun exemplu pentru maniera în care Platon a ştiut să adapteze motive mai puţin greceşti la concepţia lui foarte grecească despre lume. Platon utilizează acest motiv mai mult pentru a explica unele fapte ce au loc în lumea olimpică a *Ideilor* şi în lumea concretă a noastră, decât în existenţa post mortem a omului. El remarcă anume că noi, oamenii, ne slujim în cunoştinţele noastre de unele momente care nu se pot explica prin experienţa noastră datorită simţurilor. Cum se explică de exemplu faptul că omul operează cu concepte abstracte, generale despre lucruri? Nicio reprezentare, nicio imagine concretă ce ne-o oferă simţurile despre un lucru nu corespunde întocmai *conceptului* său. Cum ajunge totuşi omul la « concepte »? Platon ne dă o explicaţie mitică şi metafizică a acestei împrejurări. Sufletul nostru, înainte de a se naşte, a avut o pre-existenţă. El a trăit în lumea *Ideilor perfecte*. După naştere, omul având contact cu lucrurile din preajmă, imaginile acestea stârnesc în suflet amintirea vagă a *Ideilor* pe care sufletul le-a văzut înainte de naştere. In parte, şi sub un unghi foarte important, *cunoştinţele noastre sunt aşa dar amintiri din preexistenţa noastră*. Amintiri, firească, care nu se referă la anecdotica unei existenţe personale, ci la o lume de esenţe, la tipurile ideale ale lucrurilor. Este vorba aici de un exemplu care ne arată cum ştie Platon să asimileze un motiv oarecum negrecesc la o metafizică grecească prin excelenţă. Autenticitatea grecească a filosofiei platoniciene nu se dezminte.

Să ne întoarcem însă la pârâiaşele subterane, care par a se aduna, ca să dea naştere la un moment dat unui torent puternic ce ameninţa echilibrul grec. Trebuie să ne transpunem iarăşi în veacuri preplatoniciene şi binişor chiar în vremuri pre-socratice. In veacul al VI - lea înainte de Christos, torentul la care ne referim crescuse la un nivel maxim: este vorba de aşa numitul « *Orfism* » — mişcare de un deosebit interes pentru evoluţia vieţii religioase din Grecia şi, mai apoi, pentru sincretismul gnostic dela începutul erei creştine din

Egipt şi din Asia Mică. In secolul al VI - lea a existat o bogată literatură orfică. Mai mulţi poeţi poartă numele de Orfus, şi aproape toţi sunt de origine din Sicilia sau din Sudul italic. Un centru orfic important era însă şi la Atena. Legendarul Orfeus, cântăreţul liric, este socotit drept autor principal al poeziilor orfice. In secolul V, după o scurtă înflorire, *orfismul* decade şi devine o sectă dispreţuită, cu adepţi în poporul de jos. Credinţele orfice sunt considerate, de cercurile cultivate, drept simple superstiţii, cu toate că un poet ca Pindar şi un metafizician ca Platon s'au entuziasmat de unele din aceste credinţe. *Orfismul* îşi avea o cosmologie a sa. In fruntea acestei cosmologii era « *Timpul care nu îmbătrâneşte* ». Alţi factori erau « *haosul* » şi « *eterul divin* ». Timpul plăsmuieşte un om de argint în eterul divin. Din acest om iese întâiul zeu, *Phanes*, care creiază lumea. *Zeus* este un zeu ulterior, orfismul propunând o întreagă genealogie de divinităţi şi alte fiinţe supra-umane. Cum se ajunge la om? *Zeus* procreiază cu *Persephone*, stăpâna *infernului*, pe *Dionysos-Zagreus*, căruia vrea să-i încredinţeze stăpânirea lumii. Dar *Titanii* ispitesc pe copilul *Dionysos* cu jocuri, îl sfâşie şi-i consumă membrele. *Titanii* sunt apoi prefăcuţi în cenuşă de trăznetul lui *Zeus*. Din cenuşa Titanilor se plăsmuiesc oamenii. *Natura umană este aşa dar alcătuită din elemente divine* (membrele lui *Dionysos* consumate de Titani) *şi din elemente titanice*. Această idee despre natura dualâ a omului, divină şi titanică, este de cea mai aleasă însemnătate pentru ceea ce a voit şi-a urmărit orfismul.

In orfism distingem cel puţin două grupuri de motive. Cele care îşi au obârşia în cultul dionisiac şi cele care provin din misterele pentru care motivul principal este viaţa după moarte. Adepţii orfismului căutau, prin participare la ritualul orfic, să întărească pe cât posibil elementele divine în om, provocându-şi stările de extaz, şi să suprime elementele titanice prin asceză. Dela participarea la rituri şi dela o viaţă potrivit regulilor orfice, ei îşi promiteau o nemurire a sufletului, în *infern*, ca o stare de permanentă beţie sau extaz. Vinul joacă un rol în magia rituală a orfismului. Ca element al lui *Dionysos*, vinul ţine oarecum în chip magic de fiinţa acestui zeu. Prin cuminecarea cu vin, adepţii se împărtăşeau din fiinţa lui *Dionysos*. Zeul îi pătrunde odată cu vinul. Beţia era echivalentă cu extazul, stare în care respectivii adepţi erau locuiţi de *Dionysos*. Prin comuniunea cu vin şi prin extaz, adepţii orfici îşi vedeau sporite elementele divine, iar acest spor era pentru ei o garanţie că în *infern* se vor bucura de o beţie şi fericire nemuritoare. Orficii practicau asceza, erau vegetarieni şi aveau ca ţintă supremă salvarea omului de elementele sale titanice şi un spor al elementelor divine. In orfism şi-au găsit înflorirea anumite elemente arhaice din cadrul spiritului grec.

Filosofia, care un secol, două sau trei după această înflorire, culminează în gânditori ca Eleaţii, ca Socrate, Platon şi Aristotel, a dizolvat mitologia homerică, menţinându-se totuşi pe liniile stilistice ale spiritului grec; *orfismul a destrămat grav tocmai acest cadru stilistic grec*, lucru pentru care el a devenit credinţa unei secte repudiate. De abia mult mai târziu, în primele secole ale creştinismului, când filosofia greacă ajunge în contact şi se amestecă, în formele sincretismului, cu felurite alte doctrine şi mişcări religioase, cu mitologii asiatice, palestiniene şi africane, cultele şi doctrinele de tip orfic prind iarăşi putere, în cele mai variate învăţături şi ritualuri gnostice. Filosofia greacă, făcând tot mai multe concesii, capătă o înfăţişare fantastică, stranie, barbară, chinuită, înfierbântată. Toate extremele stau alături şi încep să se atingă. Toate miturile se amestecă ca să exprime de obicei unul şi acelaş principiu suprem.

*

* *

In cadrul acestei flore excesive şi oarecum de seră, a sistemelor sincretiste, înregistrăm însă la un moment dat încă un ultim şi mare triumf grec: *neoplatonismul*, al cărui reprezentant de frunte a fost Plotin (205 - 270). Opinia curentă vede în figura acestuia mai ales pe genialul mistic al păgânismului, care a avut o înrâurire şi asupra misticismului creştin, asupra lui Dionisie Areopagitul mai ales. Există însă misticism şi misticism! La Plotin, misticismul nu este decât încoronarea unei opere de severă gândire şi aprig discernământ, care se menţine cu totul uimitor, faţă de celelalte produse ale timpului, în foarte clare forme greceşti. El este un ultim mare dialectician, care, cu o agerime neîndurată şi cu o incredibilă încordare, supune lumea gândurilor sale. Forma plotiniană este înfrânată, concisă, uneori prea lapidară. Stilul lui Plotin capătă ici-colo o turnură cuceritoare, dar puterea simţirei sale nu se pierde în vorbe bombastice; Plotin se stăpâneşte şi se sileşte să rămână la contururi precise chiar şi atunci când descrie experienţe mistice.

Cât despre filosofia lui Platon, Plotin o integrează în semnificaţii metafizice mai vaste. Ca supremă existenţă, el recunoaşte *Unicul* mai presus de orice atribute şi categorii. Din acest *Unic*, ca principiu de existenţă divină, derivă totul, prin emanaţii tot mai degradate. Din *Unicul* supra-categorial emană *Logosul*, care ar corespunde totalităţii unitare a *Ideilor* platoniciene. *Logosul* e o copie nu tocmai perfectă a *Unicului*. Din *Logos* emană *Sufletul lumii*, care corespunde lui *Demiurg*. Prin emanaţii succesive se ajunge până la materialitate, care este multiplicitatea însăşi. *Sufletul lumii* modelează prin întruparea ideilor în materie fiinţele şi făpturile acestei lumi. Procesul cosmogonic este aşa dar un proces de decadenţă, emanaţiile sunt copii tot mai imperfecte ale *Unicului* suprem. Menirea omului este să urce din nou panta acestei decadenţe, să caute drumul înapoi, să se facă cât mai asemenea cu *Unicul*, şi dacă se poate să tindă spre unire cu El, cu Dumnezeu. La această uniune se poate ajunge nu numai după moarte, ci şi în viaţă, în *stările de extaz*. O condiţie prealabilă,

lepădarea progresivă a omului de emanaţiile imperfecte ale materialităţii, adică viaţa ascetică. Lui Plotin îi era ruşine că are un corp. Starea mistică de unire cu Dumnezeu se realizează printr'un treptat *urcuş*, din *lumea materialităţii* în *lumea Ideilor*, şi de aici apoi în fiinţa *Unicului*. Ne găsim aici în faţa întâiului misticism de aspect metafizic, *de tip european*. (Născut în Egipt, Plotin a studiat mai ales în Grecia şi la Roma).

Să ne amintim de formele misticismului indic, *brahmanic*. In doctrinele indice, unirea omului cu principiul divin impersonal este dată din capul locului: omul nu trebuie decât să realizeze pe plan de conştiinţă, prin adevărată cunoaştere, un fapt *eo ipso* dat. Omul nu trebuie decât *să înlăture iluzia că nu este una cu Dumnezeu*. Procesul mistic al salvării consistă în India brahmanică în înlăturarea unui factor care tulbură vederea clară a unei situaţii date. Omul e salvat în mod aprioric, el fiind una cu Dumnezeu: ceea ce ne rămâne de făcut este să ne dăm seama de acest lucru. Firește că înlăturarea iluziei care acoperă adevărul fundamental cere îndelungă meditaţie şi purificare lăuntrică. In India, starea de identificare cu Dumnezeu poate fi însă o stare permanentă pentru asceţii care au izbutit să înfrângă iluzia tulburătoare.

Misticismul lui Plotin are o altă înfăţişare. Omul nu este identic cu Dumnezeu, el este o copie exterioară, alterată a *Unicului*, ceva degradat. Unirea cu Dumnezeu este deci un *rezultat* al unor eforturi umane, şi nu este ceva dat în prealabil. Efortul uman consistă în purificare morală, în meditaţie, iar *extazul unirii este o stare excepţională, de limită, rar atinsă de muritori*. Plotin recunoaşte că el însuşi n'a trăit acest extaz decât odată sau de două ori. Raritatea excepţională a extazului mistic stă la Plotin în strânsă legătură cu concepţia sa despre distanţa dintre Dumnezeu şi om, despre panta ce trebuie urcată până la principiul unic; altfel spus, concepţia sa aminteşte la tot pasul întregul stil al gândirii greceşti. Un Grec adevărat, care n'a fost părăsit de simţul pentru formele homeric-platoniciene şi care trăieşte în *orizontul limitat* specific grec, nici n'ar fi putut să ajungă la altă concepţie mistică decât la aceea a lui Plotin, că starea de extaz este o stare excepţională, de limită.

Vom vedea mai încolo că misticismul european a ştiut, odată sosit timpul potrivit, să îmbrace haina mai multor tipuri de viaţă mistică. Puţin mai altfel este misticismul creştin-răsăritean al lui Dionisie Areopagitul, şi iarăşi altfel misticismul medieval german.

Să luăm aminte asupra unui simbol foarte frecvent al misticismului, aşa cum îl găsim la Plotin, la misticii arabi, la misticii creştini din Răsărit şi în consecinţă la călugării atoniţi. Este vorba de simbolul *luminii*. In starea de extaz, Plotin se simte pe sine în strălucirea unei *lumini* transcendente, care se stinge când extazul încetează. Plotin scrie că "*nu se ştie de unde a venit Lumina, din afară sau dinăuntru, şi când a încetat, zici: a fost aşadar înăuntru şi totuşi nu înăuntru. Nu trebuie să întrebi de unde a venit: nu există un « de unde », căci nici nu vine, nici nu se duce, ci apare şi dispare. De aceea nici nu e voie s'o sileşti, ci trebuie să aştepţi liniştit, până când se iveşte şi să te pregăteşti pentru a o vedea, cum ochiul aşteaptă răsăritul soarelui*". In orice caz, această unire cu Dumnezeu, simţită ca o lumină, este cea mai mare fericire şi adevărata viaţă, faţă de care dispar toate amărăciunile. Lumina ca simbol al stării extatice, lumina resimţită de muritori ca o beţie cerească, este un simbol dominant în mistica din preajma Mediteranei. Ea nu este un simbol atât de accentuat în misticismul brahmanic şi nici în cel buddhist. Extazul mistic este acolo mai curând acela al unei linişti interioare, al tăcerii, al indeterminatului, al încetării vieţii, al golului, al unei stări negative, deşi exprimă suprema existenţă.

Vom vedea ulterior că există fel şi fel de misticisme, acesta nefiind poate chiar cel de pe urmă rezultat al eforturilor noastre. De obicei, misticismul este prezentat ca doctrină a stării de unire cu Dumnezeu, de unire a omului cu *Absolutul*. S'a crezut că fiind vorba, în stările mistice, de un contact şi de o unire cu *Absolutul*, misticismul ar apărea sub moduri destul de uniforme în istoria spiritului uman. Contrar acestei opinii, vom vedea, dimpotrivă, că misticismul are o incredibilă varietate de stiluri ca orice altă manifestare a spiritului uman.

In câmpul vast al sincretismului elenist, doctrina lui Plotin realizează o sinteză creatoare, ultima în spirit grecesc, aşa cum în doctrina lui Mani, se realizează, în acelaş vast câmp sincretist, ultima sinteză în spirit persan. Foarte semnificativ că aceşti doi excepţionali rezumatori a două spirite etnice diferite sunt contemporani. Viaţa lor coincide aproape, atât în ce priveşte anul naşterii cât şi acela al morţii.

Claudio MORESCHINI

ISTORIA FILOSOFIEI PATRISTICE

După *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, în *Istoria filosofiei patristice* Claudio Moreschini prezintă gândirea creştină de la primele sale forme de manifestare până în secolele VI-VII, în opoziţie cu filosofia păgână. În noile şi divergentele interpretări ale împrumuturilor conceptuale – medio- şi neoplatonice, neopitagoreice, stoice, aristotelice sau chiar hermetice – se pot identifica nu doar influenţele culturii greco-romane, ci şi noutăţile teoretice aduse de Sfinţii Părinţi: doctrina Sfintei Treimi, creaţia *ex nihilo*, consideraţiile asupra materiei, timpului şi eternităţii, categoriile şi limitele limbajului în faţa infinităţii şi inefabilităţii lui Dumnezeu, natura sufletului şi scopul său etico-religios etc. Aceste teme, ce se vor regăsi în filosofia medievală, şi modul în care au fost abordate de diferiţi autori dovedesc autonomia speculativă a gândirii patristice în efortul de asimilare a tradiţiilor şi de interpretare în cheie creştină a conceptelor şi categoriilor fundamentale ale filosofiei elene.



EDITURA POLIROM
ISBN 978-973-46-1285-7
www.polirom.ro

Claudio MORESCHINI
ISTORIA FILOSOFIEI PATRISTICE

POLIROM

Pe coperta: *Adormirea Sfântului Ilyrem Sirul* (detaliu), secolul al XV-lea, icoană pe lemn

Claudio MORESCHINI

ISTORIA FILOSOFIEI PATRISTICE



POLIROM

la o pură mitologie, deoarece aceasta ar însemna golirea de cea profundă consistență religioasă: în schimb, atitudinea parazitară a gândirii gnostice evidențiată din mai multe perspective este funcțională prin a sa *Weltanschauung*, ireductibilă la unul sau la altul dintre cadrele istorice utilizate (iudaism, creștinism, tradiție păgână); astfel, aspectul „mitic" nu înseamnă degenerarea gândirii și nu rămâne la nivelul unui exercițiu verbal creator de imagini și steril, ci servește la vehicularea unui mesaj precis. De exemplu, Plotin, ca și Porfir, afirmă că gnosticii vor să ia în râs doctrinele grecești, concluzionând că Platon nu reușise să le înțeleagă în profunzime. O atitudine asemănătoare se desprinde din critica pe care gnosticii o făceau iudaismului și creștinismului: așadar, atitudinea lor mimetică urmărea răstălmăcirea, susținerea adevărului superior pentru care erau o portavoce, cu tendința de a-i considera pe tradiționalii beneficiari ai unei anumite doctrine insuficient de conștienți de aceasta.

2. Raportul dialectic cu gândirea greacă

O perspectivă interesantă pentru înțelegerea legăturilor de continuitate sau de ruptură este oferită de raportul dialectic cu filosofia greacă. „Bine-cunoscută polemiștilor Marii Biserici, până în punctul de a constitui pentru autorul acelor *Philosophoumena* cheia exegetică fundamentală a multiformei «erezii», supusă unei critici continue și unei condamnări fără apel, componenta filosofică elenă a contextului istoric din care rezultă gnosticismul în actuala panoramă a cercetării, fără a fi desigur neglijată, pare totuși să se retragă în mare măsură din fața efortului depus în cercetările pe terenul iudaismului și al creștinismului. [...] ni se pare utilă revenirea cu o atenție reînnoită și cu instrumente critice mai puternice pe pista versantului ideologico-religios al elenismului, pentru a individualiza acele momente cruciale și acele tematici axiale care permit nu numai o «explicare» a evenimentului gnostic, dar și o mai bună înțelegere a coordonatelor istorice care l-au făcut posibil și important din punct de vedere religios în succesiunea spirituală a lumii antice târzii." (G. Sfameni Gasparro) Aceasta deoarece gnosticii se refereau la filosofia și mitologia greacă (și nu numai la acestea), interpretându-le în mod personal, pentru a conferi autoritate propriilor doctrine în fața celor care erau experți în tradițiile elene (să se vadă, de exemplu, traducerea câtorva fragmente din *Republica* lui Platon conținute în NHC VI). Cu toate acestea, se dovedește ușor înșelătoare opoziția dintre gnosticismul filosofic și cel mitologic; la fel de periculos este să se insiste pe caracterul religios și revelator al gnosticismului și cel filosofic (= rațional) al platonismului: problema există, însă nu poate fi pusă în termeni moderni.

Este adevărat că gnosticismul are multe trăsături comune chiar și cu platonismul, cu care este contemporan (să se vadă o temă fundamentală ca aspirația la mântuire și sublinierea transcendenței lui Dumnezeu), dar și cu religiozitatea epocii sale; pe lângă reluarea temelor platoniciene, apar și subiecte extrase din matca Scripturii, nu rareori cu o puternică alegorizare a textului Facerii.

Forma cea mai rafinată și mai profund imaginativă a acestei istorii este cea a gnosticismului valentinian, centrat pe figura tragică a Sofiei, în care, conform unei propuneri sugestive ale lui Stead, se contopesc idei iudeo-elenistice și concepțiile platonico-pitagorice cu privire la căderea sufletului. Așadar, în sistemul valentinian, conceptul fundamental este reprezentat de vicisitudinile Sofiei ca Dumnezeu căzut, într-un fel de tragedie a divinului, însă este vorba despre o concepție originală a lumii iudeo-creștine, care oferă în același timp o motivație nouă antropogoniei. Într-adevăr, degradarea și dedublarea Sofiei cauzează originea materiei și nașterea unui Demiurg care, nefiind pneumatic, înglobează în aceeași măsură elemente de lumină care derivă dinspre mamă și pe care le va transmite inconștient noii ființe, omul, pe care îl modelează și căruia îi percepe superioritatea.

2.1. *Polemica lui Plotin*

În acest sens, este semnificativă disputa cu Plotin, ce constituie poate vârful contactelor dintre gnosticism și filosofia greacă: el atestă, la jumătatea secolului al III-lea, vitalitatea cercurilor gnostice și ne permite să afirmăm că conducătorii școlilor filosofice au fost personalități integrate pe deplin în disputa spirituală și filosofică, și nu autori solitari de opere ezoterice a căror însemnătate este exagerată de ereziologi. Începând cu capitolul 17 din *Viața* lui Plotin, scrisă de discipolul său Porfir, a cărui interpretare este de-acum certă, aflăm că școala romană a lui Plotin era frecventată chiar și de „mulți creștini și alții, sectari care se inspirau din filosofia antică"; prin aceștia trebuie să înțelegem tot creștini, însă „gnostici" (Porfir îi numește întocmai în titlul tratatului II, 9; iar în cap. 24 din *Viața lui Plotin* face referire la ei ca la unii care susțin că Demiurgul și lumea sunt răi); în legătură cu anumite cărți sau „profeți" la care face referire biografia plotiniană s-au găsit urme clare în scrierile de la Nag Hammadi (Mesos, Nicoteus, Zostrianos).

În tratatul II, 9, ce conține *magna pars* a polemicii, nu pare să fie prezentă nici o trăsătură specific creștină; cu toate acestea, Plotin pare să fie conștient de diferențele ce-i separă pe adversarii săi de pura filosofie platoniciană, din care par de fapt să se inspire: dacă în cap. 6 el se referă la o serie de noțiuni platoniciene acceptate de gnostici (nemurirea sufletului,

lumea rațională, zeul prim, necesitatea sufletului de a abandona corpul, separarea acestuia de suflet, ce constă în evadarea din lumea procreării către esență), discursul său pare să fie sub însemnul răstălmăcirii conceptelor fundamentale ale platonismului folosite de gnostici.

Așadar, fiecare punct al criticii lui Plotin pare să ducă spre puncte centrale ale doctrinei gnostice: multiplicării *ad libitum* a ipostazelor și entităților divine, prima fază a polemicii platoniciene, ce îi apare filosofului ca o degradare a simplității unui sistem triadic rațional și facil și pe care o definește imprecis „nebunie", îi corespunde noțiunea de degradare a divinului. Discuția următoare cu privire la „procreări și descompuneri" se înțelege ca fiind procesul emanațiilor pleromatice, care are la bază o noțiune de decădere progresivă, de la care derivă corolarele ulterioare, obiect al condamnării plotiniene, și anume creația și Demiurgul, înțeleși ca entități rele, o lume sensibilă ce derivă dintr-o culpă.

Astfel, se percep distinct punctele de divergență dintre Plotin și adversarii săi: primul, în legătură cu tradiția orfico-platoniciană, poate desigur să consimtă împreună cu celelalte necesitatea unei fugi din lume și întoarcerea sufletului, ce se eliberează de corp, între realitățile raționale din care provine; însă recuză ideea căderii sufletului ca premisă a creației cosmice și interpretarea sa ca „producție rea". În identificarea dintre sufletul lumii și Demiurg, Plotin le reproșează adversarilor săi o exegeză răutăcioasă a *Timaios*-ului, refuzând așadar o asemenea identificare și faptul că le sunt atribuite patimi care sunt în schimb proprii doar fiecărui suflet separat, prin partea legată de acțiunea corporală. Chiar și în reluarea temei platoniciene a lumii ca imagine a raționalului, gnosticii au greșit considerând-o ca realitate degradată și distorsionată. Așa cum se vede, este vorba despre motive-cheie ale speculației grecești și, în special, platoniciene, însă care suferă o resemantizare radicală. Noțiunea căderii sufletului, care în gândirea orfică și platoniciană se referea doar la sufletele individuale, devine pentru gnostici o culpă și ajunge să se strecoare în interiorul lumii divine. Dacă, pe de o parte, gradualitatea ființei ca mediere între dimensiunea transcendentă și cea sensibilă apare conformă cu tendințele vremii, pe de altă parte, acceptă trăsături clar dualiste, ca urmare a culpei și căderii divinului, așadar, prin contaminarea materiei, loc de detenție și suferință pentru substanța decăzută.

2.2. *Raporturile cu doctrinele misteriosofice elene*

Pe lângă poziția platoniciană, merită atenție și examinarea tradițiilor mistice și misteriosofice elene, în special a orfismului și a cultelor de mistere de unde sunt recuperate cadrele mitico-ritualice care țin de tema sufletului divin implicat în ciclul cosmic. Luând în considerare în întregime

metafizica și antropologia gnostice, rămâne de netăgăduit înrudirea cu „dualismul platonician care îi opune cu lumea divină și cea a extinderii și necesității" (Festugière, Orbe); numai că „Platon idealizează și divinizează *kosmos*-ul, imagine vizibilă a unui invizibil perfect, în timp ce gnosticul îl demonizează (sau, mai bine spus, îl condamnă)" (Bianchi); de asemenea, din acest cadru nu par să lipsească legăturile de contiguitate, chiar dacă făceau deosebirea între respectivele cadre istorice, cu mișcările orfico-pitagorice, care puneau în evidență concepția despre corp ca închisoare și ca mormânt, și cu doctrina metafizică și antropologică a lui Empedocle (căruia i se analizează fragmentele B 113 și 126, despre sufletul demonic exilat și aruncat în această lume ca urmare a unei culpe antecedente): este vorba despre o reacție împotriva vechilor culte ale fecundității, duse până la reînnoirea ciclică a vieții, un ciclu considerat acum rădăcina însăși a închisorii înnoitoare a sufletului. În acest sens, s-a putut afirma că sistemele gnostice din secolul al II-lea, într-un cadru cultural schimbat, condiționat atât de cosmogonia iudaismului, cât și de soteriologia creștină (și, parțial, chiar zoroastriană), reprezintă o continuare a misteriosofiei greco-elenistice, în special a orfismului; în acest sens este elocventă mărturia sistemelor ofitice, unde se înțelege mai bine continuitatea sau asemănarea cu gândirea orfică. Nu trebuie ignorată nici măcar – în doctrina naasenă a omului și a sufletului, care cercetează natura sufletului, originea și nașterea sa, ce fac ca, odată coborât în om și după ce l-a însuflețit, sufletul să supună și să pedepsească creatura Omului perfect – recurgerea la tradițiile orientale (în timp ce Valentin le-ar fi reluat în schimb pe cele platoniciene), cum ar fi cea a zeului muritor și a unui cuplu divin, dialectic constituit dintr-un zeu suveran și impasibil (Marea Mamă) și amantul său răbdător și supus vicisitudinilor (Attis).

3. Dualism și anticosmism

Așadar, se distinge în primul rând atitudinea celui care se simte profund străin de această lume și revoltat împotriva puterilor care îl guvernează, răstălmăcind valorile care, pentru un filosof grec, sunt implicite în conceptul de *kosmos* și respingând deschis respectul profund față de opera lui Dumnezeu și deci față de creatorul său, care este central pentru marile revelații publice ale iudaismului, creștinismului și (mai târziu) ale islamismului, dar și – în ciuda dualismului sau mai degrabă din cauza acestei forme particulare de dualism – ale principalei tradiții religioase iraniene, zoroastrismul. Pentru gnostic, lumea este un loc rău și străin, o închisoare, o capcană. Revelația sa îi explică de ce există și de ce se găsește aici și îi dă mai ales cunoștința mântuitoare necesară pentru a fugi spre adevărata sa patrie îndepărtată, lumea luminii, și spre acel Dumnezeu al celeilalte lumi, care este

SUBIECTUL 13 (p. 89 - 112)

Capitolul III

Filosofia creştină în perioada apologeticii latine

Apologetica în limba latină dă glas, în regiunile occidentale ale Mediteranei, acelorași motive culturale, filosofice, religioase, pe care le-am întâlnit anterior când am luat în considerație apologetica greacă. Aceasta era fructul omogenității culturii greco-romane la apogeul imperiului, resimțită peste tot ca o entitate unică. Nu a fost dificil, pentru scriitorii ca Tertulian, Novatianus și Ciprian, să ajungă la opiniile prezentate de apologeții greci și la dezbaterile desfășurate în lumea orientală în secolul precedent; Tertulian însuși îl are în vedere pe Irineu și, fără să le numească, reia în mod deschis doctrinele lui Iustin, ale lui Tațian și Hipolit. Din acest motiv, se poate spune că trecerea de la Orient la Occident, a concepțiilor teologice și filosofice creștine s-a realizat într-un mod absolut natural: Orientul, așa cum se știe și cum fusese dintotdeauna în lumea antică, deschisese calea gândirii filosofice, iar Occidentul latin, în cazurile în care fusese capabil să continue această elaborare – chiar dacă, desigur, nu cu aceeași profunzime – călcase pe urmele Orientului.

Africa era, în secolele al II-lea și al III-lea ale epocii creștine, una dintre regiunile cele mai civilizate și mai avansate, chiar dacă noua religie se răspândise acolo într-o perioadă relativ recentă. Așadar, nu e de mirare faptul că filosofia creștină de limbă latină apăruse în Africa, înainte de a apărea în celelalte regiuni din Occident (inclusiv Italia și capitala imperiului), reluând argumentele mai generale ale apologeticii și ceea ce conținea aceasta.

I. Tertulian

1. Tertulian și filosofia

Tertulian este prezentat în general drept exemplul tipic al atitudinii ostile a creștinismului față de filosofie, însă la această imagine de dușman al *sapientia saecularis* și al *vanitas* a contribuit el însuși de-a lungul întregii sale vieți (convertirea la montanism nu a influențat substanțial atitudinea sa). Apologetica greacă adusese deja critici filosofiei atât pe plan general, cât și pe planul fiecărei teorii filosofice, însă, în ansamblu, reușise să găsească o cale de conciliere între credință și filosofie, chiar dacă cu destule rezerve. În schimb, Tertulian se prezintă coreligionarilor săi și păgânilor cu o atitudine clară de ruptură cu tradiția. Acest lucru este atestat de o frază celebră din *Apologeticum* (cap. 46,18), una dintre primele sale opere:

> „Ce au în comun filosoful și creștinul, discipolii Greciei și cei ai cerului, cei care se ostenesc pentru glorie și cei care o fac pentru viață, cei care acționează prin cuvinte și cei care acționează prin fapte, cine distruge și cine clădește, cine falsifică și cine restabilește adevărul, cine și-l aproprie și cine îl păzește?"

Pe parcursul întregii sale vieți, Tertulian a confirmat aceste acuzații. Calificativul *gloriae animal*, care apare în tratatul său *Despre suflet* (1,2), îi servește pentru a-l infama infama pe filosof, iar această definiție sarcastică și polemică găsește condamnări asemănătoare (*cf. Către păgâni* I, 4,5; II, 2,5; *Îndemn către martiri* 4,9; *Despre mărturia sufletului* 1,5). Din acest motiv, Tertulian se mândrește că îi poate opune lui Platon, încântat de știința lui, însă constrâns să admită că Dumnezeu nu poate fi descoperit și cu atât mai puțin împărtășit tuturor, pe oricare dintre practicanții creștini care, odată ce l-a găsit pe Dumnezeu, este capabil să-l facă cunoscut semenului său prin însăși viața sa (*Apologeticum* 46,9). Plini de o glorie zadarnică, filosofii au ca scop, în realitate, doar să vorbească bine. Tertulian opune creștinilor, oameni care-și demonstrează credința prin fapte, pe cei care caută să convingă mai mult prin cuvânt decât prin învățătură; de martiri se deosebesc profesorii de morală, care dau lecții frumoase, însă nu formează discipoli. Atena, simbol al cunoașterii profane, este numită *linguata civitas*, iar filosofii, „dușmani" ai cunoașterii (*Despre suflet* 3,1; 3,3; 28,2). De fapt, viața filosofilor nu este în acord cu doctrinele lor, în special cu morala lor, motiv pentru care scriitorul amintește cu satisfacție orice gen de anecdotă scandaloasă, cum ar fi cea a lăcomiei lui Platon la curtea lui Dionisos din Siracuza sau cea a josniciei sufletești a lui Aristotel, care îl măgulește fără reținere pe Alexandru (*Apologeticum* 46,15): de altfel, toate sunt anecdote pe care și școlile filosofice le foloseau pentru a polemiza între ele sau care erau adresate de școlile de retorică împotriva filosofilor.

Oarecum mai important este reproșul de *curiositas* adresat de Tertulian filosofiei. Curiozitate înseamnă să te ocupi de lucruri inutile, în loc să te resemnezi cu ignoranța care este voită de Dumnezeu pentru condiția umană; curiozitatea îi caracterizează atât pe eretici, cât și pe filosofi. Din acest motiv, Tertulian îi plasează pe filosofi pe același plan cu impostorii și astrologii (*Către păgâni* II, 4,19; *Despre prescripția contra ereticilor* 7,12; 43,1), deoarece ei se interesează mai mult de creaturi decât de creator și se dedică cercetării elementelor lumii. Tertulian a voit astfel să sublinieze dezaprobarea față de o atitudine ce contrastează cu simplitatea creștinilor (*Despre suflet* 2,7); o condamnare ce va fi luată două secole mai târziu de Ilarie de Poitiers (*De Trinitate* II, 12 și 13) și destul de des de către Ambrozie, cu opoziția între „pescari" și filosofi, și chiar de un scriitor grec atât de impregnat cu *paideea* păgână ca Grigore din Nazianz (*Cuvântări* 23,12).

Așadar, Tertulian a condamnat însăși activitatea de a filosofa, în măsura în care aceasta este în principal coruptă de faptul că dorește să ajungă la adevăr fără să țină cont de revelație (*cf. Despre suflet* 1,4). În opinia sa, este mai bună ignoranța, deoarece Dumnezeu nu a revelat, decât cunoașterea, prin intermediul forțelor umane, bazându-se pe propriile ipoteze (*Despre suflet* 1,6). Unei asemenea neputințe a filosofiei, care nu poate ajunge la adevăr întrucât este provocată de curiozitate și nu se bazează pe revelația creștină, Cartaginezul îi găsește demonstrația în varietatea și în contradictorialitatea diferitelor școli de gândire. Aceasta era o atitudine deja tipică filosofiei sceptice și a fost reluată de anumite tendințe confesionale și antiumaniste chiar și în Renașterea italiană, unde a fost manifestată de un discipol al lui Girolamo Savonarola, Gianfrancesco Pico della Mirandola.

Așadar, spre deosebire de Clement din Alexandria, care vede în filosofie o disciplină pregătitoare pentru gnoză, Tertulian reînnoiește condamnarea din Coloseni 2,8 („luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească"), comentând-o prin bine-cunoscuta exclamație din *Despre prescripția contra ereticilor* 7,8: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis*?, „Ce are a face Atena cu Ierusalimul?".

Totuși, nici Tertulian nu poate nega certitudinea, și anume că, uneori, există un acord între ce spune filosofia și ce învață Evanghelia. Apologeții greci, de care se leagă scriitorul, formulaseră teoria că înțelepții păgânismului fuseseră parțial inspirați și iluminați de Logosul divin. Acum, această convingere apare de câteva ori și în primele opere ale lui Tertulian. Însă a renunțat repede la această explicație prea favorabilă filosofiei păgâne. În diferite pasaje (*Împotriva păgânilor* II, 2,5; *Apologeticum* 47,2-4; *Despre mărturia sufletului* 5,6; *Despre suflet* 2,3) el explică „vestirea" adevărului

creștin de către înțelepții păgâni așa cum făcuseră deja scriitorii iudeo-creștini înaintea lui și cum alți creștini vor face după el, și anume prin doctrina așa-numitului „furt". Filosofii păgâni au pervertit doctrinele creștine; astfel că demonul lui Socrate a avut rolul său – desigur, mic – în cunoașterea adevărului (*Despre suflet* 1,4-5). În sfârșit, în opinia lui Tertulian, adevărul este în esență absent din filosofia păgână și este inutil să se facă apel la ea când există deja darul credinței.

Această condamnare a filosofiei se datorează probabil faptului că el a sesizat că filosofia fusese un aliat al politeismului. Chiar dacă Socrate, Diogenes și Varro au atacat falșii zei (*cf. Apologeticum* 14,7-9), Tertulian știe că stoicii au un sistem alegoric prin care pot da o interpretare naturalistă politeismului păgân. El pune pe seama lui Platon, întrucât este un reprezentant eminent al înțelepciunii păgâne, concilierea între henoteism și religia populară și știe că această concepție, bazată pe una dintre doctrinele demonologice, s-a răspândit printre păgânii culți (*Apologeticum* 24,3), așa cum am observat (p. 26). Cartaginezul se teme de pericolul ce poate apărea din acest acord între filosofia păgână și creștinism.

Așadar, în esență, Tertulian a fost ostil filosofiei, însă trebuie să se înțeleagă că a fost ostil „filosofiei păgâne", deoarece vedea în ea o amenințare pentru credință. De altfel, exista efectiv pericolul încadrării creștinismului între diferitele filosofii ale epocii și nu a fost mereu ușor să se păstreze caracterul esențial al religiei creștine. Chiar și adversarii creștinismului admiteau posibilitatea unei apropieri între noua religie și filosofie și, dacă anumite elemente puteau împiedica acest acord, precum existența la creștini a unor legende și miracole în care păgânii nu credeau sau faptul că creștinismul nu considera fundamentală funcția rațiunii umane (astfel obiectau intelectualii Celsus și Galenus), aceste dificultăți nu erau insuperabile, fapt dovedit chiar de convertirea păgânilor. De fapt, creștinismul din timpul lui Tertulian putea da, sub multe aspecte, ideea că este o filosofie întru totul specială, chiar dacă era greu de înțeles. Exigențele sale morale severe și disciplina rigidă puteau găsi recunoaștere, chiar admirație, în unele cercuri păgâne. Același Tertulian a admis o dată că creștinismul era *melior philosophia*. În sfârșit, exista pericolul ca, odată cu trecerea timpului, fundamentele creștinismului să fie mai puțin apreciate și credința să-și piardă originalitatea. De aceea, Tertulian trebuia să treacă la atac și să sublinieze clar ceea ce deosebea creștinismul de filosofie. Un asemenea atac trebuie să fi părut o noutate în literatura creștină, după concordismul care caracterizase apologetica greacă.

În ceea ce privește apoi pasajul din *Despre prescripția contra ereticilor* 7, în care Atena este contrapusă Ierusalimului, acesta este considerat de obicei drept o dovadă a atitudinii ostile a lui Tertulian față de filosofie, însă nu se ține cont de contextul care a motivat-o: acel pasaj face parte dintr-o

discuție cu ereticii, iar filosofia este luată în considerație pe baza legăturii sale de netăgăduit cu erezia. Faptul că filosofia fusese considerată sursa ereziei nu era o noutate și nici o invenție de-a lui Tertulian: fusese afirmat deja de Irineu și de alți ereziologi antici, ca Hipolit, autorul *Respingerii tuturor ereziilor*. Probabil era vorba despre o părere răspândită în Biserica de atunci, și pentru faptul că era dificil să se distingă adevăratele surse ale ereziilor, în timp ce filosofii păgâni puteau fi foarte bine individualizați.

2. Iraționalismul lui Tertulian

Este o părere comună și faptul că Tertulian a fost ostil gândirii raționale și nu doar filosofiei, întrucât a scris celebrele fraze: „credibile est, quia ineptum est" (pe cea mai cunoscută, „credo, quia absurdum", în realitate el nu a rostit-o niciodată).

Dar cât de importantă este pentru el rațiunea o dovedește faptul că funcția sa de neînlocuit este subliniată și în perioada montanistă, când el înclina să accentueze caracterul carismatic al religiei creștine (*cf. Despre învierea morților* 63,9; *Despre vălul fecioarelor* 1,5). În realitate, cu acea frază aparent scandaloasă, Tertulian vrea doar să spună că atât simțurile, cât și gândul și înțelepciunea umană pot aduce o contribuție într-adevăr esențială la cunoașterea lui Dumnezeu, însă nu definitivă. Pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu, este nevoie de mijloace supranaturale, și anume de revelație și de Scriptură, care, pentru Tertulian, sunt, cu siguranță, sursele cele mai importante. Acestea însă nu le fac inutile pe celelalte. Tocmai încercarea sa de a descrie natura lui Dumnezeu recurgând la concepte filosofice, cum ar fi cele de *substantia* și de *persona*, așa cum vom vedea imediat; tocmai folosirea gândirii stoice pentru a-și lămuri lui însuși și cititorilor săi care era natura lui Dumnezeu și a Duhului lui Dumnezeu ne arată clar cum gândea în legătură cu aceste lucruri.

De altfel, atitudinea sarcastică și critică a lui Tertulian în ceea ce privește filosofia devine evidentă atunci când contextul în care el scrie cere o aprofundare a problematicilor ce contrastează cu adevărul creștin; însă aceasta nu înseamnă că el intenționează să atace filosofia în sine și nici, cu atât mai puțin, că are o atitudine în mod aprioric contrară acesteia. Dacă luăm în considerație complexul atacurilor lui Tertulian la adresa filosofiei, observă Steiner, ele se concentrează mai ales în trei opere, care marchează trei momente-cheie ale atitudinii scriitorului: în *Apologeticum*, *Despre suflet* și *Despre prescripția contra ereticilor*. Fondul este în toate cele trei cazuri destul de clar: cele trei opere iau în discuție cadre tematice care, prin sine, cer o polemică cu filosofia. În *Apologeticum* trebuie să se respingă

ideea conform căreia creştinismul este pur şi simplu o filosofie ca atâtea altele existente în epocă (cap. 46), aşa cum s-a spus mai sus. În *Despre suflet*, tema însăşi a naturii sufletului, element esenţial al învierii corpului uman, cere o examinare critică a diferitelor opinii ale filosofilor asupra acestui argument. În sfârşit, în *Despre prescripţia contra ereticilor* se doreşte să se arate că ereticii s-au inspirat din anumite doctrine filosofice: acesta însă era un loc comun, aşa cum s-a spus.

Se poate concluziona că invectivele lui Tertulian la adresa filosofiei sunt aproape întotdeauna condiţionate de un context şi că, pe baza tematicii pe care o abordează în acel moment, vrea să pună accentul pe aspectele care separă credinţa de raţiune. Însă dacă se exclud operele mai sus indicate, rămân puţine atacuri împotriva filosofiei, chiar dacă se datorează doar dorinţei de a face o replică cu spirit; oricum, Tertulian o face reluând motive tradiţionale şi previzibile. Este totuşi sigur că nu pot exista îndoieli asupra faptului că Tertulian considera filosofia cel mult pregătitoare pentru credinţă, care era sursa autentică de adevăr şi, astfel, era mai presus de filosofie (de altfel, aceasta fusese deja chiar şi convingerea apologeţilor greci). Filosofia putea, cel mult, să confirme învăţătura tradiţiei.

Însă un om ca Tertulian, educat în cultura clasică şi care, oricum, acorda educaţiei tradiţionale adevărata valoare, chiar cu toate limitările necesare, nu putea adopta o atitudine atât de negativă încât să nu accepte compromisuri. Faptul că el nu a fost întru totul împotriva filosofiei se înţelege şi din aceea că educaţia retorică din timpul său, care se reflectă bine în opera sa, chiar dacă a unui scriitor creştin, cerea prezenţa acesteia. Poziţia sa faţă de filosofie este asemănătoare celei pe care o are faţă de literatura păgână: Tertulian, dacă doreşte să respingă păgânismul, trebuie să propună argumente, gânduri şi reflecţii noi.

În concluzie, putem spune că Tertulian a căutat în timpul întregii sale vieţi, pe cât posibil, să găsească un acord între credinţă şi filosofie, subordonând celei dintâi gândirea raţională, care era fundamentul acelei *paideia* păgâne, însă fără să o devalorizeze, ci depăşind-o, deoarece o considera insuficientă. Apropierea sa de filosofie, contrar criticilor pe care i le adresează, arată că el este bine înrădăcinat în solul tradiţiei antice şi că o apreciază pentru partea care îi revine. În consecinţă, imaginea unui Tertulian iraţionalist este cu siguranţă greşită. El vrea să arate că creştinismul este ceva mai mult decât o filosofie printre altele, deoarece tocmai acesta fusese un argument de care se folosise Celsus împotriva creştinilor (Origen, *Contra lui Celsus* I, 4). Nu fără motiv, Tertulian defineşte creştinismul drept „înţelepciune deplină şi perfectă" (*Către păgâni* II, 2,4) în opoziţie cu „înţelepciunea mirabolantă a filosofilor" (II, 2,1), „înţelepciunea care reneagă cele mai zadarnice superstiţii" (*Mantaua filosofului* 4,10), „şcoala cerului" (*Despre suflet* 1,6) şi, în sfârşit,

drept „o filosofie mai bună" (*Mantaua filosofului* 1,6). Cristos apare ca un maestru care ne-a învăţat totul şi, la rândul său, a conferit discipolilor săi sarcina de a învăţa totul (*Adversus Gnosticos. Scorpiace* 9,1 şi 12,1). În consecinţă, nu mai există loc pentru *curiositas* (*Despre prescripţia contra ereticilor* 7,1-2). Acesta este punctul exact în care filosofia şi creştinismul nu pot fi tangente, dacă creştinismul nu vrea să-şi piardă specificitatea.

3. Teologia lui Tertulian

Tertulian a fost cel mai mare teolog occidental înaintea lui Ilarie de Poitiers şi va fi depăşit doar de Augustin: primind moştenirea apologeticii greceşti, el a inserat-o în cultura creştină de limbă latină, elaborând-o la un nivel mai elevat prin intermediul polemicii. De-a lungul întregii sale vieţi, el a fost un polemist şi s-a străduit să pună bazele unei doctrine despre Dumnezeu, despre acel Dumnezeu unic pe care l-a mărturisit la începutul convertirii, în *Apologeticum*, şi despre care, în una dintre primele sale opere (*Despre prescripţia contra ereticilor*), a scris o „regulă de credinţă".

Această doctrină este exprimată printr-un vocabular bogat şi eterogen, în care voinţa creştină de reînnoire lingvistică se manifestă din plin. Mai întâi este necesar să ne oprim puţin asupra diferitelor definiţii ale lui Dumnezeu, pe care Tertulian caută să le formuleze. Pentru noi, ele nu mai au vreo însemnătate specială, întrucât sunt deja cunoscute şi tradiţionale; în schimb, pentru scriitorii creştini din primele secole ele dovedesc efortul cu totul deosebit, cu care ei intenţionează să-şi definească Dumnezeul în opoziţie cu cel al religiilor tradiţionale şi al religiilor misterice. Am văzut deja mai sus cum conceptul de „Dumnezeu unic" nu era exclusiv al creştinilor şi cum, prin urmare, ei au căutat să-l definească astfel încât să-l distingă de cel al păgânilor.

3.1. *Noţiunea de Dumnezeu*

Aşa cum observă Braun, Tertulian, care stăpânea la fel de bine greaca şi latina, consideră asemănători termenii *deus* şi *theòs*. În una dintre primele sale opere (*Către păgâni* II, 4,1) el leagă *theos* de grecescul *theo*, şi anume „a fugi", „a se mişca foarte repede". Această etimologie fusese deja propusă de Platon şi stoici. Însă pe lângă problema etimologiei, se pune şi faptul că tocmai păgânii se foloseau de numele *deus*; acum, în opinia lui Tertulian, *deus* a intrat în uzul lor doar în mod impropriu, cât să devină generic, deoarece, la origine, acest cuvânt nu era un nume comun, ci numele specific al adevăratului Dumnezeu (*cf. Împotriva lui Marcion* V, 11,1; III, 15,2). Acesta era legat încă din eternitate şi prin legea naturii de fiinţa lui

Dumnezeu; nu i se poate propune o etimologie, deoarece este un *nomen simplex*. În sfârșit, numele „zeu", doar prin extensie și în mod arbitrar, a fost aplicat și zeilor păgâni (*cf. Apologeticum* 17,5; *Despre mărturia sufletului* 2,1; *Împotriva lui Hermogene* 3,2-3).

Dumnezeul unic, pe care Tertulian a învățat să-l cunoască și să-l venereze după convertirea sa, nu este zeul abstract și impersonal al păgânilor, despre care am vorbit mai sus (pp. 24 *sqq.*), ci acela al tradiției creștine și al Scripturii.

Totuși, s-a văzut și faptul că apologeții căutaseră să răspundă la întrebarea „cum era Dumnezeu" recurgând la expresiile medioplatonismului contemporan. Numele biblice de „tată", „creator", „domn" fuseseră considerate de Iustin drept apelative, legate de lumea terenă, ale divinității care, în sine, rămâne de nedefinit. Dimpotrivă, Dumnezeul lui Tertulian nu este nici de nedefinit, nici neinteligibil: prin aceasta, teologia sa se îndepărtează de orice platonism și este înrădăcinată în adâncul tradiției biblice, reînnoind concepția iudaică și creștină a unui Dumnezeu personal și viu. În schimb, doctrina platoniciană îi părea poate periculoasă, deoarece favoriza politeismul. Admițând că Dumnezeu este de nedefinit, ar fi putut favoriza un fel de sincretism cu cultele păgâne care revendicau acel henoteism despre care s-a vorbit mai sus. Nici Origen (*Contra lui Celsus* I, 24-25) nu a vrut să înfrunte acel pericol.

Așa cum ne învață Ioan 4,24, Dumnezeu este duh. Însă conceptul de „duh", sau *pneuma*, este înțeles de Tertulian conform stoicismului: duhul este ceva material.

O discuție interesantă în această privință se găsește în *Împotriva lui Marcion* (II, 9 *sqq.*). Lucrarea reia unele considerații ale lui Tertulian însuși conținute probabil în opera, acum pierdută, *Despre originea sufletului, împotriva lui Hermogene*, în legătură cu incorectitudinea anumitor traduceri latine din Facerea 2,7 („și Dumnezeu a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie"). De fapt, grecescul *pneuma* a fost redat de unii traducători latini necunoscuți cu *spiritus* (care este, de altfel, exprimarea cea mai normală), în loc de *flatus* („suflare"), așa cum ar vrea Tertulian. Importanța problemei constă în faptul că sufletul omului este compus din suflarea lui Dumnezeu, și nu din duhul său, motiv pentru care acesta nu este, cum ar fi dacă ar fi duh, de aceeași natură cu Dumnezeu. Acum, dacă duhul lui Dumnezeu este, așa cum crede Tertulian în acord cu stoicismul, întrupat, Dumnezeu este întrupat, și cu atât mai mult este întrupat sufletul omului, în măsura în care este duhul lui Dumnezeu. Tertulian cunoștea probabil și discuția lui Irineu (*Adversus haereses* V, 12,2), care face distincție între *afflatus* sau suflarea vitală, materială, și *spiritus* sau suflarea care dă viață. Aceste considerații se datorează, așa cum observă Moingt, faptului că, „în lipsa abstracției metafizice, Tertulian leagă asemănarea în

calitate de o anumită participare la substanță: sufletul este așadar ceva care provine de la Dumnezeu, după cum sunetul flautului vine din suflarea flautistului; imaginea este o proiecție a realității ce are, cu siguranță, acele contururi ale lui Dumnezeu, întrucât ea este nemuritoare și liberă; la fel, Tertulian reduce diferența de calitate la o diferență în ordinea constituirii fizice, deoarece imaginea nu este altceva decât o proiecție atenuată și, într-un anumit sens, redusă a realității". Așadar, sufletul nu provine de la Dumnezeu *per consusbstantialitatem*, așa cum observă A. Orbe.

3.2. *Însușirile lui Dumnezeu*

La fel ca apologeții, Tertulian se folosește de termeni negativi pentru a caracteriza *natura* lui Dumnezeu. S-au adunat, în operele lui Tertulian, vreo douăzeci de însușiri formate cu prefixul negativ *in-*, în paralel cu grecescul *α* privativ. Acești termeni sunt foarte frecvenți în patristica greacă contemporană și mulți dintre ei derivă din medioplatonism. Prestige a evidențiat, pe bună dreptate, că nu este nevoie să se atribuie o semnificație strict negativă acestei terminologii; aceasta nu implica negarea pur și simplu a calității indicate de termenul pozitiv; numeroase asocieri de idei pozitive de o abundență infinită veneau să îmbogățească formele negative. Ca și cea a apologeților, teologia negativă a lui Tertulian nu este negativă în spirit: termenii negativi *gramatical*, pe care el îi folosește pentru a defini ființa divină, corespund, de fapt, în semnificația lor, unor termeni pe deplin *pozitivi* și nu reprezintă altceva decât moduri de a reda alte concepte.

Printre acestea se găsesc conceptele „increat", esențial în speculația teologică din secolele al II-lea și al III-lea, „nenăscut" (la Tertulian, *innatus* este folosit cu prefixul *in-* negativ), „infinit", prin care teologia creștină se opune stoicilor și identificării lor a zeului cu lumea; la apologeți, termenul cel mai frecvent utilizat era „de necuprins"; Tertulian adaugă *immensus*, folosit în *Apologeticum* 19. Conceptul invizibilității lui Dumnezeu este o doctrină pe care creștinismul o extrăsese din filosofia greacă. Acest lucru se regăsește în 1Timotei 1,17. În lupta împotriva idolatriei și a astrolatriei, această idee, anume că Dumnezeu este nevăzut (spre deosebire, tocmai, de idolii și de stelele adorate ca divinități), a fost folosită frecvent (*cf. Apologeticum* 17).

În pasajul din *Apologeticum* indicat mai sus (cap. 19) se folosesc și termenii *incomprehensibilis* și *inaestimabilis*. *Incomprehensibilis* este frecvent în filosofia medioplatonică pentru a indica zeul. La Tertulian, acesta are o semnificație mult mai concretă: „care nu poate fi apucat de mână". Aceasta se întâmplă deoarece semnificația curentă, conexă grecescului „de necuprins cu gândul", avea o nuanță gnostică și contravenea profund ideii pe care Tertulian o primise din formarea sa stoică, și anume că Dumnezeu era

rațional și inteligibil. Însă, după el, scriitorii creștini au revenit la semnificația normală a lui „incomprehensibil", care este și cea a lui Iustin (*Dialogul cu Trifon* 3,7) și a lui Atenagoras (*Solie* 10). *Inaestimabilis* se găsește și în *Octavius* al lui Minucius Felix, ceea ce face să ne gândim că era un termen ce s-a impus în mediul creștin începând cu prima jumătate a secolului al III-lea.

Tertulian susține, ca și apologeții, doctrina impasibilității divine, derivată din stoicism. Deja Ignațiu din Antiohia, când spune că Cristos impasibil a devenit pentru noi pasibil, atestă că această doctrină stoică a intrat repede în creștinismul primar (*Către Policarp al Smirnei* 3,2; *Către efeseni* 7,2). Apologeții vorbesc continuu despre un Dumnezeu „impasibil" (Iustin, *Apologia* I, 25,2; Atenagoras, *Solie* 8,2). Însă Tertulian nu este atât de dispus să folosească acest termen, deoarece nu îi este util să nege total impasibilitatea divină, însă, în replica către marcioniți, afirmă că o asemenea impasibilitate trebuie să fie înțeleasă într-un mod special, și anume fără a exclude participarea lui Dumnezeu la evenimentele lumii (de exemplu, faptul de a aplica o pedeapsă și de a judeca). În schimb, într-o operă de la bătrânețe, *Adversus Praxean*, el este determinat, din motive tactice, să afirme cu forță impasibilitatea lui Dumnezeu (*cf. Adversus Praxean* 29,6): de fapt, el voia să se opună monarhienilor, care susțineau că Tatăl pătimise împreună cu Fiul.

Luând în considerație în complexitatea sa doctrina lui Tertulian despre Dumnezeu, se poate afirma că aceasta se integrează în concepția generală care deriva din apologetica greacă, cu toate elementele de filosofie stoică și medioplatonică. Pe parcursul activității intelectuale prin care creștinii, în secolul al II-lea, au încercat să-și definească religia, au fost creați și puși în circulație termeni noi, pe care Tertulian și latinitatea creștină i-au moștenit. Totuși, originalitatea lui Tertulian constă în crearea unor formule noi; capacitatea sa creatoare apare în inovațiile lingvistice, care sunt, cu siguranță, opera sa: *innascibilis*, *inconditus*, *indemutabilis*, *incorruptorius* etc. Termenilor *incomprehensibilis* și *inaestimabilis* le dă un sens diferit de cel obișnuit, așa cum s-a spus. În sfârșit, el arată diverse rezerve față de numeroasele proprietăți negative ale lui Dumnezeu, care, în schimb, fuseseră propuse de apologeții greci: această lipsă de încredere se explică prin frica de a favoriza erorile sau abuzurile gnosticismului, ca și cum Tertulian s-ar opune folosirii acestor termeni cu caracter filosofic. Această atitudine a sa este dovedită de folosirea termenilor *incorruptibilitas* și *impassibilitas*, acesta din urmă reapărând doar la Ieronim și Augustin.

Dumnezeu este etern, chiar dacă Tertulian folosește rar acest termen: în afară de trei pasaje în care citează din Isaia 40,38, el recurge la *aeternus* doar în două pasaje din *Apologeticum* (30,1 și 34,1). Alți termeni ai teologiei creștine sunt reluați din religia și filosofia păgână, însă reinterpretați corect. Vocabularul stoic al providenței lui Dumnezeu, atunci când a fost

latinizat, a fost exprimat normal prin folosirea termenilor *praescire* și *providere*. Termenul *praescius* era cunoscut cel puțin din timpul lui Vergiliu (*Eneida* VI, 66). Pentru formarea unui echivalent al termenului *prognosis* ori trebuia să se aleagă cuvântul care era cel mai apropiat, iar acesta era *providentia* cu semnificația sa originară „prevedere", „cunoaștere ce are loc anticipat" (*cf.* Cicero, *De inventione* II, 56, 160: Cicero a fost, poate, creatorul termenului *providentia*; Seneca, *De providentia* 5,8), ori trebuia să se recurgă la un neologism. Tertulian folosește, desigur, *providentia*. Însă curând s-a simțit nevoia de a da termenului *praescire* un derivat abstract pentru a nu se distruge simetria cu termenii analogi greci. Acest termen abstract este *praescientia*, ales probabil când și-a dat seama de ambiguitatea termenului *providentia*, care, la filosofii creștini, avea semnificația grecescului *pronoia*, adică „providență". Însă Noul Testament nu conține deloc ideea stoică de providență. La fel se întâmplă și în Vechiul Testament, dacă se exclud două sau trei pasaje ce își au originea în iudaismul alexandrin (*cf.* așa cum s-a observat la p. 24). În consecință, când se găsește în fața termenului *providentia*, echivalent conceptului stoic de „providență" divină, Tertulian îl consideră străin de creștinism. Acesta face de obicei referire la filosofiile păgâne, ca în *Apologeticum*, sau la sisteme eretice, ca în *Împotriva valentinienilor*. Pasajul din *Despre suflet* 20,5 pune pe același plan destinul, providența și liberul-arbitru, și de aici se vede că, pentru Tertulian, termenul este legat de o viziune non-creștină a lumii. Este clar din aceste texte că Tertulian a simțit providența divină ca pe un concept rival lui Dumnezeu și revelației iudeo-creștine: știind că filosofii stoici ipostaziau sau divinizau Providența (iar în plan politico-religios se putea întâlni și existența unei *providentia deorum* și a unei *providentia Augusti*) și dată fiind importanța pe care acest concept o avea în religia păgână din secolul al II-lea, el nu a avut încredere să folosească acea vocabulă. Doar în ultimele sale opere Tertulian s-a îndepărtat de această neîncredere sistematică, folosind așadar conceptul de *providentia Dei*.

În *Împotriva lui Marcion* (I, 3 *sqq.*) Dumnezeu este numit „măreție supremă" (*summum magnum*); această definiție o amintește pe cea din *Împotriva lui Hermogene* (11,1), în care Dumnezeu este numit *summum bonum*. Chiar și celelalte definiții ale lui Dumnezeu, care se găsesc în acel pasaj din *Împotriva lui Marcion* (*in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine*), ne conduc la doctrinele apologeticii grecești.

Același lucru se poate spune despre doctrina imutabilității lui Dumnezeu, care derivă din tradiția apologetică (Aristide IV, 1; Teofil, *Către Autolic* I, 4) și este prezentată de Tertulian în *Către păgâni* II, 6; *Împotriva lui Hermogene* 7,1; *Împotriva lui Marcion* II, 16,3-4 și *Adversus Praxean* 27,7.

Termenii *immutabilis* și *indemutabilis* derivă din vocabularul lui Cicero și a lui Lucrețiu. Însă acest concept va fi apoi abandonat, deoarece era folosit de adversarii creștinismului pentru a sublinia imposibilitatea de a accepta antropomorfismele lui Dumnezeu : Dumnezeu, dacă se schimbă, este coruptibil.

În *Împotriva lui Marcion* I, 23, Tertulian formulează o altă definiție a naturii divine : toate calitățile lui Dumnezeu trebuie să fie raționale. La fel, scriitorul repetă puțin mai jos (II, 6,1-2) : „Nu poate exista rațiunea fără bunătate, nici bunătatea fără rațiune". Așadar, esența profundă a naturii divine nu constă doar în bunătate. Acestea sunt spuse sub formă de polemică împotriva marcioniților, care negau orice sentiment și afecțiune a zeului lor (cu excepția bunătății), ca și cum ar fi fost un zeu al lui Epicur. Însă asupra acestei însușiri a lui Dumnezeu va trebui să ne întoarcem mai jos (pp. 201-202), deoarece aceasta este esențială doctrinei trinitare a lui Tertulian : de fapt, Fiul este Logosul lui Dumnezeu, și anume raționalitatea supremă.

Dumnezeu a creat lumea prin bunătatea sa, și anume pentru binele oamenilor, nu pentru al său. Această afirmație, care se găsește și la apologeții din secolul al II-lea (*cf.* Atenagoras, *Solie* 16 ; Teofil, *Către Autolic* I, 4) găsește o paralelă în doctrinele platonicienilor contemporani sau la cei care au trăit cu puțin înaintea lui Tertulian (Apuleius, *De Platone et eius dogmate* I, 5 ; Alcinous, *Didaskalikòs* 10).

Însă în ciuda bunătății sale maxime, lui Dumnezeu I se potrivește și dreptatea supremă (*Împotriva lui Marcion* I, 26-27 ; II, 11 *sqq.* ; *Împotriva lui Hermogene* 10,2 *sqq.*). Dreptatea lui Dumnezeu trebuie să fie apărată de obiecțiile ereticilor, care, susținând o divinitate falsă ce nu trebuie considerată vinovată de răul din lume, neagă funcția de judecător a lui Dumnezeu. Aceste afirmații sunt reluate de Tertulian din ceea ce spusese Teofil al Antiohiei (*Către Autolic* II, 27) și reapar la Lactanțiu, în *Despre mânia lui Dumnezeu* 13,20-21.

4. Cunoașterea lui Dumnezeu

Criteriul pe care Tertulian îl propune păgânilor pentru a cunoaște existența adevăratului Dumnezeu se bazează pe faptul că sufletul îl cunoaște pe Dumnezeu „prin natură" : *anima* este *naturaliter christiana*, întrucât este creația sa directă (*cf. Despre mărturia sufletului* 5,2) ; o astfel de cunoaștere „înnăscută" primește apoi o confirmare adecvată din observarea frumuseții și perfecțiunii cosmosului, care ne asigură că există un creator perfect ; în sfârșit, aceasta este încununată de revelația creștină, care este singura ce ne poate furniza o cunoaștere deplină și sigură a unicului Dumnezeu adevărat, creator al universului și judecător al acțiunilor umane (*cf. Apologeticum* 17,6 ;

Despre mărturia sufletului 2,3 *sqq.*). Această concepție tertuliană a fost general considerată ca una dintre premisele principale ale stoicismului său : scriitorul cartaginez ar relua doctrina stoică a unui zeu cunoscut prin consensul unanim al tuturor popoarelor și ar modifica-o în sens creștin, întrucât revelația confirmă și perfecționează ideea existenței unui Dumnezeu transcendent, sădită prin natură în toți oamenii.

Acest argument cosmologic poate să fi ajuns la Tertulian ori prin Cicero (a cărui a doua carte din *Despre natura zeilor* le-a fost cunoscută, în mediul creștin, lui Minucius Felix, *Octavius* 17, și lui Lactanțiu), ori prin apologetica greacă : practic, se regăsește la Atenagoras (*Solie* 16) și la Teofil al Antiohiei (*Către Autolic* I, 6). În ceea ce privește dovada „mărturiei sufletului", s-a făcut de obicei referire la *conscientia*, la *sensus communes*, printre care ar reintra întocmai „ideea de Dumnezeu" (*cf. Despre mărturia sufletului* 2,6 ; *Despre suflet* 2,1 ; *Împotriva lui Marcion* I, 10,3 ; I, 16,2 ; *Despre învierea morților* 3,1) ; *sensus communes*, la rândul lor, ar fi echivalentul „previziunilor" sau „noțiunilor comune" stoice. Noțiunea existenței unui Dumnezeu transcendent este așadar înnăscută în toți oamenii.

Totuși, doctrina tertuliană nu poate fi identificată *tout court* cu cea stoică : pentru a sublinia adevărul noțiunii înnăscute de Dumnezeu, scriitorul african susține în mai multe rânduri (*cf. Despre mărturia sufletului* 5,2 ; *Împotriva lui Marcion* I, 10,3) că ea provine din faptul că sufletul este creația directă a lui Dumnezeu. O asemenea doctrină este așadar departe de stoicism, deoarece, în opinia stoicilor, sufletul face parte din logosul universal sau, în opinia lui Poseidonios, ar fi coborât din eter, unde și-ar avea originea, așa cum se spunea în *Visul lui Scipio* ciceronian (ale cărui doctrine sunt prezente în cultura păgână din epoca imperială, așa cum vom observa și la pp. 230 *sqq.*). Astfel, în opinia lui Tertulian, convingerea universal răspândită a existenței lui Dumnezeu ar fi prezentă în sufletul omului *ab initio*. Însă un asemenea *sensus communis* primește în esență conotația unei idei înnăscute de tip medioplatonician, și s-a concluzionat că, prin ea, suntem în fața unei contaminări cu stoicismul și platonismul.

Așadar, nu stoicismul doctrinei Logosului și nici doctrina platoniciană : de fapt: Tertulian însuși polemizează îndelung cu Platon, respingându-i doctrina despre idei (*cf. Despre suflet* 18,3 ; 24). Andresen a demonstrat că doctrina „noțiunilor comune" și, în special, cea care clasifică printre „noțiunile comune" ideea de zeu și de bine, aparține platonismului din secolul al II-lea d.Cr. (*cf.* Albinus, *Isagoge* 6, p. 150,17 *sqq.* Hermann ; Alcinous, *Didaskalikòs* 4) și este prezentă la un scriitor creștin influențat de platonismul contemporan pe care l-am întâlnit mai sus, Iustin (*cf. Apologia* II, 6 și 14). Întrucât și în privința doctrinei Logosului divin Iustin a fost, pentru Tertulian, un scriitor de o autoritate indiscutabilă, nu ar fi deloc neobișnuit ca și în privința doctrinei cunoașterii de Dumnezeu înnăscute,

care ajunge atât de aproape de problema etico-religioasă, Tertulian să se fi inspirat, la câțiva ani după convertirea sa, de la unul dintre scriitorii mai semnificativi ai noii religii și pe care nu-l va abandona nici mai târziu. Mai mult, tot la Iustin (*Dialogul cu Trifon* 93,1) se citește că fiecare om își cunoaște singur datoria morală, însă este corupt și împiedicat s-o îndeplinească de obiceiurile rele și legile greșite. Acestea sunt afirmate și de Alcinous (*Didaskalikòs* 32): ei bine, Tertulian reia considerațiile de felul acesta atunci când, așa cum s-a spus, susține că sufletul uman, chiar în mijlocul ademenirilor și corupției lumii, reușește să păstreze în sine ideea înnăscută de Dumnezeu și de dreptate.

În sfârșit, o doctrină de origine varroniană, așa cum spune clar Tertulian însuși (*cf. Către păgâni* II, 9,3: „Varro a împărțit în trei categorii zeii Romei, siguri, nesiguri și aleși"), este cea a existenței unor diferite clase de „zei" păgâni. Aici se surprinde un ecou al doctrinei lui Euhemeros care, puțin răspândită în Antichitate, a găsit în schimb o amplă dezvoltare la scriitorii creștini, în special la apologeți, prin utilitatea polemicii pe care o furniza împotriva religiei tradiționale: *cf. Către păgâni* II, 16,5; *Apologeticum* 2,6 *sqq.*

5. Doctrina trinitară

Când a vrut să formuleze dogma trinitară, creștinismul primitiv a trebuit să recurgă la resursele filosofiei, mai mult decât o făcuse pentru a defini conceptul de „Dumnezeu unic", deoarece Noul Testament oferea foarte puțin pentru o asemenea elaborare. Controversa cu iudaismul și chiar cu gnosticismul i-a constrâns pe creștini să definească natura specială a Dumnezeului lor, care trebuie să fie adorat în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. A trebuit așadar să se formeze o terminologie nouă, alături de o doctrină adecvată: *Adversus Praxean* a lui Tertulian este tratatul exemplar ce atestă răspunsul creștinismului la noile exigențe atât în cadrul gândirii, cât și în cel al terminologiei.

Tertulian a fost „creatorul" teologiei trinitare latine, pe care o putem rezuma în formula „o singură substanță în trei Persoane"; aceasta a fost conturată de el cu mare precizie și a rămas un punct nodal pentru întreaga patristică occidentală. Gânditori de mare însemnătate, ca Ilarie de Poitiers și Augustin, au reelaborat și au modificat doctrina lui Tertulian pe baza speculațiilor lor personale și a teologiilor orientale contemporane, însă este important, mai întâi de toate, faptul că teologia trinitară occidentală a rămas cel puțin până la jumătatea secolului al IV-lea așa cum o enunțase Tertulian, iar în al doilea rând, că formula „o substanță în trei Persoane" nu a fost abandonată nici mai târziu. Deoarece această formulă se bazează pe noua folosire a unei terminologii specifice de origine filosofică, va trebui să ne oprim asupra termenilor *substantia* și *persona*.

5.1. *Unitate și Trinitate; substanță și persoană*

În Occident, monoteismul, conceptul esențial al credinței creștine, a intrat fără dificultate, însă Tertulian i-a adăugat unele precizări cu caracter lingvistic. Dintre toate adjectivele folosite în Noul Testament, Tertulian îl elimină pe *solus*, care îi pare puțin expresiv și echivoc, în ciuda faptului că îl găsește asociat cu Dumnezeu în Scriptură (*cf.* 1Timotei 1,17). El preferă *unus* sau derivatul său *unicus*, pe care l-a folosit mereu, deoarece era mai precis. În *Adversus Praxean* insistă în mod deosebit să-l numească *unicus* pe Dumnezeul adevărat al creștinismului: acest lucru se explică poate din voința de a respinge acuzația de triteism formulată de monarhieni. Aceeași exigență de a sublinia unicitatea divină devine și mai puternică prin folosirea unor diferite substantive. Tertulian pare să fi fost primul care a folosit substantivul *unio* și l-a reluat pe cel deja folosit *unitas*; pentru el, termenul *unitas*, derivat de la verbul *unire*, înseamnă unitatea internă și organică a naturii divine. Unității numerice, unicității care era inclusă în doctrina monoteistă, el i-a rezervat vocabula *unio* (*cf. Împotriva lui Marcion* I, 5,2), iar expresia *unio divinitatis* a folosit-o pentru *unus Deus* (*Despre învierea morților* 2,8).

Doar într-o singură operă, mai exact, în *Adversus Praxean*, Tertulian folosește *monarhia* și, în derâdere, inventează un cuvânt, *monarhieni*, pentru a indica persoanele care o susțineau (3,2). Termenul, la ereticul Praxeas și discipolii săi, era o deformare a celui care fusese folosit de apologeți. Tactica lui Tertulian în *Adversus Praxean* constă în refuzul noii semnificații a termenului *monarhia* și în reîntoarcerea la semnificația pe care i-o conferise apologetica. Monarhia nu înseamnă altceva decât un *singulare et unicum imperium*, care nu exclude participarea altor persoane, așa cum o dovedește structura Imperiului Roman (cap. 3,2), în care, sub puterea monocratică a împăratului, se plasează, pe diferite nivele, reprezentanții statului. Totuși, un asemenea termen nu s-a înrădăcinat în Biserica latină pentru a indica monoteismul; și în Orient, acest cuvânt, pe care apologeții îl folosiseră atât de mult, dispare; Școala din Alexandria îl ignoră.

Așadar, polemizând cu Praxeas, care reproșa orto-docșilor că profesau o teologie în care cele trei Persoane erau atât de separate una de cealaltă încât puteau să constituie într-adevăr trei divinități, Tertulian îi prezintă conceptul de *unitas*, pe care îl atașează de cel de *trinitas*. Însă deja în *Apologeticum* (cap. 21,11), adresându-se păgânilor, autorul vorbise despre „unitatea de substanță" pentru a descrie derivarea Verbului. Acum, pentru Tertulian, *unitas* se traduce prin grecescul *henotes*, în timp ce *unio* îl reia pe *hen* (*cf.* mai sus, p. 24). Termenul *unitas*, creat probabil de Varro, s-a dezvoltat în secolul I la filosofi sau în literatura tehnică. La Aristotel și la

stoici, *henotes* desemna categoria corpurilor formate dintr-un singur element, de exemplu un om sau o piatră; aceasta era distinsă de alte două categorii – cea a lucrurilor formate printr-o asamblare de elemente, precum o casă sau o navă, și cea a realităților constituite din diferite obiecte separate, precum o armată sau un popor. Prin urmare, la Seneca, cuvântul *unitas* este folosit cu semnificația de *henotes* a stoicilor, cu referire la concepțiile fizice indicate mai sus, în același timp cu verbul *unire* (*cf. Științele naturii* II, 2,1-2). Așadar, *unitas* desemnează continuitatea structurii unei ființe, fără conexiuni și fără joncțiuni, a unui *corpus unicum*, așa cum îl va defini Seneca puțin mai încolo (par. 4). Așadar, *unitas* este forma abstractă a termenului *unus*, și anume „unul prin natură", „uniform", „unificat" fără nevoia de a fi recondus la unitatea aritmetică. Datorită formației sale stoice, Tertulian trebuia să se simtă dispus să folosească acest termen într-un astfel de sens, care este, să spunem așa, fizic. Așadar, din acest motiv, din punct de vedere istoric, ne pare mai verosimilă o interpretare a teologiei tertuliene care s-a apropiat de tradiția platoniciano-stoică, mai mult decât de cea aristotelică, care era puțin cunoscută atât în mediile păgâne, cât și în cele creștine. Braun observă că Tertulian găsea o confirmare pentru sensul termenului *unitas* în uzul limbii creștine, în care *unitas* se potrivea cu *henotes* într-o dezvoltare paralelă. De fapt, în toată tradiția creștină, *unitas* era folosit pentru a exprima nu deja cunoscuta idee de unicitate, ci pe cea de uniune morală și armonie, de coeziune spirituală, care era transpunerea ideii de unitate organică înțeleasă de filosofi prin termenul *henotes*.

Cât privește apoi termenul concomitent (și desigur nu cu o mai mică valoare teologică) de *trinitas*, pentru a indica realitatea nedivizată a celor trei Persoane, acesta nu derivă dintr-o tradiție filosofică, ci ar trebui să corespundă grecescului *trias*, care, deși folosit în cadru trinitar, înseamnă totuși pur și simplu „triadă" – adică nu are acel sens special al unei triade de Persoane legate reciproc în substanța lor. În schimb, acesta este indicat de Tertulian cu termenul *trinitas*, chiar dacă se crede că scriitorul a dedus valoarea sa intrinsecă, cea de „trinitar", din erezia valentinienilor.

5.2. *Substanță și persoană*

Pentru a indica substanța în sens filosofic, latinii recurgeau la *substantia* și la *essentia*; în opinia lui Seneca, *essentia* (*Epistole către Lucilius* 58,6) ar fi fost creat de Cicero, iar această afirmație este confirmată de Calcidius (*Comentariu la Timaios-ul lui Platon* cap. 27) și de Sidonius Apollinaris care, mai precis decât Seneca, afirmă (*Carmina* 14; *Epistole* 4) că *substantia* ar fi un neologism al lui Cicero.

Dar nici un exemplu de *essentia* nu se găsește în operele lui Cicero și, mai mult, doi cititori ai lui Cicero, cum ar fi Quintilian și Sfântul Augustin, ignoră această paternitate ciceroniană. În opinia lui Braun, Cicero ar fi putut inventa termenul, însă l-ar fi propus sub formă de ipoteză; *substantia* ar fi fost apoi folosit de filosofii din secolul I: un necunoscut ca Sergius Plautus, în opinia lui Quintilian, și stoicul roman Fabianus, în opinia lui Seneca. Acesta din urmă se întreabă dacă se poate folosi de *essentia*, însă renunță și nu îl mai folosește niciodată, probabil din nevoia de purism. *Essentia* este folosit apoi de Apuleius (*De Platone et eius dogmate* I, 6) pentru a reda *ousia*, însă Apuleius însuși îl abandonează, preferând tot *substantia*. Frontonius, din aceeași epocă cu Apuleius, opune *substantia* termenului *qualitas*. În interiorul limbajului filosofic, termenul înseamnă „natură, substanță a unei ființe": în acest fel este folosit de Seneca (*Epistole către Lucilius* 87,40) și, prin urmare, de Quintilian (*Despre educația oratorului* I *pref.* 21; II, 15,34; 21,1 etc.). Termenul se găsește, lipsit de sensuri cu caracter filosofic, la scriitorii din secolele I și al II-lea, precum Quintilian, Fortinus și Tacitus, și are sensul de „bunuri", „patrimoniu"; aceeași semnificație se regăsește în primele traduceri ale Bibliei, de care Tertulian ținea cont.

În epoca în care scria Tertulian, *substantia* pare să se fi impus ca traducere a termenului *ousia* și nu „ipostază", și nici nu corespundea unui sens juridic, așa cum a presupus Harnack. Tertulian îl folosește de foarte multe ori, chiar în afara oricărui sens filosofic sau teologic.

În opinia lui Wolfson, *substantia* poate fi traducerea a doi termeni grecești: ca etimologie directă a termenului „ipostază" care, ca și în cazul lui Origen, înseamnă „individ real", sau ca echivalentul latin, deja consacrat în uz, al lui *ousia*, caz în care Origen folosise termenul cu sensul special de *ousia* primă sau individ real. Când spune că fiecare membru al Treimii este un individ întrucât are proprietatea substanței sale, Tertulian înțelege ceea ce mai târziu Basilius va numi „proprietate" sau „semn distinctiv al proprietății"; când spune că membrii Treimii sunt mai mulți la număr, și nu unul, el reflectă concepția aristotelică de individ ca „unul la număr", astfel că indivizi distincți sunt mulți din punct de vedere numeric. La fel consideră și Iustin (*Dialogul cu Trifon* 38) și Origen (*Comentariu la Ioan* X, 21). Așadar, pentru fiecare dintre cei trei membri ai Treimii, Tertulian folosește termenul „substanță" cu sensul de „*ousia* primă" și termenii „lucru" și „persoană". Citățm părerea lui Wolfson din nevoia de informație, însă nu îl considerăm convingător. *Cf.* și P. Waltzing, com. *Apologeticum* p. 94; E. Evans (Tertullian's *Treatise against Praxeas*. The text edited, with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans, Londra, 1948, p. 39).

Încercările lui Tertulian de a preciza semnificația termenului *substantia* sunt influențate toate de stoicism. Astfel, în *Împotriva lui Hermogene* 35,2 afirmă:

„«La o primă privire» spune Hermogene, «materia ne pare necorporală; însă odată ce a fost cercetată cu o judecată dreaptă, se află că nu este nici corporală,

nici necorporală». Însă care este această judecată dreaptă care nu ne anunță nimic corect, și anume nimic sigur? *De fapt, dacă nu greșesc, fiecare lucru trebuie să fie, obligatoriu, ori corporal, ori necorporal, admițând că printre substanțe poate exista ceva necorporal, dat fiind că tocmai substanța însăși este corpul fiecărui lucru în parte*".

Așadar, termenul este folosit pentru a desemna o ființă într-adevăr existentă, o realitate sigură: el are o accepțiune stoică. De fapt, deseori este unită cu *materie*. Așadar, Tertulian a preluat cuvântul „substanță" din filosofia latină cu toate implicațiile pe care le avea acesta.

Pe lângă *substantia*, așa cum observă Braun, reintră în lexicul filosofic tertulian termenul *accidens*, care este folosit pentru prima dată de Seneca (*Epistole către Lucilius* 117,3). La Seneca, *accidens* nu este folosit în opoziție cu „substanță": această opoziție are loc prima dată la Quintilian (*Despre educația oratorului* II, 6,36). În *Împotriva lui Marcion* V, 11,3, Tertulian înțelege *accidens* ca o proprietate a lucrului căruia îi este atribuit: așadar, acesta nu constituie modul de a fi, nici modul de a fi în relație cu un alt lucru.

Prima aplicare a termenului „substanță" în cadru trinitar este cea din *Apologeticum* 21,11, o operă în care Tertulian se adresează păgânilor. El afirmă că creștinii atribuie Logosului lui Dumnezeu duhul ca substanță a sa; mai exact:

„Și noi am spus că rațiunea și cuvântul și, de asemenea, puterea, prin intermediul cărora Dumnezeu a creat fiecare lucru, sunt o substanță originară pe care noi o numim duh; iar cuvântul este în el când hotărăște, rațiunea apare când el poruncește, puterea îi servește când duce la îndeplinire" (trad. it. de L. Rusca).

Acest pasaj ne arată profilul esențial al gândirii lui Tertulian în ceea ce privește doctrina trinitară: în *Adversus Praxean* vom găsi aceeași gândire, clară, rafinată, însă care nu diferă substanțial. Acum, ceea ce constituie substanța specifică a Verbului („Cuvânt" s-a citit în acest pasaj) este Duhul: acesta este conceput de Tertulian în aceeași accepțiune cu cea a stoicilor, și anume material, ca un *corpus sui generis*: cuvânt, rațiune și putere nu sunt altceva decât manifestări ale ființei Verbului, pentru care Duhul este sprijin.

În continuarea acestui pasaj, pentru a defini raportul dintre Dumnezeu și Cuvântul său, se citește:

„Noi spunem că Dumnezeu a manifestat acest duh și, manifestându-l, l-a generat, și din acest motiv este numit Fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu, din cauza unității substanței (*ex unitate substantiae*); deoarece Dumnezeu este duh".

Așa cum s-a văzut mai sus (p. 190), termenul *unitas* nu desemnează unitatea matematică sau singularitatea, ci comuniunea, faptul de a avea ceva în comun. Așadar, Tertulian nu vrea să spună aici că Dumnezeu și Cuvântul constituie o singură și aceeași ființă, o singură substanță, ci că aceeași materie care îi constituie, care este Duhul, se găsește în Fiul așa cum se găsește în Dumnezeu, și anume în Tatăl. Este evident că versetul lui Ioan (4,24) „duh este Dumnezeu" se află la baza reflecției sale și îi furnizează doctrina „substanței lui Dumnezeu". Mai târziu, în *Adversus Praxean* (7,8) se citește:

„De fapt, cine va spune că Dumnezeu nu este un corp, chiar dacă Dumnezeu este duh? Într-adevăr, duhul este un corp cu o natură specială, în aparența sa" (*Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*).

«Omne quod est, corpus est sui generis», se citește în *Despre trupul lui Cristos* 11,4 (*cf.* și *Împotriva lui Hermogene* 35,2; 36,3-4). Realismul biblic s-a unit cu materialismul stoic pentru această identificare, așa cum observă Braun. În același pasaj din *Apologeticum* se găsește comparația dintre Dumnezeu și Fiu, pe de o parte, și dintre soare și rază, pe de alta: și în acest caz, spune Tertulian, „substanța nu este separată între o Persoană și cealaltă, ci se extinde, în timp ce materia, care este matricea Persoanelor, rămâne intactă și nu se împuținează".

Aceeași folosire a „substanței" se întâlnește în *Împotriva lui Marcion* III, 6,8 și, mai ales, în *Adversus Praxean*. Acolo reapar aceleași sintagme și aceleași accepțiuni din *Apologeticum*: substanța indică materia ce constituie ființa divină, în timp ce *unitas* dintre Tată și Fiu indică comuniunea de substanță, acolo unde se spune „Eu și Tatăl meu una suntem" (Ioan 10,30):

„Tatăl este toată substanța lui Dumnezeu, în timp ce Fiul este o substanță derivată și o parte" (*tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio*) (9,2); „peste tot eu găsesc o singură substanță divină în Trei legați între ei" (*ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus*) (12,7); economia divină nu introduce o „separare a substanței", 19,8); duhul „este substanța Cuvântului, iar Cuvântul este acțiunea duhului, iar cei doi constituie un singur lucru" (*substantia est Sermonis et Sermo operatio spiritus et duo unum sunt*) (26,4); „Cuvântul este constituit din duh și, ca să spunem așa, duhul este trupul Logosului" (*Sermo autem spiritu structus est et, ut ita dixerim, Sermonis corpus est spiritus*) (8,4).

În aceeași operă, pentru a se opune modalismului lui Praxeas, Tertulian atribuie termenului *substantia* și semnificația de „realitate", de „ființă într-adevăr existentă", în sensul în care va fi apoi folosit pentru a indica „ipostasul". Astfel, în 7,5 se citește:

„Așadar, tu admiți că Logosul este o substanță constituită din duh, știință și rațiune?" (*aliquam substantiam esse Sermonem, spiritu et sophia et ratione constructam ?*).

Acest lucru ar putea părea în contradicție cu ceea ce s-a spus mai înainte, că cei Trei sunt asemenea *nec substantia sed forma*, însă în acest pasaj *substantia* primește o semnificație diferită, cea de „existență reală", constatabilă obiectiv. Această existență reală este o *persoană* (7,9). Însă Tertulian și-a dat seama că, din aceste delicate discuții teologice, putea să se nască o ambiguitate în legătură cu această valoare dublă a termenului *substantia*. Astfel, începând cu capitolul 12 din *Adversus Praxean*, vocabularul său trinitar devine mai precis și opune *substanța* termenului *persoană*, care este echivalent în Occident, termenului „ipostas" (*cf.* 12,6); pentru a exprima acest concept de persoană, nu mai folosește „substanță", ci perifraza *substantiva res* (26,6).

În concluzie, Tertulian s-a folosit de un termen, *substantia*, care era deja uzual în limba oratorilor și a filosofilor din secolele I și al II-lea. Acesta avea un sens material, accentuat de tendința romanilor spre concret. Primind acest cuvânt deja curent, Tertulian îl integrează în conceptul de *unitas substantiae*, pe care îl dobândește poate din învățătura catehetică, precizându-l conform doctrinei stoice. Când vorbește despre „substanța lui Dumnezeu", el nu îl înțelege pe Dumnezeu ca pe o ființă existentă individual, ci materia care îl constituie, care este, așa cum se citește în Ioan 4,24, duh.

Pe lângă *substantia* se poate plasa folosirea lui *status*, care corespunde destul de bine cuvântului italian *stato*, în sensul de „condiție", „calitate" (*cf. Împotriva lui Marcion* I, 9,9; *Împotriva lui Hermogene* 7,2-4; *Despre suflet* 4,1). *Status* ar trebui să redea grecescul „calitate" sau „cel de un anume fel", ca un corelativ al *ousia* sau *hypokeimenon* („subiect"), însă, așa cum observă Braun, nu s-a înrădăcinat în teologia occidentală.

Concomitent cu *substantia*, Tertulian introduce în teologia occidentală termenul *persona*, cu referire la „persoanele" divine. Mediul filosofic al termenului *persona* este redus, motiv pentru care ne vom limita doar la câteva observații. Pare să fi fost folosit cu câțiva ani înainte de Tertulian, care îl folosește normal în *Adversus Praxean*, în teologia orientală; mai exact, de Noetus. Însă acesta era un modalist, motiv pentru care termenul grecesc echivalent pentru *persona*, și anume *prosopon*, are, pentru Noetus, o semnificație clar eretică:

„Eu nu numesc «Dumnezeu» pe Tatăl și pe Fiul, ci numesc «Dumnezeu» pe unul singur, care este numit «Tată» și «Fiu» și, întrucât este o singură persoană (*prosopon*), nu poate fi două" (Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor* IX, 12,18-19).

În opinia lui Noetus, Dumnezeul unic ar fi „o singură persoană, separată după nume, și nu după substanță" (vezi X, 27,4). Așa cum se vede, în opinia modalistului eretic, în Dumnezeu „persoanele" nu au realitate individuală. Așadar, Tertulian nu a fost primul care a folosit conceptul de „persoană", ci a fost primul care i-a dat semnificația orto-doxă – iar acest lucru s-a întâmplat în Occident, deoarece speculația orientală nu ar fi acceptat niciodată termenul *prosopon*, întrucât se resimțea prea puternic semnificația sa originară de „mască", de „personaj", care nu are o substanță individuală. Tertulian nu a recurs la filosofie pentru a folosi termenul *persona*: acesta exista deja în latină cu semnificația de „individ real", iar Terulian s-a folosit de el pentru a indica individualitatea și particularitatea realităților divine, în timp ce *substantia* indica realitatea comună a ființei divine.

5.3. *Generarea Fiului*

Tertulian reia de la apologeții greci conceperea Fiului lui Dumnezeu ca Logos, perfectă raționalitate. El a tradus Logosul atât prin *Verbum*, care a devenit apoi expresia comună în creștinătatea de limbă latină, cât și prin *Sermo*, care este termenul cel mai frecvent la el și, probabil, al latinității africane. Explicând păgânilor această concepție în *Apologeticum* (21,10), el propune exact acest termen:

„și înțelepții voștri sunt de acord să spună că *logosul*, și anume cuvântul și rațiunea, a fost creatorul universului. Zenon îl definește de fapt drept creator, ce a creat totul conform unei anumite ordini; iar acesta este numit și destin, zeu, sufletul lui Jupiter și lege a destinului a fiecărui lucru. Cleante înțelege toate acestea ca pe un duh, care străbate, spune el, întregul univers".

Logosului creator al stoicilor, Tertulian îi așază drept corespondent Logosul creator, și anume Fiul. Chiar și câțiva ani mai târziu, în *Adversus Praxean* (5,3), propune aceeași corespondență. Conștient de semnificația dublă a termenului *logos* („cuvânt" și „rațiune"), sau *logos endiathetosi* și *logos prophorikòs*, Tertulian, în *Apologeticum* 21,10-11, recurge la o hendiadă: *sermo atque ratio*; tot astfel face la începutul tratatului său *Despre rugăciune*:

Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utriusque.

Braun nu consideră justificată părerea celor conform cărora Tertulian face distincția dintre *ratio* și *sermo*, pentru care Logosul, înaintea creației lumii, ar fi fost imanent lui Dumnezeu ca *ratio*, constituind *nativitas imperfecta*, în timp ce *nativitas perfecta* ar fi avut loc odată cu creația, când Logosul,

care până atunci era *ratio*, a devenit *sermo*. Această distincție, în opinia lui Braun, nu este valabilă, deoarece Tertulian, departe de a concepe două stări ale Verbului lui Dumnezeu, din care una ar fi rațiunea (*logos endiathetos*) și cealaltă cuvântul (*logos prophorikòs*), se străduie să demonstreze, plecând de la o distincție normală între *ratio* și *sermo*, că Logosul teologiei creștine definește o realitate complexă pentru care *ratio* și *sermo* sunt, ca să spunem așa, cele două fețe. În loc să sublinieze distincția dintre *ratio* și *sermo*, așa cum cerea uzul lingvistic comun, el vrea să diminueze diferența dintre cei doi termeni. Așadar Dumnezeu, fiind *rationalis*, există din eternitate cu a sa *ratio* (*Adversus Praxean* 5,2), așa cum spuseseră și Iustin (*Dialogul cu Trifon* 62,2; 61,1; *Apologia* II, 10,1), Atenagoras (*Solie* 10,2) și Tațian (*Discurs către greci* 5).

Este necesar așadar să se reconsidere modul în care, în opinia lui Tertulian, în interiorul naturii divine, Tatăl îl „generează" pe Fiul.

Până acum, vorbind despre „substanța" divină, s-a văzut cum Tertulian a acționat mai ales în cadrul stoicismului.

> Trebuie totuși să se precizeze originea acestui stoicism tertulian. Faptul că scriitorul african s-a inspirat direct din operele fondatorilor școlii Stoa se exclude: doar specialiștii puteau citi Zenon și Chrysippos la începutul secolul al III-lea d.Cr, maeștrii școlilor filosofice grecești; acest lucru ar fi cerut mult timp și efort, iar pentru Tertulian ar fi fost un caz tipic al acelei curiozități pentru *quaestiones indeterminabiles* (*Împotriva lui Marcion* I, 9,7), care nu plăceau nici Sfântului Pavel nici lui Tertulian însuși (*cf.* 1Timotei 1,4). S-a ajuns la concluzia că Tertulian s-a folosit de manuale (*cf.*, de altfel, schița trasată cu rol polemic în *Apologeticum* 47,5-8; *Despre suflet* 43,2). Stoicismul, deja din secolul I d.Cr., făcea parte dintr-o anumită „filosofie populară" sau din cultura generală a epocii, astfel că nu e de mirare să găsim urme și la Tertulian. Ar fi indicat să se facă o distincție între stoicismul de tip riguros, limitat, începând cu secolul al II-lea d.Cr., la un număr tot mai redus de „filosofi", și stoicismul cu caracter mai popularizator, răspândit cu o amploare crescândă (și deci vulgarizat) la cei care nu erau „filosofi". Atunci când este parte integrantă dintr-o cultură, o filosofie devine, prin forța împrejurărilor, mai flexibilă și mai puțin riguroasă.

Însă această filosofie stoică trebuie să-i fi părut insuficientă atunci când s-a confruntat cu problema generării Fiului lui Dumnezeu, problemă a unei „teologii" căreia stoicismul i-a rămas în concluzie străin, înțepenit în concepții care, în secolul al III-lea, trebuie să fi părut învechite. Pe de altă parte, s-au observat mai sus (p. 188) câteva exemple ale unei terminologii teologice care resimte influența medioplatonismului contemporan. Așadar, pe bună dreptate, J.H. Waszink parcurge o cale diferită. Marele cercetător al lui Tertulian crede că poate găsi unele elemente din medioplatonism în

confutația ereticului Hermogene, inspirat și el de acea filosofie. După ce a văzut că Tertulian s-a folosit de opera medioplatonicianului Albinus în alcătuirea tratatului *Despre suflet*, înțelepciunea lui Dumnezeu, despre care se vorbește în *Împotriva lui Hermogene* (cap. 18-20), este înțeleasă de Waszink ca ipostază coeternă (și internă) cu Dumnezeu. Fiind stabilită (grație studiilor lui C. Andresen) identitatea dintre înțelepciunea despre care vorbește Tertulian, înțelepciunea din Pilde 8,21 *sqq.* și Logosul lui Iustin (*Dialogul cu Trifon* 61) – din moment ce, în plus, de Logosul lui Iustin (*Dialogul cu Trifon* 62) corespunde „gândurilor lui Dumnezeu" conform unei doctrine foarte răspândite în medioplatonism (pentru că Dumnezeu creează lumea prin Logosul său, așa cum Demiurgul se folosește de ideile și de gândurile sale, ce sunt parametri eterni pentru crearea lumii) –, în opinia lui Waszink, acestea fiind spuse, discuția tertuliană asupra problemei ar deriva de la aceeași sursă medioplatoniciană, chiar dacă nu prin intermediul lui Iustin. De fapt, Înțelepciunea nu este altceva decât totalitatea gândurilor lui Dumnezeu, și tocmai această doctrină se întâlnește la Alcinous, *Didaskalikòs*, cap. 10 și cap. 14; de fapt, creștinismul, cu doctrina sa despre Logos, a extras elaborări conceptuale din medioplatonismul contemporan. În acest context se poate observa că prezența lui *Sermo* (și anume a Logosului) în Dumnezeu (*Adversus Praxean* 5) nu trebuie să sugereze, așa cum se înțelege de obicei, distincția dintre „Logos proferat" și „Logos imanent", care ar fi de origine stoică, ci la medioplatonism. De fapt, această distincție este prezentată și de Alcinous (*Didaskalikòs*, cap. 4):

> „Se spune că mintea nu este altceva decât vorbirea pe care sufletul o face cu sine însuși, în timp ce logosul este fluxul care se scurge de la el prin gură, unit cu sunetul cuvintelor".

La fel, derivă din medioplatonism refuzul lui Tertulian de a considera calitățile ca fiind corporale (*cf. Împotriva lui Hermogene*, cap. 36,3; Alcinous, *Didaskalikòs*, cap. 11): toate acestea înseamnă o polemică clară cu stoicii.

Așadar, ni se pare potrivit să plecăm de la aceste observații pentru a reexamina în mod mai global posibilitatea unui platonism al lui Tertulian; să vedem până la punct și în ce cadru a fost posibil acest lucru. În sine, cultura greco-latină din secolele al II-lea și al III-lea d.Cr. admite această prezență simultană a platonismului și a stoicismului; textele medioplatonicienilor dovedesc, în esență, un dualism între tradiția platoniciană, în cadru teologic și cosmologic, și un stoicism persistent, în cadru etic; compatriotul mai ilustru al lui Tertulian, mai exact Apuleius, este cel mai clar exemplu al unei astfel de intersectări între diferite tradiții filosofice, din care a rezultat un medioplatonism care a împrumutat mult din stoicism; Apuleius a fost aproape de Alcinous atât cât a fost Tertulian. Există, desigur,

o diferență între Apuleius și Tertulian, iar aceasta ne împiedică să continuăm cu ușurință evaluarea filosofiei acestuia din urmă: este vorba despre problema cea mai importantă, și anume cea a creștinismului: ce putea să păstreze noua religie din cultura veche? În această privință, se pare că putem spune că stoicismul, cu panteismul și materialismul său, nu era, la o ultimă analiză, mai aproape de creștinism (sau mai bine, asimilabil) decât fusese teismul platonician: rezultatele evoluției creștinismului în epocile succesive, începând cu Lactanțiu, în Occident, și Clement din Alexandria, în Orient (într-o epocă foarte apropiată, ba chiar, într-adevăr anterioară celei lui a Tertulian: lumea greacă a fost, și în acest domeniu, în avangardă), demonstrează că unica filosofie păgână pe care creștinismul a putut s-o accepte în teologie era, în realitate, cea platonică. Deja la o privire generală pare ciudat faptul că teologia lui Tertulian a avut o matrice stoică; examinarea pe care o facem acum anumitor contexte și doctrine va arăta întocmai că el este la mijlocul drumului dintre stoicism și platonism.

Un exemplu al acestei ambiguități, al acestei incertitudini poate fi dat de atitudinea sa față de Platon: în tratatul *Despre suflet*, el polemizează îndelung atât cu Platon, cât și cu Albinus, deoarece acești filosofi nu acceptă doctrina corporalității sufletului uman și, mai ales, susțin metempsihoza; și totuși, în *Apologeticum* (*cf.* 17,5), Tertulian vorbește despre corp ca o „închisoare a sufletului", doctrină platoniciană la care el aderă în acel context specific.

Să ne întoarcem așadar la distincția dintre „Logos imanent" și „Logos proferat" și să repetăm pajaul citat mai sus:

> „și înțelepții voștri sunt de acord să spună că *logosul*, și anume cuvântul și rațiunea, a fost creatorul universului. [...] Și noi am spus că rațiunea și cuvântul și, astfel, și puterea, prin intermediul cărora Dumnezeu a creat fiecare lucru, sunt o substanță originară pe care noi o numim duh; cuvântul este în el când hotărăște, rațiunea apare când el poruncește, puterea îi servește când duce la îndeplinire" (*apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. [...] et nos autem sermoni atque rationi, itemque virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum adscribimus, cui et sermo insit pronuntianti, et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus*)" (21,10-11).

Acum, distincția-uniune dintre cele două aspecte ale Logosului divin poate aminti într-adevăr de stoicism, însă doar în aparență: structura teologică tertuliană este într-adevăr diferită. Este adevărat că în acest pasaj Logosul-Cristos este asemănat cu Logosul stoic, însă această apropiere

nu este aprofundată: adresându-se unui public păgân, scriitorul dorește doar să arate că teologia creștină nu este în definitiv acea teosofie barbară și incultă, așa cum se dorește să se dea de înțeles, ci se aseamănă în anumite privințe, ce ceea ce au gândit anumiți filosofi greci. În opinia noastră, greșeala a fost să se extindă un exemplu până la realizarea unei analogii de doctrine. Din acest motiv, mai important este faptul că Tertulian afirmă explicit că Tatăl generează un Logos (*ex prolatione generatum*) și că acest Logos, datorită generării, are *substantia* sa. Toate acestea nu au nimic în comun cu Logosul imanent și cu Logosul proferat. O astfel de generare nu se poate întâmpla în timp (și anume cu crearea lumii), pentru că altfel, Tatăl, înainte de generarea Fiului, ar fi fost irațional, ci așa cum se citește în *Împotriva lui Hermogene* 45,1:

> „Profeții și Apostolii [...] «la început, au spus, fusese stabilită înțelepciunea, început al căilor lui Dumnezeu pentru crearea operelor sale» (Pilde 8,22), apoi a fost produs și Verbul, prin intermediul căruia toate lucrurile au fost făcute (*... primo sophiam conditam, initium viarum in opera ipsius, dehinc et sermonem prolatum, per quem omnia facta sunt*)"

Așadar, Înțelepciunea există, „creată" de Tată la început (*primo condita*) și cuprinde în sine crearea lumii, care s-ar fi petrecut ulterior, ca efect și prin grija aceleiași Înțelepciuni divine, așa cum se spune în prologul Evangheliei după Ioan; apoi (*dehinc*), când această creație s-a petrecut, Logosul, care exista deja în Tatăl, s-a manifestat.

> Generarea *ab aeterno*, în afara pasajului citat din *Împotriva lui Hermogene*, mai apare și în alte pasaje din aceeași operă (18,1: „imediat ce Dumnezeu și-a dat seama că Înțelepciunea era necesară pentru operele lumii, imediat o creează și o generează în sine însuși" [*ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso...*]) și în *Adversus Praxean* (6,1: „Ascultă așadar și Înțelepciunea, creată ca o a doua Persoană: «Domnul m-a creat ca început al căilor Sale pentru operele Sale» [...] bineînțeles, creând-o și generând-o în gândul Său" [*itaque Sophiam quoque exaudi ut secundam Personam conditam: Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua* [...], *in sensu suo scilicet condens et generans...*]; 7,1: „Logosul, într-un prim moment creat prin exercițiul gândului cu numele de Înțelepciune" [*conditus [Sermo] primum ad cogitatum in nomine Sophiae*]).

Al doilea moment, cel al „proferării", este expus în aceleași pasaje esențiale pentru teologia tertuliană: în *Apologeticum* (21,11: *Hunc es Deo prolatum diciumus et prolatione generatum...*), în *Împoriva lui Hermogene* (45,1: *dehinc et sermonem prolatum, per quem omnia facta sunt*) și în *Adversus Praxean* (6,1: „apoi, observă că Înțelepciunea stă lângă el, datorită faptului

că este separată de el" [*dehinc adsistentem eam – scil. Sophiam – ipsa per rationе cognosce...*]; 7,1: „Logosul generat apoi prin acțiunea sa" [*dehinc prolatus – scil. Sermo – ad effectum*]).

Este cazul acum să examinăm folosirea stoică a celor doi termeni „proferat" și „imanent". Ținând cont de indiciile din *Stoicorum Veterum Fragmenta* al lui von Arnim, rezultă că doctrina logosului imanent-logos extern, gând-discurs, are un caz absolut secundar în tematica stoică: se găsește la Galenus, *in Hipp. De med. officina*, vol. XVIII B, p. 649 Kühn = *SVF* II, 125 („întrucât și în lucrurile asemănătoare cuvântului există un logos, ei bine, filosofii, când doresc să definească acest logos despre care vorbim, îl numesc «imanent»") și *Scholia in Hesiodi Theogonia* 266 (= *SVF* II, 137: „zeița Iris este logosul proferat, deoarece cuvântul *lego* [«spun»] se spune *eiro*").

Îmi este greu să cred că Tertulian și-a extras doctrina despre Logos, fundament al teologiei sale, la care recurge pentru a o apăra doctrina corectă împotriva ereziilor lui Hermogene și a monarhienilor, din acele aluzii obscure din discuțiile stoice. Se va spune însă că Teofil al Antiohiei, de care probabil Tertulian ținea seama, vorbea explicit despre logosul imanent și logosul proferat (*cf. Către Autolic* 11,10 și 11,22). La această obiecție noi răspundem că doctrina tertuliană pare mult mai complexă și meditată decât considerațiile schematice ale lui Teofil; în al doilea rând, nici măcar episcopul de Antiohia nu ne permite să ne gândim la o derivare din doctrina stoică, ci, eventual, la o încercare de clarificare a ceea ce învățase Iustin cu câțiva ani înainte.

De fapt, și Tertulian pornește de la Iustin. Contrapoziția/unirea termenilor *sermo-ratio*, atât de clar definită în *Adversus Praxean* 5,5-6, derivă de la el. Să citim pasajul din *Dialogul cu Trifon* 61:

„Dumnezeu, înaintea tuturor lucrurilor create, a generat din sine ca principiu o putere rațională, care este numită de Duhul Sfânt [...] când Fiu, când Înțelepciune, când Înger, Dumnezeu, când Domn și Logos. [...] Nu vedem întâmplându-se și în noi ceva asemenător? Proferând un discurs, noi îl generăm, fără a-l profera însă prin separare, astfel încât logosul care e în noi să se diminueze..."

Și Tațian, care a fost discipolul lui Iustin, spune astfel (*Discurs către greci* 5):

„Logosul s-a născut prin participare, nu prin trunchiere, întrucât ceea ce este trunchiat este separat de primul, în schimb, ceea ce este făcut părtaș, alegând funcția economiei, nu îl reduce pe cel din care a fost extras. [...] Astfel, și Logosul, ieșit din puterea Tatălui, nu l-a lipsit pe părinte de raționalitate..."

Așa cum se vede, dacă Iustin vorbește despre logosul intern/logosul extern, îl înțelege în sensul unei generări a Logosului de către Tatăl. Către

aceasta, și nu către stoicism sunt reconducibile conceptele de „extern", „intern" lui Dumnezeu și de *prolatio*.

Unind toată raționalitatea în Logos (care, tocmai pentru că este prezent *ab aeterno* în Tatăl, face astfel ca Tatăl să nu fi fost niciodată „lipsit de rațiune") apologetica greacă și Tertulian sunt pe urmele platonismului și ale lui Filon, deși modificate și creștinizate. Și platonismul, și Filon dedublează divinitatea într-un zeu suprem, absolut transcendent, și un al doilea zeu care, chiar dacă e zeu, derivă din primul, reprezentând din acesta mai ales aspectul rațional și orientat spre lume. Apologetica greacă, tocmai pentru că este pe deplin și sincer creștină, nu vorbește despre o neprecizată „derivare" sau „dependență" a unui zeu de celălalt, a unui al doilea zeu de primul, ci despre o „generare" a unui Fiu din Tatăl și atribuie, fără nici o posibilitate de îndoială, o existență personală și unuia, și celuilalt. Însă este important ca a doua Persoană să fie numită „Logos", raționalitate perfectă, așa cum Filon distinge Logosul de Dumnezeu, iar pentru medioplatonicieni, cel de-al doilea zeu nu este altceva decât „locul ideilor". În sfârșit, apologetica greacă, pentru a-și clarifica teologia, nu a recurs la stoicismul materialist și panteist, ci la platonism; la platonism recurg și Clement din Alexandria, și Origen, cu rezultate tot mai considerabile pe plan speculativ, pe cât de puternică era, în comparație cu a apologeților, capacitatea lor de a trata textul sacru (în special Logosul din Evanghelia după Ioan), pe de o parte, și filosofia greacă, pe de alta. Platonismul a fost folosit, în ciuda simpatiei scăzute pe care el o nutrea pentru acea filosofie, și de Tertulian, probabil prin intermediul apologetilor greci. Așadar, el a reluat doctrine cu aspect platonician, deja creștinate de Iustin și a numit Fiul *sermo* și *ratio*, așa cum apologetica greacă se obișnuise deja de multă vreme să numească Fiul „Logos"; judecând mai profund, a văzut generarea Logosului în Înțelepciunea „creată" de Tatăl, așa cum Iustin ipostaziase raționalitatea lui Dumnezeu, generată de Tatăl, însă mereu lăuntrică Tatălui.

Așadar, tot în acest cadru, și nu în cel al filosofiei stoice, în opinia noastră, trebuie plasată bine-cunoscuta doctrină tertuliană a raționalității lui Dumnezeu (*cf.* p. 192). Motivul cel mai profund al acestei afirmații este că Dumnezeu e rațional, deoarece Tatăl, *ab aeterno*, îl are în sine pe Logosul Său. Așadar, nu aș vedea în această doctrină tertuliană o continuare a învățăturii stoice (*cf.* Diogenes Laerțios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* VII, 147 = *SVF* II, 1021), și anume că Dumnezeu este o „o ființă vie rațională", ci o aprofundare și o precizare a celei a apologeților, care susțineau prezența în interiorul Tatălui a Fiului, a Logosului, a lui Cristos, „puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu" (1Corinteni 1,24).

*

O reflecție atât de profundă și atât de meditată ca aceea a lui Tertulian dusese creștinismul occidental la un nivel ridicat de rigoare speculativă. Totuși, gândirea creștină a deceniilor următoare nu rămâne la un asemenea nivel: scriitorii din secolul al III-lea ori sunt puțin sensibili la problemele teologice, ca Minucius Felix, ori reiau în mod prea schematic și servil anumite puncte fundamentale ale speculației tertuliene, ca Novatianus. Vom vedea imediat.

Așadar, cu Tertulian, teologia occidentală își apropriază, prin intermediul apologeticii grecești, unele principii speculative de origine platoniciană. Această revendicare a platonismului contemporan va fi rodnică în rezultate valide, întrucât deschide calea spre modalitatea de înțelegerea a generării Fiului. Dispărând (sau dat la o parte, prin acțiunea ierarhiei ecleziastice) Tertulian, speculația teologică continuă, în mediul latin, la un nivel destul de modest; interpretarea de tip platonician este păstrată, chiar dacă nu mai există capacitatea de a fi înțeleasă sau se așază în forme de gândire tradiționale și nu foarte clare. Doar la începutul secolului următor, cu Arnobius și Lactanțiu, platonismul va redeveni un nutrient vital al gândirii creștine, chiar dacă situația va fi atunci considerabil schimbată. De fapt, platonismul nu mai folosește la elaborarea și structurarea teologiei creștine, ci este o cultură, o atitudine spirituală, când acceptată superficial, când combătută, identificându-se cu un monoteism generic și cu o spiritualitate ambiguă care cuprinde personalități atât de diferite, însă toate la fel de păgâne, ca panegiriștii, ca Ammianus Marcellinus, Symmachus, Macrobius. Astfel, vom avea, pe de o parte, polemica lui Arnobius împotriva acelor *viri novi* și ostilitatea lui Ambrozie față de anumiți platonicieni contemporani lui; pe de altă parte, platonismul nu este respins, ci servește la producerea teismului generic al lui Arnobius și al lui Lactanțiu, înaintea sintezelor geniale ale lui Marius Victorinus și ale lui Augustin. Acest caracter dublu al atitudinilor scriitorilor creștini se datorează faptului că, după Plotin și Porfir, platonismul luase o dimensiune culturală destul de amplă și solidă, însă nu comparabilă, desigur, cu cea a școlilor medioplatoniciene și a filosofiilor scolastice din secolul al II-lea d.Cr.; reprezenta un pericol grav tot pe planul culturii și al gândirii. Iar creșterii importanței culturale a filosofiei platoniciene i-a corespuns, din necesitate, o atenție mai mare a culturii creștine.

6. Etica lui Tertulian

Instanțele morale, care aveau un rol deja determinant în speculația apologeticii grecești, au la Tertulian o prezență la fel de profundă. Problema

ascezei, care constituie o „noutate" a religiei ebraice și creștine, este însoțită, la cartaginez, de cea a eticii de tradiție clasică. Emblematice pentru acest caracter dublu al tradițiilor sunt semnificația și valoarea pe care Tertulian vrea să le atribuie omului în măsura în care este corp, „carne", pentru a se folosi cuvintele concepției pauline, foarte curând universal răspândită. Așadar, vom examina câteva tematici ale celor două tradiții.

6.1. *Doctrina sufletului uman; traducianismul*

Deseori în operele lui Tertulian se găsesc enunțurile stoice care definesc omul drept „animal rațional, dotat cu intelect și cunoaștere" (*cf. Despre suflet* 17,11; *Împotriva lui Marcion* II, 4 și 8; *Despre mărturia sufletului* 1,5). Tertulian îi reproșează lui Valentin că a propovăduit o *trinitas hominis* (*Despre prescripția contra ereticilor* 7,39), o „triplicitate" a oamenilor: spirit, psihic și materie. În schimb, omul este trup și suflet, în sensul că ambele componente au o valoare proprie, iar trupul nu poate fi subapreciat, așa cum voiau gnosticii (*Despre învierea morților* 49). Cele două elemente ale naturii umane sunt strâns unite între ele, așa cum Tertulian nu obosește să repete în întreaga sa operă. El vorbește tocmai despre „amestecul" dintre trup și suflet (*Despre suflet* 6,8-9), iar din acest punct de vedere pare să-i urmeze pe stoici (*cf. SVF* II, pp. 153 și 463-481). S-a văzut deja mai sus (p. 181) că Tertulian consideră sufletul drept *flatus*-ul lui Dumnezeu, întrucât este imaginea sa, distingând-o de *spiritus*, care este Dumnezeu însuși. Această doctrină derivă de la Irineu (*Adversus haereses* V, 17,2) și poate chiar de la Filon din Alexandria. Așadar, Tertulian, urmându-i pe stoici, exclude tripartiția platoniciană intelect-suflet (irascibil și concupiscent)-trup și vrea să păstreze peste tot unitatea sufletului. Poate fi importantă în această privință definiția din *Despre suflet* 22,2:

> „Aceasta este definiția noastră pentru suflet: acesta s-a născut din suflarea lui Dumnezeu, este nemuritor, corporal, o imagine a sa (*effigiatam*), simplu în substanța sa, sensibil în puterea sa, se mișcă în diverse moduri, liber în arbitrul său, supus întâmplărilor, schimbător în funcție de diferitele firi ale oamenilor, rațional, dominator, prevăzător, se multiplică dintr-unul deja existent."

În aceste cuvinte ce derivă din stoicism, un rol considerabil are doctrina medicului Soranus din Efes, care a trăit în secolul al II-lea și care s-a ocupat de problema originii sufletului. Acum, în opinia lui Tertulian, sufletul este produs de sânge, care clocotește și astfel devine spermă în bărbat și lapte în femeie (*Despre trupul lui Cristos* 19-20); și invers, sperma produce sângele. Scriitorul face o demonstrație a generării omului pe parcursul capitolului 27 din tratatul său *Despre suflet*. Sperma constă într-un element

corporal și într-un element psihic: primul provine de la corp și este umed, în timp ce al doilea provine dintr-o decantare a sufletului și este cald și de o substanță inconsistentă, precum sufletul însuși. Așadar, tatăl furnizează toate elementele necesare formării embrionului uman și, prin urmare, și sufletul, nu doar corpul; în consecință, sufletul, întrucât a fost creat ca și corpul și odată cu acesta, se transmite de la tată la fiu – este doctrina „traducianismului", a „propagării ca printr-un curpen (*tradux*) de la o viață la alta". Ea a avut o răspândire considerabilă mai ales în Africa, astfel încât Augustin, în ultimii ani ai vieții sale, pe parcursul polemicii antipelagiene, nu a abandonat-o cu totul.

Considerând toate acestea, Tertulian se arată puternic materialist și, din acest motiv, ostil platonismului, cu care polemizează dur pe parcursul întregului tratat *Despre suflet*. Oricum însă, ca un creștin, scriitorul nu poate accepta de la stoicism ideea care derivă din materialismul însuși, și anume concluzia că, la o ultimă privire, și sufletul uman este muritor.

> Așa cum a observat Vegetti (Tertulian, *Despre suflet*, ediție îngrijită de M. Menghi, Venezia, 1988, pp. 23-24), „scopul acestei acțiuni nu este de a promova sau respinge o doctrină filosofică sau alta, ci [...] de a contracara dualismul gnostic și consecințele sale periculoase în cadrul eticii creștine".

6.2. *Apărarea trupului*

Atacând printr-o polemică înflăcărată examinarea soteriologiei de către Marcion, Tertulian scoate în relief contradicțiile acesteia (*Împotriva lui Marcion* I, 24 *sqq.*). Pe de o parte, și Marcion, ca și „catolicii" și spre deosebire de gnostici, impune adepților săi obligația de a nu evita martiriul, când este necesar (lucru pe care nu-l făceau în schimb valentinienii), și deci recunoaște implicit demnitatea trupului care înfruntă o asemenea probă (I, 27,5). Această atitudine a ereticilor, care, în sine, nu poate să nu fie meritorie, Tertulian o golește oricum de orice semnificație, în măsura în care îi subliniază incongruențele. Pe de altă parte, scriitorul enumeră toate titlurile de merit ale trupului, deși rămâne, prin absurd, în perspectiva ereziei marcionite. Astfel, condiționarea botezului de renunțarea la căsătorie (chiar și deja încheiată), așa cum voiau marcioniții, înseamnă un prim titlu de onoare sau o primă formă de sacrificiu pentru trup. În al doilea rând, trupul are o responsabilitate minoră față de suflet în vină și în păcat, motiv pentru care refuzul învierii sale, susținut de toți ereticii fără excepție, pe lângă păgâni, în fața sufletului care rămâne nemuritor, înseamnă condamnarea celui care este mai puțin vinovat, întrucât a comis păcatul doar la îndemnul celuilalt. În sfârșit, ca un al treilea titlu de merit, se subliniază demnitatea trupului uman, devenit astfel întrucât Cristos s-a învrednicit să și-l asume,

așa cum susține dreapta credință și cum neagă, în schimb, marcioniții în docetismul lor. Cele două opere pe care Tertulian le-a dedicat acestei temetici spirituale sunt *Îndemn către martiri* și *Adversus Gnosticus. Scorpiace*.

În *Îndemn către martiri* (4,7-9; *cf.* și *Apologeticum* 50,5-9) se folosesc multe exemple păgâne de tărie: Lucreția, Mucius Scaevola, Heraclit, Empedocle, Peregrinus, Didona, soția cartaginezului Hasdrubal, Cleopatra. Așadar, cu atât va fi mai puternic trupul creștinului, cu cât este însuflețit de o spiritualitate la care păgânul nu poate aspira nici măcar de departe. Și dacă înspăimântă nu atât moartea, cât tortura, și ea poate fi depășită, și chiar și pentru acest aspect al tăriei de caracter umane se pot găsi în istorie *exempla* care să ne încurajeze.

Însă acest lucru nu se întâmplă doar prin intermediul martiriului, ci și prin suportarea cerută de exercițiul diferitelor virtuți. Un pasaj din *Despre răbdare* (13,5-6) este semnificativ în această privință:

> „Însă dacă acum dispunem în ordine gradele cele mai înalte și mai fericite ale răbdării corpului, ea este cea care are grijă de sfințenie, grație înfrânării trupului: înfrânarea o reține pe văduvă, pecetluiește trupul fecioarei și-i ridică în împărăția cerului pe cei care sunt eunuci din proprie voință".

În al doilea rând, trupul nu este responsabil de rău în același fel ca și sufletului. De fapt, trupul este supus sufletului, care face fiecare lucru prin intermediul acestuia: în consecință, el merită să fie „însoțitor și co-moștenitor și al realităților eterne, așa cum este și al realităților temporale" (*Despre învierea morților* 7,13; 15,6-7). Acest concept este confirmat cu rigoare în *Despre suflet*, unde Tertulian polemizează cu doctrina gnostică și platoniciană, conform căreia trupul ar fi în mod intrinsec rău (*Despre suflet* 27; *Despre învierea morților* 45,4): dimpotrivă, acesta este astfel doar în măsura în care este instrumentul sufletului, nu diferit de orice alt obiect de care se servește omul. În consecință, Tertulian revendică trupului dreptul de participare la înviere și la mântuirea veșnică, întrucât a fost însoțitorul inseparabil al sufletului în orice împrejurare. Între trup și suflet nu pot exista diferențe în ceea ce privește răsplata sau pedeapsa, pentru fapul că ambii, la toți descendenții lui Adam, încep să existe în același timp, fiecare fiind generat de propria sămânță, tocmai pe baza acelei doctrine a „traducianismului" despre care s-a spus mai sus.

Problema are implicații mai ample, dat fiind că, pentru a apăra demnitatea substanțială a trupului (care implică necesitatea învierii), era necesară, în același timp, confutația numeroaselor doctrine ascetice care îl depreciau: doctrine de origine gnostică, în majoritate, și păgână. Luând această atitudine, Tertulian controlează explicit și direct cu o parte a culturii contemporane lui, chiar și cea care era în interiorul doctrinei

creștine : este suficient să ținem cont de puternicul argument pentru devalorizarea căsătoriei, ca moment principal al disoluției și al acțiunii trupului, care era susținut de numeroși scriitori creștini, nu numai de cei cu tendințe eretice, ca Tațian, dar și de cei mai apropiați de învățătura evanghelică precum Atenagoras sau Clement din Alexandria. Același Tertulian promovase asceza și renunțarea la căsătorie, însă cu reguli echilibrate și motivații absolut ortodoxe, atunci când, cu câțiva ani înainte de a scrie *Despre învierea morților*, mai exact, în *Apologeticum*, ne dăduse vestea existenței, pe timpul său, a unor comunități sau indivizi izolați care practicau asceza în cadrul căsătoriei (9,19). Cu câteva decenii înainte, filosoful platonician Celsus, care a scris *Discurs adevărat* în jurul anului 180, îi acuzase pe creștini de contradicție, tocmai datorită doctrinei Învierii : pe de o parte, ei își doresc un trup și speră ca acesta să reînvie, iar pe de altă parte îl expun supliciilor, ca pe un lucru ieftin, în timpul persecuției.

„Însă nu merită să se discute despre acest lucru cu câți sunt convinși și sunt legați strict de corp ; aceștia, de fapt, și în rest sunt josnici, impuri și afectați, fără rațiune, de boala revoltei",

concluzionează cu mândrie filosoful platonician (*cf.* Origen, *Contra lui Celsus* VIII, 49, trad. it. de P. Ressa).

Așadar, Tertulian trebuia să salveze demnitatea intrinsecă a trupului, contestată din atâtea părți, dar fără să renunțe la un alt punct fundamental al creștinismului, și anume la exigența ascetică. El reușește să facă acest lucru într-un mod foarte echilibrat în tratatul despre învierea trupului : nu că Tertulian nu cunoștea semnificația lui *caro*, uzual în ambientul creștin după scrierile pauline (*cf.* Romani 8,9) cu valoarea negativă de „realitate păcătoasă, ce conține îndemnuri către păcat și în special către concupiscență". Însă el știe să facă distincție între realitatea trupului, întrucât este realitate fizică, și „acțiunile trupului", care sunt reprobabile, dar nu implică un determinism produs de materialitatea trupului, deoarece un asemenea determinism ar justifica condamnarea gnostică a acestuia (*cf. Despre învierea morților* 10,2 ; 46,3 ; *Despre pudoare* 17,2 etc.). Acest lucru îi permite să afirme că Cristos a asumat un trup uman, însă nu păcătos (*cf. Împotriva lui Marcion* V, 14,1 ; *Despre trupul lui Cristos* 16,2).

Această poziție echilibrată, îndreptată să respingă un dispreț nejustificat al trupului și, în același timp, să salveze valorile ascezei, este expusă într-un pasaj din tratatul *Despre suflet*, în care cele două concepții sunt prezentate concomitent :

„Dacă, de fapt, acest trup al nostru este o carceră, conform părerii lui Platon, totuși, conform părerii Apostolului (*cf.* 1Corinteni 6,19), este templul lui Dumnezeu

când este în Cristos ; însă, oricum, prin intermediul limitelor sale, blochează și întunecă sufletul și îl invadează cu mizerii ca o consecință a consistenței pe care o are trupul, motiv pentru care lumina lucrurilor îi ajunge oarecum atenuată, ca printr-o oglindă de corn" (*Despre suflet* 53,5).

Părerea conform căreia trupul era temnița sufletului fusese enunțată de Platon (*cf. Cratylos* 400c ; *Gorgias* 493a), însă a fost foarte răspândită în toată epoca imperială. Tertulian polemizează în această privință cu cultura epocii sale ; de altfel, s-a spus că în etică el prefera să urmeze stoicismul.

Tocmai importanța fundamentală pe care Tertulian o atribuie problemei mântuirii îl împinge spre o apărare viguroasă a trupului, supus disprețului nedrept al păgânilor și ereticilor. O asemenea apărare este o caracteristică comună operelor așa-numitei „triade antimarcionite". În *Despre trupul lui Cristos* mai ales, trupul este strâns legat de evenimentul mântuitor : dacă Cristos nu ar fi avut un adevărat trup uman, nu ar fi putut mântui omul. În consecință, în opinia lui Tertulian, creștinismul în forma sa autentică este o religie cu siguranță (chiar dacă nu exclusiv) „materialistă". Termenul trebuie înțeles în mod adecvat. Moingt susține că nu trebuie să se vorbească despre „materialism", ci despre „corporeism". Această schemă conceptuală îl duce pe Tertulian la combaterea docetismului, chiar recurgând la un vers al materialistului Lucrețiu (I, 305) : *tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potet res* („să atingi și să fii atins este doar caracteristica unui trup").

În sfârșit, ca un ulterior titlu de merit, trupul uman se poate mândri cu faptul că a fost asumat de Cristos, iar acest lucru este afirmat încă o dată, sub formă de polemică, deoarece întruparea era în general contestată de toți ereticii din secolele al II-lea și al III-lea, care erau docetiști.

Pe de altă parte, trupul lui Cristos nu este doar un trup uman cu care Cristos s-a acoperit, ca o haină ce poate fi îmbrăcată și apoi scoasă : ca și pentru om, trupul constituie, pentru Cristos, o unitate indisolubilă de realitatea sa divină. O asemenea exigență de a vedea în trup ceva mai mult decât un simplu acoperământ al sufletului este confirmată prin trupul lui Cristos (*cf. Despre învierea morților* 6,3-5). Așadar, demnitatea trupului rezultă din faptul că e chemată să participe la asemănarea cu Dumnezeu. Acest motiv este prezent și la Irineu (*Demonstrarea Evangheliei*, cap. 22), de la care, probabil, l-a luat Tertulian :

„Dumnezeu a făcut din om chipul lui Dumnezeu, iar chipul lui Dumnezeu este Fiul, după chipul căruia a fost făcut omul : din acest motiv, el a și apărut în vremurile din urmă pentru a arăta că «chipul este asemenea lui». Așadar, omul este creat «după chipul chipului»".

Prin urmare Tertulian, pentru stabilirea raportului dintre suflet și trup, preferă să recurgă la „materialismul" stoic și la corectitudinea textelor scripturistice, evitând spiritualismul platonician.

7. Virtuțile: Tertulian și tradiția stoică

Un exemplu emblematic al acestui interes pentru etica stoică îl avem în afirmațiile lui Tertulian în privința unei virtuți, cea a răbdării, căreia i-a dedicat un scurt tratat (*Despre răbdare*). Dintre virtuțile creștinului, răbdarea nu este cea mai importantă, dat fiind că iubirea este pe primul loc, așa cum se citește atât în epistolele pauline, cât și în *corpus*-ul scrierilor lui Ioan.

Însă Tertulian voia, pe de o parte, să arate că exista o legătură între etica păgână și cea creștină, așa cum se citește în *Apologeticum* (46,2), iar pe de alta, voia să sublinieze specificitatea și superioritatea virtuții creștine a răbdării. De altfel, această virtute făcea parte din morala romană: de exemplu, ea era promovată în cadrul vieții militare. Dintr-un asemenea motiv, fiind „soldatul lui Cristos", conform unei concepții în privința căreia Tertulian se inspiră din etica lui Pavel, creștinul trebuia să practice acea virtute atât în viața cotidiană, cât și, mai ales, în cazul martiriului. Creștinul era așadar echivalentul eroului păgân și al înțeleptului stoic. În consecință, o asemenea concepție a răbdării derivă în mare măsură din cea stoică a „impasibilității" (*apatheia*).

În descrierea lui Tertulian, răbdarea este o virtute mai mult stoică decât creștină. Pentru înțeleptul stoic, ea este un sprijin în suferință și durere, lipsă de pasiune și stăpânire de sine în împrejurări potrivnice. Înțeleptul este așadar autosuficient. Creștinul trebuie să exercite răbdarea, însă pentru Cristos și pentru credința sa, motiv pentru care ea este inseparabilă de credință și de speranță. Scriitorul reia cu siguranță multe elemente ce își au originea în Vechiul Testament și în învățătura paulină; din bine-cunoscutul pasaj 1Corinteni 13,4-7 împrumută în mod clar și declarat în *Despre răbdare* 12,9. Însă tocmai în acest tratat, Tertulian schimbă raportul pe care îl găsise la Sfântul Pavel: în timp ce pentru Apostol dragostea este cea care stă la baza răbdării, în opinia lui Tertulian răbdarea este la originea dragostei, ceea ce este arbitrar.

De fapt, scriitorul folosește chiar și concepte păgâne – mai exact, ale lui Seneca (care, așa cum se știe, este numit de Tertulian „deseori unul dintre ai noștri") (*Epistole către Lucilius* 66,45-48; în *Epistole...* 67,4-5, Seneca subliniază rolul care îi revine răbdării în practicarea înțelepciunii). Alte reminiscențe din Seneca se găsesc în elaborarea preceptului evanghelic (Matei 5,39): „celui care te lovește peste obrazul drept, întoarce-i-l și pe celălalt". Tertulian analizează satisfacția profundă pe care o are omul răbdător: impasibilitatea pe care o arată îl obosește și-l doboară pe dușmanul său: „aceasta este utilitatea și plăcerea răbdării". O asemenea afirmație reia multe observații din Seneca, din pasajul în care filosoful

roman descrie atitudinea celui care provoacă și reacția celui care suportă ofensa (*cf. Epistole către Lucilius* 53,12; *Despre constanța înțeleptului* 3,5; 9,4-5; 14,2); corespunde sentenței lui Tertulian, abia citată, mai ales această observație a lui Seneca: „câștigul celui care suportă ofensa constă în durerea celui care o suferă" (*Despre constanța înțeleptului* 17,4).

Afirmația însăși că la baza răbdării creștine se află răbdarea arătată de Cristos în fața suferinței (*cf. Despre răbdare* 3,1 *sqq.*) sau cea arătată oamenilor de către Dumnezeu (*cf.* 2,1) este mai apropiată de modul de gândire păgân. De fapt, aceasta nu are nimic în comun cu doctrina mântuirii aduse de Cristos omului prin intermediul pătimirii. Concepută ca o „narațiune comentată" a vieții lui Cristos, evocarea răbdării sale rămâne încă apropiată de viețile exemplare ce au un loc atât de important în tratatele de morală, așa cum observă Fredouille. Viața înțeleptului este ilustrarea unei doctrine și exemplu concret de succes uman, în timp ce viața lui Cristos este fundamentul răbdării și model ideal propus oamenilor pentru a fi imitat (*Despre răbdare* 6,1). Însă Tertulian nu a elaborat din acest fapt o doctrină a „imitației lui Cristos", care implică mult mai mult decât un paralelism de viață, și anume o pornire spre uniune, o identificare cu Cristos cu ajutorul harului, o participare mistică la însăși viața sa.

Bibliografie

J. Alexandre, *Une chair pour la glorie. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, 2001; R.H. Ayers, *Language, logie and reason in the Church fathers. A study of Tertullian, Augustine and Aquinas*, Hildesheim, 1979; R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977; R. Braun, „Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point", în *Approches de Tertullien*, Paris, 1992, pp. 43-55; R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Freiburg, 1962; E. Dal Covolo, „La cristologia di Tertulliano. Lo «status quaestionis»", în A. Strus, R. Blatnicky (ed.), *Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. J. Heriban*, Roma, 1998, pp. 317-323; J.C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972; F. Gori, „Idee e formule persistenti nella storia della cristologia occidentale da Tertulliano a Leone Magno", *RSLR*, nr. 37, 2001, pp. 413-436; B.J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rücksfrage von K. Rahner zu Tertullians Adversus Praxean*, Innsbruck, 1986; D.K. House, „The relation of Tertullian's christology to pagan philosophy", *Dionysius*, nr. 12, 1988, pp. 29-36; A. Labhardt, „Dialectique et «Christiana simplicitas»: Tertullien et Saint Augustin", în D. Knoepfler *et al.* (ed.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur A. Schneider*, Droz, Neuchâtel, Geneva, 1997, pp. 161-170; E.P. Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem*, I-II, Leiden, 1977; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, I-IV, Paris, 1966-1969; C. Moreschini, „Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano", *SCO*, nr. 17, 1967, pp. 131-167;

C. Moreschini, „Tertulliano e la salvezza della carne", în A.N. Terrin (ed.), *Liturgia e incarnazione*, Padova, 1997; C. Moreschini, *Tertulliano „Christianorum sophista"*, Roma, 1999; A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, Roma, 1958; E. Osborn, *Tertullian: first theologian of the West*, Cambridge, New York, 1997; E. Osborn, „The subtlety of Tertullian", *VChr*, nr. 52, 1998, pp. 361-370; G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, tr. it., Bologna, 1969; C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, 1979; D. Rankin, „Tertullian and the crucified God", *Pacifica*, nr. 10, 1997, pp. 298-309; D. Rankin, „Tertullian's vocabulary of the divine «individuals» in *Adversus Praxean*", *Sacris Erudiri*, nr. 40, 2001, pp. 5-46; H. Steiner, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia*, St. Ottilien, 1989; C. Tibiletti, „Nota in margine a idolatria, eresia e filosofia in Tertulliano", *Aug*, nr. 32, 1992, pp. 77-89; H.B. Timothy, *The early Christian apologists and greek philosophy, exemplified by Ireneus, Tertullian and Clement of Alexandria*, Assen, 1973; A. Viciano, *Cristo Salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriologia de Tertuliano*, Pamplona, 1986; J.H. Waszink, „Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes", *VChr*, nr. 9, 1955, pp. 129-147; H. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, tr. it., Brescia, 1978.

II. Filosofia creştină din secolul al III-lea în Occident

După nivelul înalt la care a ajuns Tertulian, speculaţia occidentală nu a înregistrat o stagnare, ci s-a limitat să aprofundeze problemele creştinismului luând calea indicată deja de marele cartaginez.

1. Novatianus

Discipol al lui Tertulian, Novatianus a trăit în mediu roman cu puţine decenii după acesta (şi tocmai acest lucru ne permite să vedem cum şi Biserica din Roma era interesată să elaboreze filosofic dogma creştină).

Novatianus a fost primul care a folosit termenul „trinitate" pentru a da titlul unui tratat. Oricum, teologia sa o reia pe cea a lui Tertulian, însă sub o formă mai simplificată; în general, este destul de puternică influenţa filosofiei de limbă latină, mai ales cea a lui Cicero şi Seneca (la fel, de altfel, se întâmplă cu contemporanul său Minucius Felix, aşa cum vom vedea mai jos).

Opera sa principală, dedicată *Trinităţii*, începe prin a prezenta aşa-numita „regulă de credinţă", un fel de „crez" pe care scriitorul îl interpretează şi îl aprofundează. Prima regulă spune că, în primul rând, trebuie să se aibă credinţă în Dumnezeu, Tată şi Domn atotputernic, creator perfect al universului. Această afirmaţie furnizează punctul de pornire pentru o descriere

a perfecţiunii creatului, ce trebuie să servească nevoilor omului. Dumnezeu a plasat omul în lume pentru a-i fi stăpân, iar în el a inserat intelectul şi raţiunea pentru a-l putea urma pe Dumnezeu. Aşadar, utilizarea pe care omul o dă raţiunii o imită pe cea a lui Dumnezeu (1,5).

Dumnezeu este mai presus de toate,

> „conţine toate lucrurile şi nu lasă nimic gol în afara sa [...] este mereu îndreptat spre opera sa, străbate prin univers, pune în mişcare şi dă viaţă la tot ceea ce există (*ipse continens cuncta, nihil extra se vacuum deserens [...] intentus semper operi suo et vadens per omnia et movens cuncta et vivificans universa*)" (2,10).

Aceste doctrine sunt asemănătoare cu ceea ce spune Pitagora referitor la zeu: însă acest lucru a ajuns la Novatianus prin mărturia lui Cicero (*Despre natura zeilor* I, 11,27) şi prin cea a lui Seneca (*Ad Helviam matrem* 8,3). În mod special, sintagma *vadere per* aminteşte de sensul grecescului *diekein*, prin care stoicii exprimau acţiunea spiritului cosmic ce pătrunde întreg universul şi îi dă viaţă. Un asemenea spirit exercită o acţiune de coeziune asupra elementelor, pentru ca lumea, continuă Novatianus, să fie ţinută laolaltă (*ex disparibus elementis [...] coagmentata conspiratione solidatus*) fără să se descompună, decât atunci când va dori creatorul. Şi această doctrină pare să ducă la Cicero (*Despre natura zeilor* II, 11,29 şi 45,115: un text de inspiraţie stoică) şi la Seneca (*Epistole către Lucilius* 102,7).

Fiinţa divină este, prin însăşi natura sa, inefabilă (2,13). Pentru a exprima această imposibilitate umană de a defini puterea lui Dumnezeu, Novatianus se foloseşte de o expresie de o probabilă origine apuleiană (*cf. Despre zeul lui Socrate* 3,124), inspirată, la rândul său, de o bine-cunoscută sentinţă a lui Platon (*Timaios* 28c), care a avut o amplă răspândire în apologetică, nu numai în platonismul contemporan acesteia, aşa cum am avut ocazia să observăm de mai multe ori. Măreţia lui Dumnezeu este indicată prin termenul *maiestas* (2,14), aşa cum au făcut deja Cicero, Seneca şi Apuleius. Tot ceea ce se spune despre el se referă mai degrabă la a sa *virtus*, decât la natura sa (2,16). De fapt, Dumnezeu este mult mai presus de orice măreţie, mai mare decât orice realitate ce poate fi exprimată; mai ales, este o „minte supremă":

> „Dumnezeu este, de fapt, o minte care produce şi invadează totul; lipsită de orice început şi de orice limită în timp, susţine cu o raţionalitate supremă şi perfectă cauzele lucrurilor, împletite între ele prin puterea naturii, pentru folosul tuturor (*mens enim est quaedam gignens et complens omnia, quae sine ullo aut initio aut termino temporis causas rerum naturaliter nexas ad utilitatem omnium summa et perfecta ratione moderetur*)".

Această definiție este tipic stoică : multe dintre elementele ce o compun pot fi întâlnite într-un bine-cunoscut pasaj din Vergiliu (*cf. Eneida* VI, 726-727), pe care creștinii le-au folosit des. Însă asemenătoare sunt definițiile ce pot fi întâlnite și la Seneca (*De beneficiis* IV, 12 ; *Ad Helviam matrem* 8,3) : aceeași afirmație despre zeul ca intelect era la fel de cunoscută în cultura epocii imperiale, așa cum s-a spus mai sus (pp. 32-33 *sqq.*). Din moment ce Dumnezeu nu poate fi văzut cu privirea, continuă Novatianus (3,20), nu rămâne altceva decât să fie conceput pe baza măreției sale, puterii și maiestății operelor sale, așa cum se spune în Romani 1,20 și așa cum se citește frecvent în apologetica greacă și la Tertulian. El este creatorul, și nu natura, așa cum susțineau stoicii (*cf.* Cicero, *Despre natura zeilor* I, 100 ; II, 58 ; *Academica* I, 7,28-29). Dumnezeu este mereu asemănător lui însuși și imutabil, deoarece schimbarea este semn al unei naturi muritoare (4,23-24) : acest lucru a fost afirmat și de Tertulian (un autor pe care Novatianus îl cunoaște foarte bine) în *Împotriva lui Hermogene* 39,1, *Adversus Praxean* 27,6, și va fi reluat apoi de Lactanțiu în *Instituțiile divine* II, 8,41-44. Imutabilitatea sa este exprimată prin bine-cunoscuta frază din Ieșirea 3,14 (4,24) : „Eu sunt Cel ce sunt", înțeleasă în sensul „cel ce este pe deplin și fără schimbări în ființa sa".

În 5,44 Novatianus, interpretând Ezdra 1,13, afirmă că o *calida natura interioris spiritus*, transmisă elementelor materiale, care, în sine, sunt lipsite de viață, este principiul vital transmis de Dumnezeu în creat.

Însă, contrar asemănărilor verbale și conceptuale cu învățăturile stoice, doctrina lui Novatianus despre duhul lui Dumnezeu nu este materialistă ; în definiția „duh este Dumnezeu" (Ioan 4,24) el vede că este susținută simplitatea și necorporalitatea divină (5,29). Scriitorul citează acel pasaj evanghelic în discuția despre substanța lui Dumnezeu, pe care o dezvoltă în 7,37-39 ; acolo pare să contrazică propria interpretare a versetului lui Ioan, însă contradicția este doar aparentă și eșuează în 5,29 dacă termenului *spiritus* i se recunoaște valoarea scripturistică (potrivit căreia duh înseamnă o realitate imaterială), în timp ce păstrează o semnificație materialistă în 7,38-39. Respingând antropomorfismele grosolane despre substanța lui Dumnezeu, cu privire la faptul că substanța este *caritas*, *spiritus* sau foc Novatianus adaugă că Dumnezeu este *quod est*.

În sfârșit, doctrina Duhului Sfânt este aspectul cel mai discutabil al teologiei lui Novatianus, întrucât în puținele referiri făcute de el (ca și de alți scriitori din epocă, de altfel) la a treia Persoană a Trinității nu doar Duhul nu este definit explicit ca Persoană divină, dar nici nu se spune că este efectiv Dumnezeu și nu este alăturat vreodată Tatălui și Fiului (semnifivativă în această privință este secțiunea 24,135 *sqq.*).

Problema corporalității duhului și a ființelor spirituale a fost amplu dezbătută în primele secole ale creștinismului ; Tertulian a rezolvat-o mereu în termeni materialiști și a fost urmat în aceasta de Novatianus, *Despre Treime* 7,39.

2. Ciprian

Cu Ciprian ne întoarcem mai aproape de acel cadru african al cărui exemplu autoritar de cultură ne-a fost furnizat de Tertulian : de altfel, episcopul din Cartagina îl considera pe Tertulian maestrul său. Formația sa culturală și cunoștințele sale despre literatura păgână nu au făcut obiectul unei atenții speciale. Pe de o parte, stilul lui Ciprian este mult mai atent decât cel al unui Tertulian sau Lactanțiu și nu lasă să se vadă niciodată ceva ce poate să amintească cititorilor săi de trecutul său păgân. Pe de altă parte, Ciprian este efectiv un „om al Bisericii", mai mult decât a fost Tertulian, ale cărui cunoștințe despre literaturile clasice i-au îndemnat pe mulți cercetători, dintotdeauna, la investigații considerabile și ample.

Cercetările asupra cunoștințelor despre păgânism ale lui Ciprian au dat așadar rezultate slabe : un studiu mai amplu este cel apărut cu circa optzeci de ani în urmă, al lui Koch, care este însă, în esență, dezamăgitor. Intitulat *Ciprian și Seneca*, studiul evidențiază miriade de presupuse *loci paralleli*, care totuși, la o cercetare mai atentă, s-au dovedit iluzorii. După un asemenea studiu infructuos, s-a preferat să se recurgă la acceptarea faptului (care este în esență o renunțare) că în operele episcopului din Cartagina nu se găsesc deloc ecouri ale clasicității latine. O singură excepție poate fi considerată imitație lucrețiană a *Condiției de muritor a omului* 25, în legătură cu bătrânețea și decadența lumii, pe care cercetătorii au semnalat-o de multă vreme ; un asemenea motiv nu era limitat la Ciprian, ci este prezent și în scrierea pseudociprianăă *Exaltarea martiriului* 12-14, pentru a demonstra răspândirea în Africa a unei anumite culturi filosofico-retorice, cea care caracteriza lumea antică târzie.

Formația literară a lui Ciprian a fost, la fel ca a tuturor persoanelor culte din epoca imperială, păgâni și creștini, de tip retoric, iar în aceasta intră, cu o consistență mai mare sau mai mică, și cunoștințele cu caracter filosofic, de obicei împrumutate din școala cea mai răspândită în epoca imperială, și anume stoicismul, sau dintr-o *koiné* literar-filosofică generală, în maniera lui Cicero.

1. Există așadar un pasaj ce dovedește cunoașterea generală a stoicismului de către Ciprian și, mai exact, a doctrinei stoice conform căreia toate păcatele sunt la fel, iar înțeleptul, întrucât a ajuns la perfecțiune, nu se poate căi sau nu poate să-și schimbe părerea : aceasta era una dintre cele mai cunoscute teze ale filosofiei Porticului, tocmai datorită caracterului său paradoxal. Ciprian a întâlnit-o probabil la Cicero, care nu face economie de critici în privința ei. Important este că, oricum, aceasta îi este utilă scriitorului în contextul care l-a deranjat cel mai mult în deceniul episcopatului

său, mai exact, cel al problemei apostaților din timpul persecuției și al discuției dure cu Novatianus, dacă să le acorde sau nu iertarea. Astfel, în *Epistole* 55,16 citim:

„Diferit de cel al creștinilor, dragul meu frate, este raționamentul filosofilor și al stoicilor, care susțin că toate culpele sunt la fel și nu este posibil ca omul onest să se aplece în fața compasiunii: este o diferență mare între creștini și filosofi!".

Această mare diferență fusese deja subliniată de Tertulian, contrar a ceea ce, în schimb, voiseră să facă să se creadă apologeții greci. Ciprian reia acest motiv al diferenței dintre răbdarea creștină și cea păgână, în tratatul *Despre binele răbdării*, făcând să se observe că virtutea creștină derivă de la Dumnezeu ca autor al său, și nu de la oameni (cap. 2 *sqq.*). Conceptul existenței unei răbdări creștine – care trebuie să se distingă de cea păgână, întrucât prima derivă de la Dumnezeu, iar a doua este o expresie a filosofiei (și, mai exact, a stoicismului) – este, de fapt, o precizare a lui Ciprian: pentru Tertulian, așa cum s-a văzut, răbdarea este încă o formă a virtuții stoice.

În consecință, continuă episcopul în epistola sa, trebuie să se evite ceea ce derivă nu din învățătura lui Cristos, ci din prezumția unei filosofii prea inumane. Novatianus, împotriva căruia scrie Ciprian, este așadar, cu astfel de idei inspirate dintr-un rigorism exagerat, un filosof, și nu un creștin; și chiar dacă este mândru de cunoștințele sale filosofice, nu poate emite pretenții de a fi îndrumătorul creștinilor (55,24). Această opoziție între *philosophia saecularis* și *sophia dominica* este dezvoltată cu o abundență de detalii și cu expediente retorice în *Epistole* 60,3, tot referitoare la Novatianus.

2. În schimb, în mod neașteptat, găsim și la Ciprian ecoul doctrinei acelei *status rectus*, tipică culturii păgâno-creștine a epocii imperiale. Această doctrină de origine aristotelică și stoică susținea că omul avea poziție fizică verticală, spre deosebire de toate celelalte animale, deoarece deține rațiunea și, astfel, posibilitatea de a privi cerul, și nu pământul; din contemplarea minunățiilor cerului decurgea pentru om posibilitatea de a cunoaște existența lui Dumnezeu, providența sa și admirabila sa operă de creator al lumii și al omului. Vom mai vorbi despre acest lucru mai jos (p. 292), dat fiind că el este amplu dezbătut în hermetismul păgân și creștin.

Astfel, în *Către Demetrian* (cap. 16) citim:

„Dumnezeu te-a creat pentru o poziție verticală și, în timp ce toate celelalte animale sunt aplecate, iar poziția lor este îndreptată către pământ, tu ai o condiție înaltă și un chip îndreptat spre domnul tău. Acolo sus așadar îți îndrepți privirea, acolo sus îți înalți ochii, în locurile înalte îl cauți pe Dumnezeu. [...] Păstrează-te așa cum ai fost făcut de Dumnezeu. Pune-ți și sufletul alături de condiția chipului și a corpului tău. Dacă vrei să-l cunoști pe Dumnezeu, cunoaște-te mai întâi pe tine însuți".

3. Este o imitare a lui Lucrețiu (*De rerum natura* V, 199-234) (sau, eventual, a lui Plinius cel Bătrân, *Istoria naturală* VII, 1 *sqq.*), imaginea copilului care, abia născut, plânge, deoarece sufletul îi sugerează ideea că atâtea lucruri rele și atât de mari îl așteaptă în viața pe care tocmai a început-o. Citim despre aceasta în *Despre binele răbdării*, cap. 12:

„În consecință, fiecare dintre noi, când se naște și este primit în casa acestei lumi, își începe viața de la lacrimi și, deși ignoră și este încă ferit de toate, la începutul nașterii sale nu face altceva decât să plângă. Prin efectul unei precauții primite de la natură se plânge de angoasele vieții muritoare, iar sufletul său, încă neexperimentat, prin plânsul și vaietul imediate, este martor al trudei și al nenorocirilor acestei lumi, pe care trebuie să le înfrunte încă de la începutul vieții".

3. Minucius Felix

În timpul domniei Severilor și a imediaților lor succesori, până la cea a lui Decius (249 d.Cr.) Africa s-a bucurat de o perioadă de cincizeci de ani de pace relativă. Trebuie să considerăm așadar că s-a instaurat un *modus vivendi* destul de pacifist între comunitățile creștine și lumea păgână.

O expresie a contrastelor, dar și a tentativelor de a ajunge la o soluție în privința dificultăților din această perioadă, este *Octavius*, opera lui Minucius Felix. Unii cercetători plasează viața și activitatea lui Minucius nu în Africa, ci la Roma: de fapt, Ieronim spune că Minucius era un avocat din Roma și că dialogul din *Octavius* a avut loc undeva în apropierea Romei; el arată însă o bună cunoaștere a cadrului african: Cecilius, unul dintre interlocutorii din dialog, îl numește „concitadinul nostru din Cirta" pe oratorul păgân Frontonius. Cecilius însuși este păgân, iar Frontonius scrisese o operă împotriva creștinilor în secolul precedent, operă care nu a ajuns până la noi.

Așadar, Cecilius, urmând scepticismul neoacademicilor, susține că orice lucru poate fi verosimil, însă nu adevărat (*Octavius*, cap. 5). Nu este posibil să se afirme că există o ordine a lumii, ce ar trebui să fie dovedită de exemplele luate din natură și istorie; nu se poate spune nimic despre prezența unei providențe divine sau, mai general, despre o activitate a zeului în lume. Concluza este că, dată fiind incertitudinea generală care domnește cu privire la aceste probleme, cea mai bună atitudine este să se

păstreze formele cultului transmis de părinți: faptul că acest lucru este profitabil, e demonstrat de extinderea Imperiului Roman, în timp ce exemplele aduse de mit și de istorie ne fac să înțelegem cum obediența în fața zeilor a adus salvarea, iar neascultarea lor a adus distrugerea. Pe această bază se justifică critica comportamentului creștinilor și a doctrinei lor. În discursul lui Cecilius sunt prezentate și reproșuri mai vulgare, pe care păgânismul le adresa noii religii și pe care le găsim și în alte scrieri ale apologeților creștini: imoralitate, canibalism infantil, uniri incestuoase. Dumnezeul creștinilor, afirmă Cecilius, este invizibil și neputincios; discipolii noii și ilicitei religii vorbesc în mod pueril despre o înviere, însă în această viață suferă de boli, sărăcie, nevoi și persecuții. Concluzia este că acești creștini ar trebui să se preocupe de ceea ce poate fi atins și nu de ceea ce este ultrateren; iar dacă, apoi, vor neapărat să filosofeze, ei bine, atitudinea sceptică este singura potrivită; altfel, orice superstiție s-ar răspândi tot mai mult, iar pura religiozitate ar fi în pericolul de a fi distrusă (cap. 6-12).

Apologia creștinului Octavius este de trei ori mai lungă, tonul este mai captivant, iar atitudinea mai cizelată. În prima parte (cap. 16-20,1) se dă replică la obiecțiile fundamentale avansate de Cecilius: sărăcia, chiar puțina cultură, care erau reproșate creștinilor, nu constituie un obstacol pentru cunoașterea adevărului, deoarece înțelepciunea este înnăscută în toți oamenii prin legea naturii. În consecință, scepticismul manifestat de interlocutorul păgân nu trebuie să fie un scop, ci trebuie să se încheie cu o certitudine; această certitudine privește întocmai existența lui Dumnezeu și celelalte probleme legate de ea: de fapt, nu se poate pretinde, cum face Cecilius, ca ele să fie rezolvate fără a aborda și clarifica cea fundamentală care este cea referitoare la Dumnezeu (cap.17,1-2). Că omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, este un lucru garantat de însuși faptul că el, spre deosebire de toate celelalte animale, a obținut de la Dumnezeu acel *status rectus*, are o asemenea poziție încât poate să ridice ochii către cer și să contemple fenomenele cerești – o argumentație la care tocmai ne-am referit în legătură cu Ciprian. Frumusețea lumii demonstrează că aceasta este guvernată de o ființă divină dotată cu o înțelepciune supremă (cap. 17,4): acesta era argumentul pe care Aristotel îl propusese deja în tratatul său, acum pierdut, *Despre filosofie*, care a avut o amplă răspândire în epoca elenistică și romană; Minucius a extras-o probabil din *Despre natura zeilor* (II, 37,95) a lui Cicero. Expresia lui Minucius pentru a indica Dumnezeul creștin, *numen praestantissimae mentis*, ne amintește mai mult de zeul filosofilor stoici decât de Dumnezeul personal și iubitor al noii religii, fapt pe care l-am văzut deja de mai multe ori. Această raționalitate supremă se dezvăluie în admirabila ordine ce înfrumusețează întreg cosmosul (cap. 17,5-10: sursa acestei teze este tot Cicero, *Despre natura zeilor* II, 47,120-121; *Tusculanae disputationes* I, 28, 68-70) și, la nivelul cel mai înalt, în ființa

umană (*cf.* Cicero, *Despre natura zeilor* II, 56,140); chiar și caracteristicile corpului uman, perfecțiunea și ingenioasa lor utilitate demonstrează acest lucru (cap. 18,1-3: *cf.* Cicero, *Despre natura zeilor* II, 18,47). Desigur că s-ar putea pune problema dacă providența trebuie să fie exercitată de un singur zeu sau de mai mulți, așa cum susținuseră stoicii (*cf. Despre natura zeilor* II, 65,164). Multiplicitatea autorității ar putea degenera într-o stare litigioasă și o serie de contraste, motiv pentru care nu e posibil să nu se admită că există un Dumnezeu unic.

În capitolul 18,7-11, Minucius expune doctrina creștină într-un mod clar și consecvent; însă este vorba despre un creștinism puternic impregnat de stoicism și platonism. Mai întâi de toate, Dumnezeu nu poate fi decât unic (18,5-20,1). Acum, acestei doctrine a unicității lui Dumnezeu i s-au adus și mărturiile celor mai prestigioși poeți, dintre care primul a fost Vergiliu, din care Minucius citează câteva versuri ce au avut o amplă răspândire în literatura creștină: *Eneida* VI, 724-729, corelate cu cele asemănătoare din *Georgicele* IV, 221 *sqq.* (sau, în opinia altora, din *Eneida* I, 743). Și Vergiliu așadar ne confirmă că Dumnezeu este *mens*, *ratio* și *spiritus* (cap. 19,1-2). După doctrina lui Vergiliu, Minucius le parcurge rapid pe cele ale filosofilor mai prestigioși, recurgând la lista realizată deja de Cicero în *Despre natura zeilor* I, 10,25-15,41. Însă cu diferența (diferența ce ne face să credem că Minucius este mai puțin compilativ decât se crede de obicei) că Cicero prezenta acea listă într-o lumină negativă, întrucât aceasta era atribuită unui epicureu care, potrivit atitudinii discipolilor acelei școli, îi disprețuia pe toți ceilalți filosofi pentru a sublinia superioritatea lui Epicur; în schimb, Minucius parcurge lista acelor personaje pentru a pune în evidență părerea lor, tocmai pentru că aceasta poate fi considerată apropiată de cea a creștinilor.

În partea a doua a replicii sale (cap. 20,2-28,6), care privește comportamentul ce trebuie adoptat față de religia tradițională, și anume cea păgână, Octavius devine acuzator, așa cum procedează scriitorii tuturor apologiilor creștine. Un capitol mai amplu examinează concepțiile tradiționale despre zei, mituri și culturi (cap. 20,2-24). Tuturor acestor culturi le este comună lipsa credulității, întrucât oamenii din trecut au înfrumusețat cu trăsături divine personaje ce fuseseră doar suverani sau binefăcători ai umanității. Spunând acestea, Minucius recurge la doctrina lui Euhemeros (cap. 21), care fusese deja precedată de cea a sofistului Prodicus din Chios și pe care o găsește în cel de-al treilea capitol din *Despre natura zeilor* a lui Cicero: este remarcabilă abilitatea cu care scriitorul creștin recurge la aceleași texte cu caracter sceptic pentru a confuta acuzațiile pe care le făcuse, tot pe planul scepticismului, interlocutorul păgân; de altfel, folosirea doctrinelor sceptice de tip euhemerist era amplu răspândită în cadrul apologeticii creștine pentru a confuta religia păgână. Din efortul de a păstra memoria acelor oameni din

Antichitate ar fi apărut riturile religioase, care constituiau unica consolare a descendenților eroilor trecutului, însă aceștia sunt ridicoli ca și zeii lor (cap. 22). Critica din acest moment ia în considerație prezentul, întrucât și în învățătura dată în școli și, mai ales, în operele poeților stăruie aceeași greșeală din trecut. Foarte probabil, pentru această critică violentă a religiei tradiționale, Minucius, s-a folosit de o operă a lui Seneca, ajunsă la noi doar fragmentar: *Despre superstiție*.

Se combate apoi argumentul lui Cecilius și al tuturor păgânilor, afirmându-se că Imperiul Roman este demonstrația acțiunii zeilor în favoarea Romei, oracolele atestând prezența și acțiunea lor (cap. 25-26,6). Încă o dată, li se impută pagânilor exemple extrase din istorie și din mit. Chiar și în evocarea ridicolilor zei care i-ar fi ajutat pe romani să cucerească imperiul (Picus, Tiberinus, Consus, Pilumnus etc.) pare că se poate surprinde un ecou din *Despre superstiție* a lui Seneca. Este însemnată ostilitatea cu care Minucius ia în considerație istoria Romei și îi subliniază violențele, samavolniciile, tâlhăriile. Și astfel, dacă Cecilius vorbise despre *religio* care, împreună cu *pietas* și *justitia*, caracterizase comportamentul romanilor, Octavius obiectează vorbind despre *superstitio*; mai mult, creștinul reia prin această afirmație un motiv vechi al polemicii antiromane, care, apărut încă din timpul lui Carneades, caracterizase gândirea acelei Grecii ce fusese constrânsă să cedeze violenței celui mai puternic: există un ecou în discursul (care ne-a ajuns din păcate fragmentat) unuia dintre interlocutorii din *De republica* a lui Cicero. Așadar, în toată această istorie de violențe, zeii nu au folosit cu siguranță la nimic, nici cei care îi puteau ajuta pe romani, nici cei ai populațiilor supuse, care, cu siguranță, nu au fost ajutate să se apere de cotropitor.

Demonologia creștină constituie ultimul argument al replicii lui Octavius: toate acuzațiile pe care Cecilius le-a exprimat împotriva comportamentului moral al creștinilor au fost răspândite de demonii care trăiesc printre păgâni; acestea nu sunt decât minciuni. Însă Octavius întoarce împotriva păgânilor aceleași acuzații de imoralitate. Se ilustrează apoi doctrinele creștinilor: Octavius pune în evidență faptul că acestea pot găsi o confirmare și în scrierile filosofilor, ca, de exemplu, cea despre distrugerea finală a lumii prin foc, susținută de stoici, și cea a învierii, ce poate fi legată de palingenezia pitagorică și platoniciană (cap. 34). Astfel, și Judecata de Apoi, doctrină tipic creștină, are paralele în învățătura lui Platon. Totuși, acest acord nu este prezentat fără o atitudine polemică: conformându-se unei convingeri amplu răspândite în apologetica iudaică și creștină, Octavius susține că acordul dintre doctrinele păgâne și cele creștine se datorează faptului că filosofii au furat și au falsificat ceea ce au găsit în Vechiul Testament, care este un complex de scrieri mult mai vechi decât cele mai importante texte ale lor, cum sunt cele ale lui Homer sau Hesiod.

Și la acuzația lui Cecilius (cap. 12) conform căreia creștinii renunță la bunurile pământești în căutarea zadarnică a celor cerești, Octavius, recurgând la tematicile diatribei cinico-stoice și la unele motive protreptice ale filosofiei, așa cum este cel al autosuficienței înțeleptului (cap. 36), amintește că sărăcia, condiția umilă, toate bunurile externe au o valoare neînsemnată. În toate acestea, înțelepciunea păgână și învățătura creștină concordă cu ușurință. Se subliniază valoarea specială pe care o are martiriul (cap. 37), pe care creștinul îl înfruntă ca soldat al lui Dumnezeu, trecând astfel victorios peste toate persecuțiile și amenințările. Cu un asemenea comportament, creștinul nu este diferit, în esență, de înțeleptul stoic, iar Minucius demonstrează acest lucru recurgând la motive extrase din tratatul *De providentia* al lui Seneca.

Crezul creștin prezentat în *Octavius* se rezumă la trei puncte esențiale: existența unui Dumnezeu unic, creator și domn, învierea trupului și viața eternă. Cecilius se declară convins de discursurile lui Octavius, însă o asemenea convingere se referă la providență, la Dumnezeul creștinilor și noblețea religiei lor. De fapt, *Octavius* are un caracter mult mai filosofic decât teologic sau religios: prin această caracteristică el se distinge de restul apologeticii, iar acesta este aspectul creștinismului pe care, evident, Minucius dorea să-l facă cunoscut cititorilor săi.

De fapt, interlocutorul păgân nu este o persoană oarecare: nu se limitează la susținerea religiei tradiționale și la atacul împotriva creștinilor; el vrea să fie apărătorul unei doctrine filosofice bine precizate. Prezentarea sa începe cu prezentarea principiilor fundamentale ale filosofiei sceptice și se încheie cu un elogiu la adresa lui Socrate și a continuatorilor săi, și anume a filosofilor probabiliști ai Noii Academii, cum sunt Arcesilaos și Carneades; creștinul, la rândul său, își încheie discursul cu un atac viguros la adresa filosofilor Academiei, cărora li-l asociază pe Pyrron, fondatorul scepticismului, așa cum apărase Providența divină împotriva mecanicismului, iar monoteismul împotriva agnosticismului. Cum de există această orientare atât de particulară și în privința căreia nu se găsesc alte exemple în literatura apologetică? Deoarece Minucius era îndemnat de o intenție precisă, întrucât se adresa mai ales unor cititori pătrunși de filosofia sceptică.

Pe de altă parte, poziția păgânului Cecilius ar putea părea contradictorie, deoarece el nu numai că susține scepticismul, dar apără și religia tradițională cu credințele și riturile sale și, astfel, și aspectul său irațional. Ar fi așadar sceptic și totodată religios. În mod special, el leagă observarea strictă a religiei oficiale de salvarea și prosperitatea statului roman. Însă acest paradox se găsește deja la Cicero, care atribuie poziția sa teoretică referitoare la religie unui reprezentant al doctrinei academice (adică, la o ultimă analiză, sceptice) în *Despre natura zeilor*. Abordând problema existenței zeilor la începutul răspunsului său către epicureul Velleius, Cotta, filosoful academic care îl

personifică pe Cicero, se prezintă cu veşmintele pontifului, adept al *religiones publicae* (I, 22,61), sfâşiat între dorinţa sa de a crede în zei şi rezistenţa la care îl îndeamnă raţiunea ; el vrea să treacă peste *opinio* pentru a ajunge la adevăr ; îi reproşează atât lui Epicur, cât şi lui Euhemeros distrugerea oricărei religii (I, 42,118 *sqq.*). În capitolul al treilea al răspunsului său către stoicul Lucilius Balbus, Cotta pronunţă în favoarea religiei romane o apărare vibrantă precum cea a lui Cecilius în *Octavius* (III, 2,5-6) ; însă în capitolele următoare el se încăpăţânează să demonteze toate argumentele prin intermediul cărora Balbus se străduise să demonstreze raţional existenţa zeilor. Cecilius neagă providenţa zeului (5,9-13) : Cotta făcuse la fel (III, 25,65 ; III, 3,6) ; Cecilius propune, ca o ipoteză împotriva oricărui providenţialism, un mecanicism care să excludă orice intervenţie divină (cap. 5,6-9) ; şi Cotta expusese o cosmologie naturalistă în III, 10,26. Există acolo, oricum, ceva diferit în atitudinea lui Cecilius : personajul lui Cicero nu vede, aşa cum s-a spus, nici o contradicţie între scepticismul pe plan raţional şi recurgerea la religia statului ; Cecilius, în schimb, dă raţionamentului său o notă de resemnare : din moment ce nu se poate cunoaşte nimic, unica soluţie este cea de a te adapta la religia tradiţională.

Pe de altă parte, adversarul scepticului Cecilius, Octavius, recurge mai ales la argumente de origine stoică. Însă acest lucru era tradiţional pentru apologetică, care găsise, încă de la începuturile răspândirii sale, tocmai în stoicism, ideile susţinătoare ale doctrinei creştine a existenţei Dumnezeului unic şi a providenţei sale. Aşa cum s-a văzut de mai multe ori, stoicismul era, sub multe aspecte, acea specială şcoală filosofică păgână care, interpretată şi transformată în mod adecvat, putea fi utilă, nu mai puţin decât platonismul, în conturarea unei prime filosofii creştine, adoptată pentru persoanele culte, care nu doreau sau nu ştiau să aprofundeze problemele credinţei şi ale moralei.

Desigur că atacul lui Minucius împotriva scepticismului pare anacronic. În acea epocă, nu atât scepticismul, cât, eventual, religiile misterice reprezentau cel mai mare pericol pentru creştinism. Însă scopul principal al scrierii *Octavius* nu este de a polemiza cu religia păgână, ci de a învinge rezistenţele de principiu, prejudecăţile persoanelor culte în privinţa creştinismului, iar acest lucru pe plan filosofic. Urmarea, şi anume revelaţia conţinutului doctrinal şi religios al creştinismului, ar fi fost păstrată pentru un moment succesiv, încheie Minucius. Stabilindu-se proiectul de convertire, într-un prim moment, la credinţa în Dumnezeu şi în providenţă, Minucius credea că a pus o primă treaptă spre calea ce ar fi dus apoi la adeziunea deplină la creştinism ; şi oricum, el nu uită să lovească dur şi politeismul tradiţional. De altfel, este semnificativ faptul că, cu excepţia lui Clement din Alexandria, aproape toţi apologeţii au reluat criticile vechi ale epicureilor şi ale cinicilor împotriva mitologiei şi a cultelor oficiale, în loc să atace partea vie a religiozităţii păgâne, şi anume cultele misterice contemporane

lor. Era vorba despre o apatie mintală sau despre ignoranţă – se întreabă Beaujeu, care consideră că mai degrabă apologeţii, care trebuia să cunoască propriul cadru, credeau că pentru a ajunge la mistica creştină se parcurgea un drum mai scurt pornind de la religiile misterice decât pornind de la scepticism şi de la indiferenţa păgânismului.

Aşadar, filosofia străbate de la un capăt la celălalt *Octavius* şi este, sub multe aspecte, un simbol al acelui *modus vivendi* dintre cultura păgână şi cea creştină. Octavius face referire la aceasta pentru a susţine unele dintre doctrinele principale ale creştinismului.

Desigur, nu lipseşte limbajul ostil la adresa filosofilor, cum este definiţia lui Socrate „bufonul din Attica" (*scurra Atticus*), ce fusese folosită de Epicur şi pe care Minucius o găsea la Cicero (*Despre natura zeilor* I, 34,93). Însă scriitorul creştin nu putea decât să ia o atitudine ostilă, pe care doar să o atenueze pe cât îi era posibil. Pe de o parte, de fapt, el intenţionează să arate asemănarea doctrinei creştine cu cea păgână, iar pe de alta, că cea creştină este adevărata, noua filosofie. În această privinţă, atitudinea sa este asemănătoare celei a lui Platon, însă apoi se îndepărtează tot mai mult pe parcursul operei. Astfel, asemănările dintre cele două lumi nu trebuie să ascundă diferenţele.

Însă filosofia pe care Minucius o cunoaşte nu este atât cea greacă (în ciuda faptului că numele şi doctrinele lui Platon şi ale altor filosofi greci sunt absente), cât cea romană, în special cea a lui Cicero ; acest lucru înseamnă, aşa cum bine ştiu cercetătorii, că filosofia greacă a trecut printr-un filtru cu totul special. Astfel, *Octavius* este un exemplu concret al însemnătăţii pe care Cicero a avut-o pentru cultura romană : se poate spune că cultura lui Minucius derivă de la Cicero.

Bibliografie

Despre Novatianus

J. De Simone, *The treatise of Novatian the roman presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine*, Roma, 1970 ; J. De Simone, „Again the Kenosis of Phil. 2,6-11 : Novation, Trin. 22", *Aug*, nr. 32, 1992, pp. 91-104 ; D.F. Kelly, „The beneficial influence of stoic logic and epistemology on early Christian theology with particular reference to Novatian of Rome", *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter*, nr. 2, 1981, pp. 817-825 ; P. Mattei, „L'anthropologie de Novatien : affinités, perspectives et limites", *REAug*, nr. 38, 1992, pp. 235-259 ; M. Simonetti, „Alcune osservazioni sul *De Trinitate* di Novaziano", în *Studi in onore di A. Monteverdi*, II, Modena, 1959, pp. 771-783.

Despre Ciprian

V. Buchheit, „Cyprian-Seneca und die laudes agricolarum Vergils", *RhM*, nr. 122, 1979, pp. 348-359 ; S. Deléani, *Christum sequi. Etude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979 ; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926 ;

SUBIECTUL 14 (p. 113 - 138)

3.2. *Doctrinele lingvistice ale lui Eunomius*

Din toate acestea reiese importanța pe care Eunomius o atribuise cuvântului omenesc. Acest aspect a fost scos în evidență în vremurile noastre mai ales de Daniélou și de Kobusch. După Daniélou, considerațiile lui Eunomius privind realitatea și funcția limbajului uman ar reprezenta verigă intermediară dintre școala lui Iamblichos (primele decenii ale secolului al IV-lea) și învățătura lui Proclos (primele decenii ale secolului al V-lea), care și-a demonstrat interesul pentru aceeași tematică scriind un *Comentariu la Cratylos de Platon*. Interpretarea lui Proclos ar concorda cu aceea a lui Eunomius în mai multe puncte : conform filosofului neoplatonic, demiurgul atribuie lucrurilor numele lor exact, așa cum explicaseră deja vrăjitorii și *Oracolele caldeene*. Omul evlavios, abandonându-se plin de încredere puterilor supranaturale, primește de la acestea darul cuvântului. Așadar, originea cuvântului este „mistică" și „religioasă", spre deosebire de ceea ce spune doctrina „gramaticienilor", care atribuie omului originea limbajului. Prima interpretare este cea a lui Eunomius, în timp ce a doua este cea a Părinților capadocieni.

Contactele între Eunomius și Proclos ar putea fi explicate ca reprezentând dependența amândurora de o tradiție neoplatonică existentă între secolele al IV-lea și al V-lea. S-a considerat că Eunomius ar fi putut să aibă raporturi cu unii dintre discipolii lui Iamblichos și s-a propus scenariul (cam îndrăzneț, e adevărat) conform căruia Eunomius și-ar fi derivat doctrina lingvistică de la Aetius. Acesta din urmă a trăit câțiva ani în Antiohia, la curtea lui Gallus, fratele lui Iulian, iar Iulian a fost discipolul lui Maxim din Efes, la rândul său discipol al lui Iamblichos.

BIBLIOGRAFIE

L. Abramowski, „Eunomios", *RAC*, col. 936-947 ; J. Daniélou, „Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle", *REG*, nr. 69 (1956), pp. 412-432 ; Eunomius, *The extant Works*, translated by R.P. Vaggione, Oxford, 1987 ; R.P. Vaggione, *Eunomius*, Oxford, 2003 ; M. Viles, „Eunomius : hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation ?", în R. Williams (ed.), *The making of orthodoxy. Essais in honour of H. Chadwick*, Cambridge, 1989, pp. 157-172.

II PĂRINȚII CAPADOCIENI

Vasile și fratele său Grigore, episcop de Nyssa, împreună cu Grigore, episcop din Nazianz, sunt prezenți în istoria creștinismului, a literaturii și a filosofiei cu o omogenitate de experiențe culturale, de interese ecleziastice și teologice de natură să constituie o fericită unitate. Tocmai din acest motiv, și în altă

carte (în *Storia della letteratura cristiana antica, greca e latina,* Morcelliana, Brescia, 1996, II/1, pp. 123-194*) i-am analizat în aceeași perspectivă, într-o abordare care să-i cuprindă împreună. Din aceeași cauză, există (și putem să-l observăm) un *humus* filosofic comun celor trei, în care platonismul are ponderea cea mai mare, urmat de stoicism (de obicei limitat la etică) și, mult mai restrâns, de aristotelism (care, de altminteri, era abordat chiar și în lumea păgână a epocii numai de școlile filosofice în sens strict).

1. Vasile

În mult mai mare măsură decât alți scriitori creștini, Vasile își pune cu claritate problema utilizării culturii păgâne, la care el însuși ajunge și pe care o tratează într-un mod nou, întrucât este însuflețit de intenții pedagogice.

El își enunță principiile într-un tratat dedicat dezbaterii problemei dacă este admisibilă folosirea literaturii păgâne de către un creștin, *Cuvântare către tineri*, devenit faimos începând cu traducerea în latină realizată de Leonardo Bruni la începutul secolului al XV-lea. Însă umanistul italian a sesizat în tratatul lui Vasile exact intenția opusă celei a scriitorului, adică ceea ce i se potrivea lui mai mult. Într-adevăr, el a crezut că se poate justifica utilizarea literaturii păgâne chiar pe baza doctrinei creștine. În schimb, în *Cuvântare către tineri*, Vasile face diferența între unele concepții filosofice, pe care le respinge în totalitate (ca maniheismul și astrologia), și altele, care se află la un nivel superior, mai exact platonismul și stoicismul, din care se poate extrage o anumită utilitate pentru morală. Pentru Vasile însă, elementul esențial al formării creștine constă în acceptarea tainelor revelației, care cuprind teologia și mântuirea : numai dacă răspund acestei exigențe fundamentale, cunoașterea și utilizarea culturii – și îndeosebi a filosofiei care poate fi admisă – devin o folositoare și, câteodată, indispensabilă propedeutică la acea experiență a lui Moise pe care Vasile o numește „observarea adevăratei realități" (*Omilii* 3) și care în formarea creștină este desemnată prin expresiile, platonice și biblice deopotrivă, „asemănarea cu Dumnezeu" și „a deveni Dumnezeu" (*theosis*). Această utilizare trebuie deci să fie argumentată și critică.

În tinerețe, în jurul anului 355, Vasile și-a petrecut câțiva ani la Atena, unde a frecventat și școlile filosofice, care, în acest oraș, erau numeroase și încă vii. Prietenul și admiratorul Grigore din Nazianz, în encomionul pe care l-a scris la puțin timp după moartea sa (*Cuvântări* 43, 4 *sqq.*), o confirmă, deși acordă un spațiu amplu ornamentației retorice. O astfel de

* C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 97-148 (n. red.)

educație filosofică, în ciuda faptului că este condamnată de el însuși, cel puțin în teorie, ca, de altfel, de către toți scriitorii creștini (de exemplu, în *Împotriva lui Eunomius* I, 5 și I, 12, unde sunt criticați Aristotel și Chrysippos), a lăsat urme în operele sale: uneori filosofia furnizează și elemente doctrinale mai consistente, chiar pentru elaborarea principalelor doctrine ale credinței. Caracteristică pentru Vasile, chiar mai mult decât pentru Grigore din Nazianz și Grigore de Nyssa, este prezența simultană a unor doctrine de origine diferită (stoice, aristotelice, platonice), care conferă gândirii sale o conformație eclectică mai puternică decât în cazul celorlalți doi Părinți capadocieni, care, cu siguranță, au fost mai influențați de platonism decât Vasile.

Pentru a da un exemplu legat de această cunoaștere a filosofiei și a terminologiei păgâne, amintim că Vasile se inspiră chiar și din *Categoriile* lui Aristotel (cu certitudine, o lectură deloc frecventă în creștinismul antic), după cum se observă din *Împotriva lui Eunomius* I, 9, 532A; termenul – de origine aristotelică și stoică – *hypokeimenon* („substrat"), folosit de Vasile ca să indice substanța lui Dumnezeu (*Împotriva lui Eunomius* I, 7, 525A; 19, 556B); termenii paraleli *hypostasis* și *hyparxis* pentru a indica existența/subzistența lui Dumnezeu (*Împotriva lui Eunomius* I, 15, 548); *schesis*, specific pentru a indica raportul reciproc al „relației" dintre cele trei Persoane (*Împotriva lui Eunomius* I, 20, 557B). Un alt exemplu îl constituie definiția timpului din *Împotriva lui Eunomius* (I, 21, 560B), unde este adaptată definiția lui Aristotel (*Fizica* IV, 11): „timpul este intervalul coextensiv constituirii lumii" (definiție care se găsește și la Grigore din Nazianz, *Cuvântări* 38, 7).

Dar despre toate acestea vom vorbi mai jos.

1.1. *Substanța lui Dumnezeu*

Pentru a pune în evidență substanța lui Dumnezeu și raporturile sale intratrinitare, Vasile apelează la categoriile stoice: substanță, calități, mod de a fi, relație. Raționamentul pe care îl dezvoltă în *Împotriva lui Eunomius* (II, 4) reproduce, în esență, doctrina stoică. Substanța, numită de Vasile cu termeni aristotelico-stoici fie *ousia* („substanța"), fie *hypokeimenon* („substrat"), este, în lumea sensibilă, substratul material din care sunt făcute toate ființele. La aceasta, în fapt, participă calitățile, în sensul că și materia, și substratul constituie realitatea lipsită de viață (chiar dacă existentă cu adevărat), care numai printr-o abstracție intelectuală poate să fie deosebită de calitățile care sunt inseparabile de ea. Între realitatea existentă în concretețea sa și materia ei există o distincție pe care, observă stoicii, numai rațiunea poate să o facă.

Pentru stoici, substanța este genul suprem. Conceptul de „existent" este categoria, mai generală, care cuprinde universul întreg. Dar întrucât numai ceea ce este material este existent, trebuie găsită o categorie ulterioară, aceea de „ceva" (*to ti*), care cuprinde și realitățile corporale, și pe cele necorporale. Acest „ceva" este un gen mai cuprinzător decât celelalte. Unirea substanței cu calitățile produce „calitatea comună": unirea materiei cu anumite calități produce existența omului, a calului, a boului; succesiv, „calitatea comună" unită cu „calitățile particulare" produce „calitatea în mod particular", precum omul Petru sau omul Pavel.

Acest interes pentru logică îl determină pe Vasile să utilizeze ceva și din categoriile aristotelice (așa cum, de altminteri, făcuse și Eunomius). Același concept de „substanță", despre care s-a spus că derivă din stoicism, pare să captete nuanțe aristotelice în definiția sa de a fi „ceea ce este" (*Împotriva lui Eunomius* I, 15; *cf.* Aristotel, *Categoriile* 5, 3b33). Problema originii aristotelice sau stoice a doctrinei substanței și a ipostasului revine, după cum vom vedea, cu Grigore de Nyssa. Vasile îi atribuie lui Aristotel formula conform căreia privarea vine ca a doua în raport cu posesiunea (*Împotriva lui Eunomius* I, 9). Acest fapt era valabil pentru Eunomius, care, în schimb, nu admisese că termenul de „negenerat", aplicat lui Dumnezeu, ar semnifica privare (într-adevăr, după el, acesta semnifica tocmai natura cea mai intimă a lui Dumnezeu Tatăl). Vasile încearcă să depășească această dificultate înlocuind raportul posesiune/privare cu acela de prezență/absență a unor atribute în Dumnezeu (I, 10).

Aplicând această doctrină lui Dumnezeu, Vasile vede, prin urmare, în substanță sau substrat realitatea divină comună, în timp ce categoria de „mod de a fi" indică manifestarea lui Dumnezeu față de oameni, exemplificată de către nume independent de substanța sa (*Împotriva lui Eunomius* II, 22; 45-51). Trebuie însă ținut cont că, dacă pentru stoici categoriile sunt ceva ce se aplică exclusiv realității materiale, nu la fel se întâmplă la Vasile. Unele din aceste nume (de exemplu „Tatăl" sau „Fiul") reprezintă categoria „relației" (II, 9-10), concepție care derivă de la Aristotel (*cf. Categoriile* 7, 6b28). Același lucru se poate spune în legătură cu faptul că Fiul este coetern Tatălui (II, 12: *cf. Categoriile* 7, 7b15). În schimb, alte nume sunt „absolute", precum cele de „atotputernic", „cel care de toate se-ngrijește", „binefăcător" etc. Această distincție a fost introdusă pentru a putea susține polemica cu Eunomius, conform căruia, drept consecință a unui enunț al său anterior, și anume că numele servește la desemnarea obiectului la care se referă, Dumnezeu poate fi individualizat în conceptul de „negenerat" (Tatăl) și de „generat" (Fiul) și, în consecință, se poate susține că doar primul termen exprimă natura lui Dumnezeu. Dimpotrivă, după Vasile, Dumnezeu este cognoscibil numai prin „cele care îl înconjoară", prin ceea ce-l privește: de pildă, putem spune (I, 22) că Dumnezeu este fără

compunere (adică „simplu": concept comun în teologia creștină de tip platonic), înțelegându-se prin aceasta manifestările sale. Cu certitudine, Dumnezeu nu poate fi cunoscut în adâncul substanței sale adevărate și intime.

1.2. *Natura lui Dumnezeu*

Descrierea pe care Vasile o face naturii divine în *Omilii* 15, „Credința", este întemeiată în totalitate pe recurgerea amplă la conceptele și termenii proprii „teologiei negative", care caracterizează tradiția platonică:

> „Închipuiți-vă natura divină în felul următor: imobilă, imuabilă, inalterabilă, impasibilă, simplă, nu compusă, indivizibilă, lumină inaccesibilă, forță inefabilă, măreție nemărginită, slavă peste măsură de strălucitoare, bunătate mult dorită, extraordinară frumusețe care atinge cu putere sufletul rănit și care nu poate fi revelată pe măsură în cuvinte".

După cum se vede, suntem aici în atmosfera atributelor proprii tradiției platonice referitoare la Dumnezeu. Definiția „lumină inaccesibilă", deși este o reminiscență din 1Tim 6,16, se încadrează în teologia negativă. Și „bunătatea mult dorită" și „extraordinara frumusețe" au precedente: la Plotin, binele absolut este mult dorit de toate ființele (*cf. Enneade* I, 7, 1; 8, 2), iar Platon (*cf. Republica* 509b) și Plotin (I, 6, 4; 6, 7) pun în raport „extraordinara frumusețe", cu primul principiu, respectiv, emanația sa, intelectul. Vasile subliniază inefabilitatea naturii divine, împreună cu aceea, în strânsă paralelă, a incognoscibilității sale (*cf. Împotriva lui Eunomius* I, 10).

1.3. *Substanță și ipostasuri*

Distincția dintre o singură substanță divină și prezența, în ea, a celor trei ipostasuri (numite „Persoane" în lumea latină, cum am văzut deja, începând cu Tertulian) este doctrina care i-a adus lui Vasile și prietenilor săi capadocieni marele merit de a fi rezolvat în esență criza gravă a arianismului, care a răvășit comunitățile creștine ale secolului al IV-lea.

Vasile a ajuns la ea probabil ca urmare a dezvoltării pe care această concepție o luase începând cu Eusebiu de Cezareea, cum s-a văzut mai devreme (pp. 319-320), și cu siguranță într-un context de tip neoplatonic. Dar cum trebuie imaginat raportul dintre substanță și ipostas? Cum este posibil ca Persoanele să fie distincte individual, dar să aparțină, împreună, unei singure substanțe, aceea numită „Dumnezeu"? Vasile își ilustrează concepția în modul cel mai clar în două pasaje din *Epistole*:

> „Raportul care există între ceea ce e comun și ceea ce e particular există și între *ousia* și ipostas. [...] Noțiunea de *ousia* este comună, de exemplu, bunătății, divinității și altor concepte analoage; în schimb, ipostasul se poate vedea în individualitatea paternității, filiației sau a puterii sfințitoare" (*Epistole* 214, 4); „Între *ousia* și ipostas este aceeași diferență ca între ceea ce este comun și ceea ce este individual: de aceea, admitem în divinitate o unică substanță [...], dar susținem individualitatea ipostasului, astfel încât să fie lipsită de confuzie și foarte clară ideea pe care o avem despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" (*Epistole* 236, 6).

Înțelesul de „entitate individuată" atribuit de Vasile termenului *hypòstasis* este cel care fusese propus de Origen și apare în titlul uneia din enneadele lui Plotin (V, 1), *Despre cele trei ipostaze originare*.

> Termenul „ipostază" folosit în *Enneade* V, 1 revine în acest sens și în *Enneade* V, 3, 12; termenul „natură", care apare în *Enneade* V, 1, 8, este, firește, sinonim cu „ipostază". Vasile reia expresia plotiniană „ipostaze originare" în *Despre Duhul Sfânt* 16, 38, dar refuză să aplice fiecăreia dintre cele trei Persoane ale Treimii adjectivul „originar", întrucât pentru el există un unic principiu.

Identitatea înțelegerii lui *hypòstasis* la Vasile și Plotin trebuie poate văzută în cadrul tendinței, caracteristică pentru unii dintre Părinții greci, de a apropia triada plotiniană (alcătuită din unu-binele, din inteligența și din sufletul cosmic) de Treimea creștină, observată deja la Eusebiu și care va fi văzută și la Didim (p. 625), exceptând, firește, poziția diferită a Părinților capadocieni, care neagă existența oricărei gradații de natură între cele trei Persoane. Această diferență este reprezentată de poziția ierarhică a celor trei ipostasuri: în vreme ce la Plotin unu-binele, inteligența și sufletul cosmic ocupă trei niveluri distincte ierarhic, în conformitate cu legea neoplatonică după care „principiul generator generează o ființă inferioară" (Porfir, *Sentințe* 5, *cf.* Plotin, *Enneade* V, 2, 2; V, 4, 1), cei trei Părinți capadocieni, opunându-se anomeilor și pneumatomahilor (care negau divinitatea Duhului Sfânt), țin să întărească demnitate egală a Persoanelor Treimii.

Reluând interpretarea lui S. Lilla, observăm că Tatăl este principiul, cauza existenței a toate câte sunt, originea Fiului și a Duhului Sfânt (*cf. Omilii*, „Credința" 2; *Omilii* 24, 4). Este vorba de concepte deja prezente la Plotin și în tradiția platonică precedentă, precum unele concepte negative pe care Vasile, mai ales în *Împotriva lui Eunomius* (I, 5 și 7), le aplică primei Persoane a Treimii: Tatăl nu provine din nici o altă ființă, este nenăscut și necoruptibil, este infinit (*Împotriva lui Eunomius* I, 17; *cf. Omilii* 16, 4).

Chiar și termenul „infinit" se găsește la Platon, *Parmenide*, 137d, unde este aplicat unului din prima ipoteză. Vasile (*Împotriva lui Eunomius* I, 7) asociază infinitul Tatălui lipsei sale de sfârșit și necoruptibilității, concordând în parte cu *Parmenide* al lui Platon, care îl asociase lipsei de sfârșit și de început (137d). În schimb, lipsa începutului la Tatăl este asociată de Vasile lipsei nașterii (*Împotriva lui Eunomius* I, 7). Plotin face ca infinitatea primului principiu să conste în infinitatea și în nesecata sa putere.

În ceea ce privește însă lipsa generării în cazul Tatălui, Vasile nu poate să fie de acord cu arianul Eunomius, care o considerase ca expresie a *ousiei* sale. Reluând critic fraza din Eunomius „faptul că [Tatăl] e negenerat este o urmare a anteriorității sale față de toate lucrurile", Vasile vede (*Împotriva lui Eunomius* I, 5) în lipsa generării proprie Tatălui numai o consecință secundară, o proprietate dobândită și, în consecință, străină esenței sale originare ; el refuză, prin urmare, cele două definiții, de „esență negenerată" și „lipsă de generare", pe care Eunomius le propune pentru Tatăl, respectiv, pentru substanța sa, cu scopul de a evidenția deosebirea dintre substanța sa și aceea a Fiului.

Cea de-a doua persoană a Treimii, Logosul, este prima mișcare a inteligenței Tatălui. Aceasta e descrierea pe care Vasile ne-o dă în *Omilii*, „Credința" (capitolul 2) :

> „de la Tatăl purcede izvorul vieții, Înțelepciunea, puterea, imaginea imutabilă Dumnezeului cel nevăzut (*cf.* Col 1,15), Fiul, născut din Tatăl, Logosul viu care e Dumnezeu și se află la Dumnezeu (In 1,1-2), fără să fi venit din afară ; care există mai înainte de veci (*cf.* Ps 54,21), fără să fi fost dobândit după aceea ; Fiu, nu ființă deținută ; făcător, nu făptură ; creator, nu creatură. El este tot ce este Tatăl [...] rămânând totuși cu identitatea sa de Fiu. [...] Imaginii îi aparține cu adevărat tot ceea ce este propriu formei originare. [...] Fiul are demnitatea divinității paterne nu pentru că atributele sale minunate ar fi fost îmbogățite cu un dar sau o grație, ci în virtutea comuniunii sale naturale cu Tatăl. Să primească este comun creaturilor ; în schimb, a deține în virtutea propriei naturi este caracteristic celui născut. În ceea ce-l privește pe Fiul, el deține prin natură atributele Tatălui ; ca unic născut, le are adunându-le toate în sine, deoarece nici una dintre acestea nu este împărțită cu o altă ființă. Din apelativul «Fiul», înțelegem că are o comuniune de natură cu Tatăl : nu a fost creat printr-o poruncă, ci strălucește provenind din esența Tatălui fără nici o separare ; se găsește împreună cu Tatăl dincolo de timp, este egal Tatălui în demnitate și în putere, are cu Tatăl o comuniune în slavă. Ce altceva este, dacă nu pecetea și imaginea care îl arată în sine, pe deplin, pe Tatăl ?".

Această secțiune reia unele puncte fundamentale din Crezul niceean (existența Fiului înainte de toți vecii, nașterea care exclude orice idee de creație, comuniunea de natură, deci „consubstanțialitatea") și întărește

egalitatea dintre demnitatea Fiului și aceea a Tatălui. Se observă în cuvintele lui Vasile idei și expresii caracteristice nu numai filosofiei iudaico-elenistice și tradiției patristice, ci și lui Plotin. Verbul „a purcede", pe de o parte, este termenul tehnic prin care apologeții și Clement desemnau originea Logosului în Tatăl, dar, pe de alta, este folosit și de Plotin ca să indice purcederea unu-binelui și a Intelectului din ei înșiși (*cf. Enneade* I, 8, 9 ; V, 5,1). Expresia „izvorul vieții" pe care Vasile o aplică Logosului este aceeași pe care Plotin o rezervă unu-binelui (*cf. Enneade* III, 8, 10). Identificarea Logosului cu înțelepciunea și cu puterea, întâlnită deja la Filon, Clement și Origen, este confirmată și de doctrina plotiniană a Intelectului (*cf.* Clement, *Stromate* VII, 7, 4 ; Origen, *Comentariu la Ioan* XXXII, 31). Uneori, Filon identifică logosul cu înțelepciunea (*Legum allegoriarum* I, 65) și îl așază în fruntea tuturor puterilor divine (*Despre fugă*, 102). Pentru Plotin, Intelectul este alcătuit, pe de o parte, din puterea infinită care emană de la Unu, iar pe de alta, este identic cu înțelepciunea (*Enneade* VI, 5, 11 ; VI, 5, 12 ; V, 8, 5). Termenul „imagine", deși face parte dintr-un citat din Sfântul Pavel (*cf.* Evr : „chipul"), desemnează în filosofia iudaico-elenistică și la Clement raportul dintre Înțelepciune și Dumnezeu, iar la Plotin, raportul între Inteligență și unu-bine (*cf. Enneade* V, 1,7). Fraza „strălucește provenind din esența Tatălui" reproduce ceea ce Plotin spune despre raportul dintre eternitate și ființa inteligibilă (*Enneade* III, 7, 13 : „eternitatea strălucește, ca să spunem așa, provenind din același substrat" [*scil.* din ființa inteligibilă identică cu cea de-a doua ipostază, inteligența]). Cum observa Lilla, același verb „strălucește" este folosit de Iamblichos pentru a descrie originea „primului zeu" din „cel dintâi și dintâi zeu" (*Misterele egiptenilor* VIII, 2). În plus, și pentru Plotin inteligența este lumina emanată de Unu și comparabilă cu lumina soarelui (*cf. Enneade* V, 1, 6). Lipsa de separație spațială dintre Tatăl și Fiul se explică având în vedere doctrina plotiniană care exclude intervalul spațial dintre ipostaze (*adiàstaton* este caracteristic și lui Unu, și ființei inteligibile sau inteligenței [*cf. Enneade* VI, 8, 17 ; 4, 13]), cum va spune după aceea și Grigore de Nyssa cu privire la natura lui Dumnezeu, în vreme ce ființa „din afara timpului" trimite la doctrina origenistă și niceeană a nașterii *ab aeterno* a Logosului.

Fiul a fost născut „fără pasiune" (*cf. Omilii* 16, 3, 4) ; ceea ce înseamnă că nașterea sa nu comportă vreo schimbare în Tatăl, „care rămâne perfect, cum perfect este Fiul, splendoarea care emană de la el" (*cf. Omilii* 24, 4). Pentru a clarifica mai bine această idee, Vasile recurge la o comparație : și inteligența, deși emite cuvântul, rămâne în aceeași stare (*cf. Omilii* 16, 3). Corolar al acestei doctrine este refuzarea „diviziunii" Tatălui la nașterea Fiului, expusă limpede și în *Omilii* 16, 3, și în *Epistole* 361 adresată lui Apolinarie, și în răspunsul lui Apolinarie către Vasile, *Epistole* 362.

La fel ca și Tatăl, Fiul nu se găsește într-un loc anume, ci este infinit și se află pretutindeni ; în plus, precum Tatăl, este lipsit de formă și înfățișare, nu are nici mărime, nici cantitate și nu e compus (*cf. Împotriva lui Eunomius* I, 23 și 25).

În polemica împotriva sabelianismului dezvoltată în *Omilii* 24, Vasile este foarte conștient de distincția – prezentă la Filon, la apologeții din secolul al II-lea, la Clement și la Plotin (*Enneade* V, 1, 3) – între cele două stadii ale Logosului, adică între Logosul *endiàthetos* (în mintea Tatălui) și Logosul *prophorikòs* (sau „rostit"), care este în schimb o ființă distinctă, născută din Tatăl și identică cu Fiul : când neagă realitatea distinctă a Fiului, confundând-o cu aceea a Tatălui, sabelienii se gândesc numai la primul stadiu al Logosului, la Logosul *endiàthetos*, prezent în Tatăl, și la Înțelepciune, prezentă și ea în el, dar nedevenită încă o ființă distinctă. Faptul că Vasile consideră Tatăl un intelect e demonstrat de fraza : „Logosul e precedat de intelect" ; însă Vasile, considerând Tatăl un intelect, se depărtează clar de Plotin, care evidențiază mereu ca primă ipostază, unu-binele, mai presus inteligență și o lipsește de orice activitate intelectuală. Această concepție a lui Vasile, care transformă astfel doctrina plotiniană a primelor două ipostaze, este o constantă în tot creștinismul platonizant.

Vasile îi atribuie Logosului nu numai rolul de ființă creatoare, ci și pe acela de a fi suprema lege sistematizatoare a universului : este puterea care adună, ține laolaltă și conduce cosmosul (*cf. Despre Duhul Sfânt* 5, 7 ; 8, 19 ; 16, 38). Acest motiv, rod al sincretismului dintre doctrina platonică a sufletului cosmic și aceea stoică a Logosului, este deja prezent în Înțelepciunea lui Solomon, la Filon, la Clement, în medioplatonism și la Plotin, găsindu-se și la Grigore din Nazianz, și la Grigore de Nyssa.

Doctrina basiliană a Duhului Sfânt se naște din dubla cerință de a da o sistematizare dogmatică definitivă unei probleme asupra căreia, după Vasile, Părinții niceeni nu se opriseră suficient și de a combate tezele celor care negau dumnezeirea Duhului Sfânt și îl coborau la rangul de creatură și de servitor (*cf. Epistole* 125 și 140, scrise în anul 373; *Epistole* 258, scrisă în 377). Privitor la aceasta, H. Dörries și P. Henry, prin intermediul unei serii de comparații, au indicat numeroase concordanțe între Plotin și unele scrieri ale lui Vasile, mai exact *Omilii*, „Credința", tratatul *Duhul*, precum și cel *Despre Duhul Sfânt*.

Pentru P. Henry, micul tratat *Duhul* este o scriere autentică a lui Vasile, compusă în jurul anului 360 : ar fi o compilație plotiniană pe care Vasile ar fi folosit-o succesiv în omilia sa „Credința" și în tratatul *Despre Duhul Sfânt*. Dezvoltând cercetarea lui P. Henry, H. Dehnhard a supus unei analize atente izvoarele tratatului *Duhul*, în care se întâlnesc asemănări nu numai cu Plotin (*Enneade* V, 1), ci și cu Origen (*Epistole*, către Grigore Taumaturgul, *Despre principii*), cu simbolul lui Grigore Taumaturgul și cu *Comentariul Psalmilor* de Eusebiu de Cezareea ; așa că a analizat raportul între *Duhul*, pe care și el îl consideră autentic, cu alte scrieri ale lui Vasile, care depind de aceasta, precum unele scrisori, unele capitole din *Despre Duhul Sfânt* și omilia „Credința". În final, Dehnhard reușește să dovedească pe larg ipoteza formulată de Henry ; dependența de Plotin a unor secțiuni din *Despre Duhul Sfânt* (mai ales din capitolul 9) și din omilia „Credința" nu e directă, dar trebuie explicată cu utilizarea de către Vasile a scrierii sale precedente : *Duhul*. Concluziile lui Dehnhard asupra naturii dependenței lui Vasile de Plotin, acceptate în esență de Daniélou și de Gribomont, nu l-au convins însă pe J.M. Rist, care nu-și ascunde îndoielile privind autenticitatea tratatului *Duhul* și susține că dependența directă a lui Vasile de Plotin este limitată la capitolul 9 al tratatului *Despre Duhul Sfânt*, respingând aproape în întregime teza lui Dehnhard, referitoare la sursa intermediară pe care ar constitui-o *Duhul*.

Așadar, Vasile afirmă în cele trei opere că Duhul Sfânt transmite viața divină : aceasta corespunde afirmației lui Plotin, care spune același lucru referitor la inteligență (*Enneade* V, 1, 2) și referitor la unu-binele (VI, 9, 9). Duhul se găsește întreg în orice loc, se revarsă și strălucește peste tot, rămânând întru totul egal Tatălui care l-a trimis (*cf. Enneade* III, 9, 4, despre Unu, și V, 1, 2, despre sufletul cosmic) ; se distribuie la multitudinea de puteri cerești și de drepți (*cf. Enneade* V, 1, 2, unde sufletul cosmic se transmite întregului cer). Dar când se distribuie în fiecare, nu se fracționează, ci, dimpotrivă, face ca fiecare lucru să trăiască cu toată puterea sa. Și aceasta, conform concepției lui Plotin (*cf. Enneade* V, 1, 2), corespunde eficacității sufletului cosmic. Chiar dacă insuflă viață celui care e creat, Duhul nu se separă de el, tot astfel cum căldura care ține de natura focului nu-l părăsește, fiind totuși diferită de căldura pe care o transmite celorlalte corpuri (*cf. Enneade* V, 1,3) ; nu suferă diminuări, în ciuda harurilor pe care le transmite și a participării căreia îi este obiect (*cf. Enneade* V, 5, 10 ; VI, 9, 5, privitor la Unu) ; închide în el toate ființele nemuritoare ; este obiect de bucurie în diferite grade, care depind nu de puterea sa, ci de natura celor care se bucură de el (*Despre Duhul Sfânt* 9, 22, „Credința", 3 ; *cf. Enneade* II, 9, 3, III, 3, 5, VI, 4, 11). În sfârșit, prezența lui Plotin este perceptibilă și dincolo de controversa asupra Duhului, adică în *Împotriva lui Eunomius*. Într-adevăr, în III, 6 (un pasaj în care, de altfel, se discută despre natura Duhului Sfânt), pare că Vasile reia *Enneade* V, 1, acolo unde descrie funcționarea vederii omului, care se așterne pe toate lucrurile, în mare, pe pământ, în cer, imediat, fără interval de timp, rămânând totuși mereu neclintită la locul ei și mereu egală, exact cum Duhul străbate universul fără să iasă din condiția sa de transcendență.

Distincția netă între persoanele Treimii nu trebuie să prejudicieze în nici un fel, după Vasile, unitatea lui Dumnezeu, bazată pe comuniunea de natură existentă între cele trei ipostasuri. Sistemul plotinian, dacă este acceptabil în ceea ce privește distincția dintre cele trei ipostaze, nu este

acceptabil în ceea ce privește atribuirea termenului „principal" și a termenului „zeu" fiecărei ipostaze. Vasile respinge construcția neoplatonică definită de un prim, de un al doilea și de un al treilea zeu, dispuși după o scară ierarhică. Această fățișă luare de poziție a lui Vasile conține implicit și respingerea teoriei lui Origen, influențată de medioplatonism, a Tatălui ca „primul dumnezeu" și a Logosului ca „al doilea dumnezeu".

1.4. *Cunoașterea lui Dumnezeu*

Doctrina cunoașterii, după Vasile, prezintă caracteristici derivate din stoicism. În acest cadru, terminologia Părintelui capadocian este de tip stoic, cum se vede în utilizarea expresiilor „noțiuni comune", care sunt prezente în întreaga umanitate (*Împotriva lui Eunomius* I, 5, 12), „prenoțiuni comune" (I, 5), „înțelegere catalectică" (I, 12) în concepția generală potrivit căreia cunoașterea umană își are începutul exclusiv în experiența sensibilă (și nu în cunoașterea realității adevărate, imateriale, așa cum considerau platonicienii).

Cum s-a spus deja, Vasile, în *Împotriva lui Eunomius* (II, 28), refuză concepția ereticului conform căreia conceptul de „non-generare" și termenul de „increat" ar exprima natura Tatălui, iar termenii de „generare" și „creat", natura Fiului. El afirmă că, în orice caz, natura divină rămâne pentru noi necunoscută și că, prin urmare, acești termeni aplicați de Eunomius Tatălui și Fiului, chiar dacă nu sunt absolut inacceptabili, departe de a arăta natura unuia și a celuilalt, indică numai ceva ce privește pe unul și pe celălalt și sunt între ei în raport de relație. O Persoană divină este „increată" în relație cu cea „creată", dar nu în sens propriu, așadar absolut; în consecință, termenii de „increat" și „creat", cu toate că nu sunt criticabili ca semnificație, ar fi bine să nu fie folosiți, întrucât nu sunt din Scriptură și ar putea să inducă echivocuri pentru cel care nu este atent la înțelesul cuvintelor; e preferabilă aderarea la „Tatăl" și „Fiul", pe care tradiția creștină i-a utilizat dintotdeauna. Într-adevăr, dacă te gândești că există Tatăl, cum deja explicase Origen, existența Tatălui implică întotdeauna existența Fiului. Dar dacă denumirile născocite de oameni nu revelează natura lui Dumnezeu, cum poate fi justificată, în ultimă instanță, întrebuințarea lor? Ele au valoare, afirma Vasile, după *epinoia*, un termen greu de tradus, care semnifică aproximativ „gând", „concepție". Toate acestea sunt spuse de Vasile în polemica dusă cu Aetius și Eunomius: termenul *epinoia*, cum s-a spus mai devreme, avea, în schimb, o ascendență a sa, legitimă, în ochii Părinților capadocieni, întrucât fusese deja folosit de Filon din Alexandria și de Origen. În tratatul său despre *Despre strămutarea lui Avraam* (cap. 192), Filon afirmă că, în timp ce Dumnezeu poate să străbată întregul univers în mod real, omul poate să o facă numai cu *epinoia* sa, cu gândul său. Așadar,

termenul semnifică, la Filon, când un proiect, o dorință umană, când cunoașterea în general. Cu mult mai interesant este un alt pasaj, tot din Filon, care se citește în *Cine este moștenitorul lucrurilor divine* 22-23:

> „Dar observă și cum cutezanța (*scil.* a lui Avraam) se îmbină cu deferența. Cuvintele «ce-o să-mi dai?» arată îndrăzneala; cuvântul «Doamne», deferența. Scriptura obișnuiește să utilizeze două epitete ca să indice pe cel care este cauza, Dumnezeu și Domnul. În schimb, acum nu se întrebuințează nici unul, nici celălalt, ci termenul «Stăpân», în mod mult mai respectuos și foarte pertinent. Cu siguranță, «Domn» și «Stăpân» sunt resimțite ca sinonime. Dar dacă subiectul la care se referă este unul și același, cele două epitete se deosebesc, cu toate acestea, în semnificația lor (*epinoiais*)" (trad. it. de R. Radice).

Analog este ceea ce Filon spune într-o altă operă a sa (*Despre legile speciale* II, 29), unde afirmă că „dreapta rațiune naturală" are funcțiunea tatălui și pe aceea a soțului, întrucât pune semințele virtuții în suflet și face să se nască hotărârile bune și faptele bune; doar că aceste funcțiuni sunt diferite după *epinoia*.

1.5. *Cosmologia lui Vasile*

Aceasta este tratată îndeosebi în *Omilii la Hexaemeron*, de obicei în polemică cu cosmologia celor care propuneau diferite doctrine străine dreptei-credințe.

> În general, dat fiind numărul mare de referiri la filosofia păgână, se crede că scriitorul s-a servit de manuale și de rezumate care circulau în epoca imperială. Conform unei interpretări la care acum s-a renunțat, ele depindeau de studiile filosofico-geografice ale lui Poseidonios. Polemica angajată cu „înțelepții Greciei" pentru interpretarea lor privind originea lumii urmează, la rându-i, schema obișnuită, și anume aceea de a sublinia absurditatea și opoziția reciprocă a diferitelor filosofii pentru a demasca învățătura greșită. Diversele interpretări păgâne s-au succedat rând pe rând, fiecare demolând-o pe cea precedentă, astfel încât nu e nevoie să fie combătute: ele se combat singure. Nu este nici locul, nici momentul să expunem doctrinele filosofice pe care Vasile le reia, pe fiecare în parte, în *Omilii la Hexaemeron*, uneori aprobându-le, alteori, mai des, respingându-le. Vom da numai câteva exemple, ținând cont că numărul mare al acestor elemente doctrinale și tratarea lor expeditivă se adaptează momentului în care Vasile vorbea și care este acela al omiliei, iar nu al tratatului științific.

O secțiune foarte cunoscută din omilia I este aceea dedicată începutului lumii și definiției conceptului de „început". Vasile observă că cei care nu au recunoscut existența lui Dumnezeu s-au orientat către o origine materială

a lumii și nu s-au gândit la o cauză inteligentă. De exemplu, au propus o explicație bazată pe teoria atomistă (par. 2-3). Așadar, universul a fost considerat o realitate produsă din întâmplare (par. 4). În schimb, autorul Facerii a vorbit de un început al lumii, pentru că nimeni nu-și imaginează o lume fără început, apoi a adăugat că Dumnezeu a „creat", pentru că se știe că a existat o creație *ex nihilo*, și nu o coeternitate a lumii cu Dumnezeu (par. 4). În orice caz, verbul „a crea" semnifică faptul că Creatorul își arată numai o mică parte din puterea sa. El și-a înfăptuit opera numai prin voința sa (par. 5). În felul acesta, și-a manifestat „natura fericită, bunătatea lipsită de invidie, obiect al iubirii tuturor celor care participă la logos, frumusețea foarte de dorit, principiul ființelor, izvorul vieții, lumină intelectuală, înțelepciune de neatins" (par. 6).

În consecință (cap. 3), toate lucrurile sensibile posedă un început, chiar și corpurile cerești, cu toate că nu se poate cunoaște începutul mișcării lor circulare. Plecând de aici, nu trebuie înțeles că universul este fără început și fără sfârșit (par. 2). Dacă lucrurile au avut un început în timp, vor avea și un sfârșit în timp. Nu se poate atribui acestui univers, care este circumscris și material, aceeași slavă ce revine naturii incomprehensibile și invizibile: dacă părțile sunt supuse alterării și schimbării, este necesar ca și întregul să fie supus aceleiași sorți (par. 4).

Așadar, se poate afirma (cap. 4) că, în acest sens, astronomia nu și-a atins scopurile, deoarece a observat mișcarea aștrilor, dar nu a gândit sfârșitul lumii, care este necesar, pentru că sufletele au o condiție de viață în conformitate cu natura lor. În schimb, învățații îi ridiculizează pe creștini atunci când aceștia susțin doctrina sfârșitului lumii, a regenerării și transformării ei.

De fapt, chiar înainte de existența acestei lumi, a existat o condiție pe potriva puterilor cerești, dincolo de timp, eternă și perpetuă (cap. 5, 1). Dumnezeu a statornicit creaturile angelice în această condiție, adică într-o lumină spirituală potrivită fericirii celor care îl iubesc pe Dumnezeu; îngerii sunt naturi raționale și invizibile și orice rânduială a creaturilor spirituale depășește inteligența noastră (par. 2). Aceste ființe umplu substanța lumii invizibile; în consecință, lumea materială este locul de instruire și de formare a sufletelor oamenilor, locuința potrivită pentru toate ființele supuse nașterii și morții (par. 3). În această lume, toate ființele supuse schimbării sunt legate de scurgerea timpului. De aceea, atunci când se spune: „La început Dumnezeu a făcut", trebuie să se înțeleagă că Dumnezeu a creat în începutul temporal (par. 4-5), în sensul că lumea nu precedă toate ființele create (adică, îngerii), ci, după ființele invizibile și spirituale, începe existența ființelor vizibile și perceptibile prin simțuri. De fapt, termenul „început" are diverse semnificații: aceea de „primă mișcare" (par. 6); sau

aceea de sursă din care un lucru își trage existența; aceea de „meșteșug care produce un lucru"; de „început al unei anumite acțiuni"; în sfârșit, acest termen mai arată și cauza. De aceea, chiar dacă semnificația cuvântului „început" este multiplă, se vede că toate înțelesurile înșirate mai înainte se potrivesc afirmației că „La început Dumnezeu a creat lumea" (cap. 6).

Într-adevăr, privind înapoi, se va putea afla care a fost prima zi a facerii lumii (par. 1). La fel, se va putea afla, între altele, „că o rațiune activă a condus organizarea lumii vizibile, așa cum arată cuvântul *început*".

Apoi, că „lumea nu a fost concepută la întâmplare și în van, ci cu un scop util și ca să procure tuturor ființelor un mare avantaj, de vreme ce ea este în mod real școala ființelor raționale și locul în care suntem educați în cunoașterea lui Dumnezeu" (par. 2)

Sau, expresia „la început" se poate înțelege în sensul că creația s-a înfăptuit într-o clipă și în afara timpului grație voinței lui Dumnezeu, pentru că începutul este ceva indivizibil și fără extindere; nu este un timp (par. 3). Acest lucru a fost explicat și de alți comentatori ai Facerii, care au înțeles „la început" în sensul de „succint", adică „totul deodată": aici, Vasile se referă la versiunea lui Aquila, care e analizată și de Grigore de Nyssa.

Pe de altă parte, Vasile își îndreaptă polemica împotriva diverselor filosofii grecești. Ereticilor care sunt adepți ai dualismului platonic, episcopul de Cezareea le răspunde observând că existența unei materii increate ar comporta absurditatea existenței a două infinituri sau a nici unuia și că autonomia unei materii astfel făcute nu ar îngădui nici o acțiune din partea Dumnezeului creator asupra ei. De asemenea, în polemica angajată cu platonismul se afirmă că lumea va trebui să aibă un sfârșit, ca toate lucrurile care au avut un început. În capitolul 11 din omilia I se respinge și doctrina aristotelică a eterului ca „al cincilea element".

În orice caz, ecouri platonice se întâlnesc și în acest context: crearea lumii se datorează bunătății creatorului (*cf. Timaios*, 28b-29c); tot de origine platonică sunt și atributele naturii divine (*Timaios*, 28b). Influențe ale filosofiei aristotelice (*cf. Metafizica*, I, 3, 983a, 26 *sqq.*) se găsesc în analiza celor patru semnificații ale termenului „început". Această cvadruplă împărțire se află, amplificată cu șapte cauze, și la începutul *Hexaemeronului* lui Ambrozie, care este o reconstrucție fidelă a celui al lui Vasile.

Alte polemici se întâlnesc în omilia II. Discutând problema naturii pământului „netocmit și gol" de care vorbește textul Facerii, se pune aici întrebarea dacă acesta corespunde materiei informe, la care se referă filosofii platonicieni și stoici. Se refuză, din capul locului, doctrina unei materii coexistente cu Dumnezeu (capitolele 2, 2; 3).

În capitolul 4 se propune interpretarea expresiei „întuneric era deasupra genunii". Ea trebuie interpretată literal, și nu alegoric, pentru a

arăta puterea răului opusă lui Dumnezeu, care este lumină, cum susțineau maniheii.

Tot polemic la adresa maniheilor se afirmă că răul nu își are originea în Dumnezeu și că nu este substanțial (capitolele 4-5); aceiași eretici sunt criticați și în omilia VIII (capitolele 1-2), în care este combătută doctrina lor despre un pământ înzestrat cu suflet.

În omilia III (capitolul 3) se respinge și ipoteza platonică (*cf. Timaios*, 31ab; 32c-33a; 53c-55d) conform căreia pot să existe mai multe lumi (cinci, după Platon). Vasile cunoaște și doctrina celor opt sfere cerești: șapte sunt cele ale planetelor, care se mișcă având diverse mișcări unele în raport cu altele, a opta este aceea a stelelor fixe. Știe că, după învățătura pitagoricilor, mișcarea sferelor generează o muzică nespus de suavă (această doctrină este expusă de Platon în *Republica* 617b; Aristotel, *Despre cer* II, 9, 290).

Apoi, (cap. 6), Vasile acceptă doctrina conflagrației finale a lumii, sugerată Platon (*Timaios* 22d) și, mai ales, de către stoici, susținând-o cu citate biblice (Is 44,27), dar în capitolul 8 respinge opinia conform căreia conflagrația ar determina începutul unei ulterioare palingeneze. Aici, el reia etimologia platonică a cerului, derivată din verbul care înseamnă „a vedea": *ouranòs*, de la *orao* (*cf. Republica* 509d; *Cratylos* 396c).

În omilia IV (5, 7-9) este expus raportul reciproc dintre cele patru elemente, bazat pe calitățile lor esențiale: această expunere este extrasă din filosofia peripatetică. Pământul este deopotrivă arid și rece; apa – umedă și rece; iar focul – cald și uscat. Astfel, pământul, fiind uscat și rece, se unește cu apa și, prin intermediul ei, cu aerul, iar apa, la rândul său, prin mijlocirea răcelii, se unește cu pământul, iar prin mijlocirea umidității, cu aerul.

Este interesantă polemica împotriva teologiei solare din omilia VI (cap. 21), care se bucura de mare trecere printre intelectualii păgâni ai epocii (dacă ne gândim la Iulian Apostatul, de pildă); oamenii nu trebuie să-i dea soarelui titlul de „autor și tată al luminii", iar cei care nu-l recunosc pe Dumnezeu nu trebuie să-l considere creator a tot ce se naște pe pământ. Apoi, în capitolul 5 și următoarele, Vasile elaborează polemica împotriva astrologiei. Aștrii sunt doar „semne" a ceea ce se poate întâmpla.

În sfârșit, în *Omilii* VIII (cap. 2), polemica este îndreptată împotriva metempsihozei orfico-pitagorice: sufletul ființelor animate nu este egal cu acela al omului. Și, cu aceste observații disparate, încheiem analiza rapidă a *Omiliilor la Hexaemeron*.

1.6. *Vasile și etica păgână*

Elementle eticii păgâne sunt constituite din reluarea de către Vasile a unor doctrine (platonice și stoice), care nu au totuși o legătură directă cu cele pe care el însuși le-a pus în practică de-a lungul vieții, cu acea construcție puternică a spiritualității sale monastice, care însă aici ne interesează doar marginal.

După câte am văzut, nu este surprinzătoare descoperirea la Vasile a unor elemente din etica platonică, de obicei a celor larg răspândite în creștinismul antic. Fundamental este cel privitor la „asemănare cu Dumnezeu", pe care Platon o enunțase în *Theaitetos* (176a) și care a devenit doctrină comună în platonismul, păgân și creștin, al epocii imperiale. Vasile îl reia în *Despre Duhul Sfânt* (9, 23), în omilia *Despre pasajul din Scriptură „Ia aminte la tine însuți"*, cap. 7, și în *Regulile mari*, întrebarea 8, răspunsul 3. Ea este utilizată și de alți scriitori creștini (de exemplu, de Grigore din Nazianz, *cf.* pp. 547 *sqq.*) și ar deriva, după P. Henry, din Plotin, *Enneade*, VI, 9, 9, 59, unde se vorbește de filosoful care a „devenit zeu" în cursul ascensiunii sale spre Unu. Însă aceasta rămâne doar o ipoteză.

Omilia *Despre pasajul din Scriptură „Ia aminte la tine însuți"* se numără printre cele mai interesante, în ceea ce privește etica, din câte au fost scrise de Vasile. În mod neexplicit, îndemnul stăruitor din Deuteronom, 15, 9, „Ia aminte la tine însuți", este interpretat în mod analog cu preceptul grecesc „Cunoaște-te pe tine însuți", în sensul că autorul biblic ne îndeamnă să ne cunoaștem pe noi înșine, cu propriile slăbiciuni și cu virtuțile pe care ni le-a dat Dumnezeu. Așadar, Vasile menține permanent distincția necesară dintre cele două enunțuri și cadre de gândire, rezolvând îndemnul „cunoaște-te pe tine însuți" în sensul autocontrolului care este cerut de morala creștină. Pe de altă parte, nu trebuie să insistăm asupra aspectului „grecesc" al exortației, cum au făcut mulți, ci să o conservăm în specificitatea sa creștină. Desigur, în interiorul acestei omilii sunt unele elemente care derivă indubitabil din filosofia păgână. Astfel, în capitolul 3, Vasile reia tradiția alexandrină, conform căreia omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, însă nu în totalitate, ci numai în privința intelectului:

> „Noi suntem suflet și intelect și, în ceea ce privește intelectul, suntem făcuți după chipul celui care ne-a creat; în schimb, al nostru este trupul și senzațiile pe care le percepem prin el..."

Un indiciu al acestei concepții se găsește și în *Omilii la Hexaemeron* VI, 1, 6:

in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre", *ByzZ*, nr. 15 (1906), 141-160; J.P. Egan, „Toward a mysticism of the light in Gregory Nazianzen's Oration 32, 15" în *Studia Patristica*, nr. 18, 1989, pp. 473-481; A.S. Ellverson, *The dual nature of man: a study in theological antropology of Gregory of Nazianzus*, Uppsala, 1981; P. Gallay, *Grégoire de Nazianze*, Paris, 1993; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno platonico*, Breslau, 1906; S. Harkianakis, „Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz", în *Klenoromia*, nr. 1 (1969), pp. 83-102; R. Majercik, „A reminiscence of the Caldaean Oracles at Gregory of Nazianzus Or. 29, 2", *VChr*, nr. 52 (1998), pp. 286-292; C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano, 1997; C. Moreschini, G. Menestrina (ed.), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna, 1992; E.D. Moutsoulas, „«Essence» et «énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nazianze, în *Studia Patristica*, nr. 18, 1989, pp. 517-528; F.W. Norris, *Faith gives fullness to reasoning. The five theological orations of Gregory of Nazianz*, Leiden, New York, Copenhaga, Köln, 1991; J. Pépin, „Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique", *VChr*, nr. 36 (1982), pp. 251-260; H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925; J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952; R. Radford Ruether, *Gregory of Nazianzus rhetor and philosopher*, Oxford, 1969; T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma, 1971; T. Špidlík, „La theoria et la praxis chez Grégoire de Nazianze", în *Studia Patristica*, nr. 14, 1976, pp. 358-364; J.M. Szymusiak, *Eléments de théologie de l'homme selon Grégoire din Nazianze*, Roma, 1963; F. Trisoglio, „Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di S. Gregorio Nazianzeno", *AAT*, nr. 99 (1964-1965), pp. 129-204; F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo il Teologo*, Milano, 1996; B. Wyss, „Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Denker des vierten Jahrhunderts", *MH*, nr. 6 (1949), pp. 177-210.

3. Grigore de Nyssa

Dacă la Vasile și la Grigore din Nazianz interesul pentru filosofia greacă a fost esențial (la al doilea chiar mai mult decât la primul), al treilea mare Părinte capadocian e cunoscut drept cel mai filosof dintre cei trei. Pentru el, platonismul a reprezentat o *forma mentis* privilegiată. Deja fratele Vasile și prietenul Grigore îl precedaseră pe această cale. Pe de altă parte, rămâne puternică legătura celor trei Părinți capadocieni cu Școala din Alexandria, legătură destul de slabă, în schimb, la ceilalți scriitori din secolul al IV-lea.

3.1. *Grigore de Nyssa și platonismul*

Întreaga speculație a lui Grigore de Nyssa se folosește, pe lângă sistemul platonic, și de fragmente, imagini și sintagme preluate din dialogurile lui

Platon, care ne dovedesc că Grigore l-a citit cu atenție și l-a studiat asiduu. Vom da în continuare câteva exemple:

> Un pasaj din *Viața lui Moise* II, 224, și un altul din *Omiliile la fericiri* II, 1, utilizează imaginea din *Phaidros* (249d) a „aripilor sufletului". *Viața lui Moise* (II, 25) conține expresii de tip general platonic:
>
> „Cel ce este mereu în același fel, încât nu crește, nu se micșorează și rămâne de neclintit la orice schimbare, fie spre mai bine, fie spre mai rău (deoarece o asemenea ființă este străină de mai rău, iar ceea ce este mai bun nu-l posedă), cel ce nu are nici o nevoie de altceva, cel ce este numai de dorit și la care participă fiecare ființă și în acest tip de participare nu se micșorează, ei bine, acesta este cel ce este cu adevărat, iar viziunea sa constituie viziunea adevărului".

Viața lui Moise (II, 23) pare să amintească de Platon (*Sofistul*, 260c), atunci când încearcă să definească în ce constă eroarea:

> „De fapt, eroarea este o imagine care izvorăște în minte cu privire la ceea ce nu este, ca și cum ceea ce nu există ar exista, în vreme ce adevărul este viziunea sigură a ceea ce este adevărat".

În *Viața Macrinei* (II, 29), Hadesul este definit ca „locul invizibil", după o etimologie care se găsește la Platon (*cf. Phaidon* 80d; 81d; *Gorgias* 493b) și la Plotin, VI, 4, 16.

O serie de imagini din filosofia platonică se întâlnesc în: *Viața Macrinei*, cap. 40: pasiunile sunt vâscul sufletului (*cf. Phaidon* 82d); cap. 41: plăcerea este cleiul sufletului (*cf. Phaidon* 83d; Capitolul 47 și *Viața lui Moise* II, 257: pasiunile sunt cuiele sufletului (*cf. Phaidon* 83d). În *Viața lui Moise* II, 69, se spune că răul este ca o mlaștină în care sufletul e scufundat (*cf. Phaidon* 69c; *Republica* 533d; Plotin I, 6, 5). *Viața Macrinei*, cap. 54: se afirmă că trupul este mormântul sufletului, cum spusese Platon (*cf. Cratylos* 400c; *Phaidros* 250c). În *Viața Macrinei*, cap. 59 apare descrierea „locului supraceresc" (*Phaidros* 247c).

Invidia nu se lipește de natura lui Dumnezeu: *Despre Duhul Sfânt sau de Rusalii* 13; *Rugăciunea domnească*, 2, 1148B (*cf. Phaidros* 247a).

O afirmație care se inspiră, ca și la Grigore din Nazianz (*Cuvântări* 2, 7; 20, 1), din doctrina platonică din *Phaidon* (65a-c; 66c; 67a): senzațiile trupului sunt piedică și tulburare pentru activitatea intelectuală pură. Deoarece natura angelică este pur intelectuală, ea nu este tulburată de senzația fizică, aceasta fiind caracteristică numai materiei create; prin urmare, poate să contemple natura divină fără tulburări. Este resimțită foarte puternic cerința eliberării sufletului din trup în *Viața Macrinei*, cap. 40 și cap. 43 (*cf. Phaidon* 66b-67b).

Grigore aduce o interpretare a numelui lui Dumnezeu conformă cu filosofia păgână. Fundamentul concepției sale îl constituie faptul că numele indică nu natura adevărată și proprie a lui Dumnezeu, care este incognoscibilă, ci ceva care îl privește; așadar, numele de *theòs* trebuie să fie legat de *theàomai*, care înseamnă „a privi", „a supraveghea", „a conduce". Această etimologie vine de la Platon (*cf. Cratylos* 397c-d)

și se întâlnește încă în epoca imperială, *cf.* Aetius, *Doctrinele filosofilor* 1, 6; Plutarh, *Despre Isis și Osiris* 60, 375C). Grigore de Nyssa o repropune în *Către Eustathius, despre Sfânta Treime* 8, GNO, III, 1, p. 145 *sqq.* Mueller; în *Nu sunt trei dumnezei*, 9, GNO III, 1, p. 44, 7 *sqq.*; în *Omilii la Cântarea Cântărilor* V, GNO VI, p. 141, 8; VII, p. 217, 11. În pasajul indicat mai sus din *Către Eustathius*, despre Sfânta Treime citim:

„Așadar, titlul de «Dumnezeu» indică o potență, fie ea latentă sau activă, în vreme ce natura divină ca atare nu primește nici o desemnare specifică cu nici un nume care poate să fie născocit. [...] Într-adevăr, dacă am învățat că Dumnezeu este binefăcător și judecător, bun, drept și toate celelalte desemnări de acest gen, noi ajungem să cunoaștem activități diverse, dar nu de aceea suntem în măsură să cunoaștem, chiar dacă luăm în considerare activitățile sale, natura celui care le exercită".

În sfârșit, este interesantă repropunerea (*Împotriva lui Eunomius* III, 277) faimosului episod al transformării în animale a însoțitorilor lui Ulise de către licoarea vrăjitoarei Circe, relatată de Homer în *Odiseea*, X, 210 *sqq.* Trebuie să avem în vedere că și neoplatonismul, interpretând, după obicei, alegoric poezia lui Homer, s-a orientat către acest episod pentru a-i da o semnificație morală. Omul care se lasă târât de pasiuni și de vicii și nu urmează inteligența (care este simbolizată de figura lui Ulise) ajunge încetul cu încetul să fie transformat de ele, până în punctul în care, substanțial, nu se mai deosebește de animale. Această interpretare alegorică a mitului lui Ulise se întâlnește și la neoplatonicul Boethius, *Despre mângâierile filosofiei* IV, 3. Nu se spune că Grigore ar fi fost la curent cu exegeza neoplatonică a lui Homer; fapt e însă că și el se folosește de episodul cu Circe pentru a simboliza rătăcirea cauzată de erezie.

3.2. *Grigore de Nyssa și stoicismul*

Grigore cunoaște și diferite expresii ale logicii stoice, precum aceea a „modului de a fi" (*cf. SVF* II, 369; 399-400): el le folosește în *Respingerea mărturisirii de credință a lui Eunomius* și în *Împotriva lui Eunomius* II, 115. În mod analog, categoria lui „a fi în relație cu ceva" (*to pros ti pos echein*) aparține logicii stoice. *Cf.* dovezile adunate în *SVF* II, 369; 371; 403 etc.

„Stoicii reține că numărul genurilor prime trebuie să fie redus" – adică față de cele ale lui Aristotel. „Adunăm deci din acestea un număr minor, iar subdiviziunea lor este cvadruplă: substraturi, calități, moduri de a fi, *moduri relative de a fi*" (*SVF* II, 369, trad. it de M. Isnardi Parente, Utet, Torino, 1989, p. 811).

De asemenea, în același spațiu al logicii stoice: *synemmenon* (*scil. axioma*), pe care îl găsim în *Împotriva lui Eunomius* III, 6, 70, este enunțul în formă condițională, așa cum e următorul: „dacă este zi, pe pământ este soare" (*SVF*, II, 213 etc.); *proegoùmenon* este antecedentul, premisa. O altă definiție care face parte din logica stoică este aceea că

„demonstrația este un raționament care, prin intermediul premiselor recunoscute, prin inducție dezvăluie consecința ascunsă" (*SVF* II, 266); sau „un raționament care, plecând de la lucruri cunoscute, duce la cele care nu se cunoșteau" (*SVF* II, 111).

Grigore de Nyssa folosește curent cuvântul *hypokeimenon*, care înseamnă „substrat" și care se potrivește totuși mai puțin decât cel, mai frecvent și exclusiv în spațiul teologiei trinitare, de „substanță". Probabil că această utilizare a unui termen diferit nu se datorează întâmplării, ci faptului că „substanța" (*ousia*) i se părea scriitorului de context pur trinitar, în vreme ce contextul din *Împotriva lui Eunomius* II, 353, care discută funcția ce unește cuvântul cu lucrul, evoluează într-o tematică mai apropiată de filosofia stoică. *Cf.* și *Împotriva lui Eunomius* I, 471.

3.3. *Grigore de Nyssa și aristotelismul*

În schimb, Grigore de Nyssa este convins că Aristotel ar fi fost precursor al lui Epicur în negarea providenței divine. Această afirmație este prezentă și în polemica antiaristotelică a unor platonicieni din perioada imperială (de exemplu, în Atticus, *fragm.* 3 Des Places); Grigore de Nyssa o leagă de simpatia redusă pe care o are pentru Aristotel, constantă în literatura creștină. Totuși, negarea providenței nu este atât o formulare a lui Aristotel, cât una care i-a fost atribuită de către tradiția doxografică (*cf. Doxographi Graeci*, pp. 131-132 Diels), de unde se poate să o fi preluat Grigore.

3.4. *Alte cunoștințe despre filosofiile timpului*

Este interesant faptul că, în *Împotriva lui Eunomius* (III, 3, 6 și 10, 41), Grigore de Nyssa se referă la un amănunt al religiei egiptene, așa cum aceasta era cunoscută de grecii din perioada imperială. Care va fi fost originea acestor cunoștințe ale lui Grigore este dificil de spus. Ceea ce expune el în acest fragment apare în esență ca o demonologie de tip platonic: sub zeul „negenerat", adică transcendent și imun la orice specificitate a naturii umane, se găsesc divinitățile caracterizate de amestecul calităților divine cu cele umane. În orice caz, aceasta corespunde destul de fidel descrierii

demonului egiptenilor schițată de Plutarh în tratatul său *Despre Isis și Osiris* (25, 360D-E).

Oricum, nici Grigore de Nyssa nu renunță la certitudinea, deja exprimată de Vasile, a superiorității culturii creștine asupra celei păgâne. Neajunsurile filosofiei păgâne sunt evidențiate în *Viața Macrinei*, cap. 3. Acolo se polemizează cu scepticii (cap. 5) și împotriva epicureilor (cap. 8). Pentru a sublinia insuficiența culturii păgâne, Grigore de Nyssa aduce în *Viața lui Moise* II, 39 *sqq.*, povestirea din Ieș 12,35-36, mai exact porunca dată de Dumnezeu evreilor, în momentul părăsirii Egiptului, să plece fără să restituie lucrurile împrumutate. Acest ordin, dată fiind evidenta sa imoralitate, suscitase diverse încercări de interpretare la exegeții creștini. Astfel, Tertulian susține (*cf. Împotriva lui Marcion* II, 20) că evreii nu făceau altceva decât să recupereze în parte ceea ce egiptenii storseseră cu forța de la ei într-o lungă perioadă de tiranie. Grigore interpretează episodul ca pe un caz legat de raporturile dintre păgânism și creștinism (II, 112-115):

„Este evident, atunci, că raționamentul cel mai nobil este mai convenabil decât semnificația literală. El poruncește ca acela care caută viața liberă prin virtute să obțină și bogăția culturii profane, cu care se laudă cei ce sunt străini de credință. Filosofia morală și cea fizică, geometria și astronomia și activitatea logicii, ca și toate cele pentru care ostenesc cei care nu aparțin Bisericii, cel care este călăuza noastră între virtute poruncește să fie luate de la cei care sunt bogați între egipteni și să fie folosite, pentru că se vor dovedi utile la momentul oportun, atunci când va trebui împodobit cu bogăția rațiunii divinul templu al tainei".

Interesant este și pasajul din *Împotriva lui Eunomius* III, 9, 56. Acolo, Grigore de Nyssa se referă la cunoașterea învățăturilor creștine pe care și păgânii au avut-o, rămânând totuși păgâni. Poate că, făcând această afirmație, scriitorul se gândea la Porfir și la Iulian Apostatul, autori de opere îndreptate împotriva creștinilor. Grigore de Nyssa opune intelectualismului păgânilor și al arianului Eunomius credința sa în tradiție, care conține învățătura lui Cristos și a apostolilor în integritatea și în vitalitatea sa. Ritul religios constituie un aspect sensibil și vizibil al acestei tradiții și, cu siguranță, face parte integrantă din ea.

3.5. *Cele două planuri ale realității*

Și după Grigore de Nyssa, realitatea este dispusă pe două planuri de valoare inegală, așa cum explica filosofia platonică. Existența se împarte în existență sensibilă și existență inteligibilă, sau existență corporală și existență spirituală, sau, în sfârșit, conform unei imagini care își are

originea în tradiția biblică, în „natură creată" și „natură increată". În primul concept, Grigore adună tot ce este „mai jos de Dumnezeu", creaturile angelice și lumea pământească.

Mosshammer observă că această doctrină a bipartiției realității a evoluat, în gândirea lui Grigore de Nyssa, trecând prin diferite grade. În operele de tinerețe (*Despre feciorie*, *Desăvârșirea creștinului*, *Omilii la fericiri*, *Despre titlurile psalmilor*), Grigore de Nyssa face distincție între creator și creatură, dar nu instituie un adevărat principiu de diferențiere ontologică; dimpotrivă, tinde să sublinieze afinitatea dintre Creator și substanța intelectuală creată. Diferențierea, în schimb, este surprinsă mai ales între realitatea intelectuală și realitatea materială: astfel, sufletul omenesc, care este intelectual, se află de partea realităților divine, spre deosebire de pasiuni și de senzațiile trupului. „Extinderea" (*diastema*) caracterizează materia, nu creatura. Însă, succesiv, cu *Despre crearea omului*, care este cu puține luni anterioară scrierii *Împotriva lui Eunomius*, Grigore introduce pentru prima dată distincția ontologică între creat și increat, cu scopul de a explica fragilitatea naturii create. *Împotriva lui Eunomius* leagă între ele cele două distincții: în cea de-a doua carte, Grigore de Nyssa dezvoltă noțiunea de *diastema* ca semn distinctiv al creaturii, în vreme ce a treia așază împreună cele două noțiuni, așa încât *diastema* devine semnul distinctiv între libertatea creată și libertatea necreată. În sfârșit, în operele mai târzii, precum în *Omiliile la Cântarea Cântărilor* (VI, p. 173, 5 *sqq.*), Grigore de Nyssa se referă strict la diviziunea care apare în *Împotriva lui Eunomius*, despărțind sensibilul și materialul, pe de o parte, și inteligibilul și imaterialul, pe de alta. Inteligibilul este nelimitat, în timp ce materialul este legat de limită. La rândul său, natura inteligibilă se subdivide în natura increată și natura creată.

Unul dintre pasajele fundamentale pentru clarificarea celor afirmate este următorul:

„în două părți, după diviziunea fundamentală, a fost împărțită întreaga natură a ființelor: într-una este elementul sensibil și material, într-alta, cel intelectual și imaterial. Așadar, numim sensibil ceea ce e cuprins în senzație, iar intelectual – ceea ce cade dincolo de intuiția sensibilă. Din acestea două, elementul intelectual este infinit și nelimitat, pe când celălalt este, fără îndoială, caracterizat de faptul de a fi între anumite granițe. Deoarece, de fapt, întreaga materie este diferențiată de cantitate și de calitate, de greutate, formă, suprafață și înfățișare, limita cunoștinței noastre despre materie este constituită de ceea ce observăm la ea, astfel încât cel care cercetează materia nu este în măsură să adune cu reprezentarea sa nimic altceva decât aceste caracteristici; în schimb, elementul imaterial și intelectual, cel care este neatins de această delimitare, scapă de orice graniță și nu este terminat de nimic..." (*Omilii la Cântarea Cântărilor* VI, p. 173, 7 *sqq.*; *cf.* și *Sufletul și învierea* 45 [aici și în continuare, această lucrare este citată după împărțirea în capitole pe care am propus-o în traducerea noastră: Grigore de Nyssa, *Opere*, Torino, 1992]).

Contrapunerea platonică a celor două planuri ale realității este utilizată și în exegeza la Eccleziast: Omilia I a lui Grigore de Nyssa la această scriere biblică este dominată de intenția de a sublinia faptul că totul în lumea pământească este în opoziție cu ceea ce rămâne mereu egal cu sine, cum se spune cu o tipică formulă platonică. Aceeași formulă este folosită și într-un alt pasaj din *Omilii la Cântarea Cântărilor* (II, p. 64, 12):

„numai un lucru rămâne imutabil, adică natura intelectuală și imaterială; în schimb, materia curge, schimbându-se continuu cu trecerea și mișcarea".

În consecință, ne mișcăm, împreună cu Grigore de Nyssa, în cadrul platonismului și în ceea ce privește cunoașterea: cea sensibilă reprezintă gradul cel mai de jos, în timp ce cunoașterea intelectuală este numită de Grigore de Nyssa cu un termen care, în cultura creștină, este specific pentru interpretarea alegorică, iar în cea păgână, pentru speculația teoretică, adică *theoria*.

Substanța intelectuală își trage natura din participarea sa la binele prim; ea cuprinde, pe lângă intelectul uman, natura angelică sau „intelectuală" (cum o definise deja Origen). Creaturile angelice constituie exemplul pentru felul în care omul trebuie să tindă către perfecțiune: într-adevăr, ele au fost socotite de Cristos model (*cf.* Lc 20,35: oamenii, în veacul viitor, „vor fi ca îngerii"), fie că această perfecțiune este atinsă dincolo, în cer, fie că se poate înfăptui în această viață. De fapt, îngerii realizează deja „impasibilitatea" (*apatheia*); la începuturi, aceasta fusese și condiția omului. Datoria lor principală constă în contemplarea Tatălui. Și îngerii au, ca și omul, liber-arbitru și, întrucât au fost creați, sunt supuși schimbării.

Al treilea grad al ființei este omul, care se află în centrul economiei mântuirii, protagonist al creației, al căderii și al mântuirii de către Fiul Domnului. Dar omul este alcătuit din două naturi: alături de suflet (înțeles ca forță care procură viața), el are „imaginea vieții". Această imagine cuprinde în special capacitățile intelectuale: ele sunt de origine divină și păstrează înrudirea cu ea. Ca ființă creată, omul este finit și coruptibil, limitat în timp și în spațiu, însă în ceea ce privește partea intelectuală a fost creat „după chipul lui Dumnezeu" și va redeveni astfel după moarte și înviere.

Existența deplină nu este aceea care se vede, a lumii sensibile, ci este rezervată naturii care există în sine, care este adevărată și imutabilă, care nu crește și nu se diminuează. La ea participă „conform analogiei" (conform capacității sale de participare) întreaga lume vizibilă, tocmai pentru că există.

Ca urmare, adevărata realitate este aceea a lui Dumnezeu:

„Nici unul dintre lucrurile cuprinse cu simțurile și cele care sunt cercetate cu inteligența nu există cu adevărat, ci numai substanța supremă și cauza universului, de care depinde totul" (*Viața lui Moise* II, 24).

Această construcție intelectuală poate fi plasată în interiorul unei tradiții platonice, care deja fusese creată de Școala din Alexandria. O confirmă și faptul că, atunci când vorbește de Dumnezeu, Grigore folosește sintagma, tipic platonică, „cel (sau «acea realitate») ce este cu adevărat", voind să sublinieze faptul că numai Dumnezeu deține realitatea adevărată.

Aceeași oscilație între forma masculinului și aceea a neutrului ne conduce, în ultimă analiză, la Platon (*Timaios*, 38c și 28c). Neutrul („ființa divină") se găsește în *Împotriva lui Eunomius* II, 70; uneori cuvântul se poate înțelege fie la masculin, fie la neutru (*cf. Împotriva lui Eunomius* I, 422). Deseori, Grigore de Nyssa se exprimă întrebuințând abstracția, ceea ce implică faptul că această expresie se apropie mai mult de folosirea neutrului: *cf.* seria de epitete din *Împotriva lui Eunomius* I, 231.

3.6. *Răul*

La nivelul cel mai de jos al scării existenței se află răul, care nici măcar nu este un existent. Răul nu are o adevărată subzistență și, prin urmare, nu oferă o contrapunere de tip maniheist între bine și rău: Grigore de Niyssa, ca toți scriitorii creștini din secolul al IV-lea, este foarte sensibil la această tematică, iar refuzul său față de orice dualism este net. Un principiu al răului nu există, întrucât și Satana a fost creat de Dumnezeu. Răutatea sa a fost consecința unui act al liberului său arbitru și e menită să sfârșească odată cu răul. Această doctrină a insubzistenței răului are o clară ascendență neoplatonică și nu duce la Platon. Deoarece, în fapt, dualismul platonic punea în realitatea intelectuală plenitudinea ființei, rezervând lumii fenomenelor numai aparența, acest dualism a fost puternic accentuat în perioada imperială și, în consecință, materia a fost considerată ceva non-existent, extremitatea cea mai de jos a ființei. Plotin dezvoltase două doctrine concomitente cu privire la această problemă, observând că materia nu există și că ea este chiar răul, adică originea răului. Numenius din Apameea identificase și el în materie originea răului. Așadar, pentru Grigore, ca și pentru Plotin (*cf. Enneade* I, 1, 8), răul este absența binelui și, ca urmare, unul fiind „privare" de bine, iar cealaltă de ființă, răul și materia coincid. Este semnificativ faptul că Plotin ajunge la aceeași concluzie la care ajunsese Origen, aproape contemporanul său, care în tratatul *Despre principii* (II, 9, 2) spusese:

„cu siguranță, răul constă în lipsa binelui".

De asemenea, citim în *Comentariul la Ioan* al lui Origen (II, 13, 99):

„așadar, tot răul este nimic și se află în condiția neființei".

În consecință, se poate afirma că platonismul, și cel păgân, și cel creștin, îi furniza lui Grigore de Nyssa argumentele pentru negarea existenței răului. Sunt numeroase afirmațiile lui Grigore care se asociază cu această concepție: lumea inteligibilă rămâne mereu în condiția existenței (*Omilii la Eccleziast* VII, pp. 406-407); adevărata ființă este în mod esențial bunătate și, grație acesteia, furnizează subzistența lucrurilor, în sensul că tot ceea ce există există în măsura în care participă la substanța a ceea ce există cu adevărat. Invers, ceea ce se află în afara oricărei participări la bine este insubzistent, pentru că este în afara ființei. Dar răul este în afara lui Dumnezeu și, prin urmare, și în afara existenței; de altminteri, natura sa nu constă în a fi el însuși, ci în a fi ceva ce nu este bun. Deci răul este insubzistență (*Sufletul și învierea* 44). Grigore dezvoltă și în altă parte (*Despre crearea omului* 20-21) aceeași gândire, observând că răul este supus mereu schimbării. Faptul că răul e privare (*steresis*) este reliefat și într-un pasaj din *Sufletul și învierea* (cap. 45):

„Răul, chiar dacă pare absurd să o spunem, își are ființa sa în neființă, deoarece originea răului nu este altceva decât privarea (*steresis*) de ființă. Acum, natura binelui constă în ceea ce este cu adevărat, pentru că ceea ce nu este în ființă este, fără îndoială, în neființă",

precum și în *Omilii la Eccleziast*:

„Răul nu subzistă prin sine, ci aparența sa de subzistență derivă din privarea de bine. Binele este mereu în mod egal stabil și neclintit și nu are o aparență de existență care să fie constituită din privarea de ceea ce exista înainte. Dar ceea ce se opune binelui în existența sa nu există. Răul, de fapt, este privarea de subzistență și este insubzistență" (V, p. 356).

Această doctrină se găsea deja la Vasile, care scrisese o omilie ca să explice că Dumnezeu nu este cauza răului, care nu are o subzistență a sa, specifică, deoarece răul este privarea de bine. Este ochiul care a fost creat și deci există, în vreme ce orbirea survine ca o *privare* de ochi. Astfel, răul nu există într-o existență care să-i fie proprie, ci provine dintr-o infirmitate a sufletului. El nu este increat, cum susțin cei ce consideră natura răului egală cu aceea a lui Dumnezeu, discurs scelerat, specific ereziei maniheilor.

Dar iată încă un pasaj din *Marele cuvânt catehetic*:

„Întrucât diferența dintre virtute și viciu nu apare ca o diferență între două substanțe contrare, ci, așa cum neființa se opune ființei și, cu toate acestea, nu este cu putință să spui că neființa se opune ființei ca substanță, deși noi spunem că non-existența se distinge opunându-se existenței, tot așa și viciul se contrapune virtuții, nu întrucât există în sine și prin sine, ci întrucât este conceput ca urmare a lipsei elementului mai bun" (VI, 6; *cf.* și V, 12).

Conexă cu această concepție a insubzistenței răului ca realitate autonomă, ca privare, este aceea a eternității pedepselor ultime. Această doctrină, expusă într-un pasaj din *Sufletul și învierea* (cap. 31) și în altul din *Despre crearea omului* (21, PG, 44, 201C), este de ascendență origenistă. Infernul constă într-o încercare mai dură, mai aspră decât toate cele care pot fi suportate în viața pământească și are ca scop să ducă la purificarea deplină a celor care nu au vrut să se corecteze în această lume prin exercițiul virtuții, al ascezei și al renunțării la materialitate. Osânda infernală va fi dură, proporțională cu răul comis, care, în această viață, s-a depus ca piatra pe inima păcătosului (*Sufletul și învierea*, cap. 47), dar infernul ca atare are o funcție exclusiv pedagogică, nu intră în spațiul răului: folosește la reprezentarea lui concretă, ca și cum ar fi coagulantul răutății și al urii omului în fața lui Dumnezeu. Însă deoarece Cristos a venit să restaureze umanitatea și să o readucă la condiția sa dintru început, răutatea nu va putea să dureze veșnic, întrucât ar fi un insucces al restaurării și al întrupării.

Așadar, nesubzistent prin sine, răul a apărut ca urmare a inițiativei îngerului care a fost îmboldit de invidie față de om și l-a împins în păcat. În mitul din Facerea, Grigore de Nyssa subliniază două lucruri: lipsa de vină a lui Dumnezeu în căderea omului și, viceversa, responsabilitatea omului, care acționa conform propriului liber-arbitru. În ceea ce privește natura creată, și omul, și îngerul sunt supuși schimbării și pot să se îndrepte fie spre bine, fie spre rău. Numai natura divină este incompatibilă cu răul (*cf. Marele cuvânt catehetic* 7; *Omilii la Eccleziast* VIII, pp. 418, 6 *sqq.*; 427, 15 *sqq.*; *Omilii la Cântarea Cântărilor* II, pp. 50, 5 *sqq.*; 55, 3 *sqq.*).

Consecințele răului au fost numeroase și grave: înainte de toate, omul și-a distrus propria demnitate, pe care o avusese din voința Domnului (*Omilii la Eccleziast*, VI, p. 385, 5 *sqq.*); apoi, s-a legat pentru totdeauna de materialitate (care este indicată de imaginea „acoperămintelor de frunze" pe care și le-au făcut strămoșii noștri conform celor povestite în Facerea, 3,6); în sfârșit, a deformat imaginea lui Dumnezeu, care era unul însuși. Țelul economiei divine va fi restaurarea acestei imagini. Întruparea Fiului lui Dumnezeu este *conditio sine qua non* pentru ca ea să aibă loc: trebuie totuși să se dovedească o sinergie, o colaborare (datorate liberului-arbitru al omului) în punerea în operă a planului divin.

3.7. *Incognoscibilitatea lui Dumnezeu*

Afirmația că Dumnezeu este incognoscibil provine din polemica purtată cu Eunomius, care angajează forțele lui Vasile și ale celor doi Grigore pe o durată de douăzeci de ani. Într-adevăr, Eunomius, dezvoltând un tip de

teologie pe care adversarii săi o defineau, polemic, drept „tehnică", susținea că, în fapt, cunoașterea numelor lui Dumnezeu duce deja credinciosul pe calea cunoașterii lui Dumnezeu, întrucât numele sunt un dar de la Dumnezeu pentru om. Dimpotrivă, în polemica angajată cu ereticul, Părinții capadocieni dezvoltă o teologie de tip apofatic, puternic accentuată la Grigore de Nyssa, până acolo încât apare ca o pregătire a celei a lui Dionisie Areopagitul.

Așadar, după Grigore, dacă e adevărat că Dumnezeu este infinit, omul, care este caracterizat de finitudine, nu va putea niciodată să-l cunoască. Ceea ce nu înseamnă că Dumnezeu este cu totul incognoscibil. Dacă o adevărată cunoaștere trebuie exclusă, rămâne totuși, permanent, faptul că, din contemplarea lumii create, în care frumusețea, ordinea și perfecțiunea ne demonstrează existența unei naturi superioare, care a fost capabilă să creeze un complex atât de extraordinar, putem să aflăm câte ceva despre Dumnezeu, precum raționalitatea, minunata inteligență, bunătatea. Aceste afirmații nu sunt noi.

Cu toate acestea, trebuie precizat că meditația rațională și cunoașterea sensibilă ne furnizează numai o licărire a realității divine, nu ne permit să pătrundem adânc în ea. Se pot cunoaște numai cauzele operelor lui Dumnezeu, calitățile prezente în acestea. Pentru Grigore de Nyssa, ca și pentru Vasile, și pentru Grigore din Nazianz, există o deosebire între existența și esența lui Dumnezeu. Putem cunoaște că Dumnezeu există, dar nu putem să știm ce este el. În această afirmație, Părinții capadocieni sunt de acord:

> „semn caracteristic al naturii lui Dumnezeu este acela de a fi mai presus de orice semn caracteristic" (Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise* II, 234); „așadar, cunoașterea naturii lui Dumnezeu constă în perceperea incognoscibilității sale" (Vasile, *Epistole* 234, 2); „fără îndoială, în Dumnezeu este comprehensibilă numai infinitatea sa" (Grigore din Nazianz, *Cuvântări* 38, 7).

3.8. Energeia *și* dynamis *la Dumnezeu*

Cuvântul profetic, pe care omul se bazează ca să-l cunoască pe Dumnezeu, a arătat numai o parte din *energeia* (din activitatea, din lucrarea) lui Dumnezeu, și nu a sa *dynamis*, puterea, de la care provine lucrarea însăși, și cu atât mai puțin natura sa.

Această distincție între natura și lucrarea lui Dumnezeu apare în a șasea dintre *Omiliile la fericiri*:

> „Cu adevărat, cel ce este invizibil prin natură devine vizibil în lucrările sale și este înțeles prin mijlocirea intelectului în anumite particularități care îl privesc" (p. 141, 25).

În alte scrieri, Grigore adâncește concluziile raționamentului său, afirmând că aceiași termeni specifici Persoanelor divine, precum cel de „născut" și de „nenăscut", nu arată natura acestora. Afirmația se găsește și în *Împotriva lui Eunomius* III, 5, 53. Analog este și ceea ce se spune în II, 105 (unde se afirmă că însuși numele „Dumnezeu" nu arată cum este el); în II, 151 (când David spune că Dumnezeu este milostiv, este vorba despre indiciul unei lucrări, nu al unei naturi); în *Respingerea profesiunii de credință a lui Eunomius* 15-16, se susține că numele lui Dumnezeu, chiar și acelea de „Tatăl" și „Fiul", nu indică o natură, ci numai o relație.

Același contrast între natură și lucrare este propus în *Omilii la Eccleziast* 7, p. 414, 13-19:

> „«Timpul tăcerii» este atunci când vrei să cercetezi natura lui Dumnezeu, în vreme ce «timpul rostirii» este atunci când vrei să anunți minunile lucrărilor sale".

După unii cercetători, această distincție între potența și lucrarea lui Dumnezeu ar fi fost luată de Grigore de Nyssa dintr-o lectură a sa din Aristotel.

Pentru că lucrările lui Dumnezeu sunt active în creație, se poate merge mereu de la ele la Creator. Totuși, lucrările ne permit să cunoaștem numai ceea ce se află „în preajma lui Dumnezeu": atributele sale, acțiunile sale, împărăția sa, beatitudinea sa. Conceptul de „ceea ce se află în preajma lui Dumnezeu" poate fi întâlnit și la Grigore din Nazianz, care spusese (*Cuvântări* 38, 7):

> „Dumnezeu este imaginat numai de intelect, și încă într-un mod prea obscur și modest, nu pe baza a ceea ce-l privește, ci a ceea se află în preajma sa".

3.9. *Natura lui Dumnezeu*

În ciuda acestei afirmații atât de ferme cu privire la incognoscibilitatea naturii lui Dumnezeu, Grigore evită, la rândul său, excesele unei speculații care, dusă la ultimele consecințe, ar conduce la conceperea (cum s-a întâmplat, de fapt, în cazul neoplatonicienilor păgâni) unei ființe divine în sens absolut abstract.

3.9.1. Atribute pozitive

Dumnezeul creștinilor, prin urmare, este întotdeauna, în pofida transcendenței sale, un părinte milostiv. În ciuda imposibilității de a cunoaște natura sa și cu toate limitele naturii umane, care poate doar să se oprească „în preajma" naturii lui Dumnezeu, Grigore nu se refugiază în tăcere.

Dimpotrivă, încearcă să articuleze, așa cum poate, o gândire care să se apropie cât mai mult de țelul vizat. Deoarece lui Dumnezeu i-a fost atribuită plenitudinea ființei, în manieră platonică (iar nu neoplatonică), și Grigore de Nyssa consideră oportun să insiste asupra afirmației biblice (Ieș 3,14): „Eu sunt Cel ce sunt".

În Dumnezeu, ființa și binele coincid, deoarece în Dumnezeu binele nu provine din exterior. Dumnezeu nu îl deține prin participare. De fapt, participarea contează pentru realitatea creată (și cea materială, și cea intelectuală), nu pentru substanța transcendentă. O demonstrație amplă a acestei teze este dezvoltată în *Împotriva lui Eunomius* I, 283-287, și în *Respingerea profesiunii de credință a lui Eunomius* 122.

Că Dumnezeu este izvorul și originea oricărui bine se spune în *Marele cuvânt catehetic* 5, 5-9. Aceasta este doctrina de inspirație neoplatonică care se găsește la Plotin (VI, 9, 8-9) și se va găsi și la Boethius (*Despre mângâierile filosofiei* III, 10, 7 *sqq.*). În consecință, toate lucrurile create tind către el, întrucât orice lucru este înzestrat prin natură cu dorința de bine (*cf.* Plotin, VI, 9, 9; Boethius, III, 10-11; Grigore din Nazianz, *Cuvântări* 41, 9). Și Grigore de Nyssa folosește verbele „a tinde spre", „a indica", utilizate de neoplatonism, pentru a exprima aspirația oricărei realități inferioare spre cea superioară.

O temă fundamentală a doctrinelor teologice ale Părinților capadocieni, prezentă deja la maestrul lor, Origen, este aceea a „simplității" naturii lui Dumnezeu. Am văzut-o și la Grigore din Nazianz. Dumnezeu este „simplu", în sensul că natura sa nu admite în interiorul ei nici o diferențiere, întrucât diferențierea ar însemna un „mai mult" sau un „mai puțin" al substanței divine. Grigore stăruie îndelung asupra acestui enunț în *Împotriva lui Eunomius* (I, 231 *sqq.* și II, 107-109). Astfel, doctrina simplității divine se contopește în acest context cu aceea, de origine aristotelică, pe care Grigore de Nyssa își bazează polemica împotriva lui Eunomius: nu este cu putință imaginarea unei diferențe în interiorul ființei, întrucât categoria ființei nu admite gradații. De fapt, ereticul susținea că, dacă s-ar presupune diverse grade ale ființei în substanța lui Dumnezeu, simplitatea divină ar fi pierdută și, ca urmare, îi atribuia numai Tatălui natura divină în sens propriu.

O altă formulă, alături de cea a plenitudinii ființei, este aceea, tot platonică, a „binelui suprem":

> „ceea ce există cu adevărat este natura binelui" (*Sufletul și învierea* 45).

Binele suprem ca atare, este nelimitat, după cum se afirmă și în prologul la *Viața lui Moise* 5, 5:

> „În ce privește virtutea, [...] noi am învățat de la apostol un singur termen al perfecțiunii, acela de a nu avea limite [...] pentru că orice bine, prin natura sa, nu are limite, ci este limitat de opoziție, adică de ceea ce este contrar. De exemplu, viața este limitată de moarte și lumina de întuneric; și, în general, orice lucru bun sfârșește acolo unde se găsește ceea ce este gândit ca aparținând condiției contrare...".

Această infinitate în perfecțiune derivă din infinitatea lui Dumnezeu, care este la originea oricărui lucru bun, ba chiar este toate lucrurile bune. Plotin (*Enneade* VI, 6, 18), abordând tema „viața este un bine întrucât derivă din Unu", între alte observații care se găsesc în acel pasaj de importanță fundamentală, susține:

> „Așadar, Binele este inerent esenței lucrurilor? Orice lucru este bun în integralitatea sa, dar Binele nu este astfel într-o singură manieră. [...] Așadar, din el derivă totul, dar nimic nu este identic".

În acest context, Grigore de Nyssa reelaborează și lărgește tratarea plotiniană. Dumnezeu este identificat cu ideea binelui, căreia îi este atribuită ființa, care este dincolo de existență, întrucât binele este începutul existenței oricărui lucru.

Dacă, în această concepție, Grigore de Nyssa apare ca urmaș al teologiei alexandrine, pentru care Dumnezeu se identifică cu ființa, în schimb, este nouă, cum observă Völker, reelaborarea conceptului de „dincolo de existență", care se întâlnește la Grigore: Dumnezeu ar fi de-a dreptul „dincolo de bine", cum afirmase Filon din Alexandria, un scriitor cu siguranță cunoscut de Grigore. Grigore este de acord cu Plotin (și cu Filon) în a-l numi pe Dumnezeu „binele prim" (*Despre feciorie* 10). Și este plotiniană identificarea lui Dumnezeu cu țelul dorit de toate ființele (*Depre feciorie* 10-11), care se găsește și la Vasile (*Omilii, „Credința"* 1), și la Grigore din Nazianz.

> *Cf.* Plotin, *Enneade* V, 4, 1, și titlul celui de-al șaptelea tratat al primei enneade; Filon, *Legatio ad Gaium* 5 (VI, 156, 9-10). Ideea implicită în fraza din Grigore: „Ceea ce se găsește mai presus de orice bine" (*Despre feciorie* 10) este și ea plotiniană: în *Enneade* V, 3, 11, Plotin neagă faptul că primul principiu poate să reprezinte unul dintre atâția bine.

Și conceptul de bunătate a lui Dumnezeu este puternic subliniat. Natura lui Dumnezeu se caracterizează în mod esențial prin bunătatea manifestată față de oameni:

> „Viața naturii supreme este iubirea" (*Sufletul și învierea* 46).

Reluând afirmația din În 1,16, în *Împotriva lui Eunomius* I, 234 *sqq.*, Grigore unește doctrina creștină (Dumnezeu este „plenitudinea lucrurilor

bune") cu neoplatonismul (Dumnezeu și binele coincid). Acest fapt este scos în evidență și de un alt pasaj:

„Dar natura care este mai presus de oricare gând bun și de oricare putere supremă, întrucât nu-i lipsește nimic din ceea ce este conceput în raport cu binele, este ea însăși plenitudinea lucrurilor bune, și nu se mișcă în bine ca să participe la vreun lucru frumos; ci, în schimb, este ea însăși frumosul în sine" (*Sufletul și învierea*, cap. 44).

Toate acestea sunt emblematice pentru atitudinea Părinților capadocieni față de cultura clasică și de filosofia din vremea lor. Cu toate că se simțeau profund creștini, ei nu ezită să preia și să adapteze la doctrina tradiției considerații din filosofia „din afară", cum o numesc ei.

Între caracteristicile lui Dumnezeu, un relief deosebit capătă în teologia lui Grigore faptul de a fi „frumusețe", așa cum observa Lilla. Grigore, deși rămâne mai apropiat de Platon, Aristotel și Vasile și se distanțează ușor de Plotin, nu șovăie să o pună în raport direct cu Dumnezeu într-un pasaj din *Despre fecioric* (cap. 11), care arată o dependență clară de un pasaj analog din *Banchetul* lui Platon (210e-211a):

„acel principiu care nu primește de la altele proprietatea sa de a fi frumos, care nu este frumos uneori și în relație cu ceva, ci este frumos plecând de la sine și prin sine, care este frumos mereu; care nu devine frumos odată și nu mai este frumos altădată, ci care se găsește mereu în aceeași stare, mai presus de adăugiri și creșteri, și nu admite nici o schimbare sau alterare".

La Platon (*Republica*, VI, 509b), binele suprem este definit drept „frumusețe extraordinară", expresie reluată nu numai de Vasile, *Omilii*, „Credința" 1 (PG 31, 465C), ci și de Grigore, *Despre feciorie*, cap. 10, 2. La Aristotel (*Metafizica*, 1072a 28), Dumnezeu este prezentat drept cea dintâi ființă frumoasă. Diferența dintre Grigore și Plotin în maniera de a surprinde raportul dintre frumos și bine constă în faptul că Grigore nu le distinge net, cum o face Plotin.

Dumnezeu, care este și absolut transcendent, grație duhului său simplu și necircumscris pătrunde de peste tot și este prezent în orice loc. Ne aflăm aici în prezența unei doctrine fundamental stoice, asumată de Înțelepciunea lui Solomon, de Filon, de Plotin și de Vasile. Viața lui Dumnezeu este definită drept „viață în sine" (*cf. Împotriva lui Eunomius* I, 365; *Marele cuvânt catehetic* 1, 6: „viața veșnică și absolută"). Dumnezeu dă viață și este viața însăși (*Împotriva lui Eunomius* III, 6, 76; 7, 51). Este viața adevărată (*Respingerea profesiunii de credință a lui Eunomius* 174-175). Această doctrină a lui Grigore de Nyssa fusese deja pregătită de Origen. Întregul context al primei cărți din *Împotriva lui Eunomius* este puternic

impregnat de noțiuni neoplatonice. Îndeosebi I, 371 subliniază eternitatea și, prin urmare, imobilismul lui Dumnezeu (natura sa este „neclintită", „stabilă"), reluând discuția din Plotin, *Enneade*, III, 7.

Referindu-se tot la natura lui Dumnezeu, numele și atributele pozitive nu sunt totuși în măsură să o exprime adecvat (*Împotriva lui Eunomius* II, 396; *Către Eustathius, despre Sfânta Treime* 14, 7-8; 12-17; *Nu sunt trei dumnezei* 43, 1-2, 13-14; *Omilii la Cântarea Cântărilor* I, p. 37, 3-5) și se potrivesc mai curând realităților cele mai înalte care se găsesc în jurul lui Dumnezeu însuși (*Împotriva lui Eunomius* II, 582; *Sfânta Treime* 14, 1-18; *Nu sunt trei dumnezei* 43, 22-43, 1; 43, 14-15; *Omilii la Cântarea Cântărilor* I, p. 37, 6-7). Într-un mod cu totul asemănător se exprimase deja Origen (*Contra lui Celsus* VI, 65). Lilla observă corespondența existentă între expresia „ce-l privește" a lui Grigore (*Împotriva lui Eunomius* II, 396; *Către Eustathius, despre Sfânta Treime* 14, 17; *Nu sunt trei dumnezei* 43, 15) și aceea analoagă a lui Origen și a lui Clement. În același mod se va exprima Pseudo-Dionisie Areopagitul (*cf.* Clement, *Stromate* V, 71, 3; Plotin, *Enneade* V, 3, 14; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească* II, 3).

Acest fapt justifică însă apelul la așa-numita „teologie negativă".

3.9.2. Atribute negative

Așadar, Grigore, în concordanță cu Clement și Plotin și anticipând poziția lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, constată că particularitățile „pozitive" ale lui Dumnezeu arată doar ceea ce Dumnezeu nu este, nu și adevărata sa natură.

Cf. Împotriva lui Eunomius II, 395. Termenul tehnic *aphairetikà*, folosit în acest pasaj, trimite la procedeul negativ numit *aphairesis*, obișnuit în întreaga tradiție platonică: *cf.* Platon, *Republica* VII, 534b-c; Alcinous, *Didaskalikós*, p. 165, 17-18; Plotin, V, 3, 17; VI, 7, 36; VI, 8, 21; Porfir, *Sentințe* 3; Clement, *Stromate* V, 71, 2. Adjectivul *steretikà*, ce precedă imediat *aphairetikà*, pare să fie aici un sinonim al său (Lilla).

Și Grigore de Nyssa, prin urmare, ca și mulți dintre Părinții capadocieni, recurge, în investigația teologică, la „metoda negativă", bazată pe abstracții sau absențe, utilizată de școlile neoplatonice și neopitagorice. Și tocmai teologia negativă reprezintă aspectul cel mai caracteristic al speculației teologice a Părintelui capadocian, care totuși nu ignoră metoda analogică, și aceasta prezentă, împreună cu metoda negativă, în întreaga tradiție platonică.

În privința metodei analogice la Grigore, *cf.* îndeosebi *Împotriva lui Eunomius* II, 396-397; *Omilii la Cântarea Cântărilor* I, p. 37, 2-3; III, p. 91, 3-4; XI,

p. 335, 14-336, 1; *Despre feciorie* 11; *Omilii la fericiri* VI, PG 44, 1269B. Cu privire la prezența sa în tradiția platonică, *cf.* Platon, *Republica*, VI, 508b-c; 509b; Filon, *Despre legile speciale* I, 41, II, 225; Alcinous, *Didaskalikós*, p. 165, 20-26; Celsus, VII, 42; VII, 45; Plotin, *Enneade* VI, 7, 36, unde analogiile sunt alăturate abstracțiilor, ca în Grigore, *Împotriva lui Eunomius* II, 396-397 (Lilla).

Ampla recurgere la concepte negative în descrierea lui Dumnezeu este ilustrată de două pasaje din *Comentariu la Cântarea Cântărilor* (V, pp. 157, 14-21 și 158, 8-12):

„natura fericită și eternă, care este superioară oricărei inteligențe și care adună în sine toate ființele, nu se găsește cuprinsă în nimic; nimic nu se poate contempla în preajma ei, nici timpul, nici spațiul, nici culoarea, nici înfățișarea, nici forma, nici greutatea, nici mărimea, nici intervalul spațial, nici vreun alt nume, lucru sau concept delimitator; dimpotrivă, tot binele care se gândește privitor la ea se rezolvă în infinitate și în nedeterminare";
„natura simplă, pură și unică, imutabilă și inalterabilă, care se găsește mereu în aceeași stare și care nu se abandonează pe sine [...] rămâne nedeterminată în bine și nu vede în sine însăși vreo limită".

Se observă aici diverse concepte de bază ale teologiei negative, pe care în parte le-am văzut deja la Grigore din Nazianz: faptul că Dumnezeu transcende inclusiv inteligența, că nu este circumscris într-o limită, că este străin de spațiu și de timp, lipsit de culori, de formă, de mărime, că nu-i sunt aplicabile nume și concepte, ci doar infinitatea, nedeterminarea, simplitatea, puritatea, imutabilitatea și inalterabilitatea. Este vorba de motive care circulau în întreaga tradiție platonică și neopitagorică până în cel mai târziu neoplatonism.

Și adjectivarea, tipică teologiei negative a Părinților capadocieni, a fost preluată din descrierea pe care Platon, în *Phaidros* (247c-d), o furnizează cu privire la „locul supraceresc". Scriitorii creștini (Clement, Origen și discipolii lor, chiar Părinții capadocieni) au aplicat naturii lui Dumnezeu caracteristicile realității transcendente, gândite de Platon: *cf. Împotriva lui Eunomius* I, 231; II, 515 și *Despre feciorie* 11, 2.

Incognoscibilitatea și inefabilitatea sa sunt simbolizate de „sanctuarul" templului (*cf. Viața lui Moise* II, 126; *Omilii la Cântarea Cântărilor* XI, p. 323, 4-9), de întunericul din Ieș 20-21 (*cf. Împotriva lui Eunomius* II, 105, și III, 1) și de tăcere. În alte două puncte importante, teologia lui Grigore de Nyssa se distanțează de metafizica plotiniană: în vreme ce Plotin plasase întotdeauna primul principiu deasupra ființei și Intelectului, Grigore, neputând să renege noțiunea de „substanță" divină, fundamentală pentru teologia sa trinitară, nu ezită să-i atribuie lui Dumnezeu o substanță necunoscută și inefabilă, doctrină care își are precedentele sale la Porfir

(*Comentariu la Parmenide* IV, 7-8) și la Clement (*Stromate* VI, 166, 2; *Despre providență, fragm.* 37 și 39). În ceea ce privește apoi gândirea lui Grigore de Nyssa asupra raportului dintre Dumnezeu și inteligență, sunt observabile două tendințe. Pe de o parte, așa cum reiese clar din primul dintre cele două pasaje citate mai devreme din *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, Dumnezeu este considerat mai presus de oricare inteligență. Pe de alta, Dumnezeu este Intelectul suprem: o dovedește paralelismul dintre inteligența care generează cuvântul și Tatăl care îl generează pe Fiul, comun încă din timpurile apologeticii. O oscilație analoagă se observă și la Porfir (*Istoria filosofiei, fragm.* 17; *Comentariu la Parmenide* XIV, 17).

Un context teologic exemplar pentru teologia lui Grigore de Nyssa este oferit de prima carte din *Împotriva lui Eunomius*, dedicată analizei a două secțiuni ample din *Apologia Apologiei* a acestui eretic. Grigore de Nyssa citează pasajul în care Eunomius instituie raportul ierarhic al ființei în interiorul Treimii, atribuind doar Tatălui prerogativa de „ființă supremă" și de „Dumnezeu în cel mai înalt grad", în vreme ce celelalte două Persoane nu au plenitudinea ființei. Grigore de Nyssa, urmând *Categoriile* lui Aristotel (*cf.* 3b 33), obiectează acestei doctrine a lui Eunomius că ființa, ca atare, este o categorie care nu admite, „mai mult" sau „mai puțin", ci este prezentă sau nu este prezentă, pentru care un lucru există sau nu există, care nu poate să existe în grad inferior față de o alta. Prin urmare, interiorul naturii divine nu poate să existe o gradație a ființei; nu poate să existe aici „mai mult" sau „mai puțin" în nici un sens, pentru că, altfel, această natură ar fi compusă; toate calitățile trebuie să fie deținute în mod egal de fiecare Persoană (*cf.* pp. 577-578).

Din această teologie de tip platonic derivă o consecință, care, în schimb, nu este platonică: Dumnezeu este mai presus de orice limită de timp și de spațiu, este infinit. Asupra conceptului de infinitate a lui Dumnezeu a insistat mai ales Mühlenberg, pentru a demonstra că Grigore de Nyssa a ajuns aici parcurgând un drum foarte precis, cu caracter rațional, opunându-se anumitor tendințe ale filosofiei grecești, conform cărora infinitatea are numai o valență negativă.

Într-adevăr, pentru greci, ea nu constituia, în sine, o calitate pozitivă și nu este implicită în teologia negativă de tip platonic, pe care Grigore, cum se știe și cum s-a arătat și mai devreme, o profesa totuși. A înlătura din Dumnezeu orice delimitare calitativă (ființă fără formă, fără măsură, fără materie, fără distincție etc.) nu implică așadar infinitatea; aceasta, în schimb, după Grigore de Nyssa, trebuie luată în considerare din două puncte de vedere: ca extindere infinită în timp, caracteristică naturii divine în opoziție cu natura creată, și ca ființă imutabilă. Această imutabilitate se întâlnește sub diverse aspecte, toate ducând la conceptul de infinitate: imutabilitatea în bine, în putere, în înțelepciune etc. De fapt, limita poate

să existe numai prin prezența relativului contrar, dar cum pentru natura lui Dumnezeu nu există un contrar – întrucât, altfel, am cădea într-un dualism periculos și deci în maniheism –, ea este imutabilă.

Pe de altă parte, ideea infinității este justificabilă, dacă implică drept consecință incognoscibilitatea lui Dumnezeu. Nu trebuie să trecem însă peste faptul că, tocmai în anii în care Grigore de Nyssa își scria opera împotriva lui Eunomius, ideea de infinitate a ființei lui Dumnezeu apare explicit afirmată și de Grigore din Nazianz (*cf. Cuvântări* 38, 7 ; 6, 22, unde se vorbește despre întinsa „mare a ființei", despre „oceanul ființei") și putea fi întâlnită deja, substanțial, la Plotin (*cf.* I, 8, 4, 21-24 ; VI, 9, 6, 10). Plotin susține că Unu exclude dimensiunea și numărul (ideea că Unu precedă numărul, fiind o veche concepție a platonismului) și este cea mai mică realitate conceptibilă, dar o realitate totuși dotată cu o putere infinită. De asemenea, în V, 5, 10, 19-23, Plotin repetă că Unu este infinit în ceea ce privește puterea sa. În V, 5, 11, 1-4, el susține că infinitatea este rezultatul faptului că nu există nimic în afara ei și al lipsei oricărui lucru care să o limiteze. Argumentele întrebuințate de Plotin par foarte asemănătoare cu cele pe care Grigore de Nyssa le prezintă în *Împotriva lui Eunomius* I, 231-236.

Ideea infinității naturii lui Dumnezeu este discutată în prima carte din *Împotriva lui Eunomius*, mai ales din punctul de vedere al infinității timpului (I, 362-364). În vreme ce lucrurile se află în succesiune în timp, cauza creației – realitatea care este mai presus de ea – este și mai presus de timp. Această distincție între timp și eternitate, în sensul că primul este propriu naturii care a avut o origine, iar a doua este proprie lui Dumnezeu, a fost deja propusă de Platon, în *Timaios* (*cf.* 37d-38b). De altminteri, și Plotin susținuse că Unu și Intelectul sunt mai presus de timp, timpul fiind o caracteristică a Sufletului cosmic (*cf.* III, 7, 3). Timpul și dimensiunea temporală nu se pot folosi deci pentru indicarea raportului de naștere dintre Dumnezeu, transcendent și absolut, și Fiul (I, 685-691). Așadar, se poate trage concluzia că ideea de eternitate a lui Dumnezeu (de la infinitatea sa în timp) nu putea să fie atât de străină tradiției păgâne și creștine cum s-a crezut. Iar în ceea ce privește afirmarea sa explicită la scriitorii creștini, este suficient să-l amintim pe Origen (*Despre principii*, IV, 4, 1). Totuși, după Eunomius, din eternitate (din faptul că se întinde înainte de timpul infinit) nu se deduce automat imensitatea în direcția „mai înainte" (aceasta este condiția sufletului, care este, într-adevăr, incoruptibil, dar creat) : de aici, necesitatea de a afirma, în plus, că Dumnezeu nu este născut. Dar cum nenăscut este doar Tatăl, etern este numai Dumnezeu. Din faptul că secolele se împart în secole trecute și secole viitoare nu poate să decurgă, automat, o infinitate în timp. De fapt, prerogativa lui Dumnezeu constă în a fi fără început, în a fi nenăscut (*cf. Împotriva lui Eunomius* II, 446-449). Dimpotrivă, pentru

Grigore, Dumnezeu este natura care cuprinde secolele și tot ceea ce secolele conțin, este ca o mare nesfârșită, care nu ne îngăduie să gândim ceva care s-ar afla dincolo de ea sau să concepem un început al acesteia. Mai mult, această infinitate a lui Dumnezeu nu se limitează la timp, ci vizează toate celelalte concepte care îl privesc. De exemplu, Dumnezeu este imutabil și, prin urmare, este de neconceput înlăuntrul său prezența a ceva care să-i contrazică ființa. Dar cum Dumnezeu este mai presus de opoziția dintre bine și rău, Dumnezeu este binele fără limite. Și fiindcă ceea ce este fără limite este infinit, Dumnezeu este binele infinit (*cf.* I, 169). Sau, simplitatea esenței sale garantează că Dumnezeu este infinit, deoarece simplitatea semnifică numai existența naturii divine. Dacă ar exista altceva în Dumnezeu, acest altceva l-ar delimita pe primul. Dar cum în Dumnezeu nu există altceva decât natura divină, simplitatea este absolută și implică așadar infinitatea naturii divine în esența sa (I, 231-232). Din infinitatea naturii derivă, firește, infinitatea calităților : înțelepciunea (I, 122-123), puterea, viața și așa mai departe. De aici, se observă că Grigore de Nyssa și-a întemeiat doctrina transcendenței lui Dumnezeu nu numai pe teologia negativă, dar și pe doctrina infinității naturii sale. Aceasta se vede, de exemplu, în secțiunea I, 373-375, unde se afirmă că natura lui Dumnezeu este incognoscibilă, desigur, dar se încearcă și prezentarea motivului. Pentru că realitatea creată este, în esența ei, diferită de realitatea increată, una nu poate să aibă nici o legătură cu cealaltă. Această prerogativă esențială a realității increate nu este proprie doar Tatălui, ci îl privește și pe Fiul, și pe Duhul Sfânt. Cu aceste explicații, Grigore de Nyssa prezintă una dintre cele mai importante contribuții teologice ale sale, dat fiind că filosofia greacă, așa cum s-a spus, se ferise, în esență, să atribuie o valoare reală și specifică infinității, iar această ezitare o avusese chiar și Origen însuși, care negase că Dumnezeu ar fi neîndoielnic infinit.

3.10. *Teologia trinitară*

Să reluăm considerațiile lui Vasile în legătură cu cei doi termeni corelați „substanță" și „ipostas". În cazul Treimii dumnezeiești, în vreme ce primul termen indică ceea ce este comun celor trei Persoane, ca ființa lor increată, de neînțeles pentru om, infinită și dincolo de spațiu și timp, al doilea se referă la fiecare dintre ele, distingând-o de celelalte două prin caracterele sale specifice. Hübner a demonstrat originea aristotelică și a conceptului de „substanță", și a diferenței dintre substanță și ipostasuri, de care se vorbește în *Epistole* 38, 2-3. Amândouă sunt derivate din doctrina aristotelică a substanței prime și a substanței secunde (*Categorii* 2a, 11-15, 3b, 33-39) : substanța lui Dumnezeu, care nu cunoaște creșteri și micșorări și nu subzistă

singură, corespunde substanței prime și genului substanței secunde; în schimb, ipostasul corespunde speciei (*eidos*) substanței secunde.

Ar reieși deci diferența dintre doctrina basiliană a substanței, care ar fi fost influențată de stoicism, și aceea a lui Grigore, care s-ar servi, în schimb, de categoriile aristotelice. Dar și în privința lui Vasile am văzut că doctrina raportului dintre substanță și ipostasuri se desfășoară într-un context în general apropiat de categoriile aristotelice și stoice.

3.10.1. Tatăl și Logosul

În ceea ce privește doctrina trinitară, Grigore de Nyssa nu înnoiește în mod deosebit doctrina lui Vasile – bineînțeles, privitor la instrumentele filosofice. După cum observă Lilla, ca și pentru învățătura lui Pavel și pentru tradiția creștină, consolidate încă din vremurile apologeticii, și pentru Grigore al doilea ipostas înseamnă Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu (*cf. Marele cuvânt catehetic* 1). Acestor două funcțiuni, distincte, dar legate între ele, ale unei unice Persoane le revine mai ales rolul creației: prin urmare, Grigore reia doctrina lui Filon din Alexandria, a medioplatonicilor și a neoplatonicilor, întâlnită și la Clement, și la Origen, a prezenței ideilor-gânduri în inteligența divină. Distincția dintre „înțelepciune" și „putere", stabilită de Grigore de Nyssa în contextul creației lui Dumnezeu, corespunde distincției origeniste între Înțelepciune sau Intelect, care conține în sine, preexistente din eternitate, ființele inteligibile (gânduri, forme, efigii sau principii raționale), și Logos, care are misiunea de a integra creației formele sau principiile raționale. În întreaga lume sensibilă se percepe intervenția Logosului făuritor, a puterii divine care o străbate. Logosul este prezent în orice punct al lumii, o ține la un loc, o guvernează și este cauza ordinii și armoniei sale (*cf. Sufletul și învierea*, PG 46, 28A; 28D; 29A; *Omilii la Hexaemeron*, PG 44, 63A; *Profesiunea de credință a creștinului*, p. 138, 27-139, 4).

Întrucât Dumnezeu trebuie să fie rațional, își începe Grigore de Nyssa *Marele cuvânt catehetic* (cap. 1), și nu este cu putință să ne imaginăm că Dumnezeu nu ar fi fost mereu, trebuie să deducem că în el a fost prezent dintotdeauna Fiul, ca Logos. La fel, după cum Fiul este „puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu", cum spune Apostolul (*cf.* 1Cor 1, 24), în Tatăl trebuie să fi existat mereu Înțelepciunea. O afirmă și Grigore din Nazianz, *Cuvântări* 29, 17. Acest raționament aparține în mod evident tradiției platonice creștine.

Logosul menține în viață întreaga realitatea, pentru că o „ține la un loc", cum se zice în *Marele cuvânt catehetic* 31, 6 *sqq*. Același lucru îl citim în *Viața lui Moise*, cap. 175, unde se spune că: „Dumnezeul Unu-Născut cuprinde în sine universul"; în cap. 177, unde, explicând simbologia „cortului nefăcut de mână de om"(Ieș 25-26), Grigore afirmă:

„Deoarece puterea care conține toate ființele, aceea «în care locuiește toată plinătatea dumnezeirii» (Col 2, 9), ocrotirea comună a toate câte sunt, cel care închide universul în sine, acesta deci ar putea să fie definit cu adevărat drept «cort»".

În opinia lui Lilla, doctrina plotiniană (*Enneade* I, 2, 6) și porfiriană a prezenței în Inteligență a paradigmelor virtuților, numite de Porfir „virtuți paradigmatice" (*Sentințe* 32), se observă în concepția, asupra căreia Grigore insistă atâta în *Profesiunea de credință a creștinului* și în *Desăvârșirea creștinului*, despre Cristos ca arhetip ideal, în care se găsesc, într-o stare de perfecțiune absolută, toate calitățile pe care cel care se declară creștin trebuie să se străduiască să le urmărească și să le realizeze în sine, dacă vrea cu adevărat să fie demn de această condiție atât de angajantă.

Să revenim la raportul – indicat mai devreme – dintre substanță și lucrare. Eunomius instituise o legătură strânsă între una și cealaltă și voise să deducă o deosebire de substanță între Persoanele divine pe baza presupusei diversități a lucrărilor lor. Grigore refuză această teză și replica sa sună astfel:

„Dar acum merită făcut efortul de a analiza în ce fel lucrările urmează substanțele, ce sunt ele prin propria natură, dacă sunt altceva, și nu substanțele cărora le urmează o parte din ele și din natura însăși. Și dacă sunt un lucru diferit, cum au fost făcute și de către cine; dacă sunt același lucru, cum sunt separate de substanțe și, în loc să coexiste cu ele, le «urmează» din afară. Întrucât din câte s-a spus până acum nici măcar nu e posibil să înțelegi așa, pur și simplu, dacă a fost o necesitate care a constrâns, cu de-a sila, în afara oricărei decizii libere, lucrarea, oricare ar fi fost, să vină în urma substanței, așa cum arsura vine în urma focului, iar parfumurile și exalațiile vin în urma corpurilor de la care provin. Dar eu nu cred că Eunomius vrea să spună asta, deoarece ar considera substanța lui Dumnezeu un lucru pestriț și compus, care ar deține lucrarea sa inseparabilă de sine și imaginabilă numai unită cu sine, ca o calitate întâmplătoare care se vede în obiect. El spune însă că substanțele se mișcă prin libera lor alegere și decizie și, prin urmare, lucrează de la sine ce li se pare" (*Împotriva lui Eunomius* I, 207-208).

Înaintând în analiza sa insistentă asupra poziției lui Eunomius, Părintele capadocian observă, între altele, că, dacă substanța și lucrarea se întâmplă să aibă aceleași caracteristici distinctive, este absurd să consideri Fiul inferior în substanță. Dacă, în schimb, nu există o definiție comună pentru substanță și lucrare, cum este posibil să întemeiezi o demonstrație – se întreabă în continuare Grigore – pe elemente diverse și eterogene? Adevăratul element unificator al Persoanelor în Treime nu este lucrarea, ci

vrerea, libera determinare : în aceasta, Grigore de Nyssa identifică fundamentul egalității de natură între Tatăl și Fiul. Deosebit de explicit, în această privință, este următorul fragment :

„Este suficientă, de fapt, și diferența de voință pentru a demonstra diversitatea de natură. De aceea, fiind recunoscut și din partea adversarilor noștri că substanța primă este simplă, nu se poate să nu se vadă că voința coincide cu natura ; și fiindcă a fost demonstrat, pe baza Providenței, că vrerea este bună, a fost dovedit în același timp că bună este și natura de la care provine voința. Dar dacă numai Tatăl face lucrurile bune, în timp ce Fiul nu vrea să facă aceleași lucruri (ca ipoteză, pentru adversarii noștri), ar fi evidentă diferența de natură dintre Tatăl și Fiul, demonstrată de deosebirea de voință. Dar dacă Tatăl se îngrijește de univers și tot așa îi poartă de grijă și Fiul, întrucât ceea ce vede pe Tatăl făcând, în același fel face și Fiul, atunci identitatea de voință demonstrează cu siguranță și comuniunea de natură a celor care vor aceleași lucruri" (*Împotriva lui Eunomius* I, 439-441).

Între voința liberă a lui Dumnezeu și acțiunea sa, precizează în altă parte Grigore, nu subzistă, spre deosebire de ceea ce se petrece în toate celelalte ființe, nici un interval temporal. (*Împotriva lui Eunomius* II, 228-230).

În această confruntare dintre Grigore de Nyssa și arianul Eunomius există elemente speculative cu o bătaie mai lungă decât disputa fundamental teologică și care ne îndeamnă să căutăm posibili termeni de dezbatere în contextul gândirii Antichității târzii, în special a celei neoplatonice. Privitor la aceasta, Micaelli scoate în relief unele analogii de concepte între problematica abordată de Grigore și capitolele inițiale ale tratatului lui Iamblichos despre *Misterele egiptenilor*, în care, după cum se știe, se furnizează un răspuns la chestiunile formulate de scrisoarea lui Porfir către Anebos. Întrebarea lui Porfir, de la care se dezvoltă discursul, este următoarea : ce proprietăți aparțin fiecăruia dintre genurile superioare și le separă unele de altele (*Misterele egiptenilor* I, 4, 10)? În răspunsul său, Iamblichos observă că, în primul rând, problema este rău pusă :

„Dar așa, întrebarea ta e eronată : trebuia, de fapt, întrebat ce particularități au acele realități, mai întâi după substanță, apoi după potență și abia pe urmă, în consecință, după act. În schimb, în felul în care ai pus întrebarea, și anume «cu ce particularități», tu ai vorbit doar de particularitățile actelor în ultimele elemente : atunci tu, în acele substanțe, cauți deosebirea numai în condițiile finale, în vreme ce lași fără nici o cercetare cele care sunt chiar cele dintâi și cele mai importante elemente (dacă le putem numi așa) ale diferențelor lor reciproce" (*Misterele egiptenilor* I, 4, 11).

În lumina acestor considerații ale lui Iamblichos, ni se pare că putem înțelege mai bine ceea ce scrie Grigore în *Împotriva lui Eunomius* I, 422 :

ereticul, vrea el să spună, nu urmează ordinea naturală, care de la substanță merge la lucrare, ci vrea să definească substanța ființei înseși plecând de la lucrurile care au fost produse de ea. Pe de altă parte, Iamblichos subliniază apăsat că substanța, puterea și lucrarea nu pot fi cercetate separat, ci doar într-o perspectivă unitară :

„Tu nu trebuie să crezi că această împărțire este specifică puterilor sau lucrărilor sau substanței și nu trebuie să o observi luând-o în considerare numai într-una singură din aceste ființe, ci trebuie să o extinzi la toate împreună : astfel, vei da împlinire răspunsului relativ la ceea ce ai întrebat, anume care sunt particularitățile dumnezeilor, demonilor și eroilor și cele ce sunt în suflete" (*Misterele egiptenilor* I, 5, 18).

La Grigore se poate găsi un exemplu al prezenței simultane a termenilor „lucrare", „putere" și „natură" într-un pasaj din cea de-a treia cuvântare a sa *Despre rugăciune și domnească* (p. 41, 6-10, Callahan) :

„Despre lucrurile care au o singură lucrare – una singură este și puterea. Orice lucrare, de fapt, este produsul unei puteri. Așadar, dacă una singură este lucrarea și puterea, cum putem să bănuim o alteritate de natură în acele lucruri în care nu găsim nici o diferență după putere și lucrare ?"

Dar polemica lui Grigore împotriva lui Eunomius este bogată și în alte argumente. Unul dintre cele mai importante decurge din acela al simplității divine. Dacă ereticul, observă Grigore, pretinde că diferența dintre opere demonstrează diferența în privința lucrării, de ce nu deduce, din varietatea multiformă a lucrurilor create, o pluralitate corespunzătoare de lucrări la Dumnezeu ? Altfel, ar fi ca și cum toate lucrurile ar avea o singură specie sau ca și cum Eunomius le-ar vedea ca un tot indistinct (*cf. Împotriva lui Eunomius* I, 399-401). Trebuie să ne gândim, prin urmare, că din una și aceeași substanță pot să se desfășoare lucrări diferite, ceea ce înseamnă că nu există o corespondență între lucrare și substanță. Nu sunt străine, poate, de reflecțiile Părintelui capadocian unele observații ale lui Plotin :

„Și ce anume nu permite ca Unu să fie multiplicitate în acest mod, în măsura în care este substanță unitară ? De fapt, multiplicitatea nu înseamnă compuneri, ci actele sale (ale lui Unu) sunt multiplicitatea. Mai departe, dacă actele sale nu sunt substanțe, dar el trece de la putere la act, atunci el nu este multiplicitate și este imperfect înainte de a-și realiza actul în substanță. Dacă, în schimb, substanța sa este act, iar actul său este multiplicitatea, atunci substanța sa va avea aceeași extindere ca a multiplicității. Dar aceasta o acordăm Intelectului, căruia îi atribuiam și gândirea însăși, și nu principiului tuturor lucrurilor" (*Enneade* V, 3, 12).

În fragmentul din Plotin apare imediat evidentă puternica diferență ontologică dintre prima și a doua ipostază: element pe care Grigore de Nyssa nu putea, cu certitudine, să-l asimileze și să-l utilizeze, angajat cum era, dimpotrivă, în demonstrarea deplinei egalități și demnități a Persoanelor divine. Totuși, reflecția plotiniană îi oferă Părintelui capadocian puncte de plecare utile pentru a pune sub semnul îndoielii ceea ce reprezenta centrul de forță al argumentației lui Eunomius, cu alte cuvinte, corespondența dintre lucrare și substanță. Pe de altă parte, o altă influență posibilă de la Plotin se poate întâlni, în opinia lui Micaelli, în legătură cu un argument, acela al atributelor divine, care prezintă afinități cu problema lucrărilor. Într-adevăr, Eunomius, așa cum refuza deducerea din diversitatea lucrurilor create a pluralității lucrărilor unicei naturi divine, tot așa pretindea să demonstreze că pluralitatea atributelor divine, de care se folosea Grigore, ar fi sfârșit prin a face din Dumnezeu însuși nu o substanță simplă, ci una compusă.

Replica lui Grigore neagă existența acestui pericol, bazându-se pe exemplul oferit de ceea ce se întâmplă în sufletul omului, în care sunt concomitent prezente noțiunile ținând de diferite științe, fără ca din această cauză sufletul să fie considerat o substanță compusă:

„Să admitem ipotetic că cineva a descoperit geometria și să ne imaginăm că aceeași persoană este și descoperitorul astronomiei și, de asemenea, al medicinei și al gramaticii și al altor discipline de acest tip: oare, după cum multe și diferite sunt numele diverselor preocupări care, cum este evident, au legătură cu sufletul său, ar trebui să gândim de aceea că sufletul său este compus? Deși ceea ce înseamnă medicina e foarte diferit de știința astronomiei, iar gramatica nu are nimic în comun, ca semnificație, cu geometria, [...] esența fiecăreia dintre aceste arte poate totuși să fie adunată într-un singur suflet, fără ca prin aceasta sufletul să devină compus sau ca toate numele preocupărilor să se confunde într-o semnificație unică" (*Împotriva lui Eunomius* II, 501-502).

Cum observa Micaelli, argumentul utilizat aici de Grigore este analog celui adoptat de Plotin pentru a arăta cum în Intelect este prezentă pluralitatea ființei, dar nu într-un mod confuz și nici amestecat (*cf. Enneade* V, 9, 6, 1-9).

3.11. *Antropologia*

Antropologia lui Grigore de Nyssa este bazată pe unele doctrine care fuseseră deja avansate de școala alexandrină, precum aceea, inspirată de Facerea 1, 26, a omului făcut „după chipul lui Dumnezeu". Dar acest „chip" are o semnificație morală:

„Așa cum, de altminteri, obiceiul oamenilor este ca aceia care sculptează statuile celor ce poruncesc să le exprime caracteristicile aspectului și, pe ansamblu, să

le înfățișeze demnitatea regală punând pe statuie mantaua de purpură și, așa cum se zice în mod obișnuit «regele», chiar și când este vorba de o statuie, tot așa și natura umană, deoarece a fost pregătită să comande peste alte ființe grație asemănării cu Domnul universului, a fost construită ca și cum ar fi fost un chip viu, care participă la model (*archetipos*) în demnitate și în nume; [...] toate caracteristicile care se găsesc în demnitatea puterii regale fac să se vadă că această natură a fost făcută perfect asemănătoare frumuseții modelului" (*Crearea omului* 4, 136C);

„nu cerul este chipul lui Dumnezeu, nu luna, nu soarele, nu frumusețea stelelor, și nici un altul dintre lucrurile care se văd în creație: numai tu ești făcut după chipul acelei naturi care este mai presus de orice minte, ești făcut după asemănarea frumuseții incoruptibile, efigie a adevăratei divinități, recipient al vieții fericite, matrice a luminii adevărate, pe care privind-o devii ceea ce ea însăși este, imitând pe cel care în tine strălucește prin raza curăției tale" (*Omilii la Cântarea Cântărilor* II, p. 68, 2 *sqq.*).

Și aici este evidentă întrebuințarea limbajului platonic. „Arhetip", cu referire la raportul între natura divină și natura umană, este folosit mai ales în platonismul perioadei imperiale, începând cu Filon din Alexandria:

„Acum, dacă partea este imagine a unei imagini și dacă forma întreagă – toată lumea noastră sensibilă, loc care este mai mare decât imaginea umană – este reproducerea chipului lui Dumnezeu, rezultă limpede că și pecetea arhetip, care spunem că este lumea inteligibilă, nu poate decât să se identifice cu Logosul divin" (*Crearea lumii* 1, 25);

„cum înaintea intelectului individual și particular există o Idee care este ca arhetipul său și paradigma sa..." (*Legum allegoriarum* 1, 22);

„deoarece spiritul uman este asemănător lui Dumnezeu, întrucât a fost făcut după modelul unei Idei arhetipale, care este Logosul suprem" (*Despre legile speciale* III, 207) (trad. it. de R. Radice).

Fiind imaginea lui Dumnezeu, omul deține, chiar și cu deosebirea dintre imagine și arhetip, multe atribute divine: incoruptibilitatea substanței, deși substanța sa este creată, posibilitatea de a face binele, liberul-arbitru, autonomia virtuții. Raportul dintre imagine și realitate este descris într-un pasaj din *Crearea omului* (11, 156A-B; *cf.* și *Sufletul și învierea* 15):

„Dacă imaginea nu rămâne prin nimic inferioară calităților care se văd în model, atunci ea este cu adevărat imagine; în schimb, când nu surprinde asemănarea cu modelul, atunci, sub acest aspect, ea nu mai este imagine. Așadar, deoarece între calitățile care se întâlnesc în natura divină se găsește și incoruptibilitatea substanței sale, este absolut necesar ca, sub acest aspect, imaginea să corespundă modelului său. Dacă, într-adevăr, imaginea rămâne comprehensibilă, în vreme ce modelul rămâne mai presus de înțelegerea umană, ei bine, această diversitate de caracteristici care rezultă de aici ar fi un semn al diversității imaginii".

În concluzie, diferența este aceea care intervine între natura increată, mereu egală cu sine și care are în sine originea existenței, și natura creată. Dumnezeu, în bunătatea sa, a creat omul asemănător cu el, ca să poată participa la orice bine:

„Într-adevăr, Dumnezeu este plenitudinea lucrurilor bune, iar natura umană este imaginea sa: așadar, imaginea deține asemănarea cu modelul în faptul că ea este plină de tot binele. Prin urmare, în noi se află ideea oricărui lucru bun, orice virtute și înțelepciune și tot ceea ce se poate gândi ca având legătură cu natura supremă. Între toate lucrurile bune de care vorbeam aici se numără și acela de a fi liber de orice necesitate și de a nu fi sub jugul nici unei puteri de natură fizică, ci de a avea libertatea de a face ceea ce ne place. Virtutea, într-adevăr, este ceva care nu poate fi dominat și e voluntară, pe când ceea ce suferă constrângere și violență nu poate să fie virtute" (*Crearea omului* 16, 184B).

Grație acestei „înrudiri" cu Dumnezeu, în om izvorăște dorința de a se apropia de acea Ființă căreia îi seamănă (*Marele cuvânt catehetic* 5, 4-6). În acest mod, Grigore transformă în sens creștin, vorbind cu limbajul nou al dragostei dintre creator și creatură, doctrina platonică (dar răspândită și în afara platonismului) a cunoașterii celui asemenea de către cel ce este asemenea. De altminteri, încă de la Plotin, această formulă nu mai avea o semnificație limitată exclusiv la contextul cunoașterii: Plotin folosise concepția „celui asemenea cu cel asemenea" în etică, pentru a exprima condiția sufletului, care, în contactul său cu natura intelectuală, este luminos, devine luminos el însuși. Platon observase că soarele, răspândind în jurul său lumina, este concomitent cauza și obiectul cunoașterii noastre, iar pentru el această imagine nu reproducea numai un proces cognitiv, dar și ideea de bine, care este izvorul și cauza primă a existenței celorlalte idei (*Republica* 508b). Cum am văzut, Vasile și Grigore din Nazianz se mișcau în același context. Astfel, Vasile afirmase că mintea omenească este adevărata esență a imaginii lui Dumnezeu (*cf. Epistole* 233, 1; *Omilii* III, 3, PG 31, 204A), iar Grigore din Nazianz a trasat o linie de directă derivare a intelectului uman din intelectul divin (*cf.* pp. 528-353).

Această corespondență între realitatea umană și arhetipul divin, valoroasă nu numai prin caracterul substanțial, are o consecință dinamică tocmai în raportul dintre om și Dumnezeu. Chiar dacă nu putem să-l vedem pe Dumnezeu, putem să avem o imagine contemplându-l în natura noastră, atunci când aceasta este purificată și readusă la calitățile originare, tocmai pentru că suntem făcuți „după chipul lui Dumnezeu".

„Desigur, el nu poate, chiar din cauza naturii sale, să-și țintească privirea spre discul solar, dar vede soarele în sine, ca într-o oglindă, pentru că razele acelei adevărate și divine virtuți, care strălucesc în viața purificată de către *apatheia* ce emană din virtuțile înseși, fac pentru noi vizibilă acea ființă invizibilă și comprehensibilă acea ființă inaccesibilă, închipuind soarele în oglinda noastră" (*Omilii la Cântarea Cântărilor* V, p. 150, 11-18);

„Tu, care te-ai separat de orice contact cu răul, te-ai apropiat de mine și, lângă frumusețea arhetipală, ai devenit tu însuți frumos, iată, oglinda luând, se poate spune, forma efigiei mele, întrucât ființa umană pare cu adevărat o oglindă ce se schimbă după imaginile pe care i le procură căutările sale" (*Omilii la Cântarea Cântărilor* XV, p. 440, 1-10).

3.12. *Psihologia și etica*

Și una, și cealaltă sunt, în mod esențial, de tip platonic, deși se combină cu elemente de origine stoică. La fel, de altminteri, s-a întâmplat și la Vasile, și la Grigore din Nazianz. Și Grigore de Nyssa, într-adevăr, folosește tripartiția platonică a sufletului (*cf. Viața lui Moise* II, 96; *Despre fecioric* 12, 3; *Sufletul și învierea* 22), la care adaugă subordonarea părților cele mai joase ale sufletului față de dominația rațiunii (*cf. Sufletul și învierea*, cap. 24-29).

Concomitent însă, sub influența moralei stoice, cea mai răspândită în cultura epocii imperiale, Grigore vorbește de „partea dominantă a sufletului" (*hegemonikon*) și de „impulsurile" simțurilor (*hormài*). În opinia lui Grigore de Nyssa, ca și a altor scriitori creștini ai vremii, sufletul propriu-zis constă, în esență, în partea sa rațională; celelalte două părți alcătuiesc forța vitală, dar sunt comune și plantelor, și animalelor. În schimb, raționalitatea caracterizează sufletul omenesc, întrucât a fost dată în exclusivitate omului (*Sufletul și învierea*, cap. 19 *sqq.*; *Crearea omului* 12, 161B; 164B). Și este logic, deoarece părțile inferioare ale sufletului sunt expresia acelei materialități pe care omul a dobândit-o ca urmare a propriului păcat. Rezultă de aici că Grigore utilizează detașat, tocmai pentru că receptează fără dificultate și terminologia, și bipartiția stoică, termenul „suflet" pentru indicarea intelectului și, sub influența limbajului biblic, identifică „partea dominantă" a sufletului cu inima.

În orice caz, sufletul constituie o unitate indivizibilă și eternă. Moartea lovește numai partea sa inferioară, intim legată de materia care alcătuiește trupul și care, în această viață, se mișca prin efectul energiei exercitate de suflet, suflet care continuă să rămână legat de trupul desfăcut în elementele sale. Învierea va trebui să reconstituie sufletul în integralitatea sa, în toate cele trei funcții ale sale: rațională, pasională și vegetativă, dar spiritualizate împreună cu trupul. Cu toate acestea, așa cum explică și relatarea din Facerea, partea rațională este aceea care deține caracteristica de a fi imaginea lui Dumnezeu. Dumnezeu, într-adevăr, a plăsmuit trupul din pământ, dar sufletul este reprezentat de suflul său.

În lumea necesităților, omul este legat de materialitate: pasiunile nu există fără materie. Însuși conceptul de *pathos* implică o noțiune negativă. Cu această idee, de a lega păcatul de materie (*cf. Crearea omului* 18, 192C-D), Părinții capadocieni se dovedesc perfect integrați în mentalitatea neoplatonică.

3.13. *Sufletul și trupul*

Asupra acestei probleme a venit cu profunde considerații Enrico Peroli, în unele pagini foarte recente. Dialogul lui Grigore *Sufletul și învierea* reprezintă discuția cea mai adâncă pe care scriitorii creștini au dezvoltat-o ca să justifice rațional doctrina învierii trupului. Este știut că aceasta a reprezentat încă de la origini un motiv de uimire pentru păgâni (discursul lui Pavel în Areopag reprezintă o atestare elocventă în acest sens). Într-adevăr, creștinismul adoptase încă de la început explicațiile platonice cu privire la nemurirea sufletului, cu atât mai mult cu cât le putuse găsi în cărțile mai târzii ale Vechiului Testament, în care pătrunseseră concepții platonice și stoice, dar tocmai platonismul avea să se opună cu mai multă fermitate decât alte filosofii oricărei ipoteze privitoare la reînvierea trupului. Pentru platonism era absurdă dorința de continuare a împletirii dintre suflet și trup și după separarea lor reciprocă, pricinuită de moarte, dat fiind că această împletire înseamnă pentru suflet căderea și închiderea într-o „temniță", conform celebrei imagini propuse în *Phaidon*. Pe de altă parte, pentru platonism era absurdă și o alta dintre dogmele fundamentale ale creștinismului, aceea a întrupării Logosului, întrucât restrângea între limite temporale ceea ce se sustrăgea timpului. În plus, îl închidea într-o realitate intrinsec devalorizată. Totuși, și în această problemă, dezbaterea și confruntările cu păgânii au servit gândirii creștine la reelaborarea unei explicații care să țină cont de obiecțiile adversarilor. Aceștia au fost în mod explicit Celsus și Porfir, deoarece au scris opere cu evident caracter polemic. Dar și Plotin, care, deși nu a scris deschis împotriva creștinilor, nu ar fi putut să accepte întruparea Logosului (prezența sa și limitarea în carne) și, cu atât mai puțin, reînvierea trupului, a materiei, dat fiind că și lumea, în perfecțiunea sa, era destinată să se sfârșească. Cu atât mai mult cu cât, după cei mai vechi scriitori creștini, precum Iustin și Arnobius, nemurirea sufletului nu era o calitate intrinsecă a acestuia, ci un dar de la Dumnezeu.

Și lui Grigore, după cum am văzut, platonismul îi furnizează argumentele împotriva oricărei forme materialiste de gândire ce închide omul în limitarea vieții pământești, eliminând orice speranță legată de existența unui viitor. Dar el dorește și să susțină (vom vedea în ce fel) că nemurirea sufletului trebuie să fie legată de învierea trupului, astfel încât să se reconstruiască unitatea din timpul vieții pământești (pe care Origen o respinsese, susținând

că trupul ar fi destinat distrugerii finale împreună cu toată materia acestei lumi, cu atât mai mult cu cât funcția pedagogică a acestuia s-ar termina, odată petrecută apocatastaza).

Tema reînvierii trupului este tratată de Grigore prin recurgerea, în primul rând (*Sufletul și învierea*, cap. 17), la o afirmație de principiu: naturile inteligibile nu se supun legilor dimensiunii spațiale; inteligibilul este lipsit de întindere (*adiastaton*) și, de aceea, nu se comportă precum corpurile, care au o plasare a lor precisă, procurată de ordinea naturală a elementelor care le alcătuiesc. Acest principiu fusese pus în evidență de Porfir în critica sa asupra doctrinei creștine a reînvierii trupului. Grigore, utilizând conceptul de substanță fără întindere pentru suflet, ca realitate inteligibilă, vrea să rezolve dificultatea ridicată de acest principiu. Într-adevăr, spre deosebire de ceea ce se petrece cu corpurile și cu constituenții lor materiali, inteligibilul, când este unit cu sensibilul, nu se supune principiului ordinii naturale a elementelor, al existenței unui loc specific pentru fiecare din ele (48A; 121C; *Omilii la Hexaemeron*, PG 44, 84C-D). Sufletul, nefiind cu adevărat legat de vreun loc anume, nu este constrâns de propria natură să rămână prizonier în locuri determinate (69B). Așadar, natura inteligibilă, care transcende orice loc, poate să rămână legată de elementele trupului chiar dacă acestea sunt depărtate între ele în spațiu (48A) și, în orice caz, nu le abandonează atunci când se reîntorc în elemente înrudite, oricât de mare ar fi distanța care le separă, datorată diversității lor (45C). Așa se explică (chiar dacă Grigore nu o spune clar) faptul că sufletul poate să fie în sânul lui Avraam sau în infern și să aibă prezent în sine trupul de care fusese legat.

În concluzie, sufletul se bucură de ubicuitate. Aceasta este o doctrină foarte veche, întâlnită deja la Filon din Alexandria, potrivit căruia, chiar dacă sufletul este în esență în corp, se află în potență oriunde. Grigore accentuează această particularitate, întrucât, spune el, sufletul transcende orice categorie legată de spațiu tocmai grație naturii sale inteligibile. Mai mult, sufletul este „simplu" și „necompus", o calitate primită direct de la Dumnezeu, simplu și necompus el însuși (principiu esențial al teologiei medioplatonice și neoplatonice, cum s-a spus în mai multe rânduri), întrucât a fost făcut după chipul său. Prin urmare, nu se divide în părți, ci rămâne întreg în fiecare element. Ceea ce nu este compus, într-adevăr, nu riscă să se risipească împreună cu ceea ce este compus (44D-45A). Și în *Crearea omului* (157B-D; 160A), Grigore susține că unirea dintre o realitate inteligibilă, ca sufletul, și una materială, ca trupul, se deosebește în mod esențial de unirile fizice: sufletul nu este „înlăuntrul" trupului, ca într-un recipient (177B-C). Așadar, o astfel de unire trebuie să fie înțeleasă, consideră Peroli, mai mult ca o formă de prezență și de inerență, de comuniune între intelect și corp (160D; 177B-C).

La Grigore de Nyssa, această doctrină derivă probabil din concepții ce provin de la Porfir. Într-adevăr, *Sentințele* lui Porfir abordează problema opoziției dintre ceea ce este corporal și, în consecință, este determinat ca loc și ceea ce este necorporal și nu este, în schimb, niciodată asociabil cu un loc (*Sentințe* 1). Întrucât necorporalele nu sunt spațial în corpuri, ci ca urmare a dispoziției lor, necorporalul nu este în trup ca într-o colivie, ci în potență, prin care se unește cu el într-un mod inexprimabil. Și în *Despre natura omului* de Nemesius, care preia din Porfir, se spune (p. 133, 6 *sqq.*, Morani) că sufletul, fiind necorporal, nu este restrâns într-un loc, ci pătrunde tot corpul. Sufletul nu e așadar în trup în sens local, precum trupul se află într-un loc, ci tot așa cum spunem că Dumnezeu este în noi. Tot în *Sentințe* (27, 16 *sqq.*), Porfir afirmă că necorporalul, chiar dacă este unit cu trupul, nu este delimitat în sens spațial. Substanța corpului nu poate să împiedice sufletul să fie oriunde vrea și cum vrea. Și cum Dumnezeu este peste tot, tot astfel și sufletul e pretutindeni, întrucât nu se identifică cu nici unul dintre lucruri (*Sentințe* 31). Este evidentă, prin urmare, corespondența dintre doctrinele lui Grigore și cele ale lui Porfir: aceasta este concepția pe care Macrina o susține ca răspuns la tezele materialiste ale stoicilor și ale epicureicilor. Unirea sufletului cu trupul nu va fi înțeleasă așadar ca o unire completă a inteligibilului cu sensibilul, ci ca o unire care păstrează deosebirea dintre cele două naturi. Raportul dintre natura divină și lumea în ansamblul ei are menirea să ilustreze modul cum trebuie înțeles și raportul dintre sufletul și trupul omului: așa cum natura divină este prezentă în întregul univers, păstrându-l și asigurându-i ordinea și armonia, dar fiind transcendentă față de el, la fel e și sufletul. Peroli trage concluzia că neoplatonicii au fost primii care au insistat asupra caracterului nou al acestui gen de unire și că doar neoplatonismul a elaborat o demonstrație filosofică pentru a arăta cum sufletul poate să se unească cu trupul, în ciuda diferenței esențiale, într-un tip de unire care este deosebit de cele teoretizate de stoici („amestecul" și „apropierea").

3.14. *Antropologia lui Grigore de Nyssa*

Antropologia constituie unul dintre cele mai importante mănunchiuri de idei din teologia patristică. Grigore abordează această tematică în dialogul *Sufletul și învierea* pe plan strict teoretic, dar știm că avea anumite cunoștințe de medicină, așa cum era aceasta în vremea sa.

Una dintre problemele îndelung studiate, cum s-a văzut în paginile precedente, este aceea a diviziunii sufletului în manieră platonică, fie că ea trebuie să fi venit de la Platon (după cum crede Cherniss) sau de la Poseidonios (conform ipotezei lui Gronau).

G.C. Stead a observat că discuția desfășurată de Grigore în *Sufletul și învierea* este condiționată de dificultatea, veche și de nedepășit, de a înțelege psihologia umană, dificultate care exista și la Platon, și la Aristotel. În ciuda negării pesimismului gnostic, opera lui Grigore propune o doctrină care separă ceea ce este în mod esențial omenesc, capacitatea rațională, care este imaginea lui Dumnezeu, de „creșterile" reprezentate de impulsurile iraționale: acestea sunt neutre în sine, dar sunt transformate în pasiune corupătoare atunci când scapă de sub controlul rațiunii (tematică prezentă la Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem* 8). Descrierea pe care Grigore de Nyssa o face umanului, care ar fi alcătuit dintr-un nucleu de raționalitate, dar conține și impulsuri venind din exterior, operă a împrejurărilor, are drept efect repetarea erorii lui Aristotel de a considera omul doar un animal căruia i se adaugă rațiunea ca o facultatea străină de el (*cf.* discuția despre Plotin, IV, 7). Ceea ce înseamnă că Grigore perpetuează mitul omului hibrid, care nu are un bine al său, special: binele pe care îl caută un element din el este dușmanul binelui altor elemente. Rezultă, de asemenea, că facultatea rațională în sine este scutită de judecata morală: nu există nici o posibilitate de a distinge moral între colaborarea inteligenței cu impulsurile egoiste și lăsarea inteligenței în voia dragostei și a generozității, deoarece rațiunea este deja bună în sine și pentru sine. Separarea rațiunii de pasiune ignoră faptul că viața morală concretă este permanent o chestiune de inteligență care interacționează cu impulsuri fizice. Așadar, tradiția platonică reprezentată de Grigore este de neîmpăcat cu preceptul iubirii creștine.

Williams, bazându-se și pe *Crearea omului*, încearcă să rezolve dificultățile în care se zbate Grigore. El observă că în *Sufletul și învierea* 49C-52A, Macrina lasă fățiș la o parte, ca nefuncțională, doctrina platonică a sufletului, reprezentată de carul zburător tras de doi cai diferiți între ei, și afirmă că din acel moment își va desfășura gândirea pe temelia Scripturii, iar nu a filosofiei. Până atunci, tripartiția platonică fusese utilizată și confirmată deschis în 48C-49A. De altminteri, și trimiterea la *Phaidros* fusese incertă: deja la începutul dialogului (12A *sqq.*), Macrina se referise la existența efectivă a durerii și subliniase cât de ignoranți erau oamenii în privința ei și a naturii sufletului. Oricum ar fi, noi nu putem cunoaște această natură, dacă nu renunțăm la povara durerii, care este total instinctivă. Al doilea punct în opoziție cu *Phaidros* se află în discuția referitoare la faptul de a ceda durerii pentru altul, cum i se întâmplă lui Grigore în așteptarea morții surorii. Grigore de Nyssa explică (13A-17A) de ce poți să te gândești că durerea este, într-un anumit sens, rațională: ea este legată de instinctul de autoconservare (13B *sqq.*). Și în vreme ce Macrina răspunde cu o anumită severitate, *Phaidros* este evocat la începutul dialogului pentru a fi supus criticii. Astfel că, atunci când Macrina respinge analogia cu carul

înaripat, se deduce că refuză de fapt ideea că este vorba de doi mânji diferiți între ei (și întrebuințează deliberat limbajul stoic, recurgând la termenul *hormài*, „impulsuri"): altfel spus, Macrina nu consideră funcțională concepția platonică potrivit căreia pasiunile sunt părți ale sufletului, cvasi-subiecte. Ceea ce urmează în intervenția Macrinei reprezintă, efectiv, tentativa de a elimina orice independență a vieții afective, negând totodată că aceasta ar fi intrinsecă sufletului.

Sufletul, afirmă Macrina, este imaginea lui Dumnezeu, și este comună convingerea că Dumnezeu este lipsit de pasiuni (52A-B). Așa că pasiunea nu poate să fie asociată cu substanța sufletului. Prin urmare, ea nu e ceea ce caracterizează sufletul, ci ceea ce sufletul are în comun cu animalele. Când vrem să definim ceva, trebuie să identificăm ceea ce este acel lucru și ceea ce doar el are: de aceea, trebuie să eliminăm din natura sufletului mânia și dorința pătimașă, care sunt adăugate din exterior (57C). Aici avem de-a face cu pluralismul sufletului în forma sa cea mai crudă. Dar, în 60 A *sqq.*, vedem că realitatea animală ajunge să fie inclusă în realitatea rațională, întrucât realitatea animală se află la baza creșterii raționale. Puterea care dă viața (*zotikè dynamis*) avansează lent prin diversele niveluri ale vieții materiale, de la cea vegetală la cea animală și la cea rațională, fiind deplin activă în viața rațională, exact sub forma rațiunii. Totuși, nici măcar la acest nivel activitatea sa nu poate fi separată de materie și de experiența sensibilă (60A-61A). Cum s-a spus la 57C, pasiunile vin din afară, dar natura umană nu poate fi examinată sau înțeleasă fără aceste mișcări ale sufletului. În concluzie, natura umană, deși rațională, conține animalitatea, pasivitatea sufletului în fața faptului de a fi mișcat. Abordarea paralelă din lucrarea *Crearea omului* ne clarifică mai bine această temă. Aici se neagă, în maniera dialogului *Phaidon*, că sufletul constă într-o armonie de părți materiale și se trage concluzia că definiția cea mai satisfăcătoare este aceea a „puterii care procură mișcarea": sufletul este cel care efectuează mișcarea. Deci, expresia *zotikè dynamis*, apărută în dialog, este confirmată ca o caracteristică a sufletului: ea este puterea care îi dă viață și lucrează împreună cu viața sensibilă (29C). În această privință, Grigore utilizează termenul „substanță" ca să indice caracteristica specifică a sufletului activ și inteligent, folosind în schimb termenul „natură" pentru a indica realitatea mai complexă a sufletului, care este aceea de a da viață trupului. La Aristotel, termenul *physis* era deja asociat cu ceva fluid și animat. Și în *Crearea omului* avem ideea sufletului rațional care „include" forme de suflet mai joase sau mai rudimentare (suflet vegetativ și suflet senzitiv). Prin urmare, trupul pune în evidență natura sufletului, care nu este scutit de pasiuni (XVI, 4). De ce pasiunea, pasivitatea, ar trebui să fie admisă într-o viață care ar trebui să fie pur activă și automotivată, dat fiind că trupul, pasiv și, desigur, vulnerabil, afectează, chiar dacă nu determină, existența

sufletului? (XII, 3 *sqq.*). Răspunsul lui Grigore tinde să conteste mitul lui Origen: Dumnezeu, prevăzând instabilitatea și infidelitatea intelectului nostru, l-a unit cu trupul, pentru că trupul are instincte (*hormài*) orientate spre autoconservare și spre reproducere. Astfel, sufletul și intelectul, unite cu trupul, sunt în măsură să conserve și să propage viața (XVI 7-XVII). În acest context, animalitatea nu este folosită într-o accepțiune devalorizantă. Grigore este sigur că instinctul, inclusiv cel sexual, este neutru în contextul trupului și dobândește o coloratură morală numai în relație cu scopurile și cu activitatea minții. Instinctele necontrolate sunt cele pe care le numim „pasiuni" (un concept repetat de Maxim Mărturisitorul). Când gândirea se lasă dominată de acest nivel de motivare, care nu este specific omului, putem să numim această mișcare „rău" (XVIII, 1), în timp ce atunci când gândirea controlează instinctul, afectele constituie materialul pe care se exercită virtuțile (XVIII, 5). Așadar, animalitatea poate să fie inclusă în viața minții. Iată de ce este absurd să presupui că sufletul preexistă trupului sau viceversa (XXVIII: *cf.* și doctrina lui Maxim Mărturisitorul): viața lor începe unită și puterea rațiunii ajunge la maturitatea sa odată cu creșterea trupului (XXIX). Spiritualitatea sau intelectualitatea umană nu poate să existe într-o formă pură – paradoxal, ea poate să facă ceea ce are menirea să facă numai în hibrida *physis*, care este umanitatea așa cum o știm.

Dar atunci (revenind la raționamentul Macrinei), cum este posibil ca noi să fim nevoiți să eliminăm tocmai ceea ce este esențial pentru noi (recurgând la ataraxie) (53B-C)? Răspunsul Macrinei pare să oscileze între două modele diferite: când spune că Moise a fost superior mâniei și concupiscenței, când că eliminarea acestor pasiuni este nu numai posibilă, ci de-a dreptul benefică pentru substanța sufletului. Apoi, (56A-57A), Macrina afirmă că, dacă sufletul poate să fie implicat în atitudini contradictorii din cauza pasiunilor (lașitate, curaj și așa mai departe), aceste atitudini nu pot să fie părți ale sufletului, care este simplu și imutabil și mereu egal cu sine (56A). Rezultă însă că, aparent, toate afectele sunt rele și ar trebui suprimate, chiar dacă virtutea lui Moise putea să constea în a nu se lăsa dominat de pasiuni și în a avea instincte, precum dorința, îndreptate către țeluri bune și deosebite. Într-adevăr, Grigore obiectează că în Scriptură există personaje precum Daniel și Finees, care au fost lăudați pentru concupiscența și pentru mânia lor, și că o serie de afecte pot fi asociate cu virtutea.

Macrina recunoaște că nu a fost clară și admite problema care ar fi trebuit deja discutată: nu te poți gândi la umanitatea *concretă* fără să te referi la pasiuni (57B). Sufletul rațional este punctul culminant al unei istorii care evoluează de la animalitatea cea mai de jos și treptat se amestecă, în grade crescătoare, cu o capacitate de a se mișca de la sine. Pe treapta pe care se găsește omul, instinctul neutru al animalității poate să

se îndrepte către o utilizare egoistă, dar noi avem și posibilitatea de a ne servi de viața afectivă ca de un instrument (60C-61B). Animalitatea noastră poate fi schimbată în virtute atunci când rațiunea orientează către scopul just dorința și agresivitatea, care nu sunt rele în sine (61 A). Fapt demonstrat de parabola cu grâul și neghina. Impulsurile sunt semințele bune semănate în câmpul naturii noastre, dar greșeala, judecățile rele relative la țelurile omenești sunt semănate în mijlocul impulsurilor, astfel că energiile noastre produc scopuri distorsionate: mânia înlocuiește curajul și forța, adică puterea de a îndura în timpul luptelor care se dau înlăuntrul nostru, iar dorința de plăceri materiale înlocuiește delectarea pentru ceea ce mintea vede (64B-65B). Ceea ce nu se poate face este să smulgi totul din rădăcină de pe câmp, deoarece pasiunile nu sunt ceva diferit de impulsurile animalice. Astfel, personajele din Scriptură lăudate pentru dorința pătimașă sau pentru furia lor sunt cele ale căror impulsuri afective se mișcă spre ceea ce este mai elevat; în acest fel, impulsurile devin pasiuni (65C-68A). În concluzie, mișcările sufletului în sine nu sunt nici virtuoase, nici vicioase, iar aceasta este exact concluzia din *Crearea omului*.

Dacă luăm în considerare toate acestea în contextul filosofiei antice, Grigore pare să fie, în opinia lui Williams, mai aproape de Poseidonios decât de Platon: mintea trebuie să guverneze impulsurile care sunt cuprinse în viața sa și nu este în măsură să-și realizeze scopurile fără să-și explice afectele. Totuși, insistența asupra integrității minții în esența sa și antimaterialismul decis al textului sunt cu totul străine lui Poseidonios. Dar acestea se încadrează în tendințele eticii creștine, care îmbina concepții mai ales stoice cu reziduul unui pluralism metafizic de tip platonic privitor la doctrina sufletului, urmărind să conserve ceea ce era esențial pentru antropologie: un suflet divizibil nu poate să fie nemuritor, iar dacă sufletul este divizat în trei subiecte distincte, nici unul dintre cele trei nu poate să fie cu adevărat un suflet, ca un complex muritor care poate să fie judecat pentru acțiunile sale bune sau rele (49A). Esențialul îl constituie dezvoltarea procesului psihic, afinitatea și continuitatea între diversele niveluri ale sufletului. Dacă o neglijează, mintea însăși este slăbită și nu poate să-și realizeze țelurile, pentru că în lume, așa cum e, strădania sa de a se îndrepta spre ceea ce dorește este nepotrivită sau de-a dreptul zadarnică (*Sufletul și învierea*, 61A-B; 65A-B). Conflictul dintre minte și pasiune izbucnește numai atunci când uităm continuitatea lor, întrucât pasiunea, înțeleasă în sens amplu ca impuls, susține un corp care are sarcina de a-și găsi un sens, de a ajunge să însemne ceva, de a dobândi o comunicare cu ceea ce este viața lui Dumnezeu, iar rațiunea nu este în măsură să modifice viața corporală fără armonia dintre impulsurile corpului însuși.

3.15. *A tinde către Dumnezeu și a se asemăna cu Dumnezeu*

Impasibilitatea constituie totuși doar o treaptă a ascezei către Dumnezeu: trebuie mers mai departe. Viața creștinului desăvârșit se realizează, într-adevăr, progresiv și cere o asceză gradată. După botez (curățirea) și anularea pasiunilor (asceza), treapta a treia este constituită de experiența mistică. Efortul pentru trăirea ei este descris limpede de expresia „a tinde înainte" (*epektasis*), care este luată din povățuirea din Flp 3, 14: „uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Cristos Isus". Această ascensiune este neîntreruptă din cauza limitelor sufletului și, dimpotrivă, a scopului nelimitat pe care dorește intens să-l atingă. Această progresie, considerată în contextul cunoașterii intelectuale, o găsim deja la Plotin, care statornicise drept culme a ascensiunii cunoașterea lui Unu, dobândită printr-o experiență care, în multe privințe, este o experiență extatică. Și la Origen se găsește o concepție analoagă, în sensul că și el trasează diferite etape în ascensiunea sufletului către Dumnezeu, interpretând simbolic călătoria poporului lui Israel în deșert, după ieșirea din Egipt, care semnifică păcatul. Așadar, experiența mistică reprezintă gradul cel mai înalt al cunoașterii lui Dumnezeu, punctul culminant al gnozei.

Această cunoaștere este totuși un întuneric. Lucru afirmat cu mare eficacitate într-un pasaj din *Viața lui Moise* (II, 160 *sqq.*), unde întunericul de care este învăluit Moise, urcat pe munte, este interpretetat în acest fel (Ieș 26-27), și într-un altul din *Omilii la Cântarea Cântărilor* (XI, p. 322 *sqq.*). Întunericul semnifică obscuritatea care învăluie simțurile și inaccesibilitatea lui Dumnezeu pentru rațiunea umană. Indică noaptea rațiunii, incapabilă să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, deoarece aceasta este totuși de neatins. Odată depășită această primă întunecime, nu se va ajunge la iluminare: cu experiența mistică, omul se afundă mereu în întuneric, de unde nu mai poate ieși. Această doctrină își are un precedent la Filon din Alexandria și în concepția sa despre „beția sobră": omul în stare să-l contemple pe Dumnezeu iese din propriile simțuri pământești ca și cum ar fi fost beat, dar această stare de ebrietate este în realitate sobră, fiindcă permite cunoașterea. În orice caz, această experiență mistică nu trebuie plasată pe același plan cu iraționalitatea experiențelor profetice și entuziaste, de tipul celor ale profeților montaniști.

În schimb, cunoașterea de Dumnezeu este înțeleasă de Mühlenberg ca o cunoaștere pur rațională, ca faptul de a-ți da seama de propria imposibilitate de a ajunge la ea. În acest mod am face însă din Grigore un al doilea Plotin și l-am desprinde de tradiția creștină. Dacă imposibilitatea de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu

literaturi. Dar între ele nu există abis, ci legături puternice de continuitate. Literatura elenă profană a atins cele mai înalte culmi posibile ale geniului omenesc în domeniul frumosului și al gândirii. Această gândire a dat maximum omenesc. Literatura elenă creștină, plecând de la frumusețile interioare ale sufletului, a depășit Parnasul și Olimpul, înălțându-se până pe piscurile Taborului și de acolo până la tronul lui Dumnezeu. Frumusețea și gândirea literaturii elenice este, adesea, piedestalul de pe care literatura creștină își ia zborul spre corul Heruvimilor. Literatura creștină desăvârșește până la sfințenie și îndumnezeire pe omul pe care literatura elenă profană îl ridicase până la geniu. Literatura elenă cântă pământul și frumusețile lui, literatura creștină cântă cerului și lui Iisus Hristos.

SUBIECTUL 15 (p. 139 - 159)

CAPITOLUL II

FRUMUSEȚEA GÂNDIRII PATRISTICE

INTRODUCERE

Filosofia este cea mai mare artă, zice Platon [1]. Termenul grec întrebuințat aici pentru a exprima ideea de artă este μουσική, care arată lucrul Muzelor, inspiratoare ale operelor de artă, dar el arată mai ales că filosofia este cea mai mare dintre arte, prin înțelesul special pe care cuvântul μουσική l-a primit încă din vremea clasicismului elen : acela de muzică. Filosofia este, deci, cea mai înaltă muzică pe care a creat-o și a intonat-o mintea omenească. Numai prin acordurile și armoniile acestei muzici a filosofiei, înțelepții lui Platon se puteau ridica până la cel mai înalt cerc al sferelor cerești, unde erau învredniciți de epopteia divină a sublimelor Idei și unde se desfătau cu inefabila muzică a sferelor, muzica universală, cosmică.

Calificativul de frumos este pe deplin meritat de filosofia greacă. Punând și tratând cu eleganță și profunzime marile probleme ale vieții și spiritului omenesc, ale universului și ale scopului nostru, filosofia elenă a dat adesea răspunsuri temeinice și de o rară frumusețe. Frumosul era, de altfel, una din arterele puternice ale geniului grec. Frumusețea gândirii e una din acele minunate cuceriri care-l apropie pe om de Dumnezeu și-l imortalizează. Drumul până la revelația frumosului e adesea dureros și amarnic, dar răsplătește din belșug pe ostenitor.

Se poate spune același lucru despre gândirea creștină ? Îmbracă gândirea Sfinților Părinți hlamida imperială a grației

1. Platon, *Fedon*, 61 a.

şi a frumosului ? Ritmul şi armonia orchestrează elementele constitutive ale gândirii patristice ?

Înainte de a răspunde acestor întrebări, se cuvine lămurită o problemă care, pusă şi susţinută de anumiţi gânditori din antichitate şi până azi, continuă să întreţină o atmosferă de suspiciune în jurul gândirii creştine. Celsus, Porfiriu, Iulian Apostatul, mulţi neoplatonici, o seamă de oameni ai Renaşterii şi unii moderni dintre care menţionăm pe învăţatul francez Elime Bréhier au tăgăduit şi tăgăduiesc gândirii creştine patristice rangul de filosofie. Faptul se explică pe de o parte prin dispreţul unora din aceşti gânditori faţă de învăţătura creştină, pe de altă parte prin necredinţa unui număr dintre ei. Gândirea creştină nu operează totdeauna cu aceleaşi categorii logice ca filosofia profană, nu acceptă decât parţial soluţiile acesteia şi nu se complace în atitudini oscilatorii. Gândirea patristică e în primul rând o operă a harului şi a credinţei. Ea nu porneşte de la puncte necunoscute, nu bâjbâie şi nu se agaţă de soluţii efemere. Ea ţâşneşte din certitudinile nezdruncinate ale credinţei. Dar pentru aceasta, gândirea patristică nu e mai puţin o filosofie. Având în tematica sa uriaşă să dezbată obiective ca : Dumnezeu, Logosul, lumea şi omul, cu o logică şi o metodă întru nimic inferioare gândirii profane, gândirea creştină reprezintă o filosofie, «adevărata filosofie», cum spun Sfinţii Părinţi, de orizont, proporţii şi adâncimi necunoscute până azi. Gândirea patristică nu ocoleşte şi nu condamnă raţiunea ; dimpotrivă : o cultivă şi o foloseşte până în ultimele ei consecinţe. Dar această raţiune nu este raţiunea incertă a filosofiei profane, ci raţiunea sanctificată prin har şi credinţă, capabilă să îndrepte, să amelioreze şi să adâncească forţele raţiunii profane [2].

Sfinţii Părinţi sunt de acord că gândirea creştină este o filosofie, o filosofie mult superioară celei profane, «filoso-

2. Etienne Gilson und Philotheus Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie, von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues*, Paderborn, F. Schöningh, 1937, p. 6.

fia noastră», sau «filosofia despre Dumnezeu», aşa cum o numesc gânditorii patristici. Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, după ce-şi povesteşte odiseea neastâmpărului său intelectual prin toate sistemele de filosofie greacă şi ancorează în fine în Academia gândirii creştine, unde găseşte liman frământărilor sale şi unde se converteşte, face această declaraţie caracteristică : «Astfel, şi din această pricină (a convertirii la Hristos), am ajuns eu filosof» [3]. Deci, nu diferitele sisteme de gândire greacă în care Iustin nu găsise apa vie a împăcării minţii, ci învăţătura creştină era adevărata filosofie. Clement Alexandrinul era suspectat că acorda un interes prea mare filosofiei greceşti şi încerca să prezinte doctrina creştină ca pe o culme a filosofiei, a gnozei, cum zice el. Atunci el se întreabă dacă filosofia e opera lui Dumnezeu sau a diavolului. Învăţatul alexandrin răspunde că ea e o operă bună, e voită de Dumnezeu şi utilizarea ei rezonabilă nu poate fi decât folositoare [4]. Dacă mintea şi celelalte daruri cu care operează filosofia vin de la Dumnezeu, poate fi filosofia un lucru rău ? Sfântul Ioan Damaschin are cuvinte înaripate pentru valoarea şi frumuseţea actului de cunoaştere : «Nimic nu-i mai preţios» — zice el — «decât cunoaşterea : cunoaşterea este lumina sufletului raţional. Contrariul ei, ignoranţa, este întuneric. După cum lipsa luminii este întuneric, tot aşa şi lipsa cunoaşterii înseamnă întunericul raţiunii. Ignoranţa este nota fiinţelor lipsite de raţiune» [5]. Sfântul Grigorie de Nazianz îşi face o plăcere şi o onoare rară de a fi studiat filosofia şi de a fi el însuşi filosof. În proza şi în versurile lui, curge ca o lavă incandescentă toată tematica filosofică a vremii. Lui Iulian Apostatul, care interzisese creştinilor participarea la cultura greacă, el îi replică printr-o interesantă teorie a culturii creştine, capabilă să zidească sisteme mai durabile decât cele ale filosofiei profane. Grigorie de Nazianz are o idee aşa de fru-

3. Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialogul cu Trifon*, 8, 2, Migne, P. G. VI, col. 492.
4. Clement Alexandrinul, *Stromate* VI, 17, Migne, P. G. IX, col. 392.
5. Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, c. 1, Migne, P. G. XCIV, col. 529.

- 440 -

moasă despre înălțimea filosofiei creștine, încât primul din cele cinci *Discursuri teologice* ale lui tratează exclusiv despre condițiile prealabile de pregătire ale celui ce se dedă exercițiului divinei filosofii. Filosofia este, după Sfântul Grigorie, un oficiu sacru, o cântare înălțată lui Dumnezeu. «A filosofa despre Dumnezeu», zice el, «nu o poate face oricine, lucrul acesta, repet, nu stă în căderea oricui. Faptul nu e ușor și nu intră în sfera celor ce se târăsc pe pământ. Voi adăuga că divina filosofie nu poate fi tratată nici în orice moment, nici în fața oricui, nici nu poate vorbi despre toate, ci numai în anumite momente, numai în fața anumitor oameni și numai într-o anumită măsură» [6]. Cine sunt dar privilegiații care se pot bucura de filosofia creștină ? Numai cei aleși, cei dedați speculației și mai ales cei curați la suflet și la trup, sau care sunt acum pe punctul de a se curăți. Atingerea dintre pur și impur este primejdioasă ca aceea dintre ochiul bolnav și raza solară [7].

Gândirea creștină este o filosofie de înaltă ținută. Prin obiectul și prin scopul ei, ea depășește cele mai perfecte achiziții ale filosofiei grecești. S-a spus de multe ori și se mai susține și azi că gândirea creștină patristică e în mare măsură debitoare cugetării elene, că Sfinții Părinți nu au făcut decât să pună pe melodie creștină un material vechi, uzat de prea multă circulație în sistemele grecești. Partizanii acestei teorii sau nu au înțeles deloc spiritul patristic, sau au voit și voiesc să subestimeze valoarea gândirii creștine. Este adevărat că majoritatea marilor filosofi patristici au studiat la școala greacă profană și și-au asimilat la perfecție sistemele de gândire ale corifeilor cugetării clasice. Gândirea școlilor ioniană, eleată, pitagoreică, atomistă, sistemul lui Platon, al lui Aristotel, al stoicilor, al cinicilor și ale altora nu au nici un secret pentru Sfinții Părinți. Această formație a Sfinților Părinți și-a exercitat influența mai mult în partea formală,

6. Sf. Grigorie de Nazianz, *Discursuri teologice*, I, cap. III, Migne, P. G. XXXVI, 2, col. 13, C D.
7. Idem, *Ibidem*.

sporadic și fragmentar în partea de fond. Limbajul filosofic al Sfinților Părinți se folosește de terminologia tehnică consacrată de filosofia profană. Dar și aici, o atenție susținută va observa că nu rareori gânditorii patristici toarnă conținut sau sens nou în termeni vechi. O seamă de achiziții ale gândirii profane sunt utilizate ca elemente de demonstrație, în logică și metodologie. Cititorilor sau ascultătorilor trebuia să li se servească argumente sau raționamente cunoscute. Problemele din sfera rațiunii sau cunoașterii naturale sunt puse la fel, căpătând deseori aceleași soluții. Aceste soluții serveau apoi de bază demonstrației prin revelația supranaturală. În partea de fond, e prezentă influența lui Platon și a stoicismului, mai ales la gânditorii din primele trei secole ; a lui Platon în cosmologie și antropologie, a stoicismului în teoria Logosului și în aceea a sfârșitului lumii. Dar încetul cu încetul, gândirea patristică se degajează și de aceste influențe slabe, căpătând o consistență și o tărie proprie de granit. Gândirea patristică aduce elemente noi atât de excepționale, încât ea atrage pe cei mai îndoctrinați filosofi păgâni. Gândirea profană își spusese ultimul cuvânt și epuizase problemele și metodele. Dar partizanii ei nu erau mulțumiți ; ei suspinau după lumina nouă a revelației supranaturale. E cunoscută odiseea filosofică a Sfântului Iustin prin toate sistemele de cugetare profană, pentru a-și găsi, în cele din urmă, liniștea în învățătura creștină. În genere, filosofia profană e socotită de Sfinții Părinți ca pregătitoare a gândirii creștine. Iustin Martirul și Filosoful recunoaște că profesorii săi eleni, îndeosebi Platon, l-au adus până în pragul creștinismului. Filosofia greacă joacă, față de gândirea patristică, rolul pe care Legea Vechiului Testament îl joacă față de Noul Testament.

Sfântul Iustin, Tațian Asirianul, Teofil al Antiohiei, Clement Alexandrinul și Origen dezvoltă teoria celebră conform căreia marii filosofi greci au participat la Logosul spermatikos, Hristosul fragmentar sau Înțelepciunea divină fragmentară precreștină răspândită în lume. Filosofia greacă era deci creștină, înainte de venirea lui Iisus Hristos, prin marile ei

creaţii spirituale. Dumnezeu a condus pe evrei prin Lege, iar pe greci prin Logos, prin Raţiune [8].

Filosofia patristică are, atât prin obiectul cât şi prin proporţiile ei, un sens special faţă de filosofia profană. Aceasta din urmă pornea de la om şi se înălţa până la frontierele universului. Gândirea patristică porneşte de la Dumnezeu, se coboară în lume şi la om, şi se întoarce cu aceste două elemente spre ţelul ei supranatural. Filosofia devine o religie care răspunde la cele două mari probleme puse de gândire : 1) cunoaşterea lui Dumnezeu şi 2) unirea sufletului cu divinitatea [9]. Filosofia deschide larg porţile teologiei. Filosofia devine pregătitoarea şi slujitoarea teologiei. Teologia deschide drumul desăvârşirii prin unirea cu Dumnezeu. *Filosofie, teologie şi desăvârşire,* iată cele trei elemente constitutive ale gândirii patristice. Deşi criteriul filosofiei este cunoaşterea, al teologiei credinţa, iar al desăvârşirii contemplaţia, între ele nu este contradicţie ; ele se pregătesc una pe alta şi conlucrează armonic, pentru că activitatea spirituală a omului este o unitate : γνῶσις, πίστις şi θεωρία sunt părţi componente ale aceluiaşi spirit [10].

TEMATICA

a. *Dumnezeu.* Frumuseţea gândirii patristice poate fi surprinsă mai ales în tematica ei, în problematica ei. Obiectul acestei gândiri îl formează Dumnezeu, Logosul, lumea şi omul. Dezbătute când mai calm, când mai furtunos, când în chilii umile de călugări, când în sălile fastuoase ale sinoadelor ecumenice, aceste probleme au primit soluţii de o siguranţă şi de o armonie necunoscute lumii păgâne. Să le luăm pe rând.

Dumnezeu e centrul întregii gândiri patristice. De la El pornesc şi spre El se îndreaptă toate creaturile. El este izvorul întregii existenţe, fiind existenţa însăşi : El este Ὁ ὄντως ὤν. Această idee, luată din Vechiul Testament, dă o temelie puternică şi o frumuseţe unică gândirii patristice. Fiind izvor şi scop a tot ce există, totul pleacă de la Dumnezeu şi se întoarce la Dumnezeu, în acea frumuseţe şi puritate primară proprii operei ieşite din Perfecţiunea însăşi. Frumuseţea monoteismului patristic e cu atât mai remarcabilă cu cât, exceptând perioadele monoteiste ale religiei iudaice, curăţenia, integritatea şi perfecţiunea Dumnezeului creştin erau aproape necunoscute gândirii greceşti. Bâjbâind între materialism, spiritualism şi eclectism, filosofia elenă nu reuşise decât rareori şi sporadic să presimtă sau să formuleze vag ideea unui singur Dumnezeu. *Nous*-ul lui Anaxagoras, Logosul lui Heraclit, Demiurgul lui Platon şi Primul Motor al lui Aristotel nu sunt decât întrezăriri şi preambuluri. Chiar când ideea monoteistă reuşeşte să se desprindă ceva mai precis la unii gânditori stoici sau neoplatonici, ea este aşa de inconsistentă şi de oscilatorie, încât nu poate forma un temei pentru un sistem filosofic, cu atât mai puţin pentru o credinţă. Lucrul se explică în oarecare măsură prin rolul dominant al mitologiei, care nu se mulţumea să circule în majoritatea genurilor literare, ci se infiltrase cu abilitate şi-şi câştigase loc onorabil şi în filosofie. Puzderia de zei elenici nu putea înlesni înfiriparea unui monoteism, chiar mediocru, întâi pentru că aceşti zei erau constituiţi de Homer şi de Hesiod într-un panteon puternic şi sistematic, şi prezenţa lor se făcea simţită în absolut toate manifestările spirituale ale neamului grec, în al doilea rând pentru că, chiar în sistemele de filosofie cele mai spiritualiste, cosmogoniile şi antropogoniile erau organic legate de un număr mai mic sau mai mare de zei. Dar motivul de căpetenie al incapacităţii filosofiei elene pentru monoteism stă în caracterul eminamente laic al poporului grec. Este singurul popor civilizat al lumii vechi care nu a avut teologie şi preoţi. Plecând de la datele imediate ale simţurilor, de la materie, filosofii eleni au căutat pe căi sinuoase şi penibile originea lumii. Nici unul dintre ei nu s-a

8. Clement Alexandrinul, *Stromate,* VI, 5—8, Migne, P. G. IX, col. 257—264 şi passim.
9. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.,* pp. 18—19.
10. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.,* p. 29.

-142-

putut ridica până la culmea definiției biblice că Dumnezeu este «Cel ce este» [11].

Dumnezeul gândirii patristice este creatorul lumii din nimic. Eternitatea și atotputernicia Lui L-au capacitat să creeze lumea din nimic. Demiurgul platonic creează lumea dintr-o materie deja existentă. Cosmologia și antropologia platonică se vor resimți totdeauna de imperfecțiunea acestei concepții.

Sfinții Părinți învață că Dumnezeu a făcut lumea din bunătate și iubire și că a creat-o ca pe o podoabă. Concepția despre o lume-podoabă exista și în gândirea greacă, dar pe când la eleni lumea era un cosmos armonios ieșit din cultul grecului pentru măsură, la Sfinții Părinți cosmosul este o exteriorizare a perfecțiunii divine. Armonia vine din mintea divină, nu din rațiunea umană.

Dumnezeul Sfinților Părinți este, în fine, izvorul însuși al frumosului. Dacă Dumnezeu ar crea ceva urât, nu ar mai fi Dumnezeu, zice Origen. Dumnezeu este frumusețe, dar El depășește orice frumusețe, zice marele teolog din Nazianz.

Toate celelalte atribute ale lui Dumnezeu, ca imaterialitatea, transcendența, absoluitatea și perfecțiunea, sunt prezentate și dezbătute de gândirea patristică cu un lux de cunoștințe, cu o siguranță, cu o precizie și cu o eleganță logică și metodologică, cum rar se întâlnesc în filosofia profană. Origen în Περὶ ἀρχῶν, Grigorie de Nazianz în *Discursuri teologice*, Grigorie de Nyssa în *Marele cuvânt catehetic*, Dionisie Pseudo-Areopagitul în *Numele divine* și Ioan Damaschin în *Dogmatică* și *Dialectică* au scris pagini model de clasicism filosofic. Argumentele ontologic, cosmologic și istoric pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sunt și astăzi valabile în forma în care le-a creat și le-a prezentat gândirea patristică.

11. *Exodul*, III, 14.

Teoria patristică a cunoașterii lui Dumnezeu e un superb salt epistemologic și metafizic nedepășit până astăzi de nici o altă teorie a cunoașterii.

b. *Logosul și Înțelepciunea.* Piscul frumuseții gândirii patristice este învățătura despre Logos și Înțelepciunea divină. Existent în filosofia lui Heraclit și mai ales în cea *stoică* [12], Logosul capătă, la Sfinții Părinți, o semnificație și o importanță noi, devenind pilonul central al gândirii creștine. Corporal, deși de o materialitate subtilă, circulând ca un fluid în toate elementele lumii vizibile, la stoici [13], Logosul, nepăstrând din filosofia păgână decât numele, este, în filosofia creștină, principiul generator și mântuitor al universului. Afirmația prologului Evanghelici Sf. Ioan că: «Fără El (Logos) nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut», a indicat gânditorilor creștini să vadă în Logos izvorul general al ființelor și principiul creației. Expresia din același prolog că: «În El era viața», înseamnă o viață spirituală, rațională. Aici doctrina despre Dumnezeu-Logos are atingere cu teoria platonică despre idei, dar această atingere e trecătoare, pentru că, deși Ideile lui Platon sunt prezente încă în doctrina școlii alexandrine sub numele de νοήματα, τύποι și λόγοι, imperiul acestor Idei se destramă: Logosul în care ancorează Ideile era la Dumnezeu și era Dumnezeu însuși [14]. Atotputernicia și atotștiința Logosului au făcut inutilă prezența Ideilor. După acest prolog al Evangheliei lui Ioan, Logosul e lumina lumii [15]. Această lumină este, în gândirea patristică, izvorul cunoașterii. Știință înseamnă lumină prin împărtășirea minții noas-

12. W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum (Handbuch der Altertumswissenchait*, begr. von Iwan von Müller, fortges. von R. Pöhlmann, herggb. von W. Otto, fünfter Band, erste Abteilung, erster Teil), vierte Auflage, bearb. von A. Goedeckemeyer, München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1923, p. 230; Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (L'évolution de l'humanité)*, Paris, La Renaissance du livre, 1923, p. 417; Charles Werner, *La philosophie grecque (Bibliothèque scientifique)*, Paris, Payot, 1938, p. 221.

13. Charles Werner, *op. cit.*, loc. cit.

14. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 11.

15. *Evanghelia după Ioan*, I, 9.

tre din lumina nepieritoare a cunoașterii desăvârșite care e în Dumnezeu-Logos. Dogmatiștii și mai ales misticii patristici văd în cunoașterea și în apropierea de această lumină a Logosului ultimul grad al desăvârșirii gnostice, al contemplației. Inundarea cu lumina divină echivalează cu intrarea în paradis. O altă consecință de valoare excepțională a acestei teorii este că Logosul fiind temeiul primitiv al lumii și în același timp lumină, urmează că lumina este fundamentul lumii [16]. Lumina ca bază a creației și a cosmosului este o concepție unică în istoria filosofiei și în istoria religiilor. Lumina lui Ahura-Mazda nu e creatoare, ci numai luptătoare.

Patronând creația și conducând cosmosul, lumina Logosului s-a proiectat parțial asupra lumii și a oamenilor dinainte de venirea Mântuitorului. Exista în lumea precreștină o cunoaștere naturală a Logosului, care a precedat cunoașterea Logosului întrupat. Această cunoaștere a fost fragmentară, parțială, căci Logosul precreștin era numai spermatikos, din pricina întunecării sufletului omenesc prin păcat. La această cunoaștere au participat mai mult sau mai puțin oamenii tuturor timpurilor [17]. Deși fragmentară și incompletă, această cunoaștere era de origine divină, lucru pentru care demonii au luptat cu îndârjire împotriva înțelepților ca Heraclit, Socrate și Musonius. Prin opera genială a minții lor cu care au văzut o parte a adevărului, acești filosofi pot avea titlul de creștini [18]. Filosofând după Logos, sau în Logos, înțelepții și profeții antichității au participat la Hristos. Socrate a fost unul din aceste exemplare de elită care a suferit și a murit aproape ca un martir creștin [19]. Între participarea la Logos înainte de Hristos și revelația lui Hristos, este aceeași deosebire ca între sămânță și fruct sau ca între tabloul unui obiect și obiectul însuși [20].

16. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, pp. 11—12.
17. Idem, *op. cit.*, pp. 19—20.
18. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* I, cap. 46; *Apologia* II, cap. 7 și 10.
19. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 20.
20. Idem, *op .cit.*, p. 21.

Logosul nu este numai creator, El este și ordonator. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că Logosul este legea naturală care pătrunde totul, care conduce lucrurile și care ne călăuzește de la lucruri la Dumnezeu [21]. El menține cosmosul în armonia proprie și nu lasă nimic la întâmplare. Când Tațian Asirianul spunea grecilor să nu-și facă un titlu de orgoliu din știința lor, pentru că această știință e luată din înțelepciunea barbarilor, el înțelegea prin aceasta că atât înțelepciunea barbarilor și Legea evreilor, cât și știința elenă sunt opera Logosului ordonator. E o idee împărtășită de întreaga gândire patristică.

Creația cea mai revoluționară a gândirii patristice este identificarea Logosului cu Iisus Hristos. Iisus Hristos este Logosul total, integral. Această identificare, care era un scandal pentru filosofia elenă și pentru mentalitatea iudaică, este opera revelației supranaturale. Logosul parțial a făcut loc Logosului total în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Revelația a atins cel mai înalt punct al ei. Venirea lui Hristos în lume înseamnă desăvârșirea operei Logosului prin mântuirea pe care El o aducea oamenilor și întregului univers. Această mântuire însemna suprimarea păcatului și a tuturor consecințelor lui prin moartea trupească a Logosului însuși, apoi crearea din nou a lumii prin inundarea luminii inefabile a adevăratei cunoașteri și a harului. Această lumină de cunoaștere și har iradia din însuși Logosul Iisus Hristos. Mântuirea noastră nu este, deci, în fond, decât readucerea creaturilor în starea primară de lumină și har. Prin identificarea Logosului cu Iisus Hristos, gândirea patristică reface unitatea primordială a cosmosului, unind Logosul precreștin cu crucea luminii în persoana istorică a Mântuitorului. De aci înainte lumea e una și toate eforturile ei tind spre împărăția luminii.

Cu aceeași frumusețe gândirea patristică prezintă învățătura despre Înțelepciunea divină, despre Σοφία. Această înțelepciune este manifestarea în act a lucrării Logosului. Ea este

21. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 74.

ilosofică, nu e o
pciunea omenească.
ru iudei sminteală, p
âni nebunie. Înțelep-
unea divină depășește rațiunea u
pentru că ea lucrează după modul supranatural ; dar ea nu exclude rațiunea noastră, ci o presupune într-un anumit sens [22].

Înțelepciunea divină conține începutul, rațiunea și forma tuturor creaturilor [23]. Este deci o înțelepciune creatoare. Ea este și proniatoare, căci nimic nu se întâmplă în lume fără știrea și fără hotărârea Ei. Sfinții Părinți operează cu înțelepciunea divină mai ales când combat doctrina păgână despre destin și horoscop. Σοφία a fost un obiect de dispute nesfârșite în școlile gnostice.

c. *Lumea.* Lumea este opera mâinilor lui Dumnezeu. Combătând concepțiile elenice ale școlilor ioniană și atomistă, care puneau la începutul lumii elemente iraționale, Sfinții Părinți, urmând învățăturii biblice, afirmă că lumea e creată de Dumnezeu. Împotriva lui Platon și a neoplatonicilor, ei stabilesc că lumea a fost creată din nimic. În pagini fascinante, Origen și Sfântul Vasile arată imposibilitatea unei materii preexistente creației și coeterne cu Dumnezeu. Lumea a fost creată în timp și este continuu sub ochiul vigilent și pronietor al Înțelepciunii divine. Sfinții Părinți, îndeosebi Origen, Sf. Vasile, Tertulian și Fericitul Augustin, descriu cu lux de amănunte compoziția materiei. În afară de universul vizibil, Dumnezeu a creat și lumea spirituală a îngerilor. Origen și Dionisie Pseudo-Areopagitul ne descriu cu lux de detalii crearea și armonia acestei lumi.

Lumea e, în gândirea patristică, expresia bunătății divine [24]. Ea este o operă ieșită dintr-un act de iubire. Concepție înaltă până la care se ridicaseră în oarecare măsură Hesiod și Platon, dar al căror Eros nu e decât un accident

22. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 14.
23. Origen, Περὶ ἀρχῶν, I, 2, 2.
24. Idem, *op. cit.*, II, 9, 6.

sau atribut pasager, nu o realitate ontologică, nu substanța divină însăși cum e în cazul Dumnezeului creștin.

Fiind operă a bunătății și a iubirii, lumea este frumoasă. Lumea, zice Origen, a fost făcută de Dumnezeu limitată, pentru a putea fi frumoasă [25]. S-a zis că Origen gândește aici ca un grec, care nu putea concepe lumea ca infinită, întrucât infinitul era pentru grec ceva barbar, lipsit de armonie și măsură [26]. Adevărul e că frumusețea lumii, în gândirea patristică, nu e datorată limitării ei în spațiu decât parțial, pentru ca mintea omului să se poată ridica până la această frumusețe ; în fond, frumusețea cosmică e ca o exteriorizare a frumosului care e Dumnezeu însuși. Materia însăși nu e rea în sine. Ea contribuie, prin cantitatea dată fiecărei creaturi, la armonia universală. «Noi credem», zice Origen, «că Dumnezeu, Tată a toate, a poruncit acestea pentru mântuirea tuturor creaturilor Sale prin rațiunea inefabilă a Logosului Său și a Înțelepciunii Sale... ; diferitele lor mișcări, numite mai sus, fură rânduite să fie potrivite și folositoare armoniei lumii» [27]. Frumusețea și rostul înalt al lumii văzute sunt o notă caracteristică a gândirii patristice, în opoziție nu numai cu concepția gnosticilor, care afirmau că lumea e imperfectă, dar și cu o seamă de sisteme și religii vechi care, ca budismul, religiile orientale și de misterii, sau diferite hermetisme, pretindeau că lumea e un rău și trebuie părăsită cât mai iute. Platon însuși, care exalta atât armonia cosmică, armonia Ideilor, condamnă lumea vizibilă, care e un mormânt al lumii invizibile. Se știe că marele filosof execra nu numai natura, dar și arta, care este o formă idealizată a elementelor plastice. Sfinți Părinți ca Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Ioan Damaschin se întrec în a cânta frumusețile naturii în mijlocul căreia ei trăiesc. Pentru ei, lumea e un loc de încercare întru desăvârșire.

25. Idem, *op. cit.*, II, 9, 1.
26. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 56.
27. Origen, *op. cit.*, II, 1, 2.

d. *Omul.* Antropologia patristică e una din acele neîntrecute podoabe ale filosofiei, care vrăjesc la mii de ani distanță pe iubitorii de cugetare. Pusă timid de Tertulian, examinată cu pasiune de Origen, antropologia creștină se înalță la rangul de sistem desăvârșit și unitar prin mintea de aur a acelor genii și fericiți sfinți care au fost Grigorie de Nyssa și Augustin.

Omul este făptura lui Dumnezeu. După îngeri, el este cea mai desăvârșită creatură a întregului univers [28]. Luptând contra diferitelor antropologii care așezau originea omului când în pământ, când în apă, când în alte elemente ale materiei, gândirea patristică stabilește obârșia divină a omului, care nu derivă nici din animale, cum pretindea un filosof grec, nici din lemn, cum afirma poetul Hesiod, ci a ieșit din înseși mâinile Creatorului. E în această afirmație nu numai o consecință a cosmologiei patristice, dar și constatarea că omul e singura oglindă reală a lui Dumnezeu pe pământ. Originea divină a omului explică, singură, aspirațiile lui către divin.

Alcătuit din trup și suflet, omul luat în sine nu este nici desăvârșit, nici nedesăvârșit ; el e bun și poate deveni mai bun. Partea principală a ființei lui este sufletul, care e mai de preț decât trupul, căruia el îi dă viață și-i face posibilă adunarea științei și practicarea virtuții [29]. Cuvântul de ordine al gândirii patristice este primatul sufletului și înrudirea lui, îndeosebi a părții conducătoare din suflet, a lui *nous*, a minții, cu Dumnezeu. Sufletul, zice Grigorie de Nyssa, este o entitate rațională, creată, vie, care dă putere de viață și de percepție corpului organic și sensibil, atâta timp cât acesta viază. Sufletul are trei facultăți : vegetativă, senzitivă și rațională ; acestea trei formează una în sufletul rațional. Prin această [illegible]ție, Sf. Grigorie înlătură [illegible]v împărțirea platonică [illegible]ufletului în cel[illegible]te cunoscute.

Printr-o demonstrație savantă și extrem de interesantă, care este și astăzi valabilă, Grigorie de Nyssa și Nemesiu de Emessa arată legătura organică, indisolubilă dintre trup și suflet. Sufletul și trupul sunt create în același timp. Omul nu ia nimic din afară, cu excepția hranei, ci se dezvoltă dinăuntru în afară, din puterea internă. Această putere este sufletul. Sufletul e prezent din momentul zămislirii, nu se poate însă manifesta în formă perfectă, fiindcă-i lipsesc organele necesare. El se dezvoltă progresiv. La început activează numai puterea de hrană. La naștere, corpul ajungând la lumină, începe să lucreze sensibilitatea. Când s-a maturizat, ca un fruct, atunci rațiunea luminează în om. De aceea sufletul și trupul merg împreună. Sufletul nu sălășluiește într-o anumită parte a trupului, ci în tot trupul. El rămâne continuu unit cu corpul, chiar după moarte, întrucât nefiind spațial el poate persista cu părțile componente ale corpului chiar după dezagregarea acestuia. La învierea din urmă, nu va trebui ca sufletele să meargă la judecată cu corpurile cu care au murit ? [30].

Îndrăzneață și sistematică, această antropologie are, printre altele, meritul de a fi impus filosofiei unitatea omului și a naturii sale alcătuită din trup și suflet, unitate care a învins dualismul platonic [31]

Drama umanității, începând cu greșeala din paradis și sfârșind cu preziua mântuirii prin Iisus Hristos, este înfățișată în toată durerea, dar și în toată frumusețea ei. Gândirea patristică relevă și analizează fără încetare păcatul, care, lucru vrednic de reținut, e definit nu ca o acțiune pozitivă, ci ca o lipsă a ceva care trebuia să fie, lipsa hotărârii pentru Dumnezeu [32].

Cu toate necazurile și suferințele lui, cu toată tragedia care-l consumă din pricina păcatului care-l roade, omul este și rămâne pentru gândirea patristică cea mai mare podoabă

30. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, pp. 93—95.
31. Idem, *op. cit.*, pp. 95—96.
32. Idem, *op. cit.*, p. 103.

— 146 —

a lumii, o perlă cu care nimic din ce există în univers nu se poate compara. Iată cum glăsuiește în această privință una dintre mințile de aur ale Sfinților Părinți : «Cine ar putea să admire cum se cuvine noblețea acestei ființe care unește în ea pe cele muritoare cu cele nemuritoare, care împreună pe cele raționale cu cele iraționale, care poartă în propria ei fire chipul întregii creațiuni, lucru pentru care a fost numită lumea cea mică (microcosm), ființă care a fost învrednicită de Dumnezeu cu atâta atenție, pentru care sunt toate cele prezente și cele viitoare, pentru care Dumnezeu însuși S-a făcut om, care tinde spre nemurire și fuge de ce este muritor, care, alcătuită după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este regină în ceruri, care trăiește împreună cu Hristos, care este copilul lui Dumnezeu și care e așezată mai presus de orice stăpânire și autoritate ? Cine ar putea să povestească privilegiile acestei ființe ? Ea colindă mările, frecventează cerul cu ochiul minții, cugetă la mișcările, distanțele și volumul astrelor, recoltează pentru sine pământul și marea, disprețuiește fiarele și monștrii apelor, toată știința, arta și cercetarea îi reușesc, întreține cu cine vrea legături peste granițe cu ajutorul scrisului, nu se lasă împiedicată de corp și profețește cele viitoare. Omul e domn peste toate, stăpânește peste toate, se bucură de toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește creaturii, ordonă demonilor, cercetează natura lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu. Toate acestea el le obține prin virtute și evlavie[33]. Orice comentar la acest text este superfluu.

e. *O nouă interpretare a naturii și a istoriei.* Sfinții Părinți dau o nouă interpretare naturii și istoriei. Mântuirea adusă de Iisus Hristos a afectat nu numai soarta omului, ci pe a întregii naturi. Această natură, purificată prin moartea și învierea Domnului, dogorită de căldura harului, devine ogorul fecund al divinității. Roadele naturii sunt sfinte și

33. Nemesiu de Emessa, *Despre natura omului*, I. Migne, P.G. XL, col. 532 C-533 A B.

ele nu pot fi pălite, alterate sau suprimate decât de păcat. Natura nu-i păzită de arhangheli ca paradisul, pentru a interzice accesul celor impuri : satan și sateliții lui au libertatea să circule și să ispitească ; mântuirea prin Hristos nu a impus naturii sfințenie, ci numai a purificat-o pentru a merge pe calea desăvârșirii. În fond, omul e acela care determină caracterul pozitiv sau negativ al naturii față de Dumnezeu, căci el e cel ce apreciază. Sfinții Părinți au, în genere, o atitudine de simpatie și chiar de dragoste față de natura propriu-zisă. Înainte de a lua hotărâri mari, în momente de tulburare, din nevoia de a adânci sau limpezi gândurile și mai ales pentru a se desăvârși, Sfinții Părinți se retrag în sânul naturii : la poalele, pe povârnișul sau pe piscul munților, pe malul apelor, în peșteri, în păduri sau în pustiu. Trăind în contact direct cu natura pură, ei se regăsesc pe ei înșiși și reintră în ritmul sacru al firii, pe care o cântă în versuri înaripate ca Grigorie de Nazianz sau în proză lustruită ca Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur și Augustin. E caracteristic că într-un asemenea loc retras, pe malul Irisului, în Pont, cei doi colegi și prieteni, Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, au alcătuit, din scrierile lui Origen, acel cod al conduitei creștinului desăvârșit, care se numește «eleganța» sau «distincția spirituală», Φιλοκαλία. Majoritatea Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericești greci și latini scriu câte un tratat despre feciorie. Ei exaltă virginitatea omului, în lumina comparațiilor nesfârșite cu puritatea naturii. Natura creștină are prospețimea, castitatea și inocența creaturilor în momentul ieșirii din mâinile lui Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nazianz spune undeva că el preferă să trăiască cu fiarele, căci ele sunt mai bune ca oamenii. Fiarele despre care ne vorbește Sfântul Atanasie în viața Sfântului Antonie sunt deghizări satanice, caricaturizări ale animalelor, nu animale propriu-zise. Încercarea demonilor de a altera firea îmbrăcând chip animalic e tot așa de frecventă și sub masca umană.

Gândirea patristică are aprecieri aspre la adresa naturii umane. Aceasta e perfectibilă, dar e înclinată mai ales spre lunecare. Voința liberă și caracterul trecător al naturii noastre ne fac labili. Sfinții Părinți luptă din răsputeri contra lunecărilor naturii, prin întărirea și înarmarea sufletului. Natura umană trebuie înălțată prin vindecarea imperfecțiunilor și transfigurată prin exercițiul continuu al virtuții și al cunoașterii.

Natura e, în gândirea patristică, operă lui Dumnezeu și servește omului ca palestră pentru exercițiul desăvârșirii. Ea e una, alcătuind un tot perfect unitar, nu împărțită în diferite etaje aparținînd fiecare altei divinități, ca în mitologia indiană, greacă, latină ș.a. Natura nu e nici identică cu destinul, ca la atâția gânditori păgâni, nici suficientă sieși, avându-se pe sine cauză și scop, ci ea e un instrument în mâinile lui Dumnezeu, care lucrează după planurile Sale ascunse. Cercetarea științifică a naturii pe care unii Sfinți Părinți o practică cu pasiune confirmă principiile credinței și mărește entuziasmul cunoașterii.

Istoria capătă și ea un sens nou. Ea nu mai este o înlănțuire anostă de cauze și fapte economice, politice, sociale și militare, proprii cutăror țări sau cutăror vremi. Continuând să existe, aceste cauze și fapte nu se mai explică prin specificul omenesc sau prin imponderabilul întâmplării ori al destinului, ci prin planul insondabil al Providenței divine. Istoria umană se desfășoară pe pământ, printre oameni și pentru oameni, dar ea nu e o simplă jucărie terestră, ci e puternic și organic legată de istoria cerului. Aplicând faptelor istorice teoria filosofică a Logosului spermatikos, istoricii patristici declară că istoria omenirii precreștine este o pregătire pentru istoria cea nouă, care începe cu anul nașterii Mântuitorului. Prin umbrele și luminile ei, dar mai ales prin luminile ei, istoria universală deschide drum istoriei mântuirii, istoriei creștine. Împărații și conducătorii de popoare, legislatorii și oamenii politici precreștini se integrează cu onoare în istoria divină dacă ei au lucrat după dreptate și după rațiune. Istoricul Eusebiu de Cezareea spune undeva că numai prin planul Providenței se explică minunata coincidență a răspândirii creștinismului cu așezarea păcii romane sub primii Cezari, coincidență care a transformat umanitatea[34]. Fericitul Augustin, în lucrarea sa celebră *De civitate Dei*, împarte omenirea în două cetăți rivale, care duc un război neîncetat: cetatea pământească, a acelora care trăiesc după om, după modul uman, și cetatea cerească, a acelora care trăiesc după Dumnezeu, după modul divin. Aceste două cetăți sunt amestecate și înlănțuite aici pe pământ, dar ele vor fi bine separate una de alta la sfârșitul lumii în fața Dreptului Judecător. Dumnezeu va face însă ca cetatea celor aleși să se întindă până la marginile pământului, ca împărații și conducătorii să fie în țările lor imaginea fidelă a lui Dumnezeu în ceruri — cum caracterizează Eusebiu pe Constantin cel Mare —, ca istoria să fie o manifestare terestră a planului divin.

Istoria umană este, pentru gândirea patristică, acțiunea în desfășurare a unității terestre sub ochiul vigilent al lui Dumnezeu. Această acțiune va trebui, cu trecerea veacurilor, să ajungă expresia însăși a bunătății divine. Coborârea lui Dumnezeu în istorie prin întruparea lui Iisus Hristos este o garanție sigură.

METODA ȘI LOGICA

Metoda și logica gândirii patristice reies de la sine din cele expuse până aici. Această metodă și această logică sunt o îmbinare de elemente istorice, de rațiune, de știință și de revelație supranaturală. Sudarea și armonizarea acestor elemente au părut încă din antichitate și par și astăzi unora un «scandal». Acest «scandal» nu poate fi însă decât în mintea necunoscătorilor sau dușmanilor creștinismului.

Primul element al metodei gândirii patristice este faptul real, necontestat de nimeni, al istoricității venirii lui Dum-

34. Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne (Collection d'Etudes Anciennes)*, tome III, Le IV-e siècle, Paris, Les Belles Lettres, 1930, pp. 192—193.

nezeu în lume prin întruparea, viața și faptele lui Iisus Hristos. Persoana istorică a Mântuitorului dă gândirii patristice un temei de granit pe care nu l-a avut nici un sistem filosofic din lumea veche. Principiile, argumentele și raționamentele gândirii profane nu ieșeau din certitudinea științifică a unui fapt istoric, ci de cele mai multe ori din aprioriSme, judecăți abstracte sau observații empirice, care, fără a fi totdeauna inexacte, puteau servi pro și contra unei teze. Această incertitudine filosofică e necunoscută gândirii patristice.

Al doilea element al acestei metode este cercetarea cu ajutorul rațiunii atât cât aceasta se poate întinde și lucra. Sfinții Părinți selectează și utilizează achizițiile rațiunii umane din toate filosofiile pământului. Dar ei nu admit toate produsele rațiunii fără distincție. Unele din aceste produse sunt erori datorate întunecării parțiale, altele datorate limitelor firești ale rațiunii, altele, în fine, datorate intervenției demonilor. Sfinții Părinți precizează că mulți filosofi se contrazic, pentru că ei nu prind și nu gândesc cu precizie adevărul [35]. Cu alte cuvinte, rațiunea umană nu poate capta nici în întregime și nici cu exactitate adevărul. Numai o rațiune luminată și superlativizată prin har poate îndeplini acest oficiu. Această rațiune purificată și desăvârșită prin puterea harului este îndeosebi utilizată de gândirea patristică. Ea depășește capacitatea rațiunii extraharice și poate ajunge, depășind chiar cel mai mare geniu uman, până la granița supranaturalului.

Gândirea patristică nu evită, ci cultivă cu pasiune cercetarea științifică propriu-zisă. Științele naturale, științele exacte și anexele acestora au format obiectul de studiu al multora din Sfinții Părinți. E destul să menționăm școala alexandrină, școala cezareeană, școala antiohiană, apoi pe cei doi frați Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, în fine pe Sfântul Ioan Damaschin, în ale căror opere e pusă la contribuție întreaga știință a vremii lor. Autorii patristici cercetează

35. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* I, 44, 10.

pe larg compoziția materiei, descriu sau analizează cele trei regnuri : anorganic, vegetal și animal, ne vorbesc despre alcătuirea atmosferei și a astrelor, studiază geometria și matematicile — Origen e produsul unei asemenea școli și va conduce o atare școală ; ei sunt maeștri în științele liberale ca filologia și dialectica. Se cunoaște admirația pe care păgîni și adversari ca Porfiriu și Libaniu o aveau față de elitele intelectuale creștine. Știința nu contrazice, ci ajută și luminează pietatea.

Al patrulea și cel mai de seamă element al metodicii patristice este colaborarea revelației supranaturale. Am văzut că rațiunea luminată de har se înalță numai până la porțile supranaturalului. De aici înainte revelația divină singură orientează și îndoctrinează gândirea patristică. Elementele revelate, adică Scriptura Vechiului și a Noului Testament, inspirația și viziunile prin care Dumnezeu vorbește multora dintre Sfinții Părinți, minunile prin care Iisus Hristos sau Sfânta Treime se fac văditi și multe altele pot contrazice experiențele rațiunii umane, fără ca prin aceasta să se știrbească ceva acestor elemente revelate. De fapt, revelația nu contrazice, ci completează și depășește puterile și datele gândirii omenești. Această gândire, cu toată frumusețea și înălțimea ei, este limitată. Gândirea patristică își are izvorul cunoașterii în Iisus Hristos însuși : «Hristos este înțelepciunea personificată și adevărul ; în El se află ascunse toate comorile cunoașterii», zice Sfântul Ioan Damaschin [36]. Izvorul principal al științei patristice se află, așadar, în Dumnezeu, nu în lume, în Creator, nu în creaturi. Părinții armonizează într-o adevărată simfonie revelația supranaturală cu istoria și știința omenească. Această simfonie nu vrea să cânte decât adevărul. Ea e orchestrată de o logică pe care nu o acceptă totdeauna filosofia laică, geloasă pe categoriile și făgașurile ei. Dar

36. Sf. Ioan Damaschin, *Dialectica*, cap. I, Migne, P.G. XCIV, col. 529.

logica gândirii patristice are avantajul de a lucra cu întregul real, în lumea văzută și nevăzută, cu Dumnezeu însuși, spărgând zidurile strâmte și cenușii ale gândirii profane. E logica luminii paradisiace.

CONCLUZIE

Frumusețea gîndirii patristice nu poate fi percepută decât de cei ce iubesc cu pasiune pe Sfinții Părinți. Nu cercetarea orgolioasă a vieții și operelor lor, nu gânduri străine de lumina arzândă a existenței lor, ci dragostea neprihănită și inima umilită ne apropie de sufletul lor și de mintea lor. Ei spun că izvorul principal al cunoașterii lui Dumnezeu este iubirea, că numai prin această iubire dogoritoare sufletul omenesc se poate uni cu divinitatea și rămâne cu ea în veac. Deci, știința supremă, știința despre Dumnezeu, nu se poate obține decât prin iubire. Iubind pe Sfinții Părinți îi vom înțelege și înțelegând gândirea lor vom fi fericiți : «Filosofia», zice Sfântul Iustin Martirul, «este știința realului și cunoașterea adevărului ; iar fericirea este cunoașterea acestei științe și a acestei înțelepciuni» [37]. Frumusețea e opera iubirii. Dacă lumea noastră e frumoasă, este pentru că ea este izvorâtă din iubirea lui Dumnezeu. Gândirea Sfinților Părinți e frumoasă pentru că ea s-a zămislit și s-a dezvoltat din iubire, și a tins, cu iubire, către izvorul însuși al iubirii, care e Dumnezeu. La rândul nostru, numai iubind această gândire putem gusta minunatele ei frumuseți. Și nu o vom iubi zadarnic.

Gândirea patristică este o filosofie optimistă. Scepticismul filosofiei profane este înlocuit prin optimismul cunoașterii [38]. Această cunoaștere ducând, progresiv, la obținerea fericirii supreme care e Dumnezeu, revarsă în întreaga operă patristică un parfum de bucurie și energie spirituală. Adierile

37. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu Trifon*, cap. 3, Migne, P.G. VI, col. 481.
38. E. Gilson u. Ph. Böhner, *op. cit.*, p. 14.

de tristețe sau de amărăciune care circulă câteodată prin aleile filosofiei patristice se explică prin gravitatea rolului pe care-l joacă păcatul în economia mântuirii, dar mai ales prin lupta dârză, crâncenă, eroică, pe care Sfinții Părinți au avut-o de dat cu tot felul de adversari și de piedici : autorități de stat neînțelegătoare, filosofie păgână orgolioasă, gnosticism dizolvant, erezii zgomotoase și de multe ori disensiuni în chiar sânul Bisericii. Dar aceste triste ți sunt trecătoare. Nota dominantă este elanul spre înălțimi, bucuria trăirii în Dumnezeu.

În fine, gândirea patristică armonizează umanul cu supranaturalul. Spiritul limitat al omului e purtat prin treptele desăvârșirii până la lumina inefabilă a dumnezeirii cu care se unește pentru totdeauna. Acolo sus, în azurul nesfârșit, sufletele oamenilor și îngerii vor cânta lauda frumuseții divine. A unei frumuseți netrecătoare pe care nu o învață nici o filosofie a lumii acesteia. Singură gândirea Sfinților Părinți ne arată calea spre paradisul acestei frumuseți.

Filosofia patristică nu dușmănește și nu suprimă filosofia profană. Aceasta din urmă, când nu se rătăcește pe drumurile întunecoase ale erorii sau ale orgoliului, este și ea patronată și promovată de Logosul lui Dumnezeu. Patronaj și sprijin dat pe calea revelațiunii naturale. Filosofia patristică se inspiră din izvorul revelației supranaturale consemnată în Sfânta Scriptură și se elaborează, în cea mai mare parte, prin lumina aceleeași revelații sub dogoarea harului Sfântului Duh. Gândirea Sf. Părinți utilizează rezultatele decisive și permanente ale cugetării profane, pentru a purcede, printr'un spor mai înalt, spre soluțiile definitive și veșnice. Aceste soluții duc, toate, la fericita cunoaștere a Adevărului în sine, adică a lui Dumnezeu, izvor și scop al oricăror științe adevărate. Cunoașterea Adevărului în sine este rezultatul unirii minții omenești pure cu Mintea sau Inteligența supremă: contopirea nous-ului uman cu Nous-ul divin sau Inteligibilul. Acest contact cu Adevărul în sine se face numai gratie unirii perfecte dintre gnoză și credință. Filosofia patristică nu anulează, deci, filosofia profană decât în măsura în care aceasta din urmă se oprește la soluții efemere, înșelătoare. Cugetarea Sfinților Părinți depășește gândirea profană prin aceea că ea, ancorând în Dumnezeu, găsește soluții definitive și netrecătoare problemelor ei. Diferite sisteme necreștine de filosofie modernă pot găsi, în cugetarea patristică, elemente și orientări care să le dea mai multă consecvență și tărie. Este un adevăr constatat că numai sistemele filosofice de structură sau orientare creștină au rezistat și rezistă dintelui vremii.

Primele patru și ultimul din studiile de față au fost publicate, cele dintâi în „Gândirea" în cursul anului 1942, cel din urmă în numărul de Paști al revistei „Vremea" din același an. Ele sunt prezentate acum într'o formă ușor revăzută și uneori amplificată. Sunt prevăzute cu aparatul critic, care, din motive tehnice, n'a putut apărea totdeauna la prima lor publicație. Celelalte patru studii apar acum pentru prima dată.

Preotul IOAN G. COMAN

SUBIECTUL 15 (p. 139 - 159)

I

INTRE PARNAS ȘI TABOR
(Filosofia patristică)

RAPORTUL DINTRE LITERATURILE GREACĂ PROFANĂ ȘI GREACĂ CREȘTINĂ

INTRODUCERE

Parnasul și Taborul sunt două puncte cardinale ale străduințelor noastre spre ideal și sfințenie: din Parnasul elenic, muzele de odinioară au făcut să se răspândească până departe neîntrecutele melodii ale celor mai alese spirite ale vechei Grecii. Timp de mai bine de 15 veacuri aceste muze au cântat neîntrerupt și au fermecat cu armoniile lor lumea elenică și cea mediteraneeană care înțelegea limba Parnasului. Aceste armonii susură încă în inima svăpăiatei noastre Europe. Din Taborul creștin, Fiul lui Dumnezeu și al Mariei din Nazaret a răspândit lumina cerească a transfigurării pentru îndumnezeirea omului și a universului. Lumina Taborului e lumina supranaturală a Tatălui ceresc spre care, prin purificare, contemplare și unire cu Dumnezeu, au năzuit și năzuesc milioane de creștini. Lumina taborică s'a întâlnit cu armonia muzelor parnasiene în anul I al erei noastre. Contactul literar al gratiei elene cu harul creștin s'a întâmplat în momentul în care, prin Apostolul Pavel și prin Evangheliști, propaganda credinței creștine se adresa lumii elene. Adică foarte de vreme: în secolul I.

Ce a rezultat din contactul acestor două literaturi: elenă și creștină? Opoziție dârză la început, apropiere și prietenie mai târziu. Ori care ar fi fost însă raportul măr-

turisit sau nemărturisit dintre ele, fiecare din aceste literaturi s'a manifestat potrivit concepției generale despre lume și vieață pe care o aveau fiecare din cele două serii de creatori ai acestor literaturi. Literatura elenă este, atât prin fondul ei cât și prin formele variate pe care le-a îmbrăcat, o cultivatoare pasionată a frumosului. Poeți și prozatori, filosofi și istorici, oratori și hierofanți, oameni de știință și enciclopediști, gramatici și panegiriști, toți urmăresc frumosul, oricare ar fi materia pe care o tratează. Chiar lucrurile sau ideile cele mai banale sunt prezentate, adesea, într'o aureolă de vrajă care smulge admirația. Adevărul filosofic, științific, moral sau politic e căutat și prezentat în muzica armonioasă a cadențelor sau a stilului. Elenii gândesc, vorbesc și scriu sub vraja frumosului. A frumosului formelor. Literatura creștină urmărește frumosul interior, acea desăvârșire ideală până la transfigurare și sfințenie. Necăutând la aspectul exterior al vieții și al lumii, literatura creștină nu se pasionează — cel puțin la început — pentru eleganța formei. Ea dorește purificarea treptată a omului interior, pentru a se înălța până la acea perfecțiune care-l face asemenea lui Dumnezeu. Pe când kalokagathia elenică avea drept model eroi ca Heracles, Achille, Ulysse și Aeneas, bărbați frumoși, puternici și curagioși, sau înțelepți ca Nestor, Solon, Pythagora și alții, oameni inteligenți, cumpăniți și deseori vicleni, desăvârșirea creștină avea ca model ideal pe Hristos Dumnezeu care spusese: „Eu sunt calea, adevărul și vieața".

Omul ideal al Europei creștine moderne ar fi acela care ar putea să întrupeze — desigur nu integral căci aceasta nu e cu putință — cele două modele: elenic și creștin, cu precăderea celui din urmă. Iată dece cele două literaturi, elenă și creștină, sunt așa de actuale astăzi. Cea elenă este, de bine de rău, adesea, deși fragmentar, tratată de profesori pe catedre sau de specialiști în lucrări. Cea creștină — înțeleg literatura greacă creștină din epoca de aur a patristicei — e aproape total necunoscută în țara noastră, unde nici școlile universitare nici Biserica nu-i dau nicio importanță. Aceasta spre paguba neamului și mai ales a spiritualității noastre ortodoxe, căreia îi lipsesc isvoarele directe de inspirație și de alimentare. Creațiile literaturii clasice creștine sunt o incomparabilă comoară de frumusețe și desăvârșire. Să îndrăsnim a deschide zestrea lăsată de Sfinții Părinți, mai ales în vremurile de față, când Patria luptă pentru biruința lui Hristos.

Când s'au găsit oameni cari să susțină că între cele două literaturi, elenă și creștină, există un conflict ireconciliabil și că acest conflict amenință echilibrul sufletesc al cititorilor celor două literaturi, e bine să notăm că alarma era dată în defavoarea literaturii creștine. Susținătorii acestei teze, recrutați cel mai adesea dintre atei, francmasoni sau semidocți, urmăresc—prin ținerea la distanță a literaturii creștine—următoarele trei ținte: 1) destrămarea valorilor creștine, 2) cultul lenii, 3) hegemonia incertitudinii. Creștinismul fiind ambianța actuală spirituală cea mai puternică a Europei moderne, repunerea în circulație a creațiilor creștinismului clasic ar însemna amenințarea acelor spirite negative care văd cu ochi răi eforturile de recreștinare a continentului nostru. Creștinismul este religia muncii și a dragostei. A muncii de fiecare clipă și a auto-examenului de fiecare zi pentru cucerirea desăvârșirii. Desăvârșirea se obține nu printr'o formulă magică sau prin apartenența cutărei clase sociale, ci printr'o uriașă și neîntreruptă muncă. Un francmason și un semidoct urăsc de moarte munca. Ei trăesc prin legăturile de păianjeniș ale ocultelor, oficii de lene și calcule inavuabile. Aceiași oameni au oroare de certitudini, adică de principii nesdruncinate pe care se întemeiază vieața oamenilor mari și a popoarelor-elite. Mai mult decât literatura greacă, cea creștină a înfipt în istoria lumii o seamă de certitudini de granit, care nu se vor prăbuși în veac. Aceste certitudini jenează profund pe neprietenii literaturii creștine.

CAPITOLUL I

PUNCTE DE CONTACT

Intre cele două literaturi, elenă și creștină, sunt apropieri și deosebiri de netăgăduit, pe care numai un examen obiectiv le poate prezenta în adevăratul lor sens. Să începem cu asemănările, sau, mai precis, cu punctele de contact.

Un prim punct de contact este limba celor două literaturi. Ca și cea elenă profană, literatura creștină clasică e scrisă cu deosebire în limba greacă. Evident, este o limbă greacă evoluată față de aceea a clasicismului elen; niciun Sfânt Părinte sau scriitor bisericesc nu va reedita, sub raportul limbii, pe Aischylos, Thucydide sau Platon, nu pentrucă cei dintâi ar fi fost lipsiți de geniul literar al celor din urmă — dimpotrivă, unii dintre ei, ca Ioan Gură de Aur, de exemplu, au depășit pe clasicii păgâni — ci pentrucă evoluția unei limbi nu permite asemenea reeditări. Cu toate acestea, limba literaturii creștine exprimă, prin vocabular și varietăți de compoziție, aceeași curiozitate logică, aceleași nuanțe, aceleași rafinamente și aceeași suplețe a spiritului elenic de totdeauna. E adevărat că greaca creștină nu e scrisă totdeauna de Eleni autentici și deci nu înfățișează spiritul elenic în toată puritatea lui, dar acest defect îl găsim și la mulți Eleni neaoși, cari, fie din pricina formațiunii lor, fie din pricina mediului, fie din alte pricini, nu puteau vorbi sau scrie greaca decât cu aproximație. Lucrul esențial este că, deși cu un conținut aproape în întregime nou, literatura creștină, prin faptul că se folosea de limba literaturii profane, menținea contactul strâns cu aceasta din urmă. Contact nu numai formal: de termeni, construcții, stil și alte elemente de tehnică, dar și contact de idei și valori spirituale. Ori cât de deosebite ar fi problemele ce se desbat într'o limbă, ele au, fatal, anumite elemente comune imponderabile, datorite unității spirituale a limbii. Deși păgân, Homer era totuși și creștin în măsura în care Biserica îl socotea, prin Sfântul Vasile și alți scriitori bisericești, isvor de pilde frumoase pentru tineri; dar privilegiul acesta îi revine mai ales grație faptului că el a vorbit cu circa o mie de ani mai devreme limba pe care o vor vorbi și scrie doctorii și elitele Bisericii. Nu au, oare, marele aed și, cu el, toți creatorii de literatură profană elenă, meritul de a fi scris o limbă care a ajuns instrument al Duhului Sfânt? Ar fi acordat Biserica așa de mare onoare unui Platon sau unui Aristotel, dacă acești maeștri nu ar fi scris în limba greacă? Admițând că acești mari filosofi n'ar fi scris în limba greacă, ci în alta, Biserica lui Hristos n'ar fi beneficiat nici pentru formarea elitelor ei intelectuale, la școlile filosofice: platonică și aristotelică, nici pentru îmbogățirea și rafinarea unora din elementele ei doctrinale. Același lucru se poate spune și despre celelalte sisteme de gândire grecească. Limba lui Platon și a celorlalți filosofi greci a adus gândirii și literaturii creștine în genere nu numai idei, ci varietate, suplețe și o nesfârșită posibilitate de expresii.

Limba greacă a fost aceea care a făcut posibilă și ușoară vehicularea noțiunilor, a ideilor, a formulelor și a nuanțelor de tot felul în marile desbateri hristologice, trinitare, mariologice, monofizite, monotelite și iconoclaste. Dacă discuțiile sinoadelor ecumenice au dus la hotărîri și formulări definitive în care s'au fixat cu atâta preciziune esența supranaturală a dogmelor, dar și elementele spiritualității umane elaborată dealungul a sute și mii de ani, ca parte integrantă a acestor dogme, este grație marei bogății de vocabular și incomparabilei mlădieri a limbii grecești. Când, începând din secolul III d. Hr., cultura creștină, tânără și viguroasă, începe să conteste blazonul și supremația culturii grecești profane, iar aceasta din urmă, la început ironic iar mai pe urmă vehement,

luptă împotriva periculoasei ei partenere, bătălia aceasta de lămurire a pozițiilor și de precizare a specificului n'ar fi dus la rezultatele dorite fără operația laborioasă a limbii grecești. Operație care tocmai pentrucă lucra cu aceleași noțiuni și idei pentru ambele tabere, a înlesnit atât de mult concluziile.

Teologia relativ simplă a Vechiului și a Noului Testament, cu excepția aceleia a Evangheliei după Ioan, s'a putut desvolta în superbe sisteme ca, de ex., la Origen, la Athanasie, la Cappadocieni sau la Ioan Damaschin, grație marei forțe speculative a limbii grecești. Grecii creștini patristici, cari printr'un accident n'ar mai fi vorbit și deci n'ar mai fi gândit grecește, n'ar fi putut in niciun caz să elaboreze doctrina pe care le-o cunoaștem. Indelungata evoluție și implicita îmbogățire a limbii grecești literare dela Homer până la Noul Testament a dat putința scriitorilor creștini din veacurile următoare să folosească termenii vechi fie cu înțelesul lor propriu, fie cu unul suprapus, fie cu unul absolut nou. Înțelesurile noui turnate în termeni vechi ar fi scandalizat poate mai mult decât am fi noi înclinați să credem, dacă operația n'ar fi început ceva mai de vreme, odată cu influențele orientale de tot felul asupra culturii grecești. După cum interpretarea alegorică a unui Origen nu era invenția sa personală, ci aparținea exegezii literare elenice, tot așa și umplerea cuvintelor vechi cu conținut nou era un lucru deja practicat în istoria limbii grecești.

Un alt element de contact între cele două literaturi sunt analogiile de idei și atitudini general omenești, desbătute în operile respective. Rare sunt literaturile în care adevărurile general omenești să fi fost formulate mai lapidar și prezentate mai atrăgător ca în cea elenă. Aceste adevăruri au trecut și în litreatura creștină nu pentrucă creștinii nu le-ar fi cunoscut din propria lor experiență, ci pentrucă se înfățișau în formule de diamant. In felul

acesta, literatura gnomică anonimă, fragmente din învățătura celor șapte înțelepți și alte elemente din spiritualitatea elenă circulând pe toată întinderea teritoriului unde se vorbea greaca, au servit ca puncte de plecare și, deseori, ca argumente, în desfășurarea predicii creștine și a misiunii Bisericii. Marii pedagogi creștini recomandă cu însuflețire tineretului să se folosească de înțelepciunea profană. Cazurile lui Origen, al Sfântului Vasile cel Mare și al Sfântului Grigorie de Nazianz sunt clasice în această privință.

Unele din adevărurile ontologice ale dogmaticei creștine se regăsesc, retrospectiv, în operile de geniu ale gânditorilor eleni. Sfinții Părinți explică faptul prin revelația naturală a Logosului. Unii Eleni au fost, deci, creștini înainte de Hristos. Literatura creștină își apropriază și întărește elemente fundamentale de gândire și credință din literatura elenă profană. Cea dintâi confirmă și continuă pe cea de a doua, așa cum Origen, Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschin confirmă și continuă, într'o măsură și într'un anumit sens, pe Heraclit, Platon și Aristotel.

Autoritatea crescândă a fondatorilor de sisteme filosofice și de secte religioase în fața urmașilor și a epigonilor apropia anumite opere din literatura elenică tardivă de autoritatea indiscutabilă de care se bucurau cărțile inspirate creștine din canon și o parte din cele ale scriitorilor sacri. Autoritatea acestor opere păgâne — fără să atingă prestigiul celor creștine — făcea posibilă o comparație între ele și da, câteodată, loc la convertiri.

S'a zis că literatura creștină e o literatură a tristeții și că cea elenă profană e una a bucuriei de viață, a exuberanței. Adevărul este că literatura greacă profană cultivă, în cea mai mare parte, dorul de a trăi, fascinația vieții, dar ea e întunecată, câteodată, de mari penumbre de tristețe. Această tristețe devine obsesie în literatura tardivă elenică. Tristețea creștină nu era, în fond, decât gravi-

tatea creștină. Ea nu însemna, ca cea păgână, un veto împotriva vieții, ci o pregătire pentru nemurire. Totuși tristețea păgână se putea purifica și transforma prin contactul cu gravitatea creștină. Amândouă se apropiau prin aceea că nu socoteau viața de aici drept scop, cum făcuse literatura profană din perioada clasicismului.

Misticismul și sincretismul filosofico-teologic al diferitelor religii de misterii, care nu erau toate de origină elenică, cărțile sibiline, colecțiile de oracole mesianice și o seamă de alte elemente religioase care circulau intens în lumea greacă din vremea venirii Mântuitorului și după aceea, apropiau în chip firesc cele două literaturi prin asemănarea și de formă și de conținut a operilor care se ocupau cu aceste fenomene. E suficient să reamintim că multe din nenumăratele secte gnostice creștine care au dat atât de lucru Bisericii din primele veacuri sunt, în bună parte, reeditarea sectelor gnostice elene. O abundentă literatură mistagogică și filosofică le alimentează și pe unele și pe altele. Fanatismul lor propagandistic s'a revărsat într'o lungă serie de opere din care nu ni s'a păstrat mare lucru, dar în care nu poți recunoaște totdeauna cu ușurință dacă textul e creștin sau necreștin. Hermes Trismegistos, Clementinele, Păstorul lui Hermas și anumite capitole din operile lui Irineu. Hippolyt și Epiphaniu care combat gnosticismul fac parte din acest gen de literatură eleno-creștină.

Contactul între cele două literaturi s'a intensificat prin intrarea în arenă a apologeților și a polemiștilor creștini și păgâni. Paralel cu lupta pe care creștinismul o ducea, pe teren politic, cu statul, el a deslănțuit o bătălie literară: întâi de justificare în fața culturii elene, pe urmă de exterminare a acesteia. Încleștarea a fost crâncenă și interesantă din multe puncte de vedere. Argumentele se luau, de cele mai multe ori, după metoda clasică, din panoplia adversarului. Ca să poată justifica întemeierea și

desvoltarea culturii lor, a „filosofiei" lor, cum ziceau ei, creștinii au trecut în revistă critică întregul patrimoniu al culturii elene. Nu totdeauna cu adâncime și de bună credință. Elenii, adică păgânii, procedau la fel. Trebuind să-și apere pozițiile, și unii și alții erau obligați să se cunoască reciproc; mai exact, să-și cunoască producțiile literare. La un moment dat, cele două literaturi, nu numai că se atingeau, dar se întrepătrundeau. Iulian Apostatul publică pastorale după modelul episcopilor creștini, iar Grigorie de Nazianz revendică cu tărie patrimoniul limbii și spiritualității păgâne.

Punctul culminant al contactului între literaturile elenă și creștină se găsește în secolul patru, secolul clasic, secolul de aur al literaturii creștine. Majoritatea marilor doctori ai Bisericii din acest secol și-au făcut pregătirea intelectuală în școlile elenice dela Caesareea Cappadociei, dela Caesareea Palestinei, dela Constantinopol, dela Antiohia, dela Alexandria, dela Athena. Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Athanasie, Eusebiu al Caesareei, Sfântul Cyrill al Alexandriei, Sfântul Ioan Gură de Aur și chiar apuseni ca Sfântul Ilarie de Pictavium și Fericitul Ieronim au trecut prin aceste școli și și-au asimilat în chip strălucit cultura profană. Performanțele lor intelectuale și excepționalul lor talent oratoric au stârnit admirația păgânilor. Neturburați de ambiții profane, ei și-au pus toată pregătirea în slujba credinței și a idealului creștin. Cunoscători desăvârșiți ai culturii păgâne, ei citează la fiecare pas din literatura elenă. Că scriu opere dogmatice, filosofice, sociologice, apologetice, polemice, predici, poezii sau epistole, ei utilizează, cu mâinile pline, nume, idei, argumente, aluzii sau chiar fragmente textuale din literatura profană. Mai mult decât atât: grație evoluției de câteva secole a literaturii creștine, grație imitației și emulației față de cea profană, dar mai ales grație propriului lor

-155- a)

geniu, Sfinții Părinți ai secolului IV au creat o literatură clasică, în stare să înfrunte mileniile și să satisfacă spiritele cele mai alese. Din contactul celor două literaturi, a ieșit cea mai frumoasă floare: aceea a umanismului creștin.

CAPITOLUL II

DEOSEBIRI

Intre cele două literaturi există însă deosebiri programatice fundamentale. Deosebiri care definesc specificul fiecăreia și subliniază rolul pe care l-au jucat. Aceste deosebiri sunt atât de structură, cât și de orientare.

Literatura elenă, lipsită de revelația supranaturală, are ca obiect exclusiv omul și lumea înconjurătoare. Acest om e adesea maiestos și sublim, poeții și filosofii se înalță de multe ori cu viziunea și gândul până la cele mai mari altitudini ale geniului uman, la hotarul dintre divinitate și om, dar omul elenic rămâne un vagabond, un etern căutător de soluții în lumea aceasta. Minunata gândire elenică a sfredelit nesfârsit de multe taine ale vieții, ale spiritului, ale naturii și, uneori, și-a epuizat forțele în descoperiri de metode și indicațiuni de soluții fără să se oprească la vreuna. Dar omul acesta cu geniala lui gândire și cu minunatul lui simț al frumosului, după ce a isprăvit cu cercetarea asupra lui însuși și asupra mediului înconjurător, a căzut în tristețea desnădejdii sau s'a dedat la bizare speculații teologale sau la puerile practici magice. Lui nu-i licărea speranța unei lumi și a unei luminări vesnice după moarte. Natura din literatura elenică e frumoasă numai în poezia clasică; ea rămâne, în rest, fie un rezervor de forțe ostile omului, fie un câmp deschis de plăceri și interpretări. Literatura greacă profană se desfășoară numai pe plan natural și uman, între cei doi poli ai sublimului simțirii și gândirii și ai abisului

tristeții și desnădejdii, având ca epilog sinuciderea. Zeii eleni sunt, în literatura clasică, superbe ficțiuni estetice, etice sau poetice. Ei nu reprezintă o realitate ontologică apropiată sau transcendentală, ci sunt doar niște proiecțiuni idealizate ale omului însuși. Așa se explică dece acești zei dau un farmec unic literaturii elene. Aceasta este cea mai frumoasă din literaturile lumii într'o bună măsură și pentru motivul că zeii eleni circulă în ea cu ușurința și grația celor mai frumoși și mai degajați muritori. Epopeea, tragedia, comedia, istoriografia, mitografia, prezintă pe acești zei în nenumăratele atitudini ale omului de rând: dela bucuria cea mai deplină, trecând prin toate treptele, până la tristețea cea mai profundă. Zeii eleni se mișcă exclusiv pe plan natural. Singur Platon a reușit, către sfârșitul vieții, să se ridice până la concepția unui demiurg unic, identic cu Ideia Binelui Suprem, dar care nu poate fi identificat cu Dumnezeul creștin.

Literatura creștină, dimpotrivă, se desfășoară pe plan supranatural. Cărțile din canonul Noului Testament sunt scrise nu sub inspirația naturală sub care e scrisă literatura elenică, ci sub dogoarea revelației divine. Inspirația germinează și se desăvârșește în contactul sympathic al spiritului cu elementele firii. Aceste elemente pot cuprinde câteodată părticele, semințe din gnoza divină, acel λόγος σπερματικός; în cazul în care scriitorul poate fi fecundat de această sămânță a gnozei divine din mijlocul firii, el se află sub revelația naturală. Cărțile Noului Testament, hotărîrile sinoadelor ecumenice și, până la un punct, operile clasice ale marilor doctori ai Bisericii sunt rodul revelației supranaturale. Forma acestor opere este lucrul autorilor respectivi. Fondul însă este fără greș, pentrucă e dictat de Sfântul Duh, în deosebi în operile din primele două categorii. Dumnezeu însuși, prin urmare, prezidează la alcătuirea primelor opere literare creștine de seamă. Aceasta pentrucă nu numai planul, dar și conți-

nutul acestor opere sunt noui: obiectul literaturii creștine este Iisus Hristos din Nazaret, Mântuitorul lumii. Ocupându-se cu Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu însuși, cu economia mântuirii și cu întregul complex de probleme pe care îl pun transformarea oamenilor în fii ai lui Dumnezeu și o nouă naștere a universului, literatura creștină a căpătat o orientare total deosebită de cea elenă profană. Pe când aceasta din urmă s'a oprit pe Parnas și pe Olymp, neputându-se urca decât o singură dată, cu Platon, până la sferele cerești ale contemplării Binelui Suprem, literatura creștină s'a înălțat depe Golgota direct la tronul lui Dumnezeu cel personal, veșnic, infinit și atotputernic. Vigoarea și clocotul deosebit al literaturii creștine se datoresc isvorului de viață ideală, care era Iisus Hristos. Acesta nu era o ficțiune mitologică, asemenea lui Zeus sau Apollon, și nici o fermecătoare abstracțiune ca Binele Suprem platonic. Fiul lui Dumnezeu se născuse undeva pe pământ, trăise în istorie, murise și înviase pentru oameni și univers. Acestea erau fapte controlate, iar literatura le înregistrase nu pentru a distra pe seniori la banchete sau pentru a întreține dialoguri în piețe, ci pentru a îndemna la imitarea Modelului divin și la desăvârșire. Literatura creștină e orientată vertical, spre înălțimile neatinse ale cerului, căci acolo e obiectul ei: Dumnezeu și sfinții. Omul este obiect al literaturii creștine numai întru cât el lucrează pentru a se desăvârși și a ajunge fiu al lui Dumnezeu.

Literatura elenă punea ca scop al existenții acea minunată sinteză a binelui și a frumosului, kalokagathia, care culmina în fascinația bucuriei de a trăi. Se cunoaște răspunsul celebru pe care viteazul Achille îl dă prietenului său Ulysse în lumea umbrelor morții: „De moarte tu nu-mi vorbi mângâetor, slăvite. Mai bine aș vrea să fiu argat la țară, la un sărac cu prea puțină avere, decât aici

în iad să fiu mai mare "[1]). Oricare ar fi ei, scriitorii eleni au oroare de moarte. Literatura elenă cultivă viața cu frumusețile și slăbiciunile ei. Ea îl învață pe om să cânte bucuria existenții și să înalțe imn lui Phoibos Apollon care dă lumină și face să rodească pământul. Literatura creștină îl învață pe om că această viață pământească nu trebue trăită pentru ea însăși, că ea este un preambul al nemuririi. Viața trebuie să fie o continuă exercitare întru câștigarea paradisului pierdut. Paradisul nu-și deschide porțile decât celor desăvârșiți, iar cei desăvârșiți sunt cei curați cu inima, cei blânzi, cei plini de dragoste și cei luminați prin știință și prin ostenelile și suferințele nesfârșite ale vieții. Literatura creștină nu cântă, așa dar, frumusețile și satisfacțiile vieții de aici, ci frumusețile infailibile ale vieții nepieritoare din lumea de dincolo. Frumusețile creștine nu sunt fizice, ci morale și spirituale: renunțarea, mila, iertarea, dragostea, ridicarea cu mintea până la Dumnezeu. Iată dece literatura creștină nu se îmbată de bucuria vieții pământești, pe care o știe trecătoare, ci cântă, cu Heruvimii și Serafimii, slavă lui Dumnezeu.

În timp ce creatorii literaturii elene profane urmăresc o nemurire pământească, orgoliul lor dorind fierbinte ca generații de-a-rândul și neamuri după neamuri să le rostească numele, autorii creștini, îmbrăcați în haina umilinței, se roagă lui Dumnezeu pentru viața cerească.

Stilul de viață recomandat de literatura elenă este mai mult aristocratic și teoretic: frumusețe și eleganță, speculații nesfârșite și diatribă. E o literatură de salon și de o rază mică de influență. Niciodată massele populare elenice nu l-au cântat pe Homer și nu au cetit pe Platon. Stilul de viață recomandat de literatura creștină este lupta neîntreruptă pentru a învinge și a depăși viața, ὁ ἀγών, în vederea câștigării vieții nemuritoare. O luptă care purifică, desăvârșește și transformă omul în flacără ce se

1) Homer, *Odysseea XI*, vv. 488-491, trad. G. Murnu.

înalță până la cer. Figurile ideale pe care le cântă literatura creștină sunt acelea care-și încheie viața cu aceste cuvinte: „Doamne, lupta cea bună am luptat". De aceea literatura creștină are, mai ales în primele două veacuri, un pronunțat caracter pragmatic. Însăși filosofia și speculațiile teologale vor avea adânci rădăcini înfipte în realitatea umană.

Literatura elenă profană e națională și de castă. Oricine nu scrie și nu vorbește grecește e un barbar. Acest exclusivism a avut darul să realizeze în vreme scurtă cele mai înalte potențe ale geniului elen, dar nu toți Elenii s'au bucurat materialmente și moralmente de producțiile acestui geniu. Literatura creștină este universală și egalitară. Prin aceste două calități ea s'a adresat întregei lumi și a îmbrățișat pe fiecare, barbar, Iudeu sau Elen, cu aceeași dragoste.

Cu tot caracterul ei universalist și egalitar, literatura creștină a primit consemnul unei aspre disciplini. Pe când literatura elenă profană se bucura și abuza de o libertate neîngrădită, cea creștină trebuia să respecte caracterul sacru al evenimentelor și cuvintelor care veneau, simple sau comentate, din generație în generație, direct dela divinul Intemeietor. Această restricțiune care însemna, în primul rând, respectul infaillibil al dogmelor, nu a dăunat întru nimic desvoltării literaturii creștine spre forme din ce în ce mai frumoase și mai clasice. Dimpotrivă, această disciplină a promovat mult precizia și siguranța unor noțiuni și a unui stil cu care Biserica se mândrește, mai ales în operile dogmatice și omiletice. Limba ereticilor și a gnosticilor nu este cu nimic superioară celei a autorilor ortodoxi.

Limba literaturii elene profane este de o originalitate, de o suplețe și de o dexteritate formală care smulg și astăzi admirația cunoscătorilor. Puține sunt limbile pământului care să fie înzestrate cu atâta armătură logică, cu

atâta muzicalitate, cu atâtea nuanțe. Limba literaturii creștine nu e, la început, atât de bogată și de armonioasă. Dar ce-i lipsește în formă, îi prisosește din belșug în conținutul ei de har și flacără. Limba Sfântului Apostol Pavel nu are unduierea și cadența cristalină a unui Sophocle sau a unui Platon, dar ea nu e mai puțin clasică prin dogoarea extraordinară a inimii sale: „De aș grăi în toate limbile omenești și îngerești, dar nu am dragoste, m'am făcut aramă sunătoare și chimval răsunător", zice dumnezeescul Apostol, vorbind Corintenilor despre cea mai înaltă virtute creștină, aceea a iubirii. Chiar când greaca creștină va ajunge culmea perfecțiunii printr'un Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Cyrill și mai ales Ioan Gură de Aur, ea va continua să păstreze o parte din parfumul evanghelic și apostolic al dragostei și al jertfei pentru cei mulți. Limba literaturii creștine e, înainte de orice, o limbă a inimii încărcată de dragostea pentru Dumnezeu și pentru oameni. Nu limba, ci duhul care o articulează interesează pe autorii creștini. O limbă fără lustru, simplă, transmite mai ușor și mai sigur adevăruri de credință, fapte istorice sau îndemnuri spre mai bine.

CAPITOLUL III

GENURI LITERARE CREȘTINE

Literatura creștină nu are **epopee** și dramă în sensul elenic al cuvântului, așa cum le găsim în literatura profană. Epopeea și drama creștină au fost trăite de însuși Dumnezeu prin întruparea, moartea și învierea Fiului său, Iisus Hristos. Această epopee și această dramă se continuă în Biserică prin taina Sfintei Euharistii și prin lupta și moartea tuturor atleților lui Hristos. Literatura creștină povestește această luptă și rezultatul ei în **Viețile Sfinților** și **Actele Martirilor**, în **Panegirice**, **Necrologuri** și **Inscripții**. Genul acesta literar creștin e foarte împodobit cu

detalii de edificare și e foarte plăcut la cetit. Din nefericire, astăzi el e puțin cunoscut de marele public, necetindu-se decât în Sfintele Mânăstiri, sub numele de Pateric.

Poezia lirică are, în Biserica lui Hristos, pe Pindarii ei. Acești Pindari sunt, în mare parte, necunoscuți, dar operile lor: imnele, cântările și rugăciunile de tot felul dela sfintele slujbe, în deosebi condacele și troparele, sunt de o frumusețe, de o adâncime și de o preciziune impresionantă. Cel mai mare poet creștin din perioada clasică este, de bună seamă, Sfântul Grigorie de Nazianz ale cărui circa 20.000 de versuri echivalează cu o Iliadă și jumătate. Imitația după poeții clasici eleni este evidentă, dar unor forme de cele mai multe ori vechi, el le toarnă conținut nou din toate domeniile spiritualității creștine. Grigorie, cel dintâi, scrie poezii în metru nou popular. Fără să atingă înălțimile muzei gregoriene, dar, ținându-se de aproape în pasul lui sau continuându-l onorabil, pot fi menționați: Synesios, Efrem Sirul, Apollinarie, Ioan Damaschin, Roman Melodul și alții.

Istoriografia e reprezentată, la început, de încercări timide și imperfecte de a consemna fapte și nume care jucau un rol mai de seamă în istoria Bisericii. Aceste încercări se găsesc nu numai în lucrări din cercurile ortodoxe, ci și în cercurile eretice sau profane. Trebuie multă competență și multă migală cuiva ca să strângă materialul documentar dela Faptele Apostolilor până la Eusebiu, în prima jumătate a secolului IV. Eusebiu și alți istorici ca: Socrat, Sozomen, Teodoret, etc. ne dau de cele mai multe ori fapte precise — e adevărat nu totdeauna din isvoare de mâna întâi — dar au și tendințe parenetice.

Oratoria, sau, mai exact, predica și omilia sunt un gen foarte desvoltat în literatura patristică. Misionarii, având a răspândi cuvântul evanghelic până departe, au cultivat în chip necesar alocuția, predica și discursul. Dela

Sfântul Apostol Pavel până la cel mai mare predicator al tuturor timpurilor, Sfântul Ioan Gură de Aur, oratoria a urmat o linie de desăvârșire pe care o surprindem cu ușurință în predicile și producțiile oratorice ocazionale ale marilor păstori ai Bisericii. Oratoria creștină e un lucru cu atât mai mare, cu cât sora ei, oratoria elenă profană, ajunsese, încă din vremea elenistică, o infamă caricatură a ceeace fusese altădată gloria Athenei. Incercările de reabilitare făcute în deosebi prin reprezentanții celei de a doua sofistici, ca Dion, Aristide și Libanius, nu au dus la nici un rezultat. Oratoria patristică este proaspătă, originală, plină de entuziasm și mereu nouă cu fiecare reprezentant al ei. Vorbitorii creștini de astăzi au modele neîntrecute în predicile și omiliile marilor oratori ai Bisericii.

Filosofia, sau, în termeni teologici, dogmatica, a atins adevărate performanțe prin oameni a căror știință și speculație uimesc și astăzi. Athenagora Athenianul, Tațian Asirianul, Clement Alexandrinul, Origen, Methodiu de Olymp, Tertullian, Athanasie, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Cyrill al Alexandriei, Ioan Gură de Aur, Cyrill al Ierusalimului, Ioan Damaschin, Leonțiu de Bizanț, Photie, sunt gânditori și eruditi profunzi cari pot sta alături de cele mai subtile minți ale filosofiei clasice elene. Gânditorii creștini secondați de sinoadele ecumenice au închegat sisteme de filosofie oficială sau mai puțin oficială a Bisericii, determinați, în primul rând, de rolul din ce în ce mai covârșitor al spiritualității creștine în formarea unei noui culturi, pe urmă de orgoliul filosofiei elene, care privea cu dispreț simplitatea vieții și credinței creștine, în fine de eflorescența sistemelor eretice și gnostice. Gândirea creștină pleacă nu dela ipoteze sau dela principii abstracte, ci dela faptul istoric al mântuirii lumii prin Iisus Hristos din Nazaret. In jurul acestui fapt, gânditorii grupează și construesc o întreagă

armătură de fapte și idei, care prezintă creștinismul ca pe cea mai desăvârșită filosofie. Cu ajutorul unora din adevărurile etern omenești, cu elemente din Vechiul Testament care a profețit pe cel Nou, cu elemente din gândirea elenă profană, în deosebi din Platon și stoici, dar mai ales cu Iisus Hristos însuși, clasicii creștini durează un puternic sistem de filosofie a mântuirii, care culminează în Ioan Damaschin.

Polemica e un gen literar ieșit din nevoile de luptă ale creștinismului. Având a răspunde la provocări și atacuri din partea păgânilor, a Iudeilor, a ereticilor și a gnosticilor de tot felul, elitele creștine s'au înarmat cu argumente istorice, raționale, morale, religioase ș. a., pe care ascuțindu-le și sistematizându-le le-au așezat în ordine de bătaie împotriva adversarilor. Acești adversari, spirite subtile și îndrăsnețe, nu au rămas niciodată datori cu replica. Polemica aceasta creștină, păgână, iudaică și eretică are, pentru noi, meritul de a ne înfățișa analize ample asupra culturilor taberelor în conflict. Aceste analize sunt, evident, polemice, și noi trebue să ținem seamă de lucrul acesta. Ele nu au însă, pentru aceasta, un interes mai puțin prețios. Polemica a rafinat limba, subțiindu-i noțiunile, perfecționându-i perioadele și mărindu-i capacitatea spirituală.

Genul **epistolar** e tot așa de desvoltat ca oratoria. Legăturile neîntrerupte dintre comunitățile creștine, nevoia de a catehiza la distanță, interesele și afecțiunea dintre prieteni, dintre rude, dintre mărturisitorii aceleiași credințe, dorința de a răspunde la o nedumerire doctrinală și alte imponderabile ale vieții au provocat o foarte bogată literatură epistolară. S'au scris mii de scrisori. Unii autori creștini au o corespondență mai bogată chiar decât Cicero și Seneca. Valoarea acestei corespondențe este inegală; și ca fond și ca formă. Sunt însă unele scrisori în care clocotește puternic viața personagiului respectiv

sau a veacului său. Stilul unora dintre ele e de o frumusețe clasică. Ele se citesc cu o plăcere neistovită.

CONCLUZIE

Intre Parnas și Tabor, între literatura elenă profană și cea elenă creștină, sunt asemănări și deosebiri care subliniază pe deoparte elemente etern omenești, iar pe de alta originalități, care fac onoare nepieritoare fiecăreia din aceste literaturi. Dar între ele nu există abis, ci legături puternice de continuitate. Literatura elenă profană a atins cele mai înalte culmi posibile ale geniului omenesc în domeniul frumosului și al gândirii. Această gândire a dat maximum omenesc. Literatura elenă creștină, plecând dela frumusețile interioare ale sufletului, a depășit Parnasul și Olympul, înălțându-se până pe piscurile Taborului și de acolo până la tronul lui Dumnezeu. Frumusețea și gândirea literaturii elenice sunt, adesea, piedestale de pe care literatura creștină își ia sborul spre corul Heruvimilor. Literatura creștină desăvârșește până la sfințenie și îndumnezeire pe omul pe care literatura elenă profană îl ridicase până la geniu. Literatura elenă cântă pământul și frumusețile lui, literatura creștină cântă cerului și lui Iisus Hristos.

Explanatio Psalmorum XII. *Studio letterario sulla esegesi di Sant'Ambrogio*, Milano, 1965 ; H. Savon, *Sainte Ambroise devant l'exégèse de Philon Le Juif*, Paris, 1977 ; H. Savon, *Ambroise de Milan*, Paris, 1997 ; H. Savon, *Ambroise lecteur d'Origène »*, în L.F. Pizzolato, M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori*. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani, Milano, 4-11 aprilie, 1997, Milano, 1998, pp. 221-234 ; W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, München, 1958 ; C. Schenkl in Sancti Ambrosii *Opera*. Pars I, rec. C. Schenl, CSEL XXXII/1, Vindobonae 1897, p. XXXI ; A. Solignac, „Nouveaux parallèles entre St. Ambroise et Plotin : le *De Iacob et vita beata* et le *Περὶ εὐδαιμωγίας* (*Ennéade* I, IV)", *ArchPhilos*, nr. 19 (1955-1956), pp. 148-156 ; F. Szabó, „Le rôle du Fils dans la création selon Saint Ambroise", *Aug*, nr. 7 (1967), pp. 258-305 ; F. Szabó, „Le Christ et les deux créations selon Saint Ambroise", *Aug*, nr. 8 (1968), pp. 5-39 ; F. Szabó, „Le Christ et le monde selon Saint Ambroise", *Aug*, nr. 8 (1968), pp. 325-360 ; L. Taormina, „Sant'Ambrogio e Plotino", în *Miscelanee di studi di letteratura cristiana antica*, Catania, 1954, pp. 41-85 ; J.C.M. Van Winden, „St. Ambrose's interpretation of the concept of matter", *VChr*, nr. 16 (1962), pp. 205-215 ; W. Wilbrand, „Ambrosius und Plato", în *Römische Quartalschrift*, nr. 25 (1911), pp. 42-49 ; D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts*, Oxford, 1995 ; K. Zelzer, „Die Ethik des Ambrosius und die stoische Tradition der Antike", *VoxP*, nr. 18 (1998), pp. 209-217 ; M. Zelzer, „Ambrosius von Mailand und das Erbe des klassischen Tradition", *WS*, nr. 100 (1987), pp. 201-226.

Instrumente

G. Banterle, *Le fonti latine su Sant'Ambrogio*, Roma 1991 ; R. Cantalamessa *et al.* (ed.), *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano, 1981 ; C. Pasini, *Le fonti greche su Sant'Ambrogio*, Milano, 1990 ; A. Pastorino, „La filosofia antica in Sant'Ambrogio (Rassegna bibliografica)", *Bollettino di Studi Latini* 7 (1977), pp. 88-104.

SUBIECTUL 16 (p. 160 - 260)

III. Augustin

Reconstrucția unei filosofii se lovește, la un scriitor precum Augustin, de o limită de care trebuie să fim conștienți. Bibliografia augustiniană este imensă și s-a calculat că despre episcopul de Hippona se scrie cam câte o carte pe săptămână : cum să faci o sinteză a gândirii lui ?

Augustin a reușit să fie un mare gânditor tocmai făcând apel la filosofia păgână, pe care a cunoscut-o ca puțini alții, și a fost și un mare erudit ; a cunoscut filosofia ca puțini alții : numai alexandrinii, precum Clement și Origen, și capadocienii, precum Grigore de Nyssa, se pot considera egalii săi.

Totuși, observă du Roy, în orice caz, nu „izvoarele" explică evoluția gândirii lui Augustin, ci mai degrabă „evoluția unui sistem complex de noțiuni care-și caută echilibru într-un sistem profund structurat și bine unificat". Potrivit lui Flasch, Augustin nu a fost niciodată un teoretician pur : acesta era conștient de propriile schimbări. *Retractationes* sale dau seamă

de evoluția sa. Nu mai e posibil să expunem gândirea lui Augustin sistematic, așa cum a făcut Gilson în *Introducere în studiul Sfântului Augustin*.

Se obișnuiește ca operele sale să fie clasificate în trei grupuri : primul grup cuprinde așa-numitele „dialoguri de la Cassiciacum", scrise între 386 și 388, la puțin timp după „convertire" ; al doilea, operele din „perioada de tranziție" (388-395), iar al treilea, operele din perioada episcopatului (396-430). Dar în această privință apare o problemă fundamentală : Augustin a subliniat tot mai mult, pe măsură ce treceau anii, insuficiența propriei speculații filosofice față de credință, iar în *Retractationes* a ajuns să o nege în mare parte.

1. Evoluția gândirii augustiniene

Suntem în fericita situație de a cunoaște în detaliu, grație *Confesiunilor*, istoria formării intelectuale a lui Augustin. Faptul că putem să-i cunoaștem evoluția este poate un caz unic în întreaga istorie a lumii clasice : autobiografia sa ne prezintă momentele decisive.

Este bine totuși să plecăm de la cunoștințele filosofice pe care școala putea să i le ofere, fie când a fost elev, fie când a fost profesor de retorică în Cartagina, și este indicat să eșalonăm în timp aceste cunoștințe. Între ele îi găsim pe Seneca și Cicero pe care i-a citit în timpul școlii ; Varro și Apuleius, în schimb, sunt prezenți într-o lucrare scrisă la maturitate sau chiar la bătrânețe, precum *Cetatea lui Dumnezeu* ; textele lui Plotin și Porfir, chiar dacă în traducere latină, nu erau comune, nici ușoare : numai cine era interesat de ele *ex professo* putea avea un motiv să le citească ; e posibil să nu fi fost studiate înainte de 386-387. Devenit profesor, Augustin a trebuit să se ocupe de artele liberale, probabil folosind manuale cu conținut elementar, precum *Cărțile disciplinelor* ale lui Varro. Ar fi o greșeală să nu luăm în calcul importanța informației și cunoștințelor de bază pe care Augustin le-a obținut în acest mod. Este necesar, dimpotrivă, să le dăm cuvenita atenție, pentru a nu ceda cu ușurință în fața unei problematici simplificatoare, cea a influenței preponderente, dacă nu exclusive, a cărților platonicienilor.

1.1. Categoriile *lui Aristotel*

În 374-375, Augustin a citit *Categoriile* lui Aristotel (*Confesiuni* IV 16, 28), poate într-un rezumat în latină ; l-a folosit din cauza familiarității sale reduse cu limba greacă sau pentru că acele texte atât de dificile nu erau disponibile altfel. De altfel, nu e de crezut că în Africa ar fi existat atunci multe persoane care să știe greacă mai bine decât Augustin (dar aceasta e o problemă veche), nici că ar fi circulat multe texte grecești (și acest aspect este legat

de răspândirea în continuare redusă a culturii grecești în Occidentul latin). Porfir scrisese o faimoasă *Introducere la Categoriile lui Aristotel* (*Isagoge*). Mulți ani după aceea, Iulian de Eclanum îl ridiculizează pe Augustin și îl numește „Aristolelul punic" (*Împotriva lui Iulian, apărătorul ereziei pelagiene* III 119), probabil plecând de la informațiile oferite în *Confesiuni*.

Expresia *multa philosophorum*, care se găsește în *Confesiuni* V, ne ajută să reconstruim pregătirea intelectuală a lui Augustin. Manualele și doxografia constituiau pe atunci unicele texte filosofice în afară de cele ciceroniene. Dintr-o operă doxografică de la bătrânețe (*Despre erezii* 23) aflăm despre existența, în vremea sa, a unei voluminoase *Culegeri de opinii de la toți filosofii*, scrisă de un oarecare Cornelius Celsus.

1.2. *Prima operă filosofică:* Ceea ce e frumos și armonios

Întoarcerea către filosofie implică refuzarea concepției materialiste despre divinitate, care era profesată de către manihei. În 381, Augustin a scris un tratat, astăzi pierdut, despre *Ceea ce e frumos și armonios* (*Confesiuni* IV 15, 24). Opera, poate în trei cărți, ar fi utilizat surse platonice, după părerea unora, în timp ce Solignac și Testard se gândesc la influența lui Cicero asupra elaborării conceptelor morale și estetice, alături de o puternică influență pitagorică. Ceea ce relatează autorul însuși despre acest tratat ne permite să identificăm unele linii esențiale ale filosofiei augustiniene. Intelectul divin care creează pacea și virtutea este definit aici drept „monadă", iar principiul împrăștierii, al răului, este numit „diadă", așa cum neoplatonicienii identifică în diadă materia, iar în aceasta originea răului. Valența pozitivă a lui Unu fusese subliniată de către un pitagoric apropiat platonismului, Numenius din Apameea, pe care deja l-am întâlnit discutând despre Origen (pp. 136 *sqq.*), așa că nu e ușor, în acest caz, să distingem între neoplatonism și neopitagorism.

1.3. *Perioada sceptică*

În 383, la Roma, Augustin traversează o criză de scepticism, care acum este considerată de importanță minoră de către mulți specialiști; probabil că nu a fost însă chiar atât de banală dacă, la trei ani după aceea, Augustin își începe cariera scriind o carte împotriva academicilor. Aceeași întoarcere și decizia de a deveni catehumen al Bisericii catolice par caracterizate de o atitudine probabilistă*, de manieră academică (*Confesiuni* V 14, 25). După ce se îndepărtează treptat de maniheism, Augustin nu îmbrățișează

* Curent de gândire teologic și moral potrivit căruia acolo unde lipsește certitudinea, probabilitatea este cel mai bun criteriu (n. tr.).

imediat o nouă filosofie, ci rămâne oscilant și nemulțumit, până ce se atașează de sceptici (*cf. Despre viața fericită* 1). Dar scepticismul lui Augustin nu a fost radical. El nu s-a despărțit niciodată de anumite probleme comune filosofiei Antichității târzii și unor concepte creștine, motiv pentru care nu a pus niciodată la îndoială existența lui Dumnezeu sau a providenței. Ar trebui să vorbim mai curând de o „tendință sceptică" decât de o „fază sceptică". Scepticismul (*skepsis*) radical i-a fost străin, în așa măsură încât a crezut mulți ani că academicii sunt în realitate platonicieni și că nu au spus ce gândeau cu adevărat doar pentru că oamenii obișnuiți nu i-au înțeles (*Împotriva academicilor* II 6, 14-15; III 18, 41).

Este plin de consecințe și următorul argument al lui Augustin contra scepticilor. A fost numit „*cogito*-ul lui Augustin", dat fiind că prezintă o anumită asemănare cu cel al lui Descartes; cel care l-a studiat este Flasch. Se găsește în *Despre liberul-arbitru* (II 3, 7) și sună astfel: știi că exiști și, din acest punct de vedere, nu trebuie să te temi de vreun dubiu sau vreo incertitudine, pentru că, dacă nu ai exista, nu te-ai putea înșela. Dar acest lucru n-ar putea să-ți fie evident dacă nu ai trăi. Or, îți este evident și faptul că exiști, și faptul că trăiești. Deci îți este evident și faptul că ceva îți e evident și că îl înțelegi. Cel ce folosește gândirea trebuie să fie viu și să existe. Gândirea presupune viața și existența; prin urmare, este indubitabil că inteligența este ceva superior vieții și existenței. Augustin a repetat această considerație în *Despre Treime* (X 10, 14-16) și în *Cetatea lui Dumnezeu* (XI 26), unde spune: „dacă mă înșel, exist". Acest argument completează pătrunderea în propria interioritate, care este primul pas în căutarea unei garanții stabile a adevărului: nici un obiect al lumii exterioare, nici o percepție nu pot fi atât de indubitabile precum existența, viața și gândirea celui care se îndoiește. Această definiție schimbată este considerată drept o precursoare a unei atitudini moderne, subiectiviste; în realitate, ea se situează pe linia care merge de la Socrate la Platon: nu e contrară spiritului filosofiei antice, e doar antistoică. Primii cititori ai lui Descartes observaseră deja concordanța acestuia cu atitudinea lui Augustin. Când repetă, în *Despre Treime*, acest discurs, Augustin o face împotriva scepticismului: spiritul este sigur că nu e unul dintre lucrurile de care nu este sigur. Augustin distinge reprezentarea de intuiția spiritului. În timp ce reprezentarea observă realitatea în exterior, în sfera corporală, intuiția spiritului se percepe pe sine ca pe o funcție existentă și vie.

1.4. Hortensius *de Cicero*

În același mod, în ciuda semnificației pe care o are pentru el platonismul, nu trebuie să uităm importanța pe care a avut-o asupra lui Augustin lectura scrierii *Hortensius* a lui Cicero. Convertirea din 386 a fost o actualizare a

aspirațiilor suscitate de prima lectură a lui *Hortensius*, în măsura în care a însemnat renunțarea la cariera lumească și faptul de a se dedica vieții contemplative. Într-un prim moment, rezultatul acestei lecturi a fost adeziunea la creștinism numai în măsura în care creștinismul i-a apărut ca o viață filosofică: acesta e, prin urmare, ca și așezat în tiparul idealului filosofic antic. Este semnificativ faptul că, dintre cele care ne-au parvenit, fragmentele păstrate de la Augustin sunt mai importante pentru conținutul lor filosofic. În primele sale opere, cea *Împotriva academicilor* și *Despre viața fericită*, Augustin a reluat în maniera sa cele două teme fundamentale ale îndemnului către filosofie, și anume căutarea frumuseții și a înțelepciunii. În concluzie, Madec nu se îndoiește că influența exercitată de *Hortensius* a fost decisivă pentru personalitatea și opera lui Augustin, la fel de mult ca și *Platonicorum libri*. Lectura lui Cicero a avut consecința de a-l detașa de dragostea pentru lucrurile inutile. *Hortensius* a reprezentat pentru Augustin o operă valoroasă până în ultimii ani ai vieții, în așa măsură încât a citat-o în polemica cu Iulian; reconsiderând-o în timpul redactării *Confesiunilor*, Augustin găsește în ea motive neoplatonice, pe care însă nu le putea sesiza în perioada lecturii efective a operei lui Cicero.

1.5. *Întâlnirea cu neoplatonismul*

Numit maestru de retorică în 384, la Milan, Augustin a audiat predicile lui Ambrozie, care era considerat un foarte orator elocvent (*Confesiuni* V 13, 24). Învățăturile episcopului au învins destul de repede prejudecățile sale față de creștinism și obiecțiile maniheilor cu privire la antropomorfismul biblic și i-au dezvăluit sensul secret al Scripturii (*Confesiuni* V 14, 24; VI 4, 6; 5, 8). Predicile lui Ambrozie pe care le-a audiat Augustin sunt cele referitoare la *Hexaemeron*, din Săptămâna Patimilor a anului 386, cea referitoare la *Isaac sau sufletul* și cea referitoare la *De bono mortis*. Acestea conțin o puternică afirmare a spiritualismului alexandrin, cu care el nu era pe atunci deloc obișnuit (VI 3, 4). Multe predici îi arată și interpretarea spirituală a Scripturii; la Milan învață și teologia omului creat după chipul lui Dumnezeu. Însă elementele plotiniene, deși de netăgăduit, sunt, în acele omilii, absolut anonime. Pentru că Augustin și-a dat seama, ar trebui deci să ne gândim că Ambrozie l-a numit efectiv pe Plotin în timpul predicii.

La Milan, Augustin l-a cunoscut pe preotul Simplicianus, pe Manlius Theodorus, dar și personaje minore precum Celsinus și Hermogenianus, care făceau parte din „cercul milanez" despre care s-a vorbit deja în legătură cu Ambrozie. În orice caz, Augustin a citit *Plotini paucissimi libri*: după P. Henry, grație acelor cărți a identificat imediat Inteligența lui Plotin cu Logosul creștin, ceea ce înseamnă că a citit *Enneadele* din perspectiva

Noului Testament, cunoscut din predicarea lui Ambrozie. Astfel de „cărți ale platonicienilor" i-au fost procurate lui Augustin de către un „personaj plin de orgoliu nemăsurat". Identificarea acestuia este dificilă. Unii s-au gândit la literatul și omul politic Manlius Theodorus, dar Augustin vorbește despre el cu prietenie în *Despre viața fericită*. Va fi fost un neoplatonic necreștin, necunoscut nouă, dintre cei care trebuie să fi existat în mediul milanez. În *Confesiuni* VII 9, 13-14, Augustin opune conținuturile doctrinale ale Sfintelor Scripturi conținuturilor filosofice ale cărților platonice, voind să afirme că, din acestea din urmă, a cunoscut adevărul numai parțial.

O altă problemă privește numărul și identificarea cărților pe care le-a citit Augustin. Augustin spune, cum s-a văzut, că acestea erau *paucissimi*, însă, în ceea ce privește sensul termenului, trebuie să înțelegem că, potrivit lui Courcelle, poate să însemne uneori și mai mult decât „foarte puține". După du Roy, care reia lista făcută de Solignac, lista e mult mai consistentă: *Enneade* I 2; I 6; I 7; I 8; III 2-3; IV 7; V 1; V 2; V 3; V 5; VI 4-5; VI 6 și VI 9. În realitate, e nevoie de oarecare grijă atunci când căutăm la Plotin originea doctrinelor augustiniene. Lecturile din Porfir ar fi, în schimb, mai reduse, în ciuda faptului că Theiler vrea să-i atribuie exclusiv lui Porfir influența neoplatonismului asupra lui Augustin. Du Roy și Solignac sunt foarte prudenți în această privință și afirmă că se pot găsi și urme ale *Sentințelor* lui Porfir, care sunt o sinteză a doctrinelor din *Enneade*, și influențe din *Despre întoarcerea sufletului*, a aceluiași filosof.

Potrivit lui Madec, se poate ca Augustin să nu fi încetat să fie creștin încă din vremea copilăriei și a primei educații religioase: convertirea de la Milan trebuie probabil înțeleasă mai ales ca una morală și ca sfârșit al unui drum intelectual fără întreruperi, ce datorează mult filosofiei neoplatonice, deși nu se limitează la ea.

Prologul lui Ioan a fost obiectul unei discuții dintre Augustin și Simplicianus: acesta era încântat că Augustin nu citise operele filosofilor, care sunt pline de greșeli „după înțelesurile slabe ale lumii" (Col. 2, 8), ci cărțile platonicienilor, care sugerau cunoașterea lui Dumnezeu și a Cuvântului său, și a evocat experiența lui Marius Victorinus. Simplicianus a interpretat operele platonicienilor ca pe o sinteză a platonismului, care permitea un bilanț al concordanțelor și discordanțelor dintre platonism și creștinism (*cf. Confesiuni* VIII 2, 3). Augustin a crezut că descoperise o coincidență între doctrina despre Dumnezeu din cărțile platonice și cea a Cuvântului. *Libri Platonicorum*, cum spune el, i-au deschis drumul spre a ajunge la Dumnezeu, la Dumnezeul cel adevărat, care este Dumnezeul creștin (VIII 10, 16).

Însă în ceea ce privește o altă temă trebuie să ne gândim la influența lui Porfir: este vorba despre tema căutării adevăratei religii. Porfir manifestase o neliniște religioasă în căutarea unei „științe a mântuirii", iar în interesul său pentru culturile cele mai disparate, s-a îndreptat și către

creștin... ...acest filosof se exprimă și în mod favorabil cu privire la Cristos" : C...tatea... ...Dumnezeu XIX 23, 2), cu toate că scrisese un tratat împotriva creștin... ...așa cum am văzut deja.

1.6. „D... ...gurile" de la Cassiciacum

În ciuda ...stui contact lung și deja aprofundat cu creștinismul, realizat prin inter... ...diul lui Simplicianus, Augustin s-a dedicat scrierii de dialoguri mai mult... ...osofice" decât „creștine" : acestea au fost compuse la sfârșitul lui 386, ...la prietenului și colegului său Verecondus, la Cassiciacum, unde se g... ...au unele rude și prieteni de-ai săi : cu toții erau purtați de *otium philosop... ...di* (*Împotriva acedemicilor* II 2, 4), pe care Augustin o va numi apoi *otium ...hristianae vitae* (*Retractationes* 1, 1). Primele dialoguri sunt : *Împotriva ac...micilor*, *Despre viața fericită*, *Despre ordine*. După cum observă Courcelle, ...eoplatonismul și creștinismul sunt intim legate pentru intelectualii Bisericii ...milaneze, și nu opuse, cum sunt pentru moderni. Acestei formule de sinteză ...-a dat adeziunea sa Augustin. Rămâne însă de precizat care a fost elementul ...dominant în această sinteză. Potrivit lui du Roy, filosofia de care se folosește Augustin nu va fi „convertită" radical de către credința creștină. Probabil că aceasta s-a deschis progresiv către valori iudeo-creștine, iar interioritatea neoplatonică va căpăta accente personale, dar această muncă de impregnare nu va ajunge până acolo încât să arunce îndoiala asupra schemelor filosofice fundamentale. Dacă, potrivit lui Augustin, filosofia coincide cu religia creștină, aceasta era o interpretare care se găsea deja în apologetică și la Clement, spre deosebire de ceea ce susținuse Ambrozie.

Mediul dialogurilor de la Cassiciacum a fost definit ca un mediu de școală, dar nu și ireal din acest motiv ; unii specialiști au considerat banale argumentele dialogurilor : acestea însă sunt argumentele fundamentale ale filosofiei pe care Augustin o cunoștea atunci. Dialogurile sunt, după cum observă Courcelle, esențialmente ciceroniene, atât prin formă, cât și prin conținut. Aici se găsesc numai aluzii la gândirea neoplatonică și la religia creștină. Întrăzneala consta în a introduce numele lui Cristos în schema dialogului clasic. Dacă Augustin tratează probleme încă tradiționale, o face în funcție de noile sale convingeri și sugerează clar că soluția lor se află în adevărul creștin. Nu se putea aștepta, de altfel, ca un catehumen să facă tratat de teologie, așa cum, pe drept cuvânt, observă Madec.

În... ...ele de la Cassiciacum se vede că Augustin voia să se supună autorității lui Cristos, înțelegând-o însă ca autoritate a „înțelepciunii", în sens platonic. Augustin subliniază apropierea sa față de creștinism, dar nu poate face altceva decât să-și dea seama de diferențe. Prin urmare, convertirea nu consta în a înlocui filosofia cu religia, ci în a o identifica pe una cu cealaltă : înțelepciunea aduce fericire, iar fericirea este și scopul

religiei. Augustin era decis să accepte pe deplin religia creștină și, dată fiind identificarea filosofiei cu religia, nu are sens dilema dacă el s-a convertit la una sau la alta. Cristos, după 1 Cor 1,24, este înțelepciunea lui Dumnezeu : această concepție creștină se adapta excelent la programul filosofic al lui Augustin, pentru că unea cu Dumnezeu acea înțelepciune pe care filosoful o caută în formele sale pure. Conceptul de „viață fericită" se bazează în plus pe religie, iar în această privință Augustin rămâne un discipol al școlilor filosofiei antice. Cum observă Flasch, i se recunoaște adesea lui Augustin meritul de a fi descoperit aspectele mai adânci ale omului, adică „inima", iubirea și voința. Pentru tânărul Augustin, spiritul și rațiunea, adică *mens* și *ratio*, sunt ceea ce îl caracterizează cel mai bine pe om. Acest aspect nu are nimic în comun cu iraționalismul ; Augustin a păstrat în acest fel pentru Evul Mediu tradiția greacă, potrivit căreia rațiunea este cel mai bun lucru pe care îl are omul.

Însă dialogurile nu cuprind întreaga activitate a lui Augustin la Cassiciacum. În acel mediu a compus și *Solilocviile*, rod al meditațiilor sale asupra lui Dumnezeu și a sufletului. Întors la Milan cu scopul de a se pregăti pentru botez, el a lucrat la o a treia carte de *Solilocvii*, care avea titlul *Despre nemurirea sufletului*. A proiectat, printre altele, o lucrare, *Muzica*, în șase cărți, pe care a terminat-o în Africa. După botez, în 387, a urmat o a doua ședere la Roma (387-388), în timpul căreia Augustin și-a continuat conversațiile filosofice cu prietenii : a scris *De quantitate animae* și *Despre liberul-arbitru*. A început și polemica cu maniheii. Întorcându-se în Africa, s-a stabilit la Tagaste, pentru a relua viața religioasă și intelectuală într-o comunitate.

1.7. *Revenirea în Africa*

Scrierile lui Augustin dintre 388 și 391 (*Despre liberul-arbitru* : 388 și 391-395 ; *Magistrul* : 389 ; *Despre adevărata religie* : 389-391) încep să arate semne de tranziție. *Servi Dei*, din care făcea parte la Tagaste, își păstrau, ca realizare a principiilor platonice, stilul de viață filosofică.

Titlurile operelor arată caracterul filosofic al chestiunilor dezbătute acolo. La bătrânețe, Augustin va critica scrierile din acești ani de tranziție. În *Retractationes*, nu mai dovedește aceeași încredere în rațiune ca în acei ani : în 390 nu înțelesese ce e revelația : era încă prea filosof.

1.8. *Istoria filosofiei grecești*

Pentru a justifica preeminența pe care le-o acordase din 386 platonicienilor, Augustin își construiește o „istorie a filosofiei" în primele capitole ale celei de-a VIII-a cărți din *Cetatea lui Dumnezeu*.

Întrucât dragostea de înțelepciune înseamnă dragoste de Dumnezeu, Augustin restrânge cadrul considerațiilor sale, eliminându-i și pe epicurei, și pe stoici din examinarea filosofiei păgâne. Filosofii adevărați trebuie nu numai să mărturisească existența lui Dumnezeu, ci și providența lui față de oameni. Filosofia stoică este inacceptabilă, pentru că prezintă un zeu schimbător și nu se interesează de dobândirea unei vieți fericite după moarte, ci țelul său este plasat chiar în această viață. La fel trebuie lăsat deoparte și Varro, care a avut un rol important în „istoria filosofiei și teologiei", dar filosofia și teologia sa nu aveau nimic religios. Pentru Augustin, filosofia nu e atât cea a diferiților filosofi, cât cea care, potrivit etimologiei, este *studium sapientiae*, ca pentru Cicero. Acest lucru se datorează faptului că el identifică înțelepciunea cu Cristos. Augustin nu putea prin urmare să se mulțumească cu o doctrină sau alta. Platon a dus filosofia pe culmi, unind morala socratică cu teologia și fizica pitagorică și adăugându-le dialectica (*cf. Cetatea lui Dumnezeu* VIII 4). Plotin, filosof platonic, a fost considerat atât de asemănător lui Platon, încât s-ar putea crede că au fost contemporani, dar datorită răstimpului care îi separă se poate considera că Platon a trăit o nouă viață prin celălalt (*Împotriva academicilor* III 18, 41).

Istoria filosofiei culminează deci cu Platon și cu platonicienii. Totuși, pentru a le atribui acestora spațiul pe care îl merită, Augustin urmărește cu ajutorul unui material doxografic dezvoltarea filosofiei până la Platon, în sensul că aceasta, cu o consecvențialitate internă ce o caracterizează, se încheie dobândind o cunoaștere tot mai mare a influenței lui Dumnezeu asupra lumii.

Socrate credea că cauzele ultime ale lucrurilor nu pot fi înțelese nu numai pentru că nutrea convingeri sceptice, cum demonstrează continua sa îndoială față de toți și de toate, dar și pentru că era sigur că la anumite doctrine se putea ajunge doar păstrând puritatea gândirii. Purificarea părții sale intelectuale îi este necesară sufletului, pentru că astfel poate să se înalțe fără a mai fi tras în jos de dorințele trupului (este vorba despre doctrina din *Despre întoarcerea sufletului* a lui Porfir).

Prin urmare, Augustin încearcă să explice în ce sens se poate spune că Platon a dus filosofia la perfecțiune. În acest scop, el pornește de la disocierea filosofiei în activă și contemplativă, prima dintre ele corespunzând eticii, iar a doua, fizicii și logicii. Astfel, el poate arăta că Platon a realizat o unitate între filosofia predecesorilor și a maeștrilor săi, adică între etica lui Socrate și contemplația pitagoricilor. Iar pe de altă parte, de vreme ce Platon, cu siguranță, potrivit interpretării neoplatonicienilor, a definit înțeleptul ca imitator și iubitor de dumnezeu, al adevăratului Dumnezeu, nu e necesar să se mai ocupe și de alți filosofi (cap. 5, început).

Secțiunea următoare, dedicată filosofiei platonice (VIII 6-8), este structurată pe alte criterii. Conținutul fizicii este prezentat ca o înălțare a sufletului,

prin intermediul formelor cu un grad tot mai mare de perfecțiune, până la Forma imutabilă, „care este" și e sursa ființei, tocmai pentru că e imutabilă. Logica platonică se opune senzualismului epicureilor și stoicilor, în sensul că înțeleptul nu se poate folosi de ochii trupești pentru a vedea adevărata frumusețe, astfel încât este nevoie să se admită existența unei lumini specifice a sufletului : această lumină este Dumnezeu. Etica, în fine, consistă în identificarea binelui omului, nu în bucuria trupului și nici măcar în bucuria sufletului, ci în bucurarea de Dumnezeu. Aceste sinteze ale platonismului au aceeași structură fundamentală. Ele se bazează pe tripartiția tradițională în fizică, logică și etică. Fizica e cea care corespunde ordinii ființei, etica, domeniului vieții, iar logica, domeniului gândirii. Ființa sufletului, viața sufletului, gândirea sufletului (adică fizica, etica și logica) derivă din ființa lui Dumnezeu, din viața, și din gândirea lui Dumnezeu.

Cu acest cap. 8, Augustin a dus la îndeplinire proiectul inițial : filosofia păgână culminează cu filosofia platonicienilor.

1.9. *Critica platonismului*

Dar Augustin nu a suferit pasiv influența acelor *libri Platonicorum* a căror lectură îl entuziasmase cu câțiva ani mai înainte. Fie că este vorba de Plotin, de Porfir sau de amândoi, Augustin plasa deja „neoplatonismul" în curentul în care era just să îl plaseze, din punct de vedere doctrinar și istoric. În opinia sa, platonismul este în esență o doctrină a celor două lumi, și nu a ierarhiilor ipostazelor. Primul Augustin* propune deci triade care, în lumea sensibilă, oglindesc lumea inteligibilă, dar nu subordonări ; nu este, până la urmă, henologia. Dacă ne referim în sens strict la definiția neoplatonismului, care caută în partea a doua a dialogului *Parmenide* nucleul esențial al doctrinei lui Platon, atunci Augustin nu a fost nicicând neoplatonic (ca, de altfel, toți filosofii creștini). El pune platonismul în raport cu creștinismul ; i se pare *unica verissimae philosophiae disciplina* (*Împotriva academicilor* III 19, 42). Platonismul nu este filosofia acestei lumi, pe care creștinismul, tocmai, o respinge, ci a lumii celeilalte, a lumii inteligibile. Potrivit lui Madec, pentru Augustin, platonismul și creștinismul sunt de acord în credința în superioritatea ontologică a lumii inteligibile. Diferența dintre cele două se manifestă în ceea ce privește chenoza Fiului, care este de neconceput pentru un platonician. Alt pasaj din *Despre ordine* (II 5, 16) susține că filosofia, dacă este adevărată și autentică, are ca unic obiect

* Diferențierile între perioadele activității lui Augustin sunt redate prin expresii ca „primul Augustin" sau „ultimul Augustin"; vezi *infra* subcapitolul dedicat „ultimului" Augustin.

Treimea. În 390, Augustin a scris *Despre adevărata religie*, subliniind erorile filosofilor antici, mai precis contradicția dintre învățătura filosofică și practica lor religioasă; aceștia, deși criticau superstiția, venerau idolii împreună cu mulțimea; acum însă, odată cu creștinismul, acest lucru nu mai este admisibil (par. 1-8). Un context analog este cel din *Epistole* 118:

„aceiași filosofi ai sectei platonice, după ce s-au schimbat câteva lucruri care sunt condamnate de învățătura creștină, trebuie să se supună cu respect unicului rege neînvins, care este Cristos, și să înțeleagă Cuvântul lui Dumnezeu, care a poruncit și a fost crezut chiar și în lucrurile în privința cărora alții se temeau și să le rostească".

Învățătura creștină pe care platonicienii nu o acceptă este, evident, dogma întrupării, iar în fața acestei poziții Augustin nu mai e indiferent: de o parte este un platonism care se încăpățânează orgolios să refuze Cuvântul și care se coboară la idolatrie, iar de alta, un platonism care mărturisește smerenia Cuvântului întrupat și care se perfecționează în creștinism. Singura filosofie adevărată este filosofia creștină, așa cum va spune și la sfârșitul vieții, în tratatul *Împotriva lui Iulian, apărătorul ereziei pelagiene* (IV 74).

Interesant din acest punct de vedere este și tratatul *Despre adevărata religie*, care, în linii mari, cu o evidentă exagerare, a fost pus în legătură cu Porfir, de către Theiler. Opera este alcătuită de trei înțelepți antimaniheiști, incluși apoi într-un scop mai larg, explicat în introducere și în concluzie. Augustin nu mai are ca țintă atât maniheismul, cât persoana cultă, care, în fața multiplicității sectelor religioase, neagă faptul că există o singură religie adevărată. Respingând o asemenea atitudine, Augustin intenționează să demonstreze că există o singură cale de mântuire și că aceasta se bazează pe o singură religie, cunoscută istoric și răspândită în întreaga lume. Astfel, creștinismul realizează idealul după care tânjeau anticii și pe care Platon însuși l-a atribuit venirii unei Înțelepciuni divine într-un om. Adversarul către care ar ținti Augustin ar fi Porfir.

Tema adevăratei religii ar părea să răspundă efectiv problematicii antiporfiriene, căci expresia *vera religio* se întâlnește numai o dată înainte de această lucrare, adică în concluzia la *De quantitate animae* (36, 80). În plus, se găsește numai în introducere, în concluzie și în două pasaje care par a proveni din aceeași doctrină (13, 26-14, 28; 25, 46-47). Se recunoaște caracterul antiporfirian al acestei opere, dată fiind prezența, cu totul nouă, a unei polemici împotriva cultului îngerilor și demonilor (55, 108-112). În plus, s-au găsit aici numeroase urme din *Despre întoarcerea sufletului* de Porfir, aproape toate în introducere. Teza pe care opera vrea să o susțină împotriva lui Porfir este că religia creștină reconciliază nu numai cultul și filosofia, ci și pe filosofi între ei (1, 1; 7, 12), conducându-i pe

oameni la un singur Dumnezeu și devenind în acest mod calea unică și universală spre mântuire (1, 1; 3, 5; 25, 46-47; *cf.* Porfir, citat în *Cetatea lui Dumnezeu* X 32 și X 9). Augustin insistă asupra faptului că e o cale cunoscută, așa cum ne învață istoria, pentru că Porfir spusese că nu cunoscuse nici una (*cf. Cetatea lui Dumnezeu* X 32).

1.10. *Polemicile împotriva altor filosofii*

1.10.1. Împotriva demonologiei lui Apuleius

Ocupă o poziție bine definită, în capitolele 14-22 din cartea a VIII-a a *Cetății lui Dumnezeu*, polemica împotriva demonologiei lui Apuleius. Este cunoscută atitudinea ostilă pe care creștinii au avut-o față de Apuleius, considerat mag și păgân prin excelență, chiar dacă, înainte de Augustin, acest lucru dăduse loc unor atacuri ocazionale de proporții reduse. Față de scurtele aluzii ale unui scriitor înclinat totuși către sistematizarea doctrinală, ca Lactanțiu, polemica în care se angajează Augustin pare deosebit de aprofundată și militantă. În ciuda anumitor neînțelegeri și sofisme, se poate descoperi în atitudinea episcopului de Hippona un proiect bine gândit, acela de a respinge complet doctrina demonologică pe care Apuleius, împreună cu platonicienii, o făcuse cunoscută pe plan doctrinar și o inserase cu drepturi depline în propria filosofie.

1.10.2. Împotriva stoicismului de școală

Augustin afirmă că a învățat din operele stoicilor arta disputei. Acest fapt era valabil în primul rând pentru dialectică (adică logică), pe care Augustin o considera cadrul specific al stoicismului (*Împotriva lui Cresconius* I 13, 16; 14, 17); pe de altă parte, el a respins anumite elemente ale eticii stoice, mai ales în ultimii săi ani de viață. De exemplu: doctrina care atribuia aceeași gravitate tuturor infracțiunilor morale (*Epistole* 104, 4, 13; 167, 5, 17); faptul că etica nu admite în substanță un adevărat progres moral (*Epistole* 167, 3.10); refuzarea compasiunii, ca pasiune a sufletului (104, 4, 16); faptul că omul își pune speranța în sine, nu în Dumnezeu (*Predici* 156, 7, 7).

1.10.3. Polemica împotriva lui Hermes

Mult mai importantă este polemica împotriva hermetismului. Și Augustin știe că Trismegistus a fost un profet străvechi, care a trăit înainte de apariția filosofiei grecești, dar (și aici reia un *topos* al apologeticii creștine) posterior totuși înțelepciunii evreilor, în care își are originea creștinismul (*Cetatea lui Dumnezeu* XVIII 39). Augustin nu acceptă învățătura lui Trismegistus, pe care el o ia din lucrarea hermetică *Asclepios* (cap. 23), cu privire la faptul

că unii zei au fost creați de zeul suprem, iar alții, de oameni. S-ar putea crede, observă scriitorul, că Hermes a avut intenția de a face referire la statuile zeilor, și totuși nu e așa: statuile nu sunt altceva decât trupul vizibil al zeilor, în care locuiesc spirite adevărate. Acestea sunt chemate de oameni să locuiască în statui și pot să fie și bune, și rele; ele se unesc cu idolul, în așa fel încât idolul poate fi considerat, într-un anumit sens, trupul sensibil al demonului. Din acest motiv, se poate spune că oamenii creează zei.

Apoi, Augustin ia în considerare prezicerea, cuprinsă tot în *Asclepios* (cap. 24), despre abandonarea și uitarea care au lovit cultele cele mai vechi ale religiei egiptene și atribuie, asemenea unei mari părți a criticii moderne, această decadență apariției creștinismului, care a pus capăt religiilor idolatre. Este evident că, prin această predicție, Hermes este prietenul demonilor și deplânge momentul în care va trebui să apună vechiul lor cult; previziunea sa va fi confirmată de apariția creștinismului: Trismegistus poate fi considerat, prin urmare, unul dintre oamenii despre care vorbește Apostolul Pavel (Rom 1,21), care, deși îl cunosc pe adevăratul Dumnezeu, nu l-au slăvit ca Dumnezeu, astfel că înțelepciunea lor s-a dovedit a fi neghiobie. Această contradicție, tipică celor care nu au mărturisit adevărata religie, se descoperă în faptul că, pe de o parte, acești oameni au mărturisit doctrine care nu contrazic creștinismul, cum ar fi crearea lumii ca operă a adevăratului Dumnezeu, iar pe de alta, că au practicat un cult realmente idolatru. Prin urmare, revelația hermetică, atât cât e adevărată, nu e inspirată de Dumnezeu, ci de demoni; ea ajunge doar până la un grad parțial de adevăr, la un nivel depășit apoi de revelația creștină.

Legat de raporturile dintre revelația păgână și cea creștină, ceva asemănător spusese un omolog păgân al lui Augustin, Longinianus; el se plasează în acel mediu de intelectuali păgâni care erau apropiați de creștinism și recunoșteau existența unei afinități între acesta și cele mai bune speculații intelectuale ale păgânismului, dar nu simțeau nevoia și nici nu vedeau justificarea pasului decisiv de a abandona cultura și tradițiile. Longinianus însă își manifestă deschis acordul față de multe dintre opiniile lui Augustin și observă că amândoi respectă și practică învățăturile ce-și au originea în prima epocă a lumii, care sunt, în mod special, cele ale lui Trismegistus, au fost răspândite prin intermediul inspirației de către zei și revelate prin voia lui Dumnezeu. Firește, un păgân vorbește în același mod despre zeu și zei, potrivit acelei concepții henoteiste pe care au întâlnit-o de mai multe ori; și Longinianus crede că învățăturile lui Trismegistus s-au născut „grație autorității zeilor" și au fost arătate oamenilor „prin voia zeului" (*Epistole* 233-235).

1.11. *Alți filosofi antici: Varro și pitagoricii*

Pe lângă multe alte lucrări, Varro a scris o enciclopedie a artelor liberale în nouă cărți (*Cărțile disciplinelor*); dintre acestea, Augustin a cunoscut-o pe cea *Despre filosofie*, pe care o folosește în a XIX-a carte din *Cetatea lui Dumnezeu*. Varro nu era un filosof adevărat, ci un erudit. În acest context, Augustin îl citează și pe Antioh din Ascalon, important predecesor al platonismului din epoca imperială. Este posibil așadar ca Augustin să fi obținut din operele lui Varro și unele informații referitoare la istoria Academiei platonice, și mai precis a perioadei sceptice, pe care nu a putut-o cunoaște prin *Platonicorum libri*.

Augustin se folosește probabil de surse pitagorice pentru a se informa asupra problemelor aritmetice. Varro însuși scrisese un tratat despre *Principiile numerelor* și unul *Despre aritmetică*, în vreme ce a avut mare răspândire în epoca imperială *Introducerea în aritmetică* a lui Nicomahos din Gerasa, tradusă în latină de Apuleius. Astfel, tratatul augustinian *Despre ordine* ilustrează superioritatea numărului, care face ca toate lucrurile create să fie perfecte. Numerele, a căror știință este profesată de către pitagorici, se află, pentru Augustin, la baza universului, dar numai în măsura în care sunt extensia supremei raționalități divine, și nu în calitate de elemente constitutive prin sine ale universului însuși; doctrine pitagorice sunt și cea a ordinii lumii, fondată pe legi raționale numerice, și cea a derivării tuturor lucrurilor din aceleași principii ale numerelor. În plus, după cum spune și Varro, potrivit lui Pitagora, știința trebuia interpretată ca o formă de asceză.

Între secolele al IV-lea și I î.Cr. circulau deja opere apocrife cuprinzând doctrine presupuse a fi pitagorice; în ele se susținea că Platon, Aristotel și alți mari filosofi nu făcuseră decât să reia și să reelaboreze învățătura lui Pitagora. Astfel, aceste opere pseudopitagorice tratează probleme metafizice, cum ar fi cea a lui Unu și a diadei, care sunt, în esență, probleme ale școlii platonice. Apoi, neopitagorismul epocii imperiale, între secolul I î.Cr. și al III-lea d.Cr., răspândește și susține doctrine cu caracter etic, religios și mistic. Neopitagorismul se caracterizează așadar printr-o atenție sporită acordată transcendenței și prin reluarea doctrinelor pitagorismului originar, precum cele ale numerelor și principiilor prime. Dar în pitagorism numerele au o valoare simbolică, nu mai sunt considerate principii, în vreme ce tema opoziției dintre monade și diade, dintre Unu și materie, înlocuiește tema principiilor prime. Această aritmologie neopitagorică a exercitat o influență și asupra filosofilor platonici din secolele II-V ale epocii imperiale. Pitagora dobândește trăsăturile unui „om divin", analoage celor ale lui Platon, învățătorul omenirii.

2. Platonismul lui Augustin

În concluzie, formația filosofică a lui Augustin este, fără umbră de îndoială, platonică : ne-o spune el însuși în *Confesiuni* și se degajă din scrierile sale. Însă ceea ce aparent e simplu de definit devine deosebit de dificil și de complicat când se dorește să se precizeze în ce sens a fost el platonic. Capacitatea sa formidabilă de a relua și reelabora date ale tradiției, ajunse la el prin Plotin și Porfir, Marius Victorinus și Ambrozie, face dificilă evidențierea unui „sistem" al platonismului augustinian. Este fundamental faptul că, putem spune, în orice operă el reelaborează de la capăt un aspect nou al doctrinelor pe care și le-a însușit.

Dar mai e ceva. Platonismul nu a fost numai un „ingredient" al evoluției spirituale a lui Augustin, care a culminat cu convertirea, ci a fost și instrumentul și tezaurul cunoștințelor prin intermediul cărora – exclusiv prin intermediul cărora – s-a format gândirea sa. Or, filosofia episcopului de Hippona este un produs al culturii creștine care se găsește rareori în cursul istoriei acesteia : puține personalități (Origen, Grigore de Nyssa) îi pot sta alături în privința forței speculative și a capacității de a construi un edificiu intelectual durabil. Să examinăm așadar unele componente esențiale ale acestei filosofii.

2.1. *Dumnezeu creștin și zeu neoplatonic*

Unul neoplatonic și Dumnezeul credinciosului sunt principiul ființei, al binelui, al frumosului ; sunt dincolo de ființă.

Augustin – influențat de neoplatonismul accesibil lui, cel din *Platonicorum libri*, care preluase și elemente de neopitagorism – îmbrățișează concepția neoplatonică asupra ființei. Unitatea este – după Plotin – cea care permite realului să fie și să fie gândit (*Enneade* VI 6, 13, 1-16 ; VI 9, 2, 8-20). Această concepție despre Dumnezeu ca Unu este reluată de Augustin (*cf. Comentariu literal la Facerea*, lucrare neterminată X 32 și *Comentariu la Facerea, împotriva maniheilor* XII 18 ; *Confesiuni* XIII 1, 2). Aceeași considerație o va face apoi Boethius. Ființa tuturor lucrurilor care există depinde de unitate : „Ființa nu e altceva decât a fi unu" (*nihil est autem esse quam unum esse*) (*Obiceiurile Bisericii* II 6, 8).

Dar numai până în acest punct Augustin se apropie de filosofia plotiniană a lui Unu. El îl abandonează deja pe Plotin atunci când definește „adevărata ființă", aceea *qui summe est* (*Despre natura binelui* 19), când susține că Dumnezeu este purul „este", cel care „este" pur și simplu (*Explicații la Psalmi* 101, 2, 10 ; 134, 4). Numai Dumnezeu este ființa în adevăratul sens

al cuvântului, pentru că numai el nu se schimbă și rămâne mereu egal cu sine însuși (*Despre Treime* III 10, 21 ; XV 5, 8).

Unul lui Plotin și gândirea gândirii a lui Aristotel ajung, prin intermediul lui Porfir, la o identificare pe care, în cel mai natural mod, Augustin o va aplica la ontologia Vechiului Testament, făcând din *idipsum esse* acel Unu și acea inteligență supremă. Dar această tendință nu-l caracterizează numai pe Augustin, ci pe toți platonicienii creștini posteriori lui Porfir. *Comentariul la Parmenide* atribuit lui Porfir tinde să apropie între ele cele două forme ale lui Unu din dialogul platonic cu acest titlu, adică Unul care este Unu și Unul care este. Potrivit lui Beierwaltes, cu aceasta, Porfir se mișcă pe o linie de critică la adresa lui Plotin, derivată din intenția sa de a concilia platonismul și aristotelismul. Acest lucru reiese și din interpretarea augustiniană a unui faimos pasaj biblic.

2.2. *Interpretarea pasajului Ieș 3,14*

„Eu sunt Cel ce sunt" indică modul în care este numit Dumnezeu și adevăratul nume al lui Dumnezeu ; versetul inaugurează tradiția medievală a „ființei înseși" ca marcă distinctivă a lui Dumnezeu (*Predici la Ioan* XXXVIII 8, 10 ; *Cetatea lui Dumnezeu* VIII 11). Sensul ontologic al numelui dezvăluit de către Dumnezeu lui Moise nu a suscitat probleme speciale în cursul istoriei sale pentru scriitorii creștini (prima citare a pasajului Ieș 3,14 se găsește la Novatianus).

Identificarea lui Dumnezeu cu ființa nu este o creație a gândirii biblico-creștine, inspirată din versetul veterotestamentar menționat, ci e și o doctrină a platonismului (de exemplu, se găsește la Plutarh, *Despre E de la Delfi*). Exegeza augustiniană este așadar bazată pe un concept tipic porfirian, cel al imutabilității eterne și al libertății devenirii (*cf. Predici* 6, 3, 4 ; 7, 7 ; *Explicații la Psalmi* 38, 7). Ființei lui Dumnezeu nu-i lipsește nimic, ea nu este comparabilă cu cea a ființelor create, care sunt aproape nimic (*Despre Treime* II 5, 9 ; IV 17, 23 ; *Explicații la Psalmi* 9, 7 ; 38, 7-8 ; 38, 22 ; 39, 9 ; 101, 2.10 ; 121, 6). Ființa este „numele lui Dumnezeu" (*Explicații la Psalmi* 101, 2.10). Pe de o parte, această totalitate a ființei pare gândită ca identitate pură și absolută, fără determinări ; pe de altă parte, tradiția neoplatonică impune substanței divine să fie o unitate care posedă relații, o ființă în relație cu mișcarea, unitate în diferență și în ciuda diferenței. Plotin a aplicat această prerogativă celei de-a doua ipostaze, nu lui Unu. De aceea, *rationes*, ideile, sunt prezente în Dumnezeu (*Confesiuni* XI 9, 11), dar nu se anulează în el, ci își păstrează determinarea fără a pierde caracteristica conținuturilor lor diferite (*Confesiuni* 16, 9). Pentru Plotin, a doua ipostază este o unitate a diversității, diversitate care rămâne distinctă

și comprehensibilă tocmai pentru că nu este unitate. Pentru Porfir însă, deci și pentru Marius Victorinus, Unu este mișcare ce identifică opozițiile fără a le anula (*cf. Împotriva lui Arius* I 49, 17-40 ; aceeași concepție se găsește la autorul anonim al *Comentariului la Parmenide* II 91v). Aceasta înseamnă tocmai a identifica Unu cu ființa și constituie, la Porfir, o excepție în tradiția neoplatonică : dacă Dumnezeu este ființă și în același timp non-ființă, gândire și în același timp negândire, sunt legitime și filosofia pozitivă, și cea negativă, care sunt utilizate, într-adevăr, amândouă de către Augustin. De la Inteligența lui Plotin și de la Unul lui Porfir (care se identifică cu ființa) derivă așadar la Augustin (și, repetăm, la întreg neoplatonismul creștin anterior lui Dionisie Areopagitul) conceptul de Dumnezeu-Unu, înțeles ca deplinătate a ființei, nu ca unitate abstractă, ci ca bogăție a tuturor conținuturilor. Acest Dumnezeu conține bogăția ființei, totalitatea formelor platonice, care sunt în Cuvânt (*Comentariu literal la Facerea* V 16, 34). Astfel, în *Epistole* 147 se spune că unele inteligibile sunt *omnia in uno sine angustia** ; în *Despre Treime* se găsește locuțiunea *unum omnia* sau *unus omnia*, fie pentru a indica cele trei Persoane ale Unității (VI 10, 12), fie pentru a indica inteligibilele în Cuvânt (VI 10, 11 ; *cf. Cetatea lui Dumnezeu* IX 10, 13). În *Epistole* 14, aceeași locuțiune indică unitatea inteligibilelor în Dumnezeu, prezente în mod specific, dar reunite împreună în Unu. Pe de altă parte, după cum observă Maria Bettetini, aceeași locuțiune *unum omnia* este traducerea literală a expresiei plotiniene care indică viața Inteligenței (*Enneade* II 6, 1, 8-9 ; III 3, 7, 9 ; V 8, 9, 2-3).

Unul-Dumnezeu al lui Augustin poate fi așadar cunoscut, spre deosebire de Unul lui Plotin (și aceasta este valabil pentru toți neoplatonicienii creștini). Augustin admite, într-adevăr, posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a vorbi despre el, deși această „vorbire" este limitată la propoziții care sunt numai în parte pozitive ; acestea însă nu sunt deloc o simplă expresie a apofatismului, o invitație la mistica inefabilului – *cf. Despre adevărata religie* 30, 56 ; *Comentariu literal la Facerea* IV 14, 23 ; *Despre Treime* VI 4, 6 ; *Epistole* 169, 2, 7 ; *Cetatea lui Dumnezeu* XI 10, 3 ; XII 19. Natura lui Dumnezeu „trebuie" cunoscută, chiar dacă pe cale negativă : aceasta este semnificația viziunii din Ostia. Astfel, Augustin nu a atribuit teologiei negative o funcție exclusivă : nu e singura concluzie la care trebuie să recurgă cercetarea noastră, ci constituie pregătirea și premisa acestei cunoașteri. Astfel, știm ce nu este Dumnezeu, ca să ajungem apoi să aflăm ce este el (*Despre Treime* VIII 2, 3 ; V 1, 1 ; *Explicații la Psalmi* 85, 12 ; *Despre doctrina creștină* 1, 6).

Gilson a afirmat că pentru Augustin există un singur Dumnezeu, și acesta este ființa ; o astfel de afirmație ar fi cheia de boltă a întregii filosofii

* „Toate în unul fără strâmtoare" (lat.) (n. tr.).

creștine, și nu Platon ar fi cel care a pus-o, nici măcar Aristotel, ci Moise. Dar dacă creștinii au descoperit în cartea Ieșirii identificarea lui Dumnezeu cu ființa absolută, aceasta se datorează tocmai faptului că grecii făcuseră cunoscută această concepție, observă P. Hadot. Augustin îi este probabil îndatorat lui Porfir în această privință. Acesta poate fi deci considerat unul dintre fondatorii a ceea ce Beierwaltes obișnuiește să numească „onto-teologia" : Augustin a inaugurat o „teologie a Ieșirii", în timp ce speculația sa cu privire la *nomen substantiae* rămâne sub influența filosofiei grecești. Consecințele fundamentale ale identificării lui Dumnezeu cu ființa au fost reafirmate de toți, iar Augustin nu are nimic nou de spus pe această temă. Originalitatea sa față de alți Părinți latini a fost aceea de a uni ontologia cu soteriologia : Dumnezeu i-a revelat lui Moise nu numai *nomen substantiae* propriu, ci și *nomen misericordiae*. Dumnezeu este Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov.

3. Treimea

Această existență a unor entități inteligibile în interiorul lui Dumnezeu introduce doctrina platonică prin excelență, anume doctrina ideii. Doctrina ideii și, ca atare, a Intelectului divin, care este premisa ei, apare în formă obscură în *Confesiuni* (XII 1, 2). În acest pasaj, Augustin interpretează expresia „cerul cerurilor" din Psalmi 113, 24 nu ca pe o realitate materială sau prematerială, ci ca pe o comunitate de spirite : și Hadot, și Pépin sunt de acord în a vedea în această creatură a doua ipostază a lui Plotin, ansamblul formelor intelgibile și al celor inteligente (*Enneade* V 1, 4, 25-33 ; V 4, 2, 10-11) : inteligibile și inteligente sunt ideile lui Dumnezeu, adică formele platonice ale tuturor lucrurilor și creaturile îngerești. În *caelum intellectuale*, intelectul poate cunoaște totul simultan ; este vorba așadar de un intelect unic sau de ansamblul mai multor inteligențe, care sunt interpretate drept creaturi angelice sau fericite (*cf. Confesiuni* XII 11, 12). Și la Plotin se găsește o Inteligență formată din unitatea tuturor inteligențelor (V 1, 4, 10-11 și 26-27), iar Inteligența nu numai că deține, dar este toate lucrurile în același timp, deoarece, atunci când se gândește simultan pe sine, gândește la toate lucrurile (IV 4, 2, 10-11). O spune și Porfir, *Sentințe* 44 :

> „Intelectul nu este principiul tuturor lucrurilor : pentru că intelectul este multiplu și, înainte de a fi multiplu, trebuie să fie unul. Este clar că intelectul este multiplu : acesta, într-adevăr, gândește continuu gânduri care nu sunt unul, ci multe, și care nu sunt altceva decât intelectul. Dacă însă intelectul și gândurile sunt același lucru, iar gândurile sunt multiple, atunci și intelectul va fi multiplu" (trad. it. de A.R. Sodano).

Dar problema celor Trei Persoane și interpretarea lor în termeni plotinieni datează de la începutul speculației augustiniene. Astfel, în *Solilocvii* găsim o analiză a procesului cunoașterii. În cadrul acestui proces (I 8, 15) apare Treimea. Tatăl este soarele, Fiul este Intelectul suprem, iar splendoarea pe care o manifestă acest Dumnezeu ascuns este Duhul Sfânt, care ilumineză toate lucrurile pentru a le face inteligibile. Regăsim Intelectul, care este vederea lui Dumnezeu, și Rațiunea, care răspândește în lume inteligibilitatea lui Dumnezeu. Se pot găsi în acest context multe teme ale lui Plotin, preluate din tratatul V 3 (*Despre ipostazele care cunosc*). Și „splendoarea" acestei lumini inteligibile, și comparația cu soarele și cu strălucirea acestuia sau cu razele sale sunt imagini absolut obișnuite în acest tratat al lui Plotin (V 3, 8-9). Dar, mai presus de toate, doctrina raporturilor dintre suflet și intelect este inspirată din *Enneade* V 3. Totuși, pentru Augustin, ca și pentru Plotin, Intelectul nu este întotdeauna a doua ipostază : uneori, și sufletul este un intelect (*Solilocvii* I 6, 13 ; *Enneade* V 3, 6), evident prin extensia conceptelor de „suflet" și „suflet rațional".

În *Despre ordine* (II 19, 51), după ce vorbește despre suflet, Augustin trece la tratarea celui de-al doilea argument al filosofiei sale, adică Dumnezeu. Sufletul, devenit armonios și frumos, „va îndrăzni la sfârșit să-l contemple pe Dumnezeu, care este izvorul din care emană tot ce este adevărat și Părintele Adevărului însuși". Acest text este trinitar : îl introduce pe Părintele Adevărului, Adevărul care este izvor și Emanația adevărului. Destul de important și faimos în acest sens este pasajul din *Cetatea lui Dumnezeu* X 23, unde se spune că cele trei principii supreme sunt, potrivit lucrării *Despre întoarcerea sufletului* a lui Porfir, Tatăl, Intelectul sau Duhul (*mens*) patern și un principiu intermediar, despre care Augustin se întreabă dacă nu cumva desemnează Duhul Sfânt, care este comun Tatălui și Fiului.

Augustin se dovedește perfect conștient de inversarea schemei lui Porfir față de aceea a celor trei ipostaze a lui Plotin. Cum să interpretezi această ființă intermediară ? *Despre întoarcerea sufletului*, care prezintă o interpretare neoplatonică a *Oracolelor caldeene*, trebuia să exprime doctrina celor trei Principii, asimilând între ele numeroase triade, unele de origine caldeeană, altele de origine neoplatonică : cea a Eonului sau eternitatea, a soarelui și lunii, cea a tatălui, a puterii și a intelectului, pe de o parte, și cea a ființei, a vieții și a gândirii, pe de altă parte. Augustin, excluzând tot ceea ce ar fi putut face din Duhul un principiu feminin, ca „viață" și „maică", ar fi păstrat numai asimilarea Duhului cu Voința Tatălui. Într-adevăr, el pare să fi găsit această interpretare la Porfir sau să fi interpretat în acest mod ființa care este „intermediară amândurora".

Un alt pasaj important este *Despre viața fericită* 4, 34, de evidentă inspirație plotiniană. Acolo se spune că Unul sau binele este „măsura și limita tuturor lucrurilor", ca în tratatul plotinian *Despre originea răului* (I 8, 2.5), care, probabil, a jucat un rol decisiv în convertirea lui Augustin și din care provin multe teme caracteristice ale primelor sale scrieri. Acesta este prezent și la Ambrozie, *Isaac sau sufletul* 7, 60 și *Hexaemeron* II 2, 4. Răul este identificat cu lipsa ordinii și a măsurii, adică cu absența formei (I 8, 4; *cf.* și *Despre viața fericită* 4, 32). Dar, mai presus de toate, Augustin s-a inspirat din *Enneade* V 5 pentru a descrie relația dintre Tatăl și Fiul, care sunt relațiile existente între măsură și adevăr.

Plotin îl numește pe Unu „măsura nemăsurată" (V 5, 4 ; 5, 11). Adevărul este în Intelect sau, mai bine, Intelectul este adevăr, pentru că în acesta inteligibilul și intelectul coincid (V 5, 1 ; 5, 2). Adevărul esențial este zeu, dar un zeu secund, care apare înainte de a se putea vedea zeul suprem. Acest zeu suprem este comparat cu un mare rege care este precedat de o ființă de o neînchipuită frumusețe : este regele adevărului și domnul ființei totale care a fost generată de către primul zeu și aparține ordinii zeilor.

Totul îl îndemna pe Augustin să vadă aici relația de paternitate dintre Unu și Adevăr, asimilate Tatălui și Fiului. Purcederea și întoarcerea Intelectului către Unu sunt cunoscute de către Augustin grație *Enneadelor* V 1 și V 2. Odată descoperiți acești termeni plotinieni, trebuie totuși să repetăm încă o dată că Augustin nu imită servil. Dacă asimilează marile orientări, nu îl interesează totuși să redea și detaliile.

În rugăciunea finală din *Solilocvii*, cinci rugăciuni triadice completează invocarea Fiului. Acestea se desfășoară într-o schemă ciclică, inspirată din cea neoplatonică a emanației. Această schemă se găsește deja la Plotin (V 2, 2), dar își datorează formularea explicită lui Porfir (*Sentințe* 30-32) : ființa cauzată trebuie să rămână în cea care îi este cauza prin înrudire sau asemănare, trebuie să se separe de aceasta printr-o diferență și trebuie să revină printr-o întoarcere. În acest imn se găsește o inserare tot mai importantă de teme creștine în schema neoplatonică.

În *Despre ordine* II 11, 31 se spune că „Rațiunea pleacă din Sufletul rațional către realitățile raționale, care se fac sau se spun". În operele raționale ale umanității trebuie căutată această Rațiune care este în act, pentru a ajunge la sursa sa divină, care este Sufletul rațional al lumii. Purcederea rațiunii, care este dezbătută aici, este Emanația despre care se vorbea în II 5, 16. Aceasta purcede din Sufletul rațional. Aici se găsește poate cauza identificării Sufletului rațional cu Duhul : Augustin are ca țintă a treia ipostază a lui Plotin, în funcția sa de rațiune universală și ordonatoare a lumii. Rațiunea emană prin această funcție și purcede până la lucrurile sensibile pentru a le da ordine și viață. Or, această Emanație a rațiunii ordonatoare a lumii ne pune pe urmele unui tratat al lui Plotin care i-a sugerat lui Augustin această identificare : este vorba despre tratatul

Despre providență (III 2). Solignac a arătat influența acestui tratat asupra primelor și ultimelor capitole din *Despre ordine*. Dar punctul decisiv este că Plotin prezintă o doctrină a purcederilor care este exact cea a lui Augustin: Rațiunea purcede sau emană din Intelect, pentru a produce ordine și armonie în toate lucrurile. În *Despre ordine* II 11, 31 se spune că Rațiunea purcede din sufletul rațional. Întreaga dificultate a teologiei Duhului Sfânt, pe care Augustin o profesa în acea epocă, provine din faptul că el nu distinge între „purcederea" și „trimiterea" Duhului.

În sfârșit, o secțiune a tratatului cu privire la *Obiceiurile maniheilor* (I 15, 25-17, 31) se ocupă de binele suprem; structura sa este trinitară. Binele suprem este Tatăl, virtutea și înțelepciunea lui Dumnezeu sunt Fiul, iubirea lui Dumnezeu este Duhul, iar cei trei formează o unitate treimică. Teologia Duhului este așadar mult schimbată față de formularea care se întâlnea în *Despre viața fericită*. În I 14, 24, întreaga Treime, și nu doar a doua ipostază, ca la Plotin, sau prima, ca la Porfir, este numită „ființa însăși". Citatul din Rom 11,36 apare aici pentru prima dată și va folosi la utilizarea metaforică și teologică a prepozițiilor, care era încă nesigură în rugăciunea din *Solilocvii*.

4. Creația *ex nihilo*

Până în anii redactării tratatului *Comentariu literal la Facerea* Augustin nu a mai discutat despre materie. Această problemă atinge un punct critic al evoluției sale filosofice. Trecând de la maniheism la stoicismul ciceronian, apoi la neoplatonismul lui Plotin, Augustin nu a încetat să profeseze eternitatea materiei. Dar gândirea lui s-a rafinat de la o considerație la alta: de la materialismul grosolan al maniheilor la concepția dualistă a stoicilor, până la conceptul de *hyle* al neoplatonicilor, dispersie pură, fără măsură și fără formă. Așadar, Augustin își pusese problema. Ambrozie, într-o predică din *Hexaemeron* pe care, foarte probabil, Augustin a ascultat-o (I 7, 25), îi atacă pe filosofii care afirmă că materia este necreată. Dar Ambrozie evită cuvântul *hyle*, pe care îl cunoaște. Pe de altă parte, lui Marius Victorinus, pe care Augustin îl cunoștea de asemenea, îi plăcea să introducă termeni greceşti în textul propriu, iar *hyle* este unul dintre aceştia. În orice caz, Augustin preia cuvântul din discuția cu maniheul Faustus, în 397-398, și face el însuși echivalarea între *materies* și *hyle* în tratatul *Despre natura binelui*, din 399. Pentru că termenul era folosit de către manihei, Augustin declară că îl înțelege în alt sens decât aceştia (cap. 18). Este, poate, și motivul pentru care a evitat pe cât posibil acest termen atât de ambiguu.

Dumnezeu a creat nu numai forma, ci și posibilitatea de a fi format. Această afirmație derivă probabil din *Comentariul la Timaios* al lui Porfir, cum rezultă de la Proclos (*Tim.* I 392, 9 *sqq.*; *cf.* 35, 13 și 37, 13 Sodano). Această capacitate de a primi formă constituie aspectul pozitiv al materiei, prin care ea poate să participe la bunătatea ființei și să depindă de bunătatea creatoare a lui Dumnezeu. Materia este așadar foarte diferită de nimic. Toate acestea vin de la Porfir, care, urmându-l pe Aristotel (*Fizica* I 9, 192a3-34), distinge materia informă de neființa absolută. Această materie, care are ființa în potență, dorește forma ca o realitate care își începe existența și își poate dori desăvârșirea.

Aceasta demonstrează evoluția lui Augustin în cei cinci ani de după convertirea sa. Plecat de la o concepție a preexistenței răului în sens plotinian, adică de la o esență a neființei, pe care ordinea divină trebuie să o depășească pentru a realiza crearea lumii, Augustin ajunge la o creație *ex nihilo* care presupune o *capacitas formae*. Augustin a putut fi condus în această direcție de un neoplatonism răspândit, foarte probabil caracterizat de învățătura lui Porfir, și care tindea să atribuie creatorului inclusiv existența materiei (*cf. Despre liberul-arbitru* II 17, 45 și 20, 54). Tot în *Împotriva maniheului Faustus* (XX 14), Augustin face referire la două opinii filosofice divergente în legătură cu *hyle*. Creatura, scoasă din neant, trebuie formată și condusă la unitate de către principiul său. Orice existență materială și spirituală depinde așadar de Dumnezeu și în ființa sa încă informă, și în ființa formată prin intermediul întoarcerii către principiul său sau prin unirea cu binele său, care îi dă fericire și stabilitate.

Trebuie crezut deci că *modus* este nivelul minim al ființei care este capabilă să primească formă și, prin urmare, este caracteristic materiei primordiale, despre care trebuie crezut că a fost creată tocmai pentru că era nevoie să aibă cel puțin un *modus* înainte de formă. Cartea a XII-a a *Confesiunilor* se oprește pe larg, în cadrul interpretării primelor versete ale *Facerii*, asupra materiei primordiale, reflectând dialogul *Timaios* al lui Platon. Augustin amintește că nu reușea să înțeleagă cum putea exista o materie fără formă și o imagina cu nenumărate forme diferite, dar se înșela, pentru că materia primordială nu avea *species*, nu avea culoare, chip, trup, spirit, fiind *quaedam informitas sine ulla specie*, un *nihil aliquid* și un *est non est*, fără ordine și formă. *Modus* este prezent în materia informă ca limită între ființă și neființă (*Confesiuni* XII 8, 8).

Trebuie reamintit însă că tentativa de interpretare a creației lumii în lumina dialogului *Timaios* și a conceptului de materie informă își are originea la începuturile apologeticii și fusese deja tratată de către Tertulian în polemica cu Hermogene. În același mod, Augustin se dedică și el de mai multe ori interpretării relatării biblice a creației: în 389, scrie *Comentariu la Facerea, împotriva maniheilor*; în 393, *Comentariu literal la Facerea*, lucrare neterminată; în 400, cărțile XI-XIII ale *Confesiunilor*; între 400 și

415, *Comentariu literal la Facerea*, iar către 417, cartea a XI-a a *Cetății lui Dumnezeu*. În aceste scrieri el reia marile comentarii ale lui Filon, Origen, Vasile, Ambrozie. Chiar și în ceea ce privește creația, prin urmare, Augustin trebuia să reexamineze tradiția creștină și pe cea platonică, considerabil diferite, fiind despărțite de conceptul de *creatio ex nihilo*, concept propus pentru prima oară de apologetica secolului al II-lea, așa cum s-a văzut. Plotin, de altfel, enunțase mai clar diferența decisivă : dacă nu am presupune că lumea a existat dintotdeauna, ci că s-a născut la un moment dat, am stabili o providență similară cu cea a omului ; lumea ar fi o „previziune" și un calcul al lui Dumnezeu, care se întreabă cum să creeze acest univers și cum să-l facă în cel mai bun mod posibil (*Enneade* III 2, 1). Prin urmare, providența lui Dumnezeu nu ar fi un prim moment pe planul inteligibil, care ar stabili universul sensibil (III 2, 120-22). Aceasta explică și asocierea diferită a atributelor celei de-a doua ipostaze plotiniene, pe care Augustin încearcă să o facă. Cuvântul-Fiu al lui Dumnezeu păstrează funcția paradigmatică de loc al ideilor și formă a formelor și funcția propriu-zis creatoare a Intelectului plotinian, dar Augustin atribuie îngerului alte aspecte ale acestei ipostaze, pe care Cuvântul nu le poate avea, pentru că nu este o creatură, sau unele derivații și participări la funcții, care sunt proprii Cuvântului. Asemenea intelectului, îngerul va fi primul efect al actului creator și o lumină intelectuală.

5. Ordinea și structura universului

Este semnificativ faptul că Augustin a dedicat o lucrare specială acestei probleme. Ordinea vine de la Dumnezeu și este prezentă peste tot ; în consecință, este și mijlocul pentru a ajunge la Dumnezeu. Potrivit lui Pépin, ideea principală pe care se bazează întreaga gândire a lui Augustin este noțiunea de „ordine", a cărei caracteristică fundamentală este totalitatea : pe de o parte, nu există nimic în afara lumii, care este totul ; pe de alta, în interiorul lumii nu există nimic care să se sustragă ordinii. Dumnezeu conduce universul fără a fi absolut implicat în ordinea acestuia ; el este mai presus de ordine, pentru că unde totul este bine nu există distincție și nu e necesară ordinea. Dumnezeul lui Augustin, creator și suprem ordonator, are caracteristicile demiurgului și ale conceptului de Bine de la Platon.

În ceea ce privește conceptul de „ordine", s-au identificat asemănări remarcabile între Plotin III 2, 1 și *Despre ordine* I 2, unde Augustin sugerează patru ipoteze, toate la fel de insuficiente, pentru a contesta existența și eficacitatea providenței divine, anume norocul, întâmplarea, ceva care nu e nici întâmplare, nici rațională, o providență identificată cu un misterios arbitru divin. O altă reminiscență clară plotiniană se găsește în conceptul

de dezordine particulară care este înglobată în ordinea universală. În III 2, 3, 9-16, Plotin laudă frumusețea trupului uman, care este armonioasă pentru că părțile se potrivesc întregului, iar în I 6 (tratatul *Despre frumos*) recurge la exemplul unei case, care este frumoasă în ansamblu. Sunt exemple reluate de Augustin în *Despre ordine*.

În consecință, ordinea conduce la Dumnezeu, iar prin intermediul acesteia Dumnezeu conduce totul. Ordinea este considerată așadar ba ca Rațiune ordonatoare, ba ca efecte ale acesteia ; ea domnește în muzică, în geometrie, în astronomie și în matematică. Cum s-a afirmat mai sus, Rațiunea purcede sau emană de la Sufletul rațional, adică se manifestă în lucrările și în discursurile raționale (II 11, 31).

Potrivit lui du Roy, toată această dezvoltare nu se poate înțelege numai prin intermediul surselor plotiniene : este necesar să se reconsidere și sursele stoice și, fără îndoială, cele pitagorice. Solignac a observat că rațiunea concepută drept generatoare a artelor este probabil de sorginte stoică, iar Augustin s-ar fi putut inspira din Cicero, *De republica* III 2. El amintește și posibilitatea ca Augustin să fi fost influențat de *Introducerea în aritmetică* a lui Nicomahos din Gerasa (I 61). În *Despre ordine* sunt două referiri explicite la Varro (II 12, 35), în timp ce alți specialiști, bazându-se pe o mărturie a lui Sextus Empiricus (*Împotriva astrologilor* VII 93), au crezut că sursa lui Augustin ar putea fi Poseidonios, pentru că la Sextus Empiricus se citește : „natura oricărui lucru trebuie înțeleasă prin rațiunea care îi este înrudită. Principiul substanței oricărui lucru este de fapt numărul. Din acest motiv, rațiunea, care este judecătorul oricărui lucru ce participă la potența sa, poate fi numită «număr»". Și tot lui Poseidonios îi atribuie Sextus această teorie pitagorică despre originea artelor : „Orice artă constă în proporție, iar proporțiile se bazează pe număr. Prin urmare, orice artă constă în număr" (VII 106, care prezintă o asemănare notabilă cu Augustin, *Despre nemurirea sufletului* 4, 5 : „Cine deci ar îndrăzni să spună că oricare dintre arte nu constă în această raționalitate a numerelor ?"). Această concluzie combină influența tratatului plotinian *Despre numere* (VI 6) cu cea a tratatului *Despre providență* (III 2) și cu a tratatului *Despre ipostazele care cunosc* (V 3). Acestor influențe plotiniene li se adaugă influențele pitagorice și stoice despre care am vorbit. Nu trebuie să ne mire această concluzie. Augustin își manifestă aici geniul de sinteză, care deja se putuse observa în *Ceea ce e frumos și armonios*. Și toate aceste izvoare se regăsesc mai mult sau mai puțin conciliate și contopite în *Despre ordine* II 18-19. Acolo, Augustin încearcă să reia întreaga problemă. Pentru a cunoaște realitatea este necesară cunoașterea științei numerelor sau a celei a dialecticii. Prima constă în cunoașterea unității în numere, nu încă legea și ordinea supremă, ci cea care este prezentă în realitatea cotidiană (*cf. Enneade* VI 6, 9-14). Filosofia studiază și ea natura lui Unu, dar la un nivel mult mai elevat și mai divin (VI 6, 9, 32). Ordinea studiilor este expusă în II 18, 47, după care Augustin trece la examinarea pe scurt a acestui program, studiind mai întâi sufletul, apoi pe Dumnezeu (II 18, 48-19, 51). Sufletul, înălțându-se, se identifică cu Rațiunea, iar aceasta este numărul.

Formularea evidențiază un mod de a raționa tipic plotinian: sunt evocate aici două stadii posibile ale ascensiunii, ca în *Enneade* V 3, 4, 5-10. Potrivit lui Plotin, „orice lucru devine identic cu exemplul său, până ce ajunge el însuși exemplu" (V 2, 2). Trebuie presupusă așadar o influență plotiniană, împreună cu cea asupra concepției despre număr (*Enneade* VI 6, 7, 15; V 2, 1, 11-12). În acest mod, Augustin se dovedește a fi un sincretist profund și subtil. El operează sinteza dintre cele trei moduri diferite în care înțelege rațiunea, pe care le-a folosit în tratatul său *Despre ordine*. Prima concepție este preluată din Plotin V 3, iar a doua din III 2.

5.1. *Idee și frumusețe*

În cadrul ordinii cosmice își are loc, deținând chiar un rol preeminent, frumusețea. Aceasta este constituită din numere și din forme care se manifestă în frumusețea sensibilă, dar la baza sa se află numărul, realitatea inteligibilă (*Despre liberul-arbitru* II 16, 42). Materia corporală primește mai întâi *forma*, și orice *forma* se dispune după regula ordinii. Nimic nu tulbură frumusețea universului (*Despre natura binelui* 16, 16), astfel încât creaturile, deși sunt diverse, ne permit să urcăm spre Dumnezeu, pentru că vădesc numărul etern care conduce spre el (*Cetatea lui Dumnezeu* XI 18; *Despre Treime* VI 10, 12). La numărul etern se poate ajunge prin judecata formulată despre frumusețea sensibilă (*Despre adevărata religie* 30, 54-56). Augustin atribuie așadar o nouă valoare trupului și realității sensibile.

Definițiile „frumuseții" date de Augustin au avut valoare în istoria artei timp de o mie de ani, adică în întreaga perioadă în care frumusețea a fost considerată imitare a naturii, în care este prezentă raționalitatea lui Dumnezeu; în același mod, definiția muzicii, care apare în prima carte din *Muzica*, a influențat practica și teoria muzicală. Manifestându-se în univers, muzica a lăsat urme, pe care trebuie să le parcurgem pentru a ajunge la originea sa (*Muzica*, sfârșitul cărții I). La sfârșitul unei astfel de cercetări se ajunge prin cercetarea frumosului (*De quantitate animae* 35, 79). Un exemplu este figura cercului, care este introdusă și ilustrată în tratatul despre *De quantitate animae*: aceasta este mai frumoasă decât celelalte prin forma sa; într-adevăr, dintre cele plane, cercul este figura cea mai egală cu sine însăși, iar figura care are cea mai desăvârșită egalitate este de preferat celorlalte, pentru că e mai aproape de unitate.

Deoarece, așa cum ne învață prologul Evangheliei după Ioan, prin Fiul toate s-au făcut, iar Fiul este înțelepciunea lui Dumnezeu și chipul Tatălui, ceea ce este rațional în om este parte a Înțelepciunii divine și participă la asemănarea cu Cuvântul, care este însăși asemănarea cu Tatăl. Fiul este formă a imaginii Tatălui datorită frumuseții (*Despre Treime* VI 10-11). Și sufletul devine frumos grație frumuseții lui Dumnezeu; iubirea spirituală

crește prin virtuți, ceea ce nu se întâmplă cu iubirea materială. Există așadar o „frumusețe a adevărului și a înțelepciunii", o „frumusețe a omului interior", o „frumusețe a adevăratei virtuți". Este frumusețea spirituală, pe care Augustin a căutat-o în anii tinereții sale și pe care a găsit-o doar „târziu" (*Confesiuni* X 27,38).

6. Triadele în univers și în Dumnezeu

După Maria Bettetini, în interpretarea realității Augustin propune adesea o serie de triade, cu convingerea că acestea corespund Triadei divine, care se manifestă în lumea pe care a creat-o; obligația creștinului este să caute astfel de structuri, pentru a ajunge la cea fundamentală. Această concepție este însă mai mult o metodă de cercetare decât un rezultat la care a ajuns scriitorul: într-adevăr, Augustin repropune diferite triade de-a lungul operei sale sau le combină între ele, fără a se limita doar la una. Urmând-o pe Maria Bettetini, vom examina câteva dintre ele.

6.1. *Măsură-număr-greutate*

O primă triadă se regăsește în Înțelepciunea lui Solomon 11,21: „ci toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr și cu greutate", o afirmație care apare frecvent în opera augustiniană. Aceasta este utilizată în *Comentariu la Facerea, împotriva maniheilor*, ca răspuns dat maniheilor care îi reproșau lui Dumnezeu că a creat atâtea animale dăunătoare și urâte. Dumnezeu este însă cel care a făcut lumea, care a creat toate lucrurile din nimic și le-a dat cele trei caracteristici ale măsurii, numărului și greutății. Creația se manifestă cu prezența numerelor, greutății, măsurii. În cadrul acestei triade, Augustin pare să atribuie o mai mare importanță numărului, ceea ce corespunde concepției sale pe care am analizat-o mai sus și o vom vedea și în continuare. Astfel, în tratatul *Comentariu literal la Facerea* (IV 3, 7), analiza celor șase zile ale creației este fondată pe structura perfectă a numărului șase, care conține primele trei numere și indică diferitele momente ale creației.

Dumnezeu, la rândul său, este măsura fără măsură, dat fiind că este principiul care conține în potență toate măsurile posibile; orice lucru își trage din acesta măsura sa. Dumnezeu este creatorul, dar el nu face lucrurile după modele exterioare sieși, care ar fi tocmai măsura, numărul și greutatea, ci în măsura în care măsura, numărul și greutatea se găsesc în Dumnezeu sub formă de principiu. Dumnezeu, în sine, este numai unitate, fără măsură, fără număr și fără greutate, pentru că este creatorul ordinii, dar ordinea nu este el.

Noțiunea de unitate și măsura derivă de la Platon și de la pitagorici. În *Legile* lui Platon, zeul, în polemica cu Protagoras, este numit „măsura tuturor lucrurilor", dar în același context se spune că omul, pentru a fi prieten cu zeul, trebuie să aibă măsură. Prin urmare, la Platon sunt deja prezente cele două accepțiuni, ontologică și etică, ale termenului „măsură". Unitatea este principiul ființei, cunoașterii și al valorii, coincide cu ideea de Bine și este definită, în *Republica* și în *Philebos*, ca limită și măsură. Tot astfel, pentru Aristotel, binele este calea de mijloc între extreme și este considerat „măsura cea mai desăvârșită". Măsura este, în fine, și un concept al moralei ciceroniene și a inspirat primul tratat al lui Augustin, *Ceea ce e frumos și armonios*. În *Despre viața fericită* (2, 8) răul este definit ca „sărăcie extremă", potrivit definiției pe care Cicero o dă despre *frugalitas* („onestitate") ca plinătate și despre *nequitia* ca „nulitate" (*Tusculanae disputationes* III 8, 18). Și în *Despre ordine* (II 14, 40) sursa este Cicero (*De officiis* I 4, 14). Dar Augustin reia aceste afirmații și spune că „înțelepciunea sufletului constă în măsură" (*Despre viața fericită* 4, 32), aderând la *Sentințe* 41 în care Porfir îl sintetizează pe Plotin VI 5, 12, 7-26.

6.2. *Măsură-număr-ordine*

Această triadă apare în *Despre liberul-arbitru* (II 16, 41-42 ; 20, 54) : lucrurile există în măsura în care dețin aceste trei calități, în timp ce răul și imperfecțiunea depind de condiția de a fi creat. În tratatul *Muzica* apare în schimb triada unitate-asemănare-ordine (sau iubire). Cartea a șasea a acestei lucrări a fost probabil scrisă la Tagaste, în 390, ca o completare a ceea ce fusese început la Cassiciacum ; prin urmare, este contemporană cu *Despre liberul-arbitru* și *Despre adevărata religie*. Aici, Augustin ilustrează urcușul sufletului de la cele sensibile către cele inteligibile prin intermediul diferitelor *numeri* („numere" și „ritmuri muzicale"), până ce ajunge la *numeri* care sunt în Dumnezeu, și termină lăudându-l pe Dumnezeu, creatorul și ordonatorul universului. Unde există ființă există și măsură, număr și greutate, iar aceste trei concepte sunt exprimate cu termeni de unitate, număr și ordine. Toată partea de final a lucrării insistă pe tema numărului, care, grație providenței lui Dumnezeu, se află peste tot. Numărul începe de la 1, este frumos datorită egalității și asemănării, este unit cu sine însuși prin ordine. Nici o natură nu poate exista, pentru a fi ceea ce este, fără să tindă spre unitate, spre a fi asemenea cu sine însăși, spre a-și păstra locul în echilibru : în aceasta se observă legătura cu concepția despre Unu, ființă și ordine, despre care am vorbit deja.

Lucrarea *Despre natura binelui* a fost scrisă împotriva maniheilor cu scopul de a demonstra că Dumnezeu, care este Binele suprem, este creatorul

a tot ce există și este bun ; creștinii, spre deosebire de manihei, se închină celui de la care vine orice bine, orice măsură (*modus*), orice *species*, orice ordine. Numai Dumnezeu există cu adevărat, pentru că este imutabil, în timp ce lucrurile care se schimbă primesc de la el, împreună cu ființa, *modus*-ul lor. Dumnezeu este *summus modus*, unicul care nu e supus vreunei limite, în timp ce toate creaturile trebuie să aibă *modus*, *species* („formă") și *ordo* specifice. Măsura, forma și ordinea sunt întotdeauna bune, pentru că sunt caracteristicile ființei, iar ființa este bună pentru că vine de la Dumnezeu, care este bunătatea supremă și ființa supremă.

Un pasaj din *Despre viața fericită* (4, 33-34) ne face să înțelegem cum cele două accepții tradiționale ale lui *modus* („mod de a fi" și „moderație, limită") pot coexista pe plan etic și trinitar. Înțelepciunea este o specie a lui *modus* și, pentru că prima înțelepciune este Fiul, înțelepciunea ar părea să fie primul *modus*. Pasajul, așadar, „sintetizează influențe de diferite origini, potrivit acelui sincretism atât de tipic primelor dialoguri augustiniene" (Bettetini). Drept urmare, Fiul este Adevărul care vine din *summus modus*, din măsura supremă, care nu este generată, asemenea Fiului. Este evident că această „măsură supremă" este Tatăl și, prin urmare, a doua Persoană este generată de *summus modus* și este principiu al cunoașterii Tatălui. În acest caz însă, este nevoie să explicăm în ce sens înțelepciunea, dacă nu este *summus modus*, pentru că e generată de acesta, poate fi numită ea însăși *modus*. Potrivit lui Pizzolato, trebuie să distingem între un *modus* și un *summus modus* : Tatăl nu este *modus*, iar Fiul nu este *summus modus*, ci invers : Tatăl este măsură nemăsurată, ca Unul lui Plotin, iar modul este „operațiunea productivă, care, la început, trece de la o Persoană divină la alta și care se regăsește în stare pură în prima, care este numai măsură și productivitate, adică *summus modus*, din care derivă fiecare *modus*".

În primele sale scrieri, Augustin vrea să facă în așa fel încât Treimea să corespundă celor trei ipostaze plotiniene, dar nu reușește de fiecare dată, deoarece corespondența poate fi realizată numai cu prețul unor forțări ale concepțiilor plotiniene : a doua și a treia ipostază, la Augustin, trebuie să fie numai un plan diferit de cel dintâi, dar analog, pentru că Persoanele Treimii nu pot fi diferite ; or, în acest context, ele sunt măsurate de *summus modus*. Dacă *summus modus* este prima ipostază, nu trebuie să se creadă însă că a doua și a treia sunt doar două niveluri ale *modus*-ului, depinzând de prima și deci inferioare acesteia. Prin urmare, *modus*-ul este ceea ce au în comun cele trei Persoane, dat fiind că natura divină le face să participe la natura Tatălui, care este *summus modus* și originea celorlalte două Persoane. Astfel, *modus*-ul indică natura divină comună, iar mai apoi și ceea ce are în comun ființa rațională cu Dumnezeu.

6.3. *Ființă-formă-ordine*

În *Despre adevărata religie* se găsește în schimb triada ființă-unitate, formă, ordine. Lucrarea se vrea o critică la adresa superstiției, adică a maniheismului, din punctul de vedere al filosofiei – mai precis, al adevăratei filosofii, care coincide cu religia creștină. Pentru a ajunge la adevărata filosofie, pasul preliminar este, fără îndoială, credința. Cu aceasta se urcă spre realitatea eternă, care este Dumnezeu însuși, adică Treimea; aceasta poate fi cunoscută numai dacă se recunoaște dependența tuturor creaturilor de Treimea care le-a creat (7, 13). Ființa, forma (*species*) și ordinea sunt așadar caracteristicile oricărei ființe și reflectă Treimea, dar nu în sensul că fiecare Persoană a Treimii este responsabilă de un anumit aspect al creației. Fiecare creatură este o unitate, are o formă și o ordine proprii, dar triada despre care vorbim provine de la cele Trei Persoane ale Treimii împreună. În această lucrare, care aparține maturității depline a filosofiei lui Augustin, doctrina Treimii este mai dezvoltată ca în lucrările din aceeași perioadă (*cf.* 17, 79-18, 81) și găsim enunțate alte serii de triade: *esse*, *species*, *ordo*; *unum*, *species*, *ordo*; *Pater – Filius – Sapientia-Veritas*. Această formulare a raportului dintre Treimea creatoare și dimensiuni ale ființei derivă probabil de la Porfir, dat fiind că în *Despre adevărata religie* se găsesc numeroase elemente porfiriene.

Această triadă ontologică reapare în *Despre diferite întrebări* și în *Epistole* 11, către Nebridius. A optsprezecea întrebare vrea să demonstreze că toate creaturile au o cauză triplă și de aceea trebuie să provină dintr-o unică Treime. Această triplă cauză face ca orice lucru să fie, să fie ceea ce este, și să fie devotat sieși. În *Epistole* 11, Augustin arată cum cele trei Persoane ale Treimii sunt inseparabile și care sunt cele trei caracteristici a tot ceea ce există: acestea sunt cauza, care există în *Pater*, *species*, care este a doua entitate, în timp ce a treia este *ordo*, *pondus*, *caritas* sau *manentia*. *Manentia* înseamnă permanența a ceea ce există în calitatea sa; *pondus* exprimă stabilitatea lucrului, pentru că scopul ordinii este ca fiecare lucru să fie și să rămână la locul potrivit. Aceste trei caracteristici provin de la Persoanele Treimii. Conceptul de *manentia* amintește de *moné*, primul moment al „purcederii" lui Porfir, de la care se inspirase Marius Victorinus (*cf.* pp. 381-382 și 391). Aceasta înseamnă identitate, primul moment al realității, urmat de alteritate sau *proodos* („purcedere") și apoi de revenire sau conversie (*epistrophé*), care corespund la Marius Victorinus și la Porfir triadei ființă, viață și gândire. La Augustin însă, nu se găsește exact aceeași corespondență: *manere* este specific celei de-a treia Persoane a Treimii, în timp ce Tatăl este sursa ființei, iar Fiul, cel care dă forma.

La Augustin așadar, triada neoplatonică este inversată, pentru că trebuia să fie apărată bunătatea creației de atacurile maniheilor prin identificarea (pe care am văzut-o adineaori) ființei cu binele. *Manentia* este durabilitatea în existență, care oferă ființei create cea mai mare asemănare posibilă cu unitatea lui Dumnezeu. Încă o dată, prin aceste triade, Augustin încearcă să stabilească o corespondență între cele trei Persoane ale Treimii și cele trei caractere ale ființei create, complicând corespondențele prin folosirea unor termeni neoplatonici.

6.4. Mensura-numerus-ordo. *Numărul*

În *Despre liberul-arbitru* (II 16, 41) și în *Despre ordine* (II 14, 39-16, 44), Augustin folosește pentru prima dată triada *mensura*, *numerus*, *ordo*. Sunt pasaje cu caracter accentuat platonic și pitagoric, în care scriitorul recurge la conceperea numerelor dându-le o valoare ontologică. Prima funcțiune a numerelor este așadar aceea de a ne înălța la contemplarea realităților divine: pentru a urca înspre Dumnezeu, omul trebuie să parcurgă o serie de etape, iar acestea constituie, în varietatea lor, ordinea pe care inteligența reușește să o sesizeze în structura lumii sensibile. Numerele sunt eterne: cu ajutorul lor, Rațiunea divină a format toate realitățile, atât ideile, cât și realitatea materială, în care există numerele.

Numerele constituie geometria și astronomia. Punctul de plecare este realitatea sensibilă, frumusețea pământului și a cerului; dar această realitate sensibilă, dacă o privim în mod adecvat, îi permite rațiunii să vadă formele și, pe baza lor, măsurile și, în sfârșit, numerele: este o reelaborare și o aprofundare a concepției antice, prezentă deja în apologetică, potrivit căreia trebuie să cercetăm creația pentru a observa frumusețea ascunsă și interioară, pentru a putea ajunge la Dumnezeu. Aritmetica, în schimb, nu-i sugerează lui Augustin reelaborări speciale, dat fiind că el, ca de altfel toată cultura Antichității târzii, privește numărul mai ales prin prismă filosofică și mistică. Cu două-trei secole înaintea lui, la fel făcuse și Nicomahos din Gerasa, care probabil fusese sursa cunoștințelor sale matematice. Scrierea lui Nicomahos nu era un tratat teoretic, ci un manual care expunea câteva elemente de matematică, esențiale pentru înțelegerea filosofiei platonice și pitagorice; în această calitate, a servit drept model pentru imitatori și comentatori ulteriori, precum Theon din Smirna, care, la rândul său, a fost reluat de Calcidius și Boethius. Augustin se încadrează în această liniei, identificând în esență numerele matematice cu ideile: pe unu, în calitate de principiu al numerelor, cu acel Unu care este Dumnezeu, principiul a tot ce există.

Fundamental pentru cunoașterea concepției augustiniene despre număr este tratatul *Muzica*. Aici, Augustin dezvoltă o investigație aprofundată asupra sensului numărului în muzică, care este știința măsurării corecte

după ritm. În acest fel, muzica, gramatica, artimetica și metrica sunt strâns legate între ele.

Dacă legile numerice sunt eterne și guvernează universul, odată intrat în posesia principiilor unor astfel de legi, omul ar fi în măsură să cunoască ordinea lumii și, prin urmare, pe Dumnezeu. Această convingere este tipică primei faze a gândirii lui Augustin. Dar, la Augustin, studiul artelor liberale păstrează mereu o funcție propedeutică și nu garantează niciodată trecerea de la numere către *numerus sine numero*, altfel spus către Dumnezeu.

7. Originile răului

Doctrina maniheistă în care materia considerată cauză a păcatului și a pedepsei implică drept consecință faptul că Dumnezeu ar fi imperfect, pentru că nu a avut puterea să creeze materia bună sau să transforme în ceva bun o materie care, la început, a fost rea. Răul este o îndepărtare de Unu (de Dumnezeu) și, prin urmare, o dispersie în multiciplitate. Însă această dispersare nu este determinată de un principiu rău, ci se inserează în procesul general al coborârii, prin care din Unu „se produce" mai întâi Inteligența, apoi Sufletul cosmic, al cărui aspect inferior este natura și apoi materia. În cărțile XI și XII ale *Cetății lui Dumnezeu* se reafirmă insistent că răul nu poate exista decât ca „prejudiciu": nu în Dumnezeu, care este imutabil, ci în făptura însăși, care decide să se distanțeze de Dumnezeu. Cele două cărți tratează despre cauza ultimă a alegerii unor îngeri, care, după cum afirmă tradiția, a fost greșită. Ce motiv au putut avea acei îngeri pentru a trăda (*cf.* XII 6)? Soluția este că voința rea apare pentru că omul este creat din nimic și este atras de către nimic: nu, cum ar afirma Platon, Plotin și Porfir, de către neființă, care este materia și răul originar.

Un pasaj din *Despre diferite întrebări* (întrebarea 6) ne oferă, în legătură cu problema răului, o primă încercare de metafizică trinitară, pe care Augustin o va dezvolta mai târziu. Categoriile de *species* și *modus* sunt alăturate pentru prima dată ca două elemente constitutive ale ființei. Nu există ființă fără o anumită *species*, orice frumusețe presupune un anumit *modus*, iar *modus*-ul presupune ceva bun. În consecință, răul suprem nu are nici o măsură, pentru că este lipsit de orice bunătate. Neavând nici o formă, nu are nici un fel de existență. Prin urmare, răul își are sursa în întregime în absența frumuseții sau a formei. În această *întrebare* găsim categoriile fundamentale din *Enneade* I 8: răul constă în lipsa măsurii sau a formei (*cf.* I 8, 3; 8, 4; 8, 37). Raportul dintre formă și măsură este una dintre datele esențiale ale neoplatonismului: forma primește măsura de la Unu, principiu care este, la rândul său, lipsit de formă; Frumusețea purcede din Bine și din Unu, care este măsura supremă (VI 7, 17). Însă raționamentul

lui Augustin tinde să demonstreze că răul suprem nu există, ceea ce reprezintă o schimbare incontestabilă față de Plotin, pentru care răul există efectiv și este acea esență care se opune esenței binelui (I 8, 5).

S-a spus mai sus că în ordine intră orice realitate: dar, în acest caz, este dificil să se explice prezența răului în cadrul ordinii. Este totuși necesar să distingem între răul subiectiv, care este durerea, și răul obiectiv, care este răul ontologic. Durerea este cauzată de dezmembrarea unității: nu e disoluția unității, ci e consecința răului, nu e cauza și nu e nici măcar răul însuși. Răul, în schimb, este efectiv sfâșierea unității, îndepărtarea de Dumnezeu, care este adevărata și cea mai înaltă viață, este binele și frumusețea. Când se întâmplă aceasta, lucrul se dispersează și, într-un anumit sens, se dizolvă, pentru că orice formă se dispune după regula unității, iar faptul de a fi nu e altceva decât a fi unul, cum s-a spus deja (pp. 428-429). Dacă răul, cum susțineau neoplatonicienii, este privarea de ființă și, prin urmare, de bunătate și frumusețe, tendința către nimic – în cadrul eticii, răul – este libera alegere a voinței care vrea să încalce ordinea și să coboare înspre realitatea sensibilă. Totuși, și răul, atât cel ontologic, cât și cel etic, este reinserat în ordine, face parte din ordine: Dumnezeu nu iubește răul, dar îl reconduce totuși către unitate.

După Bodei, în calitate de ordine, iubirea reprezintă principiul care mișcă toate lucrurile către un scop, îmbină multiplul cu unul și disociază unul în multiplu. Eroarea omului constă în a nu fi în măsură să situeze răul în ordinea universului. Există, într-adevăr, o prezență rațională în întreaga creație. Bodei observă că „această viziune absolut pozitivă asupra existentului nu va întârzia să aibă influențe notabile asupra istoriei ulterioare a gândirii".

Răspunsul lui Augustin cu privire la necesitatea răului nu se află în tratatul *Despre ordine*, ci în cel *Despre liberul-arbitru*: universul este perfect și deține orice natură; dar nu este perfect *pentru că* deține orice natură, ci *în ciuda faptului* că deține răul împreună cu binele. Frumusețea nu îi vine în principal din armonia contrariilor, ci de la Dumnezeu, care este „frumusețea tuturor lucrurilor frumoase", care știe să readucă la ordine ceea ce e în afara ordinii, pentru că frumusețea supremă coincide cu binele suprem și cu unitatea, care este egalitatea perfectă: *Predici* 241 insistă asupra frumuseții universului și a lucrurilor particulare create, pentru a conchide că numai Frumosul imutabil a putut crea frumosul individual.

În *Confesiuni* VII 11,17, Augustin compară creaturile cu Ființa adevărată și constată că nu se poate spune nici că acestea sunt, nici că nu sunt; ele sunt, pentru că sunt grație lui Dumnezeu, și totuși nu sunt, pentru că nu sunt ceea ce este Dumnezeu. Fiecare substanță a fost creată așadar de către Dumnezeu și, pentru că Dumnezeu nu a creat răul, răul nu are substanță, nu există. Răul nu este decât o lipsă de armonie între o parte a

creației și alta, dar toate elementele sunt bune în sine (VII 12, 18-14, 20). Răul nu este o substanță; omul este cel ce săvârșește răul pentru că s-a îndepărtat de adevărata substanță, care este Dumnezeu; răul este creat de voința perversă a omului, care se îndreaptă către lucruri inferioare, respinge bunurile lăuntrice și se împăunează (VII 16, 22). Caracterul platonic al acestei afirmații este evident: ea amintește de conceptul de „îndrăzneală" din *Enneade* V 1, 1.

Și în *Predici* 142,3,3, Augustin îl urmează îndeaproape pe Plotin:

> „Sufletul care mergea departe de sine a fost rechemat la sine; așa cum se depărta de sine, așa se îndepărta și de Domnul său; într-adevăr, se întorsese înspre sine să se privească și s-a plăcut și s-a îndrăgostit de puterea sa; s-a îndepărtat de el și a rămas în sine; și a fost respins de El și a fost scos din sine și a alunecat către realitatea exterioară".

P. Henry crede că Augustin îl urmează pe Plotin (VI 5, 12), în timp ce alții (de exemplu, Theiler) cred că sursa a fost Porfir, *Sentințe* 41. Gândul se îndreaptă din nou spre *Comentariu la Facerea, împotriva maniheilor* (II 5, 6.85). Păcatul este așadar o dispersare a interiorității omului către exterior.

8. Îndepărtarea de Dumnezeu

Cedarea în fața răului semnifică îndepărtarea de Dumnezeu, adică abandonarea lui Unu pentru a te cufunda în multiplu: aceasta este tema centrală a *Confesiunilor*, cea a „pervertirii". În *Confesiuni*, Augustin este neliniștit de ceea ce Maria Bettetini numește „nostalgia întregului", care își are originea în surse neoplatonice, dar și scripturistice. Augustin recurge insistent la metafora „dispersii", care are o valoare ontologică și etică (*cf. Despre ordine* I 1, 3-2, 3 și, pentru Plotin, IV 8, 14-15 și VI 9, 1, 1-14), dat fiind că semnifică decăderea departe de Dumnezeu și, în același timp, pierderea unității esențiale a celui care se abandonează lucrurilor sensibile. Dispersia produce „mizeria", după cum afirmă în mod repetat Porfir (*cf. Sentințe* 11; 20; 37; 40) și, după cum se citește în Evanghelie, dacă se interpretează adecvat parabola fiului risipitor (*Confesiuni* I 5, 5; 18, 28). Fiul risipitor, simbol al omului păcătos, se îndepărtează de tată și se află într-o condiție de mizerie și îndobitocire, numită *regio egestatis*, „regiunea mizeriei". Această mizerie îl caracterizează pe cel care a voit să se piardă iubind lucrurile materiale, care nu duc nicăieri, și abandonându-l pe Dumnezeu și patria cerească (*cf. Enneade* I 6, 8 și V 1, 1). În *Confesiuni* II 2, 4; 10, 18; IV 16, 30; VII 10, 16 se va găsi în schimb expresia *regio dissimilitudinis*, cu referire la abisul

care îl desparte pe om de divin: această expresie unește Lc 15,13 cu Platon, *Omul Politic* 273d-e, și Plotin I 6, 9. Păcătosul este rănit de o „împrăștiere" (*cf. Confesiuni* X 29, 40 și *Despre Treime* IV 7, 11): chiar și pentru această afirmație se împletesc ecouri scripturistice cu afirmații neoplatoniciene, precum cele ale lui Plotin (*Enneade* VI 9, 1, 11-12; IV 8, 4, 14-15; IV 2, 1, 9-10) și ale lui Porfir (*Sentințe* 5 și 11; *Scrisoare către Marcela* 10). Întoarcerea către materie se întâlnește la Porfir (*Sentințe* 37); acesta reia două pasaje din Plotin (VI 4, 4, 35-46 și IV 9, 5, 7-11), care reelaborează mitul platonic al lui Poros și Penia (*cf. Banchetul* 203b-e).

Această concepție este însoțită de o serie de alte imagini de origine platonică, cum ar fi cea a trupului ca „temniță a sufletului", care deriva din *Gorgias* (506c-509c; 523a *sqq.*) și din *Phaidon* (82 *sqq.*) (*cf. Confesiuni* III 1, 1).

9. Întoarcerea la Dumnezeu: ascensiunea sufletului

Întrucât căderea sufletului a constat în îndepărtarea de Dumnezeu, în dispersia în materialitate, în abandonarea celei mai adevărate și intime esențe proprii (concepții care pot fi considerate transpunerea în cheie platonică a ceea ce doctrina creștină numește „păcat"), calea de mântuire nu poate fi decât întoarcerea la Dumnezeu, ascensiunea care îți permite să îl găsești pe Unu în lucruri. Și așa cum prin cădere s-au verificat îndepărtarea și dispersia, tot așa prin urcuș sufletul trebuie să-și recunoască adevărata ființă și să se întoarcă la condiția sa cea mai lăuntrică.

Și pentru Augustin, prin urmare, ordinea și frumusețea universului permit ascensiunea către primul principiu (o temă stoică veche, abordată de apologetică și acum reluată în cheie platonică): s-a văzut mai înainte (pp. 438-439) că numărul este un constituent ontologic al oricărei realități, corespunzând ideii care se găsește în Inteligența divină. Acesta este așadar și un pas către cunoaștere, pentru că, la Augustin, natura și adevărul numărului sunt accesibile pentru cel care raționează (*Despre liberul-arbitru* II 8, 20). Artele care studiază astfel de legi și care se folosesc de ele au o valoare propedeutică pentru cunoașterea adevărului, cum spusese deja Platon în legătură cu studiile filosofilor, în care figurau aritmetica, geometria, astronomia și dialectica, precedate de poezie, muzică și gimnastică. În timpul lui Augustin, de altfel, era deja în uz structurarea culturii în materiile *trivium*-ului și *quadrivium*-ului*, iar el le înțelege potrivit concepției sale cu privire la ascensiunea către Dumnezeu.

* Diviziune a artelor liberale: *trivium* („cele trei căi") și *quadrivium* („cele patru căi"). *Trivium* cuprindea gramatica, retorica și logica, pe când *quadrivium* cuprindea aritmetica, geometria, muzica și astronomia (n. tr.)

Fundamentul filosofiei lui Plotin, reluat de către Augustin, este ideea de a considera posibilă detașarea de sensibil și unirea cu Unu încă din această viață, printr-o experiență extatică. Această unire se produce prin intermediul lepădării de alteritate, al simplificării, prin întoarcerea la „simplitatea" proprie lui Unu (*Enneade* VI 9, 8, 35; V 3, 17, 35; IV 3, 32; VI 9, 3). Augustin încearcă de câteva ori, prin metoda sa pe care am observat-o în cazul tentativelor de identificare a triadelor, să ne dea o idee despre ascensiunea sufletului către Dumnezeu.

La sfârșitul lucrării *De quantitate animae* Augustin i-a promis interlocutorului său că îl va lămuri cu privire la puterea sufletului: ce poate sufletul în trup, în sine însuși și la Dumnezeu (33, 70). Aceste trei niveluri plasează sufletul între trup și Dumnezeu și corespund celor trei grade ale sufletului la Plotin. Ascensiunea constă în ieșirea din trup: sufletul o va face în șapte trepte care, potrivit lui du Roy, au exprimat sincretismul genial al lui Augustin: primele trei trepte sunt probabil varroniene, celelalte patru sunt neoplatonice, iar schema cu șapte trepte este poate inspirată tot de la Varro. Primele trei trepte constituie o triadă preluată de la Varro (*cf. Cetatea lui Dumnezeu* VII 23; Cicero, *Tusculanae disputationes* I 24, 56-57); sufletul cosmic dă viață trupurilor cu prezența sa iar omul îl are în comun cu plantele; dar are și mai multă putere în simțuri, pe care omul le are în comun cu animalele; și, în sfârșit, este în gândire, atunci când sufletul este numai în oameni. Celelalte patru trepte care urmează par inspirate din tratatul plotinian *Despre virtuți* (I 2) sau din parafraza sa porfiriană din *Sentințe* (nr. 34), în așa măsură încât se găsește și la Macrobius (*Comentariu la Visul lui Scipio* I 8, 5-11). A patra treaptă este cea a sufletului care se purifică (*De quantitate animae* 33, 73): în textul lui Augustin se găsesc urme ale celor patru virtuți, ale căror transformări sunt analizate de Plotin și de Porfir în diferitele trepte ale acestei ascensiuni. A cincea treaptă este cea a sufletului purificat, iar a șasea este cea a acțiunii sale și a contemplației supreme, care este posibilă numai după purificare. Ultima treaptă constă în vederea și contemplarea Adevărului.

A șasea carte din *Muzica* începe, ca și a doua din *Despre liberul-arbitru*, cu o lungă descriere a ascensiunii, dar această descriere este făcută cu mult mai mare precizie și se termină cu o viziune trinitară asupra creației. Pentru a înțelege structura trinitară a creatului, este necesară parcurgerea treptelor acestei ascensiuni, numai că în loc să pornească de la senzație pentru a ajunge la simțul interior și la rațiune, Augustin pornește de la perceperea numărului sensibil pentru a ajunge, trecând prin multe trepte intermediare, la numărul inteligibil. Argumentul principal al analogiei rămâne totuși același, oricare ar fi termenii sau treptele implicate: sufletul trebuie să se elibereze de trup și să se înalțe deasupra sa, către Dumnezeu. Trebuie să-și găsească ordinea și adevărata sa condiție, care este aceea de a se supune domnului

său pentru a conferi ordine la ceea ce îi este inferior. Dacă se întâmplă invers, sufletul sărăcește, distrugându-se la nivelul propriului trup (VI 5, 13).

În *Despre ordine* II 11, 31 se găsește o referire la „locul unde omul trebuie să se întoarcă și la cel de care trebuie să fugă. Într-adevăr, așa cum îndepărtarea sufletului constă într-o cădere până la lucrurile muritoare, tot așa întoarcerea sufletului trebuie să însemne întoarcerea către rațiune". Această formulă ar putea fi porfiriană (*cf. Sentințe* 31-32). Și conceptul de „fugă" este neoplatonic: este frecvent în dialogurile de la Cassiciacum, ca și în *Despre ordine* II 19, 50 sau *Solilocvii* I 14, 24, și amintește de Platon, *Theaitetos* 176a, pe care Plotin îl citează în I 2, 1, 3; I 8, 6, 9. Vom reveni puțin mai jos asupra lui.

Din concepțiile subliniate de noi de mai multe ori, despre ființă și Dumnezeu, despre întoarcerea sufletului la Dumnezeu, rezultă că întoarcerea și ființa se înlănțuiesc. În *Despre viața fericită*, reinterpretând morala ciceroniană în stilul porfirian al *Sentințelor*, Augustin făcuse deja din fericire deplinătatea ființei și din nefericire o sărăcie și o neființă, dar în *Despre nemurirea sufletului* 7, 12, această intuiție este nuanțată. Atitudinea sufletului, adică orientarea sa către Dumnezeu sau îndepărtarea de el produce gradul existenței sale. Theiler a aprofundat cel mai mult raportul dintre Augustin și Porfir în ceea ce privește gradele ființei. În *Sentințe* 27 Porfir creionează tensiunea dintre ființă și neființă. Pentru Porfir, important era faptul de a fi unit cu ființa, prin întoarcerea „către neființa care este mai presus de ființă", sau de a fi despărțit de ființă prin întoarcerea „către neființa care este lipsa ființei". O altă sentință a lui Porfir (*Sentințe* 41) ne prezintă două orientări ale sufletului, în prezența în fața ființei sau în depărtarea de ființă către nimic și scădere.

Este important însă de observat că la Augustin nu există nici o urmă a unei teologii apofatice a lui Dumnezeu ca neființă. Adevărul este numit „ființa maximă și primă" (*Despre nemurirea sufletului* 7, 12), iar Binele suprem, Dumnezeu, va fi numit apoi „ființa supremă și primordială, ființa cea mai adevărată, ființa în cel mai înalt grad" (*Despre obiceiurile maniheilor* II 1, 1).

Ne duce, în fine, în miezul gândirii neoplatonice un pasaj din *Cetatea lui Dumnezeu* (IX 17), în care Augustin redă un citat din Plotin despre devenirea noastră asemenea cu Dumnezeu, afirmând că o astfel de asemănare constă în a fi mai mult sau mai puțin aproape de el:

> „Unde e acea faimoasă afirmație a lui Plotin care zice: «Trebuie așadar să fugim către preaiubita noastră patrie, căci acolo este Tatăl și orice lucru. Și deci care este nava sau fuga? Devenirea asemenea cu Dumnezeu»" (*Enneade* I 6, 8; 2,3; VI 5, 12).

Este necesar prin urmare să ne eliberăm de realitățile sensibile pentru a urca spre Dumnezeu: dar, pentru Plotin, acest fapt este posibil numai

pentru filosofi, pentru cei ce iubesc și pentru persoanele culte, în timp ce pentru Augustin faptul e posibil pentru cei care au credință în Dumnezeu; artele liberale, cum s-a văzut deja de mai multe ori, pot contribui la acest urcuș, dar nu sunt indispensabile. Și într-un pasaj din *Confesiuni* (VII 21, 27) se vorbește despre „vederea patriei păcii" și despre faptul de „a avea calea care duce acolo sub atenta grijă a principelui ceresc". Un alt fragment din acest pasaj al lui Plotin este citat în *Confesiuni* I 18, 28. Imaginea patriei cerești este prezentă și la neoplatonicul Ambrozie (*Isaac sau sufletul* 8, 78) și se regăsește în *Împotriva academicilor* (III 19, 42; III 47) și în *Despre viața fericită* (1, 2), ca și în multe alte pasaje (*Despre Treime* IV 15, 20; *Despre doctrina creștină* I 10, 10-12, 12). Către cel care este peste tot, continuă Plotin, nu mergem printr-o schimbare a locului, ci prin dorințe sfinte și comportamente frumoase.

Pentru a înțelege tema ascensiunii la Augustin este necesară totuși o precizare, care nu lipsește niciodată nici în lucrările mai filosofice ale lui Augustin: ascensiunea este imposibilă fără Mijlocitorul divin, fără cel pe care Augustin îl căutase în cărțile platonicienilor. La Plotin, în schimb, ascensiunea este rațională. Unirea mistică se petrece în tăcere, pentru că nu are nevoie de instrumente de comunicare și anulează raționamentul discursiv și, prin urmare, și limbajul. Multe dintre aceste caracteristici se găsesc și în ascensiunea către Dumnezeu, pe care o propune Augustin; discreția extazului din Ostia este discutată prin recurgerea la teme neoplatonice (*cf.* Plotin V 1, 2, 14 etc.); totuși, există o diferență fundamentală între Plotin și Augustin: pentru episcopul de Hippona extazul este posibil datorită faptului că Dumnezeu vine către om, iar ce lipsește ca raționalitate este substituit de credință. Nu fără motiv, la extaz ajunge și o persoană străină de filosofie, ca Monica, mama lui Augustin. Extazul, potrivit neoplatonicilor, este o experiență tipică filosofului, în timp ce, pentru Augustin, ea este posibilă pentru oricine are credință. Și în *Confesiuni* VII 18, 24 se spune că Cuvântul a venit să ne scoată din aceste regiuni inferioare unde eram pierduți, departe de Dumnezeu. Ne era imposibil să ne întoarcem la el prin propriile puteri.

10. Alte teme

10.1. *Memoria*

În ciuda faptului că au fost tratate pe larg de cei care l-au studiat pe episcopul de Hippona și nici nu fac obiectul tratării noastre nu putem să nu ne referim la două problematici anume. Una e cea a memoriei. Marea originalitate a lui Augustin în ceea ce privește această concepție în raport cu ale lui Aristotel și Plotin a fost subliniată. Amploarea considerațiilor

care se întâlnesc în cartea a XI-a a *Confesiunilor* despre memorie anunță discuția din cărțile XI-XIV din *Despre Treime*, care are ca scop aflarea, până la urmă, a lui Dumnezeu. Dacă memoria este *praesens de praeteritis**, diferită de *contuitus***, care este *praesens de praesentibus****, și de *expectatio*****, care este *praesens de futuris****** (*Confesiuni* XI 20, 26), în cărțile XI-XIV ale scrierii *Despre Treime, memoria* se distinge de *intelligentia* și de *voluntas*. După cum observă Madec, originalitatea lui Augustin ar consta în faptul că insistă asupra unor diverse aspecte psihologice ale memoriei, pentru a le permite cititorilor să îi sesizeze profunzimile „transpsihologice". Cititorul modern este pus în dificultate de aceste diverse sensuri ale termenului *memoria*. Ea înseamnă mult mai mult decât înseamnă acum pentru noi, care o limităm la o legătură cu trecutul. După Augustin, *memoria* se aplică la tot ce e prezent în suflet și îl influențează, chiar dacă sufletul nu este conștient. Gilson credea chiar că termenii psihologiei moderne care ar putea echivala *memoria* augustiniană sunt „inconștient" sau „subconștient", mergând până la a include, pe lângă prezența în suflet a propriei stări, și prezența metafizică a unei realități distincte de suflet și transcendente față de el, cum e Dumnezeu. *Memoria* lui Dumnezeu în suflet nu ar fi decât un caz particular al omniprezenței a lui Dumnezeu în lucruri.

Potrivit lui Madec însă, memoria indică nu numai facultatea în limitele căreia sunt păstrate rezultatele experiențelor psihologice și intelectuale ale spiritului, dar și acțiunea însăși de a-ți aminti propriile percepții, propria cunoaștere, despre sine și despre Dumnezeu. Această interpretare a termenului *memoria* este mult mai evidentă și mai puțin „inovatoare". În termeni mai restrictivi, specialistul recomandă mai degrabă să fie urmat Augustin în argumentările sale decât să fie elaborate definiții apriorice ale noțiunilor pe care acesta le folosește uneori. Și *memoria Dei* semnifică în mod normal reacția activă a spiritului față de Dumnezeu, actul de a ne aminti de el, actul de a fi atenți la prezența sa perpetuă. Prin urmare, nu ar fi o formulă care să indice o prezență inconștientă, cufundată în adâncurile memoriei.

10.2. *Timpul și eternitatea*

Timpul ține de creație; trebuie respinsă falsa problemă dacă timpul a existat sau nu înainte de lucrurile create și trebuie înțeles raportul dintre temporalitatea creaturii și eternitatea Cuvântului creator (*Confesiuni* XI 6, 8-11 și 13, 15-16).

* Prezența celor trecute (lat.) (n. tr.).
** Ceea ce se vede (lat.) (n. tr.).
*** Prezența celor prezente (lat.) (n. tr.)
**** Așteptarea (lat.) (n. tr.).
***** Prezența celor viitoare (lat.) (n. tr.).

Cartea a XI-a a *Confesiunilor* este dedicată interpretării primului verset din Facerea și problemelor care derivă din acesta. Într-adevăr, deoarece, urmând relatarea biblică, creația nu s-a petrecut într-un singur moment, ci în șase „zile", acest „timp" trebuie interpretat, cu atât mai mult cu cât el (și aceasta este a doua problemă) este pus în legătură cu Dumnezeu, în sensul că Dumnezeu este prezentat ca activ în șase zile, pe când la Dumnezeu timpul nu există, ci numai eternitatea. În XI 14, 17, Augustin propune așadar o definiție a timpului care, potrivit Mariei Bettetini, își are originea la Aristotel, *Fizica* IV 11, 219 a31-b2 și b8-9 : timpul nu este ceva cu care numărăm, ci ceea ce este numărat. Dar, de vreme ce timpul nu poate exista fără ceea ce îl măsoară, rezultă de aici că timpul este o dimensiune a minții, este o *distentio animi**. Tema *distentio animi* este probabil de origine neoplatonică : poate că Augustin a preluat-o din tratatul despre timp și eternitate al lui Plotin. Timpului i se contrapune eternitatea, care este, în schimb, definită, tot în termeni platonici, ca „lipsă de extensiune". După Madec, ar putea exista o oarecare influență porfiriană, pentru că Augustin a formulat tensiunea sufletului, care se manifestă în trei moduri (către trecut, către prezent și către viitor), pentru prima dată în tratatul *Despre nemurirea sufletului*, a cărui dependență de Porfir este sigură. Natural, trebuie să observăm că reflecția lui Augustin nu rămâne, ca aceea a lui Plotin, pe planul ipostatic al sufletului cosmic care produce timpul cosmic prin „întinderea" vieții (III 7, 11) ; ea trece pe planul psihologic al intelectului creat, al intelectului individual, iar în ceea ce privește acest concept Augustin ar fi putut fi influențat de Porfir. Acesta definise sufletul ca „locul timpului" (*Sentințe* 44) : dar și Plotin, și Porfir reiau, pentru această tematică, abordarea lui Platon (*Timaios* 37e-38b), care se păstrase ca obiect de discuție în școlile medioplatonice.

Timpul, în această tensiune a sufletului, are ca obiect trecerea și, prin urmare, se preschimbă în mod substanțial în nimic, care este plasat la sfârșitul timpului ; dimpotrivă, eternitatea este unicul timp care nu a fost și nu va fi, dar există în plinătatea ființei, există mereu. Această concepție este pur neoplatonică și va fi reluată, în Occidentul latin, de către Boethius (*cf.* pp. 494-495).

11. „Ultimul" Augustin

Concepțiile filosofice pe care le-am expus succint până acum sunt extrase, după cum s-a putut vedea, în cea mai mare parte din lucrările de la Cassiciacum și din perioada revenirii în Africa – în orice caz, din cele scrise în primii ani de episcopat, precum *Confesiunile*. Lucrările ulterioare au adus filosofiei o contribuție mult mai mică.

* Lărgire a sufletului (lat.) (n. tr.).

În general, specialiștii au crezut că Augustin s-a detașat progresiv de filosofie. Și, într-adevăr, la bătrânețe a corectat unele formulări din primii săi ani, iar *Retractationes* au prezentat o atitudine adesea destul de critică față de concepțiile sale neoplatonice sau, în orice caz, filosofice. Totuși, potrivit lui Flasch, Augustin nu s-a contrazis în fond, pentru că încă la finele lui 386, după ce citise cu entuziasm cărțile platonicienilor, ajunsese să înțeleagă cu luciditate care puteau fi raporturile dintre platonism și creștinism, iar această viziune asupra celor două problematici revine în lucrările ulterioare.

1. Astfel, chiar și în toiul activității sale episcopale, adică în perioada în care a renunțat la filosofie, platonismul este prezent, deși era considerat o formă de creștinism (căci, dacă nu ar fi așa, nu ar avea nici o valoare). După ce a respins îndelung o teză păgână cu privire la divinitatea lui Cristos, într-un pasaj din *Despre Treime* (IV 18, 24), Augustin spune :

> „Cristos este înțelepciunea lui Dumnezeu, grație căreia toate lucrurile au fost create ; nu există spirit rațional, înger sau om, care să devină înțelept altfel decât prin participarea la această înțelepciune, cu care ne unește Duhul Sfânt, prin intermediul căruia dragostea este răspândită în inimile noastre ; iar această Treime este un singur Dumnezeu. Astfel, în favoarea muritorilor [...] purtarea de grijă a lui Dumnezeu a decis ca această Înțelepciune a lui Dumnezeu să asume omul în unitatea persoanei sale [...] și ca ea să devină, aici pe pământ, pentru oameni, exemplu de întoarcere, iar în ceruri, pentru îngeri, exemplu de statornicie. [...] De altfel, chiar și unul dintre ei, preanobilul filosof Platon, a spus în lucrarea sa intitulată *Timaios* : eternitatea este în raport cu devenirea așa cum adevărul este în raport cu credința. Două dintre aceste realități sunt în înalturi : eternitatea și adevărul ; celelalte două, devenirea și credința, sunt jos. Deci, pentru că suntem chemați de aici, de jos, să primim eternitatea, trebuie să primim adevărul prin intermediul credinței. [...] Acesta este Cristos : același Cristos, care constituie credința noastră în lucrurile ce au avut o origine, este adevărul în lucrurile eterne. El este adevăratul mijlocitor".

Structura gândirii este declarat platonică și apologetică în privința discipolilor lui Porfir. Dar aceasta sprijină o doctrină absolut creștină : ontologică, soteriologică și epistemologică. Prin urmare, Augustin era ferm convins, chiar și ca episcop, de desăvârșirea platonismului prin creștinism și, astfel, de asigurarea identității adevăratei religii și a adevăratei filosofii.

Și în *Împotriva lui Iulian, apărătorul ereziei pelagiene* (IV 14, 72), Augustin identifică adevărata filosofie cu creștinismul :

> „Te implor, Iulian, să nu consideri filosofia păgânilor mai onorabilă decât filosofia noastră creștină, care este unica filosofie adevărată, din moment ce prin acest nume «filosofie» se înțelege preocuparea pentru și dragostea față de înțelepciune (*quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine*)".

Iar afirmația este însoțită de un citat din *Hortensius* al lui Cicero, care îl însoțește pe Augustin și în această lucrare târzie, așa cum îl stimulase în tinerețe (este bine să ținem cont că cea mai mare parte a citatelor din *Hortensius* provin din *Împotriva lui Iulian, apărătorul ereziei pelagiene*, o lucrare de bătrânețe a lui Augustin).

2. În mod analog, doctrina despre ființă și despre Dumnezeu rămâne validă. Adevărata realitate este imutabilă: *quod enim est, manet** (*Predici* VI 3, 4). Aceasta este ceea ce e întotdeauna determinat prin propria natură. Ideea (*species*) este determinarea pură și care nu e supusă devenirii (*Predici la Ioan* 38, 10, CC 36, 343).

3. Se spune și că ideile, care sălășluiesc în gândirea lui Dumnezeu, sunt conținutul Cuvântului (*Cetatea lui Dumnezeu* X 23). Ceea ce există este bun și frumos în măsura în care există. Ceea ce este apare ca o multiplicitate în raport cu unitatea, are o ordine care poate fi examinată cu ajutorul rațiunii. Raționalitatea care unește diferitele părți ale lucrurilor și condiția lor de viață și de înălțare este binele lor (*cf. Cetatea lui Dumnezeu* X 14; XI 21). Augustin recunoaște doctrina platonică a creației și trimite la *Timaios*. Acestea – și altele – sunt motivele neoplatonice prezente în ultimele lucrări ale lui Augustin.

4. Nonexistența răului este expusă detaliat și în *Împotriva lui Iulian, apărătorul ereziei pelagiene* (I 9, 44-45). Plecând de la o afirmație din Mt 7, 18 („Nu poate pom bun să facă roade rele") și urmându-l pe platonicul Ambrozie (*Isaac sau sufletul* 7, 67: „Ce este răul, dacă nu lipsa binelui?"), episcopul de Hippona, într-o lucrare ulterioară anului 420, dezvoltă un raționament care, în esență, repetă raționamentul din tinerețe din *Despre ordine*. Există rău ca voință rea tocmai pentru că s-a verificat un *defectus a summo bono*, o depărtare de Binele Suprem, dat fiind că binele creat a fost lipsit de Binele care l-a creat (*ubi bonum creatum bono creante privatur*), așa încât rădăcina răului în binele creat nu este altceva decât slăbirea acestuia, adică faptul de a fi lipsit de Bine. Pomul bun, în schimb, este voința bună, pentru că prin intermediul acesteia omul se îndreaptă înspre Binele suprem și imutabil și se umple de bine pentru a da roade bune. Practic, Dumnezeu este creatorul a tot ceea ce e bine și al naturii bune.

În concluzie, ni se pare adevărată afirmația lui Flasch:

„elementele platonice și neoplatonice la Augustin, în anii de bătrânețe, au un caracter rezidual, dar importanța lor nu e periferică: aceasta înseamnă că ultimul Augustin nu le mai justifică pornind de la premisele lor filosofice; el le subminează prin doctrina sa despre har, însă revine apoi la ele atunci când

* Ceea ce este rămâne (lat.) (n. tr.).

trebuie să clarifice conceptele de Dumnezeu, de om și de viață dreaptă. Ele merită să fie apărate împotriva unui anumit radicalism teologic care vrea să taie cordonul ombilical dintre creștinism și filosofia antică și care, de aceea, încearcă să evalueze ceea ce s-a apropiat din gândirea lui Augustin de tezele unui Luther sau ale unui Karl Barth. Elementele filosofice i-au garantat lui Augustin în ultima parte a vieții un minimum de legătură cu tradiția umanistă a anticilor, favorabilă dobândirii cunoașterii. Ele formau o contrapondere teoretică în raport cu dualismul ultimului Augustin".

În consecință, pentru mulți specialiști „ultimul" Augustin este, sub multe aspecte, „celălalt" Augustin (amintesc recentul și rafinatul eseu al lui Gaetano Lettieri), care, cu elaborarea doctrinei harului, a înnoit gândirea creștină și a influențat cu adevărat (în bine și în rău) cultura occidentală până în secolul al XVIII-lea. Pentru acești specialiști, „celălalt" Augustin este „adevăratul" Augustin, iar primul, cel neoplatonic, nu ajunge la același nivel de genialitate; dimpotrivă, nu a făcut decât să reia doctrinele filosofice păgâne substanțial străine creștinismului. Dar suntem oare siguri că ar mai fi existat „al doilea" Augustin fără „primul", cel care a renegat filosofia fără cel care a experimentat-o?

Bibliografie

Dat fiind numărul imens de lucrări consacrate lui Augustin, am redus în mod voit bibliografia la minimum.

P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. 1. Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918; P.F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle origini della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, 1978; M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, 1994; R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, 1991; G. Bonner, *God's decree and man's destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo*, Londra, 1987; A. Campodonico, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Genova, 1989; I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Freiburg, 1940; R. Corradini, *Zeit und Text: Studien zum Tempus-Begriff des Augustinus*, München-Oldenburg, 1997; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968²; A.J. Curley, *Augustine's critique of skepticism: a study of* Contra Academicos, New York & Berna, 1996; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966; G.R. Evans, *Augustin on Evil*, Cambridge, 1982; M. Fabris (ed.), *L'Umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del congresso internazionale, Bari, 28-30 octombrie 1986, Bari, 1988; K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Bologna, 1983; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1955; M. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Götteborg, 1967; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; E. Koenig, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den frühschriften Augustins*, München, 1970; R. Holte, *Béatitude et*

Colecţia "BIBLIOTECA TEOLOGICĂ"
Seria "TEOLOGI ORTODOCŞI ROMÂNI"

"Marea dificultate, de care se lovesc toţi cei care încearcă să dezlege problema răului, care stă în a concilia existenţa răului cu bunătatea şi atotputernicia lui Dumnezeu şi în a înţelege posibilitatea răului, este pentru gândirea Fericitului Augustin pe deplin înlăturată. În acest punct, piatra de încercare a tuturor minţilor, Fericitul Augustin, întemeiat pe Revelaţia creştină, afirmă creaţia din nimic, care singură explică posibilitatea răului."

"Încă unul din marile merite ale lui Augustin stă în concentrarea problemei asupra răului moral. Pentru el, nullum esse malum nisi peccatum. *Răul metafizic, fiind condiţia inerentă a creaturii, este ca şi inexistent, iar răul fizic nu-i decât o urmare a păcatului originar, actual, personal sau colectiv, ori o prevenire a păcatului."*

"Orice efort, pe care gândirea îl întreprinde pentru a înţelege răul, urmează, în mod firesc, calea indicată de Augustin. Trebuie însă ca, ţinând seama de cuceririle pe care el le-a făcut, să se ferească de erorile în care a căzut. În această direcţie, un progres poate fi realizat, desigur. Prea departe însă nu se va putea ajunge. Fericitul Augustin a atins aproape toate limitele, pe care le poate ajunge gândirea umană creştină aplicată la o problemă ca aceasta".

Constantin C. Pavel

ISBN 973-9130-67-4

Prof. Dr. Constantin C. Pavel

SUBIECTUL 16

Problema răului la Fericitul Augustin

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

cu această materie care-i era coeternă, înseamnă a face materia superioară lui Dumnezeu, pentru că ea îi procură elementele operei sale și că Dumnezeu este supus materiei de care are nevoie» [104]. Tertulian nu poate concepe pe Dumnezeu ca autor al răului, nici materia ca autor al binelui. Prin urmare, Dumnezeu a creat lumea din nimic. Păcatul are, la Tertulian, o explicație metafizică. Dumnezeu îi îngăduie ca pe o slăbiciune inerentă condiției creaturii libere, dar îl pedepsește. Originea răului este în abuzul libertății. Numai pedeapsa vine de la Dumnezeu [105]. *Ambrozie*, în Hexaemeronul său [106], are aproape aceleași idei despre rău ca și Sfântul Vasile cel Mare. În *De bono mortis* [107], arată sensul morții creștine, stăruind cum trebuie asupra gravității vieții nelegiuite. Moartea e — după el — sfârșitul păcatelor. În *De officiis ministrorum* [108], Ambrozie tratează valoarea suferinței în creștinism, prin ea, putând fi expiate păcatele și realizată apropierea de perfecțiune.

O cercetare a modului în care s-a privit problema răului în gândirea creștină anterioară Fericitului Augustin, ne duce la încheiere că Sfântul Vasile cel Mare este cel care a aprofundat mai mult această problemă. Ceilalți se mărginesc mai mult să afirme adevărurile esențiale privitor la această chestiune. Totuși un început îl avem și nu poate fi nesocotit.

Meritul lui Augustin, cum se va vedea, constă în profunzimea, amploarea și claritatea cu care pune problema răului. El este primul care o concepe metafizic, singura cale care ne poate duce la o soluție satisfăcătoare.

104. *Adv. Hermog.*, c. IV, VIII, P. L. t. II, col. 200.
105. Adhémar d'Alès: *La théologie de Tertulien*. Beauchesne, 1905, Paris, pp. 48—67 și 269—270.
106. l. I, c. VIII, nn. 28, 30, 31; Migne P. L., t. XIV, col. 149—151.
107. c. IV, n. 15; P. L., t. XIV, col. 575.
108. l. II, cc. XV—XVI; l. III cc. III, IV și V; P. L., t. XXVI, col

CAPITOLUL II

PROBLEMA RĂULUI LA FERICITUL AUGUSTIN

Augustin în fața problemei

Niciodată problema răului nu a fost mai actuală ca pe vremea lui Augustin. Aceasta se datorește filosofiei neoplatonice, care era atunci filosofia vremii, și mai cu seamă gnosticilor, îndeosebi manihei, care își făceau din ea o glorie din pretenția de a fi singuri în stare să rezolve această problemă care constituia centrul de greutate al doctrinei lor. De altfel, filosofia din această vreme, spre deosebire de epocile anterioare, părăsește regiunile olimpice ale speculațiilor abstracte pentru a se coborî cu luminile lor în câmpul vieții morale. E o epocă în care preocupările filosofiei sunt mai mult ca oricând îndreptate spre latura morală a vieții.

În această vreme, în care gândirea antică atinge ultima fază a evoluției sale prin combinarea filosofiei elene aportul filosofiilor mistice ale Orientului, care culmina în sistemul lui Plotin, ivirea creștinismului a iscat întrebări noi privitoare la raportul adevărurilor creștine cu filosofia timpului. După o elementară lege psihologică, fondul nostru psihic se arată la început refractar oricăror inovații, care sunt în opoziție cu convingerile anterioare. Pentru asimilarea unor asemenea adevăruri, omul are nevoie de un îndelungat și destul de agitat proces psihic. După ce mai întâi răstoarnă toate ideile, sentimentele și atitudinile, prin introducerea elementelor noi, începe procesul de fierbere, de confruntare, de gestație și abia mai târziu, după o dispută interioară destul de vehementă, ajunge la liniște printr-o nouă ierarhizare a

acestor elemente. Se efectuează o polarizare în jurul convingerii care a biruit, cu drept sau pe nedrept, și pe care toate celelalte o alimentează, o susțin, și-i suportă primatul de comandă. Spiritul nu suportă în sine confuzia și lupta continuă. Caută imediat să se debaraseze de ele, ajungând la o unificare.

În căutarea acestei armonii lăuntrice se găseau gânditorii pe vremea lui Augustin. Nu le convenea să renunțe la filosofie, adoptând creștinismul. De aici, frământare și aspirații neîncetate spre unitate. Una din problemele care forma centrul preocupărilor lor și piatra de încercare pentru orice filosofie și religie era problema răului.

Copil al acestei epoci, Augustin era părtaș la această frământare mai mult decât oricare altul. Format la școala filosofică a vremii, Augustin și-a ascuțit inteligența și și-a sporit odată cu aceasta și exigențele intelectuale. Nu-l poate mulțumi orice soluție. Cum nu putea rămâne străin de preocuparea vremii, problema răului l-a atras încă de timpuriu, l-a frământat și tulburat în așa măsură, încât nu-și mai găsea odihnă, până ce, din dorința de a se ancora într-o soluție mulțumitoare, căzu în brațele lui Manes, care i-o promitea. Când Evodius îl întrebă : «Spune-mi de unde vine faptul că noi săvârșim răul» ? Augustin răspunde : «Ridici cu aceasta o chestiune care a frământat în mod îngrozitor adolescența mea și obosit, m-a împins și aruncat spre eretici» [1]. Mărturie a eforturilor mari pe care le-a făcut în direcția aceasta, ne dă el însuși. Problema cauzei răului nu era în ochii săi «nici explicată, nici dezlegată» cu toată credința sa puternică în bunătatea celor create de Dumnezeu. «Încercam — spune el — să pătrund bine ceea ce auzeam că liberul arbitru al voinței ar fi cauza că noi săvârșim răul și echitatea judecății Tale în ce privește suferințele noastre și n-ajungeam s-o pătrund limpede. Astfel, încercam să ridic în afară din abis

1. *De libero arbitrio*, l. I. c. II. n. 4, P. L. t. XXXII. col. 1224.

vederea spiritului meu, și mă cufundam din nou, și cu toate eforturile mele reînnoite, mă afundam din ce în ce mai mult» [2].

Dar, cum în procesul creației trebuie ca spiritul să treacă neapărat printr-o stare de frământare, până să se limpezească, frământare care, cu cât e mai mare cu atât promite mai mult, pentru că forțează spiritul de a găsi cu orice preț soluția, Augustin traversează această criză cu mare profit, ajungând în cele din urmă să se clarifice complet asupra problemei. Astfel, izbutește s-o pună în termenii ei adevărați. El cercetează, așa cum e logic, mai întâi natura și după aceea originea răului. «Atunci când cercetezi de unde vine răul, trebuie să cercetezi mai întâi ce este răul. Cum să cunoști de unde vine răul, dacă nu știi mai întâi ce este, pentru ca să nu cauți originea unui lucru necunoscut (ceea ce este absurd)» [3].

Natura și posibilitatea răului

Un gânditor cu orizonturi largi cât realitatea întreagă și cu un sistem de gândire care încearcă să îmbrățișeze tot adevărul, ca Augustin, nu poate fi înțeles pe deplin decât în legătură cu concepția sa metafizică. Zadarnic încearcă pozitivismul să alunge metafizica din filosofie. Fără aportul ei în cunoaștere, rămânem ciclopi și miopi. Creștinismul, fără a se confunda cu vreo metafizică sau alta, postulează o metafizică a sa, care-i este esențială. Un gânditor creștin este prin aceasta în mod necesar un metafizician .Iar Augustin nu și-a putut clădi sistemul său intelectual fără armătura unei metafizici solid închegate [4]. Pentru el, morala este fiica metafizicii [5]. Ontologia determină morala, iar morala nu este decât

2. *Confessiones*, l. VII. c. III. nn. 4—5, CSEL vol. XXXIII, s. I. p. I. pag. 143—144.

3. *De moribus Manich.* l. II. c. II. col. 1345.

4. După Romeyer (B), la Augustin nu-i nimic care să nu aibă și un aspect metafizic. *Trois problèmes de philosophie* ,art. în Archives de Philosophie, vol. VII, cahier II. 1930. *Etudes sur St. Augustin*, p. 224.

5. Ch. Boyer : *St. Augustin*, p. 49.

o ontologie aplicată la conduita omului. Morala și metafizica se gândesc împreună [6].

Iar pentru rezolvarea problemei răului, Augustin pleacă de la considerații asupra ființei, întrucât pentru el această problemă atârnă esențial de metafizică, voința umană nefiind decât un crâmpei al voinței universale. Binele și Ființa nu sunt deosebite la Augustin, ci identice. *Bonum est enim esse formatum* [7]. Binele definindu-se ca ființă [8], urmează că răul nu are ființă. Defectul moral este un defect ontologic și invers: *malum nihil esse* [9]. Și cu aceasta facem prima afirmație importantă asupra problemei, afirmație plină de importante consecințe, după cum vom vedea. Mai departe, legea morală este legea ființei [10].

Analiza conceptului de ființă ne revelează o corespondență universală. Ființa are trei caractere [11]: *unitatea, inteligibilitatea și bunătatea*, ceea ce înseamnă că există o potrivire necesară între ființă și bine. Absolutul nu poate să nu fie și Binele Suprem, iar ființele sunt bune întrucât Dumnezeu este bun și întrucât ele există. *Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus* [12]. Noțiunea de ființă umple pe aceea de Dumnezeu și invers, de unde urmează, încă o dată că orice ființă este bună prin faptul că e ființă.

Dumnezeu este autorul existenței și al esenței. Fiind autor al ființei, nu poate în același timp să fie și al nefiin-

6. Rintelen (Ioachim von) în art. *Deus bonum omnis boni* — Augustinus u. modernes Wertdenken, din Grabmann, Joseph Mausbach: *Aurelius Augustinus* — Die Festschrift der Görres Gesellschaft zum 1500, 1930, J. P. Bachem, Köln S. 208, cf. Harnack în *Dogmengeschichte*, 3, S. 115, 210 după Grabmann op .cit. S. 208; de aceeași părere e Böhringer (Fr. et P.): *Aurelius Augustinus*. Zeller, 1877, Stuttgart, 2 Hälftes S. 102 și Gosselin: op. cit., p. 201, etc.

7. *De vera relig.* c. XVIII nr. 36; P. L. t. XXXIV. col. 137.

8. Ch. Boyer relevă, de asemeni, coincidența dintre bine și ființă la Augustin, *Christianisme et néo-platonisme*, p. 99.

9. *De moribus Manich.* c. IV. n. 6, col. 1347.

10. Ch. Boyer, *S. Augustin*, p. 68.

11. Monnot: *Essai de Synthèse philosophique*, art. în «Arch. de Philosophie», vol. VII, cahier II, 1930, p. 175.

12. *De doctrina christiana*, 1. I. c. XXX: P. L. t. XXXIV. col. 32.

ței. Prin urmare, orice ființă și esență *ipso facto* sunt bune. În terminologia lui Augustin, conceptul natură pare a fi identic cu acel de ființă. Atribuie naturii cele trei caractere ale ființei. Natura e deci bună; orice natură ca natură e bună. Dumnezeu fiind bun, nu a putut crea decât lucruri bune: a făcut toate lucrurile bune ca și El [13]. Toate naturile, întrucât există, posedă *modul, specia* și *ordinea* lăuntrică prin care ele sunt la început bune [14]. Natura a fost bună, când a fost creată, căci altfel, «natura umană, dacă ar fi un rău, n-ar fi trebuit mântuită și dacă n-ar fi avut nimic rău, n-ar fi trebuit nici astfel să fie mântuită» [15]. Dar prin această afirmație nu se neagă păcatul originar, căci aici e vorba de natura primitivă [16] și Fericitul Augustin aduce în sprijinul afirmației sale textele I Corinteni 3, 17 și pe cel din Geneză privitor la cuvintele prin care Dumnezeu găsește «*bună foarte*» toată creația Sa.

Dacă însă toate lucrurile sunt ființe, nu toate *sunt* în același grad. În primul rând, numai Dumnezeu este o ființă absolută și acest absolut nu poate fi decât unul singur; altfel s-ar nesocoti legea contradicției [17]. Iar creaturile, care au ființa de la Dumnezeu și nu din Dumnezeu, sunt relative. Despre ele Augustin spune: «sunt pentru că vin de la Tine, dar nu sunt, pentru că nu sunt ceea ce ești Tu» [18].

În creaturi există trepte și diferențe. Există creaturi cu un minus și altele cu un plus de ființă, *aliis dedit esse amplius, aliis minus* [19], după puterea de primire a fiecăruia, cum ar completa Dionisie Pseudo-Areopagitul. Fiecare din aceste

13. *Confessiones*, 1. VII, c. V. n. 7. CSEL vol. XXXIII, s. I p. I, pag. 147.

14. *De civitate Dei*, 1. XII. c. V. CSEL vol. XL, s. V. p. I, pag. 572.

15. *Opus imperf. contra Jul. Pel.* 1. III. c. CXCIII; P. L. . XLV, col. 1330.

16. Schwane, op. cit., p. 142.

17. Cf. Böhringer, op. cit., S. 102.

18. *Confes.* 1. VII, c. XI, n. 17, CSEL vol. XXXIII, s. I. p. I, pag. 118, «Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem quoniam id quod es non sunt».

19. *De civitate Dei*, I. XII, c. II. col. 350. CSEL vol. XL, s. V. p. I, pag. 569.

grade își are funcțiunea deosebită a vieții, o frumusețe deosebită și un anumit grad de apropiere de Dumnezeu. Apropierea de Dumnezeu e criteriul superiorității unei făpturi. În ierarhia creaturilor, se pot distinge trei grade mai importante, ținând de funcțiunile : *esse, vivere et intelligere* [20]. Numai omul se împărtășește din toate cele trei grade, întrucât : *habemus (homines) ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis* [21]. Ființa este prin definiție ierarhică : «l'Etre est hiérarchique et il ne s'affirme que dans la conservation de l'harmonie qui résulte de la hiérarchie véritable», cum spune pe drept cuvânt Berdiaev [22]. Perfecțiunea lumii implică și cere grade în ființe și prin aceasta în bunătate.

Creaturile sunt bune [23], întrucât participă la măsură, formă și ordine (modus, species et ordo) [24] care formează elementele constitutive ale bunătății lor de integritate [25]. Orice creatură e bună în felul ei. Ființa creată însă, în ceea ce privește concordanța celor trei caractere, prezintă deosebiri [26]. Unitatea sa nu e niciodată o simplitate. E numai un fel de unitate de compoziție, de prezență a părților și multiplicitate în unitate. (Pentru că și în unitate pot să existe grade). Inteligibilitatea, al doilea caracter, nu este aici decât o posibilitate pură, iar bunătatea, în fine, nu mai e deplină, ci se desăvârșește numai prin activitatea proprie. Orice ființă creată este deci o substanță (un subiect unificat), o esență (subiect inteligibil) și o natură. Dar e o substanță determinată de accidente, o esență posibilă și o natură supusă legii progresului [27].

20. *De libero arbitrio*, l. II. c. VI. col. 1248; cf. Eibl; op cit., S. 321 și Grabmann; op. cit. S. 213.
21. *Sermo*, XLIII, c. III. n. 4. P. L. t. XXXVIII col. 255.
22. Berdiaeff, op. cit., p. 184.
23. *De natura boni*, c. XXXVI. CSEL vol. XXV, s. VI — p. II, pag. 872.
24. Ibidem, c. III, pag. 856.
25. *Ennar. in Ps.* P. L. t. XXXVI, col. 1322.
26. Monnot, op. cit., p. 175 sq.
27. Ibidem.

Cât despre bine, acesta este dat creaturii sub forma unei naturi care trebuie să tindă la scopul său. «Le bien est donné, car cette nature est un certain bien, et tout autant il manque, car cette nature n'est ce qu'elle est que tendue à la poursuite nécessaire de son achévement» [28].

Prin urmare, creatura este o ființă și un bine *prin participare*, nu *prin esență* [29]. Numai Dumnezeu există *prin esență*. Altfel, ar însemna să nu existe diferență între substanța lui Dumnezeu și a creaturii și am cădea în plin panteism. Iar această inferioritate a ființei create față de creator, Augustin o explică prin *creatio ex nihilo*. Toate sunt bune, dar mutabile, căci sunt create din nimic, nu din natura însăși a lui Dumnezeu [30]. «Dacă ar fi făcut din natura lui Dumnezeu, nici un lucru n-ar fi supus păcatului» [31].

* Răul își trage obârșia din neantul din care Dumnezeu a creat pe om, căci *omne quod peccare potest, ex nihilo factum est* [32]. La obiecția că Dumnezeu nu ar fi trebuit să creeze ființe coruptibile, Augustin răspunde că, deși această deficiență nu purcede de la Dumnezeu, ea este totuși orânduită de atotputernicia Sa *pro rerum gradibus et pro meritis animarum* [33]. Numai Dumnezeu e binele absolut, imuabil și etern ; creaturile, dimpotrivă, deși nu există decât prin El și sunt create de El, nu sunt din El, și prin urmare sunt relative. Numai Fiul este din El. E nevoie să se facă deosebire între *ex ipso* și *de ipso* [34]. Dacă ar fi din natura lui Dumnezeu, creaturile ar fi identice cu El și atunci nu ar mai fi creaturi. «*Create*» înseamnă făcute din nimic ; iar ceea ce vine din neant se împărtășește nu numai din ființă, dar și din neființă.

28. Ibidem, op. cit. p. 179.
29. *De moribus Manich.* l. II, c. IV, n. 6. P. L. t. XXXII, col. 1347.
30. «Non enim ortum est malum nisi in bono, nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei ; sed facto de nihilo per sapientiam Dei» (*De nuptiis et conc.* l. II. c. XXIX, 50 CSEL vol. XLII, s. VIII, p. II, pag. 305).
31. *Op. imp. contra Jul.* l. V. c. XXXI ; P. L. t. XLV col. 1470.
32. Ibidem, l. V. c. XXXIX, col. 1475 și col. 1481.
33. *Contra Ep. M.* l. I. c. XLI. n. 47 ; P. L. t. XLII, col. 205.
34. *De natura boni*, c. XXVII, CSEL vol. XXV. s. VI, p. II. pag. 868.

în orice creatură există, prin urmare, o lipsă originară[35]. De aici vine necesitatea de schimbare și sporire a ființei, pe care o observăm la orice creatură. Binele Suprem e Dumnezeu și prin aceasta e binele imuabil, etern și nemuritor. Toate celelalte lucruri sunt de la El, (nu din El), pentru că nimic din ce este nu poate avea ființa decât prin El. Dar ce e făcut de către El nu este identic cu El și dacă singur e imuabil, tot ceea ce e făcut, pentru că le-a făcut din nimic, sunt mutabile[36]. Într-aceasta stă explicația metafizică a mutabilității creaturilor. Dar această inferioritate față de Ființa Supremă și chiar toată de alte ființe contingente, dar superioare, nu constituie cauzalitatea răului, ci ne lămurește numai asupra posibilității lui în lume. Pentru că, creatura nu este rea numai pentru că e mutabilă: contingența este implicată în însăși structura ei ființială ca un element constitutiv. Fapt care nu ne permite să deducem din ea răul. În felul ei și la treapta la care a orânduit-o Creatorul în această imensă ordine a ierarhiei valorilor, orice creatură iese bună din mâinile Creatorului. Cu alte cuvinte, nu există un rău metafizic. Altfel, ar însemna să atribuim cauza răului Creatorului, și prin aceasta sau atentum sau la Bunătatea sau la Atotputernicia lui Dumnezeu, atribute care intra cu necesitate în conceptul de Dumnezeu ca elemente definitorii.

Gravitatea problemei răului stă tocmai în dificultatea de a concilia răul cu aceste două atribute, care par a constitui o dilemă fără altă ieșire, decât aceea de a sacrifica pe unul pentru a-l salva pe celălalt. Dar Augustin cunoaște această problemă de teodicee și consecințele ca și primejdiile pe care le închid cele două perspective. El tinde să ajungă la o soluție care să salveze ambele atribute. Un prim punct e deja câștigat: Dumnezeu nu-i autorul așa-zisului «*rău metafizic*», pentru că acesta de fapt nici nu există, întrucât orice ființă e bună când iese din mâinile Ziditorului.

35. Gilson, *op. cit.*, p. 178.
36. *De natura boni*, c. 1, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, p. 853.

Dacă natura în sine nu e un rău, după cum am stabilit, atunci răul nu poate fi, în raport cu natura, decât un fel de contra natură. El este o corupție a naturii: «*malum nihil aliud quam corruptio: ipsa autem corruptio non naturu est, sed contra naturum. Ubique corruptio ibi bonum fuit*»[37]. Căci «*vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret nisi bonum ejus minueret*». Și mai departe concide: «*non est ergo malum nisi privatio boni*»[38]. Răul este un defect, nu o proprietate a naturii. Binele naturii, fiind susceptibil prin structura sa însăși de bine muabil, se schimbă în plus sau în minus, face posibil prin aceasta răul[39]. Răul nu e, prin urmare, decât o *corupție*[40]. Corupția, determinată mai riguros, e distrugerea celor trei elemente esențiale, în întregime sau în parte, elemente care definesc bunătatea unui lucru, adică a *măsurii*, a *formei* și a *ordinii*[41]. Cât într-un lucru se fac mai remarcate *modus, species* și *ordinea*, cu atât acel lucru e mai bun[42]. Unde nu există deloc aceste trei elemente, care sunt ca niște «bunuri generale în toate lucruri», acolo nu există nimic[43].

Măsura (modus) rea în lucruri, măsura corupt[illegible] înseamnă că lucrul are calități mai mici decât ar trebui și aibă[44]. Specia (forma) coruptă înseamnă nepotrivire. Spre exemplu: în baie nu e deplasat să fii gol, dar în piață această ținută este inadmisibilă. «Ordinea e, după Terențiul Augustin, orânduirea lucrurilor asemănătoare și deosebite dând fiecăruia locul său»[45]. Iar coruptia ordinii nu [illegible] înseamnă locul nepotrivit cu structura ființei [illegible]

37. *Contra Epist. Manich.* [illegible]
38. [illegible]
39. *Contra adv. legis et prophe[illegible]*
40. *Sermo CLXXXII*, c. V; P. L. [illegible]
41. *Contra Ep. Manich.* [illegible]
42. *De natura boni*, c. IV, CSEL vol. XXV, s. VI, [illegible]
43. Ibidem, c. III, CSEL ibid., pag. 856.
44. Ibidem.
45. *De natura boni*, c. XVIII, CSEL ibid., pag. 867.
46. *De civitate Dei*, [illegible]
47. «Ordo est [illegible] dispariumque rerum [illegible] dispositio [illegible]

din jur, pe care-l pot avea diferitele noastre acte sau lucruri. Esența ființei constă în unitate, iar unitatea e asigurată prin ordine. Deci binele e ordine și tot ce e contra ordinii e rău și tot ce e rău nu există, e neant [46].

Potrivit acestor date, va fi vorba de rău ori de câte ori una, două sau toate aceste atribute vor suferi deficiență în raport cu norma ideală pe care fiecare lucru sau acțiune o are pe măsura sa dată de la creație.

Cum însă aceste trei perfecțiuni constituie bunătatea însăși a naturii, când sunt corupte, s-ar putea deduce că și natura odată cu acestea e coruptă și cum corupția e răul, concluzia că și natura e rea, pare necesară. Augustin scapă printr-o subtilitate foarte ingenioasă de această obiecție. Astfel, după el, o natură, chiar când suportă maximum de deficiențe în cele trei perfecțiuni arătate, tot nu poate fi calificată nici atunci ca rea. Cantitatea de natură oricât de mică care mai rămâne din acțiunea distrugătoare a răului — și trebuie să mai rămână, deoarece atunci când totul ar dispare, nici natura n-ar mai exista, precum nici de rău nu s-ar putea vorbi cum nu poți atribui realitate neantului [47], — acea infimă părticică rămasă mai stăruie să fie bună.

Despre un lucru se pot deci afirma judecăți de valoare numai în următorul mod : lucrurile sunt bune întrucât sunt creaturi, iar rele sunt numai întrucât sunt corupte [48].

Manihei, contra cărora îndeosebi Augustin este condus să afirme cu atâta stăruință *non-existența ontologică a răului*, încercau să-și sprijine teoria lor despre realitatea răului pe exemple, pe care Augustin, printr-un adânc discernământ, știa să le întoarcă tocmai împotriva lor. Astfel, potrivit concepției lor dualiste despre lume, susțineau că există ființe rele în sine și dădeau exemplu scorpionul, al cărui venin

46. *De moribus Manich.*, c. VI. n. 8, P. L. XXXII, col. 1348.
47. Augustin susține că Dumnezeu nu lasă nimic să fie nimicit. (*De moribus* M., c. VI. col. 1349).
48. *De natura boni*, c. IV, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 857.

otrăvitor atacă viața ființelor din jur [49]. Augustin răspunde că scorpionul în sine e o ființă bună și chiar veninul său, întrucât îl apără de dușmani, e bun. Poate fi socotit rău numai pentru noi, dacă nu ne ferim de el. Dar răul acesta nu rezidă în natura lui, ci în raportul nostru cu el, care e împotriva ordinii, aceasta, adică ordinea cerând să-l cruțăm. Când căutăm să înfrângem această ordine sau să răsturnăm această ierarhie, producem răul [50]. O ateniană, obișnuindu-se cu otrava, când a fost condamnată la moarte prin otrăvire, aceasta nu și-a produs efectul obișnuit, ceea ce înseamnă că nici otrava nu e un rău în sine, ci numai prin folosirea ei în doze și împrejurări nepotrivite. Se știe, că multe medicamente nu sunt altceva decât otrăvuri, și de asemeni multe alimente hrănitoare, cum e de pildă sarea, ne otrăvesc dacă sunt luate în cantități mari. Apa mării ca băutură e vătămătoare, dar ca baie, salutară. Același soare atât de folositor vieții, în unele împrejurări ne poate vătăma ca și toate celelalte lucruri, când sunt rău folosite. Augustin mai adaugă următoarele exemple [51] : pâinea omoară uliul, neputându-i fi cu folos ceea ce constituie pentru oameni un aliment strict necesar ; untdelemnul vatămă ființele cu șase picioare, iar *eleborum*, este când hrană, când medicament, când otravă, după ființele care se folosesc, funcția care i se dă și cantitatea.

Otrăvurile pot deveni remedii pentru sănătate când sunt folosite cu pricepere, pe când lucrurile chiar cele mai folositoare ca : mâncarea, băutura și lumina devin vătămătoare printr-o întrebuințare nemăsurată și inoportună [52].

Din aceste exemple, Augustin trage concluzia, întru totul întemeiată, că răul nu stă în substanță, ci în defectul celor trei elemente ale ei : *modus, species* et *ordo*, că nu este de multe ori decât o nepotrivire, o dezordine contra substanței.

49. *De moribus Manich.* l. II., c. VIII. nn. 11—12 ; P.L. XXXII, col. 1350.
50. *Ibidem*, l. II. c. VIII, col. 1349—1350.
51. Ibidem, l. II. c. VIII. n. 12, col. 1350.
52. *De civ. Dei.* l. XI c. XXII, CSEL vol. XL. s. V, p. I, pag. 543.

Substanța rămâne aceeași, bună, numai efectele pe care le produce diferă după cum se asortează, ca să spunem așa, cu ființele și cazurile la care se aplică. Un bun mai mic, inferior, nu-i rău. Nici chiar animalele fioroase nu sunt rele. *Sed malum est quod contra naturam est: hoc enim et bestiae illi et nobis malum est, id est ipsa inconvenientia, quae sine dubio non est substantia: imo est inimica substantiae*[55].

De remarcat observația ingenioasă pe care o face Augustin cu privire la prejudecata de a califica lucrurile drept urâte și rele pentru că sunt mai puțin bune și mai puțin frumoase în raport cu altele. El dă exemplu pe maimuță, care e luată de obicei ca termen peiorativ de comparație când e vorba de un om lipsit de frumusețe. «Urât ca o maimuță» este o eroare, pentru că nici o ființă nu e urâtă. În genul ei, maimuța e frumoasă; se poate spune numai că e mai puțin frumoasă decât alta, dar că e urâtă, niciodată, întrucât dacă ar fi într-adevăr lipsită cu desăvârșire de frumusețe, cum arată sensul noțiunii de «urât» ar însemna să nu existe. Într-adevăr e de adevărat că și frumusețea face parte integrantă din ființă.

Răul nu i deci o substanță, ci un accident al substanței, ființă într-un mediu care nu îi convine. Starea aceasta produce suferința și aceasta vine de la corupție.

Iar «posibilitatea pentru o substanță de a fi precipitată în această stare vine, în principiu, din aceea că ea nu este ființa supremă, suverană și absolută. E condiția sa de inferioritate», după cum se exprimă *Masson*[56]. Iar aceasta corupție nu este o substanță, cum susțineau Manihei, ci o coborâre pe scara ființei, o «înclinare a ceea ce este mai mult spre ceea ce este mai puțin» *(inclinatio ab eo quod magis est, ad id quod minus est, malum esse dicimus)*[57]. E o pier-

55. *De moribus Manich.*, l. II, c. VIII, n. 11; P. L. t. XXXII, col. 1359 cf. Vezi art. *Le problème du Mal*, în *Dictionnaire de Théologie Vacant Mangenot*, t. Amann, t. IX, 1926, col. 1691.

56. *Contra Secundinum*, c. 1, c. XII, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 932.

zărare a binelui: *non est malum nisi minus bono*[58]. Deficiența morală e o deficiență ontologică, pentru că *inquantum sumus, boni sumus..., et inquantum mali sumus, in tantum eram minus sumus*[59]. Iar a tinde spre mai puțin, e tot una cu a tinde spre neant. Dacă răul e o corupție, *corruptio tendit ad non esse*[60]. Nu e stingerea completă a ființei, lucru pe care Dumnezeu nu-l permite; nu-i absența vreunui bine oarecare, căci răul metafizic nu e un rău cu adevărat, ci răul e lipsa unui bine pe care ar trebui să îl aibă și care convine naturii acelei creaturi[61]. E o lipsă de a fi ceea ce ar trebui să fie și prin urmare răul nu este neant pur[62], ci numai prăvălirea spre neant. Iar în această cale spre nimicire, ființele se degradează, dar nu devin altceva, adică ființe inferioare, ci își păstrează genul și specia. Numai în limitele acestea se produce decăderea[63]. Dar dacă răul nu este ființă, deci natura, nici substanță, el nu poate fi nici simplă negație, simplu neant, pentru că neantul nu e în sine un rău. Ci răul este o lipsă a binelui, *privatio boni (cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni, și non est ergo malum nisi privatio boni*[62]. «Răul este — cum foarte bine afirmă *Schwane*[63] — pierderea unui bine sau perfecțiuni acordate de Dumnezeu unei ființe; este o descindere cu o treaptă pe scara bunătății, îndepărtarea de binele ideal, o deschidere în participarea la acest bine și un pas făcut spre neant. Or, acest lucru nu este posibil decât pentru lucrurile mări-

58. *De natura boni*, c. XXVII, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 867.

57. *De doctrina christiana*, l. I, c. XXX, nr. 33; P. L. t. XXXIV col. 32.

58. *Contra Ep.* M. c. XI, n. 46; P. L. t. XLII, col. 201.

59. *De natura boni*, c. XXIII, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 867. Fixeront (J.) *Hist. des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, vol. II, 7 ed., Paris, 1924, p. 371.

60. Gilson, op. cit., p. 179.

61. *Contra Secund.* M. c. XI, CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 922.

62. *De civitate Dei*, l. XI, c. XXII; CSEL vol. XL, s. V, p. I, pag. 543 și *Contr. adv. leg. et proph.* l. I, c. V, n. 7; P. L. t. XLII col. 607.

63. Op. cit., p. 139.

ginite, schimbătoare și scoase din neant care conservă oarecare înrudire cu neantul și șovăie în timpul încercării». Adevăratul rău este de a fi lipsit de bunurile care trebuie să fie prezente în ființă, întrucât acestea corespund esenței ei[64].

De asemeni, în păcat, răul nu stă în obiectul către care se îndreaptă actul, nici în natura materială a actului, nici în corpul celui în care își are începutul, ci numai în neconformitatea acțiunii cu legea morală, în privațiunea de ceea ce ar trebui să fie. Fructul arborelui din Paradis nu este rău în sine, ci răul rezidă în neascultarea și îndepărtarea de la Dumnezeu. Nu este o *appetitio naturarum malorum sed desertio meliorum*[65]. Toate aceste noțiuni aplicate la : natură, substanță, ființă, bine, ca : accident, viciu, înclinație spre mai puțin, tendință spre neant, pierderea unui bine, sunt etape care marchează eforturile progresive ale gândirii lui Augustin pentru determinarea corectă a naturii răului. Dintre toate, termenul *privatio boni* pare cel mai potrivit pentru a o exprima, termen care va avea să fie încetățenit în filosofie, dar pe care el îl împrumuta de la platonici.

E de la sine înțeles, că celelalte cuvinte de mai sus, dacă unele nu se pretează la interpretări eronate, favorizând — fie și numai aparent — fundamentarea vreunei erezii, iar altele exprimând numai un aspect al răului, nu este mai puțin adevărat că ne ajută mult la lămurirea ultimului termen, la care Augustin după o lungă, dar magistrală dialectică, se oprește. Până la o vreme, Augustin ignora că răul este o *privatio boni*, care merge până la neant[66]. Dar, de acum înainte, repetă într-una ceea ce spune prin cuvintele : *nihil est malum nisi privatio boni*[67].

64. Ibidem, p. 138.

65. *De natura boni contra* M., c. XXXIV, CSEL, col. XXV, s. VI, p. II, pag. 872.

66. *Confessiones*, l. III, c. VII, CSEL, vol. XXXIII, s. I, p. [illegible] pag. 55, sq.

67. *Contra Iul. Pel.* l. I, c. IX, P. L., t. XLII, col. 670.

Răul nu este un principiu cum credeau manihei, ci privațiunea binelui[68].

Din cele precedente reieșind că răul este o lipsă, urmează că nu e *o substanță* și, prin aceasta, că nu apare decât alături și în raport cu binele. Răul fără bine nu poate exista și nu poate fi conceput decât ca o pură abstracție, fără corespondență în realitatea concretă. Manihei socoteau răul ca existând complet separat de bine, ca formând o realitate aparte și opusă realității binelui. Dar răul nu poate fi separat decât printr-un act de inteligență. Nu are substanță, dar nu poate să existe în afară de bine, căci atunci ar fi neant pur și ar înceta de a mai fi rău.

Răul ca privațiune nu poate fi întâlnit decât într-un lucru bun, însă nu absolut bun, căci atunci ar fi incoruptibil. Binele este deci fundamental și condiția răului, care nu poate fi prin el însuși o substanță și cu atât mai puțin o substanță absolută[69]. Se pot stabili următoarele raporturi între bine și rău : *a)*. binele nu poate fi niciodată total corupt ; *b)*. răul stă într-un bine pe care îl lipsește de o perfecțiune ulterioară cuvenită ; *c)*. răul nu acționează decât prin binele care îl însoțește. El nu conține în sine nimic care să cheme dorințele voinței[71] ; *d)*. în lucrurile fizice și actele morale, binele este cauza accidentală a răului ; *e)*. Binele Suprem e cauza permisivă, dar întotdeauna orânduitoare a răului în vederea binelui ; *f)*. nu există un rău suprem, un principiu al răului, cum socoteau manihei și toți dualiștii.

Răul nefiind o substanță, iar natura sa fiind pur privativă, Augustin scapă prin aceasta deodată de două obiecții, de reprosul de a-l fi creat Dumnezeu, întrucât ceea ce nu există, nu poate fi creat[72] și explică, totodată, posibilitatea răului prin creația din nimic.

68. *De civitate Dei* l. XI, c. XXII — CSEL, vol. XL, [illegible] p. I, pag. 543.

69. Schwane, op. cit. III, p. 134.

70. Gardeil (A) : *Le Bien*, art. din *Dictionnaire de Theol.* [illegible] t. II, col. 831.

71. Thomas d'Aquin : *Somme theologique* : texte [illegible] fr. et annoté par F. Lachat, vol. II, q. XLVIII, art. 2, p. 965.

72. Gilson (E), op. cit. p. 179.

Împărțiri și definiții

Dacă, așa cum reiese din capitolul precedent, orice natura e bună *in felul ei*, iar răul e numai o umbră de realitate, nu înseamnă că răul nu e prezent în lume. Dacă nu are realitate ontologică, nu rezultă că nu are nici un fel de existență. Acțiunea lui distrugătoare se simte pretutindeni atât de intens, încât, răul, pentru că e trăit cu participarea întregii noastre ființe, pare mai real decât binele. Leibniz, reducând tot răul la răul metafizic, ajunge să afirme inexistența răului prin aproape același raționament ca Augustin în operele de la Cassiciacum, și prin aceasta susține optimismul absolut.

Dar, a reduce totul la răul metafizic, considerând tot raul în toate manifestările lui ca o simplă imperfecțiune, înseamnă a ignora realitatea. Augustin nu cade în această greșeală. Apărând bunătatea lucrului în sine, așa cum a ieșit din mâinile Creatorului, nu merge până acolo încât să ignore defecțiunile lui adăugate ulterior prin păcat sau pedeapsă.

În *De natura boni* [73], el distinge o corupție *voluntară* și o alta *penală*. Imperfecțiunea metafizică nu este propriu-zis o corupție, ci e naturală. Adevăratul rău e cel voluntar, adică păcatul, și cel penal, adică pedeapsa pentru păcat, pentru că acestea sunt împotriva naturii și a ordinii. Augustin face o împărțire mai completă a răului în *Contra Secund. Manich.* [74], unde înfățișează răul sub întreitele sale forme : 1) *defectus culpabilis*, corespunzând corupției voluntare, și care e răul moral sau păcatul ; 2) *defectus poenalis*, pedeapsa pentru păcat ; și 3) *defectus naturalis*. Fischer le încadrează pe aceste două ultime defecte în rubrica «răului fizic». Noi socotim că există deosebire între răul penal și răul natural. Dacă rațiunea penal ar mai putea intra în răul fizic, deși nu în întregime, întrucât pedeapsa nu se dă numai sub forma răului fizic, ci și a celui intelectual și moral, care pot fi și penale, răul natural nu poate intra nicidecum alături de cel penal, de-

73. c. VII P. L. t. XLII, CSEL. vol. XXV, s. VI. p. II. pag. 858.
74. c. XV ; CSEL, vol. XXV, s. VI. p. 2, pag. 927.

cât numai dacă înțelegem prin el tot o pedeapsă. Așa încât, noi l-am rândui mai curând printre relele zise metafizice, inerente existenței. Prin rău natural, din citatul de mai sus, noi înțelegem răul metafizic, care în fond nu e un rau veritabil. Iar relele naturii noi le rânduim, o parte printre cele penale, și o parte printre cele metafizice, după cum ele rezultă dintr-o deficiență originară sau din păcatul originar.

Cu această împărțire a răului, în termenii arătați, Augustin se arată a fi descoperit de mult adevăruri, pe care le atribuim, de obicei, pentru prima oară lui Leibniz. Citatul amintit, ca și atenția deosebită, pe care o acordă Augustin răului metafizic, sunt destule dovezi pentru a conchide, că noțiunea răului metafizic nu e o achiziție nouă. Numai cuvintele sunt noi.

Această împărțire, dacă pare în termenii ei adoptată de toți [75], nu închide totuși același conținut pentru toți. Am putut, astfel, citi că, pentru unii [76], răul metafizic e rău rațiunii, constând în ignoranță. Nimeni nu poate tăgădui că deficiența intelectuală, inerentă firii noastre create, intră printre relele metafizice. Dar ca nu constituie singurul rau metafizic. Mai rămâne un rest și încă destul de considerabil. Astfel, tot în această categorie putem pune toate imperfecțiunile voluntare și afective, pe care le avea primul om în Rai, întrucât nu întrupa perfecțiunea absolută, imperfecțiuni deosebite de acelea venite prin păcat. De asemeni, sub numele de rău moral, nu toți înțeleg exact același lucru. Iar alții chiar îl tăgăduiesc.

Deosebiri mai mari pot exista apoi privitor la accentul pe care-l punem pe una din cele trei forme ale răului. Leibniz dă importanță răului metafizic, reducând totul la el și, prin aceasta, crezându-se îndreptățit să nege cu desăvârșire realitatea răului. Naturalismul crede că unicul rău e cel fizic.

75. O găsim în dictionare teologice și filosofice și în toate manualele de apologetică.
76. v. Pr. Bardan : *Răul moral*. Teză de licență. București 1903, p. 57.

ignorând cu totul *răul moral*. Chiar pe cel fizic îl înțelege numai ca pe un rezultat firesc al economiei generale a lumii. La această ultimă concluzie ajung aproape toți cei care, în efortul de a înțelege răul, nu țin seamă de faptul religios al căderii în păcat, fără care, toate încercările de a face lumină în această chestiune, rămân pe de-a-ntregul neizbutite.

La Fericitul Augustin avem de admirat creația unui sistem de gândire, a cărei construcție este întemeiată în întregime pe armătura credinței creștine. Călăuzită de farul credinței, mintea nu poate rătăci. *Credo ut intelligam* este deviza care l-a condus. De aceea toate străduințele sale au fost încununate de izbândă. Aceeași normă aplicând-o la toate problemele, îi este lesne să sesizeze că cheia înțelegerii răului este căderea în păcat și păcatul în genere. Și așa cum e și firesc, totul gravitează în jurul răului moral. Răul metafizic nu este un rău veritabil, dar explică posibilitatea răului în lume. Răul fizic este strâns legat de cel moral, așa încât singurul rău adevărat este răul moral: *Nullum esse malum nisi peccatum*. Și cu aceasta rezolvă atât problema naturii cât și a originii răului.

Răul metafizic

Nume care apare cu Leibniz [77], răul metafizic, înseamnă «simpla imperfecțiune» [78], negația unei perfecțiuni ulterioare, limitarea ființei. Dar acesta nu e propriu un rău, întrucât orice creatură este, prin definiție, imperfectă.

Aceste «condiții necesare de inferioritate în care sunt în raport cu ființa necreată și infinită, sau în virtutea naturii lor particulare în raport unele cu altele» [79], «*inegalitatea în perfecțiune*» [80] nu constituie rău. Fiecare creatură își are

77. Lalande A.: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*; Alcan, 1928, II. p. 439.
78. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* — Amsterdam — libraire David Mortier, MDCCXX — p. 85 — «Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection», spune Leibniz.
79. Tixeront, op. cit., vol. II, p. 371.
80. Schwane: op. cit., p. 138.

atâta ființă și perfecțiune, cât îi sunt date potrivit scopului pentru care este făcută și rangul pe care îl ocupă în ierarhia creaturilor. Prin natură, deși poate fi inferioară în perfecțiune altor creaturi și întotdeauna Creatorului, ea este perfectă *in felul ei*. Esența ei este proprie și ireductibilă, oricât de inferior ar fi rangul ei.

Din moment ce un organ posedă acea finalitate internă perfectă, în virtutea căreia funcționează armonic prin dispoziția tuturor mijloacelor în vederea scopului, nimeni nu poate să se plângă de imperfecțiunea lui. Sau, mai precis, nu este întru nimic responsabilă o imperfecțiune care ține de caracterul necesar contingent al oricărei creaturi. Și atâta vreme cât această imperfecțiune nu constituie o piedică pentru ea de a-și juca rolul și realiza scopul, pe care Creatorul niciodată nu le atribuie unei ființe peste capacitatea ei naturală de a le satisface, nu poate fi vorba de rău.

Tot ce s-a spus în capitolul asupra naturii și posibilității răului ne-a demonstrat că, în concepția lui Augustin, nu poate exista un rău metafizic sau ontologic. *Omnis natura in quantum natura est, bonum est* [81].

Lumea nu e, desigur, în condițiile unei perfecțiuni supreme, dar mărginirea ei este firească pentru o creatură. Altfel, nu ar mai fi creatură, ci s-ar confunda cu Dumnezeu.

Chiar când creaturile au defecte, acestea nu sunt întotdeauna culpabile. «Nimeni nu datorează ceea ce nu a primit» [82]. Numai defectele voluntare constituie o vină, nu și cele naturale, adică cele care sunt astfel prin natură [83]. Or, răul metafizic ar fi răul din natură, nu voluntar, care, nefiind culpabil, nu e un rău veritabil. Iar această pură mărginire a ființei, inerentă și esențială oricărei creaturi, nu a fost socotită niciodată de Augustin ca rău. Numai privațiunea unui

81. *De nat. boni*, c. I, CSEL, vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 855.
82. *De lib. arb.*, l. III, c. XV, p. 42; P. L. t. XXXII, col. 1292.
83. Ibidem, n. 44, col. 1293.

bine cuvenit nu și a unei perfecțiuni mai mari, este răul. Creaturile nu sunt rele prin simplul fapt că sunt creaturi [84].

Asupra perfecțiunii lumii în ansamblul ei, Augustin a avut la început o părere, pe care mai în urmă a trebuit să o retracteze. Influențat de Platon, Plotin și chiar de manihei [85], Augustin a putut afirma că în lume trebuie amestecat binele cu răul, căci dacă toate ar fi numai bune, ar fi uniformitate și monotonie [86].

E adevărat că perfecțiunea lumii în totalitatea ei implică diferite grade de perfecțiune. Dar aceasta nu înseamnă că implică răul, întrucât, așa cum am stabilit, o natură inferioară nu e *ipso facto* rea.

Aceste diferite grade de perfecțiune contribuie la frumusețea universului la unitatea și armonia ansamblului. Ceea ce constituie în viața modernă diviziunea muncii, este, pentru lume, diversitatea naturilor, rolurilor și valorilor. Lumea, în ansamblu, e foarte bună. Augustin relevă cuvintele Creatorului, care a găsit fiecare lucru în parte bun, iar lumea toată *bona valde*.

Numai privind lumea fragmentar, parțial, subiectiv și utilitarist ni se poate părea rea. Dar aceasta e ca și cum am considera numai un pătrat dintr-un mozaic, sau numai pauzele de tăcere dintr-un discurs din care apoi să tragem concluzia asupra întregului.

«Dacă frumusețea acestei orânduiri nu ne place, spune Augustin, aceasta este pentru că, legați fiind prin condiția noastră muritoare de o parte din univers, nu îi putem simți ansamblul, în care aceste fragmente care ne supără își găsesc locul, potrivirea și armonia lor» [87].

84. Cf. Jolivet R.: *Le problème du mal*, p. 27.

85. Asupra opiniei lor cu privire la necesitatea răului, a se consulta: Gronau (Karl): *Das Theodiceeproblem in der altchristlichen Auffassung*, 1922, Tübingen, Mohr. S. 115—117.

86. *Enchir.* c. XIII; P. L. t. XL, col. 237 *De civitate Dei*, l. XI, c. XVIII CSEL. vol. XL s. V, p. I, pag. 537.

87. *De civ. Dei*, l. XII, c. IV; CSEL. vol. XL, s. V, p. I, pag. 571.

Trebuie să avem în vedere totalitatea lucrurilor în timp și spațiu și nu numai o părticică din nesfârșitul timp și spațiul imens [88]. Descoperim dezordine în lume numai din pricina incapacității noastre de a o îmbrățișa în ansamblul ei [89]. Iar răul parțial nu este pentru ansamblu, după Augustin, decât ceea ce sunt barbarismele și solecismele din care poeții obțin frumusețea poetică, sau ceea ce este culoarea neagră într-un tablou, cu rostul de a scoate în evidență lumina.

Augustin găsește o perfecțiune și frumusețe în succesiunea fenomenelor naturale, chiar când acestea sunt dăunătoare omului, lucru care nu atinge ordinea și echilibrul lumii. Dimpotrivă, după cum un discurs e frumos, cu toate că silabele și sunetele care îl compun se scurg fără încetare ca și cum fiecare ar muri, pentru a lăsa să se nască aceea care o va înlocui, tot așa universul, în succesiunea fenomenelor sale își află frumusețea [90]. «Iar ignoranța acestui secret poate fi pentru moment sau un exercițiu pentru umilința noastră, sau o frână pentru orgoliul nostru» [91]. Ni se pare nimica toată când smulgem o sprânceană, dar cât de mult schimbă pe om lipsa unui lucru așa de mic! Augustin a putut să scrie în *De libero arbitrio* [92], că însăși starea mizerabilă a păcătoșilor contribuie la frumusețea universului, desigur nu în sensul că păcatele ar fi necesare pentru aceasta, căci numai sufletele sunt necesare. Dar dacă în urma păcatelor urmează sancțiunea, aceasta pentru că e dreaptă, e și frumoasă. Cel care se plânge de inegalitatea perfecțiunii din Univers și care ar dori să nu mai existe ființe inferioare, este un invidios [93]. «Nu

88. *De lib. arb.* l. III, c. XXIII; P. L. t. XXXII, col. 1303.

89. Există două perspective în raport cu lumea: perspectiva ordinii și a unității. Dacă vrem să găsim în lume numai ceea ce este folositor și nu vom fi satisfăcuți, vom zice că lumea e rea. Același element poate fi util sau vătămător, după felul cum e întrebuințat. *De civitate Dei*, l. XII. c. IV. CSEL. vol. XL, s. V, p. I, pag. 571.

90. *De natura boni*, c. VIII; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 858.

91. *De civ. Dei*, l. XI, c. XXII, CSEL. vol. XL, s. V, p. I, pag. 543.

92. L. III, n. 26; Migne P. L. t. XXXII, col. 1283.

93. Ibidem, cap. II, n. 24, CSEL. ibid. p. 163.

sunt rele cerul, pământul și apele și cele ce sunt în ele, peștii, păsările, arborii. Toate acestea sunt bune și *numai oamenii răi fac lumea rea*» [94]. Inegalitatea perfecțiunilor este redată foarte bine în parabola talanților : daruri diferite și inegale, dar toate sunt deopotrivă de bune și de capabile de a ne apropia de perfecțiune ; toate conlucrează la unitate. Nimeni nu trebuie să se socotească nedreptățit, pentru că fiecăruia Dumnezeu i-a dat după «*măsura puterii lui*». Ci fiecare să se străduiască de a spori cât mai mult cu putință mult puținul pe care l-a primit gratuit, căci Dumnezeu nu cere omului, decât în măsura darurilor acordate.

Dar trebuie să precizăm că această perspectivă a lumii în ansamblu și a neglijării detaliilor este pur estetică și păgână. E soluția inspirată de-a dreptul din Plotin. Augustin neagă dezordinea din univers, concepându-l pe acesta la fel cu filosofia elină ca un «Cosmos», în care armonia, perfecțiunea și frumusețea sunt pe deplin realizate. Într-un loc din *De Ordine*, carte scrisă pe la sfârșitul anului 386, afirmă chiar necesitatea răului : «și cum prin această distincție ordinea conservă armonia lumii întregi, urmează de aici că existența însăși a răului e necesară. Astfel, frumusețea tuturor lucrurilor din univers rezultă din opoziția lor, ele sunt ca antitezele, care ne plac într-un discurs» [95]. Dar negând dezordinea, Augustin se pune în afară de creștinism, după care păcatul a introdus în lume dezordinea. În *De Ordine*, el face abstracție de ideea păcatului, cheia dezlegării întregii probleme. Aici el tinde să considere păcatul ca și naturaliștii, ca un element firesc și care chiar asigură ordinea.

Tot ceea ce de altfel am cercetat noi până acum este în afară de considerația păcatului. E soluția care se aplică naturii primitive, originare, dinainte de introducerea păcatului în lume. Augustin își recunoaște, însă, această eroare și o înlătură în *Retractationes*, schimbând, în același timp, termenii și poziția problemei [96].

94. *Sermo*, LXXX, c. 1. n. 8, P. L. t. XXVIII, col. 498.
95. l. I, c. VII, n. 18. CSEL, vol. LXIII, s. I, p. 3, pag. 133.
96. Jolivet, *Essai sur les rapports*, p. 103.

Toată această străduință a sa de a demonstra inexistența ontologică a răului a avut scopul principal de a combate substanțialismul, profesat de manihei și dualismul, care decurge în mod logic din substanțialism. În această privință, Augustin aduce una din cele mai prețioase contribuții pentru combaterea acestor teorii, care sunt în radicală contrazicere cu doctrina creștină și gândirea sănătoasă. Din cercetarea problemei răului sub aspectul metafizic, am ajuns la concluzia că — după Fericitul Augustin — imperfecțiunea metafizică a creaturilor nu e un rău în sine ; ea explică totuși posibilitatea răului în lume.

Răul moral

Pentru cei care trăiesc viața mai mult pe planul ei biologic, fără a se ridica decât cel mult până în regiunile vieții intelectuale, și atunci doar împinși de necesitățile de natură inferioară și pentru care viața spirituală nu are nici un sens, singurul rău de care suferă într-adevăr este răul fizic. Sunt toți cei care își trăiesc viața superficial, simțual și periferic.

Oricine, însă, încearcă să se smulgă din strânsoarea grijilor legate de viața biologică și se întreabă mai serios asupra rostului său pe lume, își dă seama că viața omenească are un rol mai înalt decât acela de a munci într-una doar pentru satisfacerea instinctelor inferioare. În adâncimile sufletului său, nu e om să nu mai poată zări, măcar numai licărind, luminița conștiinței morale, centrul organismului moral al omului și călăuza spre drumul idealului adevărat. Omul și-a insensibilizat organismul său moral, din nepăsare condamnabilă tocmai pentru ceea ce constituie superioritatea omului.

Și astfel, s-a ajuns la o totală răsturnare de valori și prin aceasta, la o nouă ierarhie, în care primatul îl are biologicul și tot ceea ce nu îl jenează în satisfacerea poftelor lui animalice. Într-un sistem de valori, în care morala și religia nu mai figurează decât doar ca valori istorice, este

ușor de înțeles că singurul rău este răul fizic în toate aspectele lui.

Mulți oameni trăiesc, dacă nu și profesează ideologic, această anomalie. Și de aceea, această lume s-a rătăcit de la calea vieții adevărate, suferă zadarnic și piere fără nici o nădejde. Tragedia lumii de azi, care se teme de crize de orice natură, exceptând pe cea morală, este soarta meritată a celui care aleargă toată viața amăgit de «Fata Morgana», apărută în iluzia unei fericiri biologice. Fără ca să o găsească pe cea adevărată, o pierde și pe aceea pe care o mai avea ; rupt de oboseală, cade dezamăgit și piere. Și aceasta, pentru că *răul nu este acela de care se teme și binele nu e acela pe care îl dorește.*

Fericitul Augustin ne îndreaptă toată atenția asupra răului moral, dându-i toată importanța care i se cuvine. Pentru el, *nullum esse malum nisi peccatum.* Răul moral este, în fond, singurul rău adevărat. Răul metafizic, după cum am văzut, nu este un rău, iar răul fizic este sau o urmare a păcatului, o pedeapsă sau o prevenire a lui. Două sunt relele : «unul acela pe care îl săvârșește omul, altul acela pe care îl suferă ; cel pe care îl face e păcatul, cel pe care îl suferă, pedeapsa» [97]. Originea tuturor relelor constă în păcatul strămoșesc și în cel personal.

Fără păcat, nici un rău nu ar exista [98].

Răul moral este infinit mai grav decât cel fizic, pentru că virtutea prețuiește mai mult decât chiar aurul [99], cu care de altfel e și impropriu comparată.

Natura păcatului. Fără noțiunea păcatului, nu putem înțelege existența răului. Altfel, suntem nevoiți să afirmăm că răul nu e o privațiune, ci simplă negație, într-un cuvânt, că nu există. Acele «pauze de tăcere și umbră», ca și «in-

97. *Contra Adimantum manich. disc.*, c. XXVI, CSEL. vol. XXV. s. VI, p. I, pag. 184.

98. *De civitate Dei*, l. XXII, c. 1 ; CSEL. vol. XL, s. V, p. II, pag. 583.

99. *De duabus anim. c. Man.*, c. V., n. 7 ; CSEL. vol. XXV, s. VI. p. I, pag. 56.

egalitatea», nu pot fi rele. Greșala sa din *De Ordine*, Augustin însă, și-o retractează. Dacă lucrurile nu sunt rele decât prin folosirea lor nepotrivită, dezordonată și necumpătată, urmează că răul nu rezidă în lucruri, ci în activitatea celui care folosește lucrurile [100], ceea ce înseamnă că singurul rău este răul moral, păcatul. Păcatul constă din *«a face sau a zice sau a dori ceva contra legii eterne»* [101]. Păcatul se definește, ca și virtutea, în raport cu Binele Suprem. Dacă virtutea este *ordinea în iubire*, păcatul va fi *dezordinea în iubire* [102]. În cartea *De substantia Dilectionis* — care, deși nu suntem siguri că e a lui Augustin [103], prelungește fără îndoială linia sa de gândire, găsim definită într-un mod foarte just și nespus de frumos, iubirea ca «un foc în inimile noastre care se aprinde, se încinge, făcându-se văpaie fie pentru a mistui totul, fie pentru a purifica totul. Căci de acolo vine tot ce-i bun și tot de acolo vine tot ce-i rău» [104]. Din același izvor curg în două direcții opuse două râuri : lăcomia și caritatea. Toate păcatele își au rădăcina în lăcomie, iar virtuțile în caritate [105]. Iar mai departe, că răul nu-i «nici cel ce iubește, nici obiectul pe care-l iubește, nici iubirea cu care iubește ; ci răul stă în a iubi rău ; aici rezidă tot răul. Orânduiți iubirea și răul dispare» [106].

Ordinea, atât cea naturală cât și cea revelată, cere *să iubim lucrurile după perfecțiunea lor.* Când am răsturnat această ordine, iubind cu iubirea ce se cuvine lui Dumnezeu,

100. Cf. Jolivet (Régis) : *Le problème du mal*, p. 42.

101. *Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVII ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 621, «Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem».

102. *De civitate Dei*, l. XV, c. XXII ; CSEL. vol. XL, V, p. II. pag. 109. «Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris (...) Hujus igitur charitatis, hoc est, dilectionis et amoris perturbato. Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt».

103. În ediția benedictină, reprodusă în *Migne*, se dă ca autor probabil al acestei cărți, Hugo de S. Victor.

104. *De substantia dilectionis*, c. I Migne P. L. t. XI. col. 843.

105. Ibid. col. 844.

106. *Ibidem* c. II. col. 845 : «Igitur nec qui amat, malum est ; nec quod amat, malum est ; nec amor quo amat, malum est : sed quod male amat, malum est, et hoc omne malum est. Ordinate ergo caritatem, et jam malum nullum est».

alte lucruri sau ființe ori pe noi înșine, păcătuim. «Omul devine nelegiuit, spune Fericitul Augustin, când îndrăgește lucrurile pentru ele însele. În acest fel, într-adevăr, tulbură ordinea naturală câtă este în el, pe care legea veșnică poruncește să o păzească. Și omul devine drept, când nu vrea să se servească de lucruri decât pentru folosința pentru care au fost stabilite în mod dumnezeiesc; să se bucure de Dumnezeu pentru El însuși și de sine, iar de prietenul său în Dumnezeu și pentru Dumnezeu» [107]. Păcatul este — cu alte cuvinte — aversiunea pentru Binele absolut și convertirea la bunurile schimbătoare [108]. Dar este o aversiune, care se produce prin voința liberă și care pleacă din orgoliu și ajunge la separarea de Dumnezeu, fără care omul are mai puțină ființă [109]. Omul are o ființă prin participare. Numai întrucât stă în apropiere de Dumnezeu, izvorul a tot ce este, numai într-atât omul este deplin. Altfel, își sărăcește ființa până la neant.

Și pentru că păcatul stă în voința noastră, el nu e, în fond, decât *absența iubirii lui Dumnezeu* [110]. Esența răului moral, cum zice *Svetlov* [111], constă din «dragostea omului față de creatură mai mult decât față de Creator».

Ceea ce înseamnă, încă odată, tot dezordine în iubire. Sunt trei lucruri care pot fi iubite bine și rău [112]: Dumnezeu, Care este mai presus de noi, aproapele, care este lângă noi și lumea, care este mai prejos de noi. Iubirea bine orânduită, ca să nu se degradeze în cupiditate dezordonată, trebuie să respecte următoarele trei puncte, în ordinea care urmează: iubirea de Dumnezeu pleacă de la Dumnezeu, merge cu Dumnezeu (necontrazicând voința Sa) și dorește să se liniștească tot în Dumnezeu. Pe aproapele nu trebuie să-l iubim, decât cu condiția ca iubirea noastră să plece de la aproapele, să

107. *Contra Faustum*, l. XXII, c. 78; CSEL, vol. XXV, p. 678.
108. *De libero arbitrio*, l. II, c. XIX, n. 53, col. 1269.
109. *De civitate Dei*, l. XII, c. VI. CSEL, vol XL, s. V, p. 1, pag. 573—576.
110. Ibidem, c. VII, CSEL, vol. XL, s. V, p. 1, pag. 576.
111. Svetlov (Prot. P.), op. cit., vol. II, pag. 39.
112. *De substantia dilectionis*, c. V; P. L., t. XL, col. 846.

se unească cu aproapele, dar să nu se oprească la aproapele. Iubirea aproapelui pleacă de la aproapele, pentru a se bucura de mântuirea și înaintarea sa; aproapele îi este ca tovarăș de drum, dar nu trebuie să-și pună credința și speranța în aproapele, ci în Dumnezeu. Cât despre iubirea lumii, aceasta trebuie numai să plece de la lume; punctul de jonctiune și capătul trebuie să fie în Dumnezeu. Această normă trebuie riguros păzită de orice om, dacă vrea, precum dorește, să fie fericit.

«Iubirea este viața inimii». Viața umană adevărată nu se poate lipsi de iubire. Omul nu poate decât să se iubească pe sine sau să iubească pe altul. Cum omul nu e în posesia binelui perfect, dacă s-ar iubi numai pe sine, această iubire nu l-ar face fericit; dacă se adresează unui obiect imperfect acesta numai îi ațâță iubirea, fără să o satisfacă. Inima noastră nu-și află deci, fericirea, decât îndreptându-și iubirea către Binele Suprem, către Dumnezeu [113].

În lumina acestor explicații, păcatul apare ca o răsturnare de valori și scopuri, care sunt încadrate într-o ordine ierarhică de însuși Creatorul. «Când voința se întoarce de la acest Bine imuabil și comun pentru a se delecta în ea însăși sau pentru a se îndrepta spre bunurile exterioare sau spre bunurile lăuntrice, ea păcătuiește» [114]. Păcătuiește pentru că răstoarnă direcția ordinii scopurilor, preferându-se pe sine sau preferând alte bunuri în locul lui Dumnezeu. Toate păcatele pornesc de la *un gând de orgoliu*. Păcătoșii se pre-

113. *De substantia dilectionis*, c. 846—847.
«Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est ut sine amore sit cor quod vivere cupit. Quid hinc sequatur, considera. Si enim humana mens sine amore esse non potest, aut se ipsam, aut certe aliquid aliquid a se diligat necesse est. Quia vero in se ipsa perfectum bonum non invenit, si se solam diligeret, felix amor non esset. Oportet ergo se feliciter amare desiderat, aliud aliquid praeter se quod amet requirat. Si autem imperfectum aliquid extra se amare coeperit, amorem quidem suum irritat, sed miseriam non excludit.
Feliciter ergo non diligit, donec ad verum et summum bonum hic amoris desiderium se convertit. Quia vero summum et verum, bonum Deus est solus, ille feliciter amat, qui Deum amat. Et tanto feliciu quanto amplius».
114. *De libero arbitrio*, l. II, c. XIX, n. 53, col. 1269.

feră în locul lui Dumnezeu, se îndepărtează de El, se alege ca scop în locul lui Dumnezeu, ridică la rangul de lege supremă conștiința sa separată de Dumnezeu [115]. Păcătoși sunt cei care voiesc să trăiască după ei înșiși și nu după Dumnezeu : *alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant* [116]. De aceea, dacă toate virtuțile pleacă din umilință, toate păcatele pleacă din mândrie.

În aproape același sens, trebuie luate toate definițiile pe care le dă Augustin păcatului. Nu există între ele decât deosebiri neînsemnate, care constau sau în termeni sau în precizarea vreunui element, care, însă, este implicit în toate. Astfel, în definiția păcatului ca : «voința de a reține sau obține ceea ce dreptatea (legea) oprește și de la care ești liber să te abții» [117] *(voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere)*, găsim elementul libertății, care formează condiția esențială a păcatului.

Păcatul nu stă nicidecum în obiectul pe care-l vizează voința cea rea, ci numai în actul voinței libere, dar rătăcite. Ca dovadă că obiectul către care se îndreaptă voința nu e în sine un rău, este că, în fața aceleiași ispite, unul cedează și consimte, pe când altul rezistă [118]. Voința este aceea care se depravează prin dorințele sale dezordonate. În voința liberă trebuie să căutăm rădăcina păcatului.

Există decădere morală «nu din cauza naturilor rele, ci pentru că, împotriva ordinii însăși a naturilor, voința se îndepărtează de Ființa supremă, pentru a tinde către ceea ce are mai puțină ființă» [119]. Avariția, de pildă, nu constă în aur, ci în omul pervers care îl îndrăgește pe el mai mult decât se cuvine după ierarhia valorilor.

Augustin accentuează, așa cum se cuvine, aspectul subiectiv — formal al acțiunii morale, dând în toate prioritate

115. Cf. Gosselin R. : *Les fondements de la Morale de St. Augustin*, p. 201.
116. *De civ. Dei*, l. XIV, c. IV, CSEL. vol. XL, s. V, p. II, pag. 7—8.
117. *De duab. anim.* c. XV ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 70.
118. *De civitate Dei*, l. XII, c. VI ; CSEL. vol. XL, s. V, p. I, pag. 575.
119. Ibidem, c. VIII, CSEL. vol. XL ; s. V, p. I, pag. 578.

bunei intenții [120], fără ca totuși să neglijeze partea obiectiv-materială a atacului moral, adică efectele ei în domeniul realității externe. Ca dovadă avem critica pe care o face acelui elan primordial [121], care nu își este sieși suficient și care are nevoie de directiva din afară, ca și nevoia pe care o simte de a reglementa și doza energiile noastre afective și de a conduce spre *Supremul Bine* dorința noastră spontană de fericire. Răul nu constă în condițiile fizice ale actului, care sunt aceleași, atât atunci când voința se îndreaptă spre creatură, cât și atunci când se îndreaptă spre Creator. Cu aceeași mână poți alina durerile unui bolnav sau poți ucide. Același ban îl poți da unui lipsit sau îl poți smulge de la gura lui, pe nedrept. Din același oțel sunt făcute plugul și tunul : unul pentru a procura mijloacele de întreținere a vieții, iar altul de distrugere.

Totul ne conduce la concluzia că *răul stă în atitudinea voinței libere față de legea morală*, față de ordine. «Răul e determinat de direcția pe care o alege spiritul, și nu de natura însăși» cum afirmă și Berdiaeff [122]. Am putea rezuma esența păcatului și virtuții cu însăși cuvintele lui Augustin : «Două iubiri au clădit deci două cetăți : iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu, cetatea pământească ; și iubirea lui Dumnezeu până la disprețul de sine, cetatea cerească» [123].

Păcatul este iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu. Iar acest fel de iubire e mai curând «negația iubirii» [124]. În definiția pe care o dă Berdiaeff răului, nu face decât să reproducă ideile lui Augustin. Răul e, după el, «la carricature, la déformation et la maladie de l'être. Il est une transgression de la hiérarchie issue du non être, une destitution du centre hiérarchique, un abaissement de ce qui était supérieur et une élévation de ce qui était inférieur, détache-

120. *Conies.* l. XIII, c. XXVI n. 39. CSEL. vol. XXXIII, s. I, p. I, pag. 377.
121. Vezi p. 14 din această lucrare.
122. Berdiaeff N., *Esprit et liberté*, p. 186.
123. *De civitate Dei*, l. XIV, c. XXVIII, CSEL. vol. XL, s. V, p. II, pag. 56.
124. Berdiaeff N., *Esprit et liberté*, p. 185.

ment de cette source originaire, et de ce centre de l'être, d'où toute source émane avec ses déterminations» [125]. Răul e o minciună. *Unde non frusta dici potest, omne peccatum esse mendacium* [126], afirmă Fericitul Augustin ; cauza lui e «une fausse et illusoire affirmation de soi» ; e orgoliul, pretenția de a se considera centrul și sursa vieții deplasarea centrului [127]. Or, omul nu-și are sursa în el însuși, iar dacă «ființa e ierarhică și nu se afirmă decât în conservarea armoniei care rezultă din ierarhia adevărată», egoismul e acela care o distruge și privează omul de sursa vieții. *Max Stirner* voia să fondeze viața pe egoism, dar aceasta înseamnă să o întemeiezi pe neant [128].

Libertatea voinței. Dacă păcatul nu constă nici în obiectul către care se îndreaptă omul sau în cel pe care-l părăsește, nici în celelalte condiții materiale ale actului moral, suntem conduși în mod logic să afirmăm că el rezidă în voința liberă. Și cu aceasta, abordăm punctul central și nevralgic al problemei care ne preocupă. Răul nu e moral sau păcat, decât dacă e voluntar [129].

Mai există, desigur, un rău, care nu e voluntar : *poena peccati.* Dar acesta nu e propriu-zis un rău, pentru că e drept [130], iar dreptatea este un lucru bun. Din cele trei feluri de corupții : *voluntară, penală* și *naturală*, prima este proprie omului ; singur omul are privilegiul de a se corupe numai dacă vrea. *Corupția penală* vine și fără voia sa, dar fiindcă este pricinuită de păcat, putem să o socotim, în ultima analiză, tot voluntară. Pentru că aceasta nu este, însă, prin ea însăși o corupție vinovată, nu e gravă.

125. Ibidem, p. 183 ; la fel, Sf. Vasile cel Mare îl numește o «boală a sufletului».
126. *De civ. Dei*, l. XIV, c. IV, CSEL. vol. XL, s. V, p. II, pag. 7.
127. Berdiaeff N., *Esprit et liberté*, p. 184.
128. Ibidem, p. 184—185.
129. *Contra Fortun. M., disp.* I. c. XV ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 91 ; *De vera Religione* c. XIV, P. L. t. XXXIV, col. 207.
130. *Contra Adim. Manich.*, l. I. c. XXVI ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 181—185.

Actul voluntar este propriu omului [131]. De aceea și păcatul e o corupție specific umană. Voința este principiul acțiunilor umane. De bunătatea sau răutatea voinței depinde întreaga noastră conduită și, putem spune, soarta noastră. Voința este în toate mișcările sufletești [132]. Voința omului are următoarele caractere : este spontană [133], creată pentru bine [134] și inteligentă [135].

Voința liberă e o condiție indispensabilă a păcatului ca și a virtuții.

Fericitul Augustin definește voința ca o *«mișcare a sufletului, care, în afară de orice constrângere, se îndreaptă spre ceva pe care nu vrea să-l piardă sau pe care vrea să-l dobândească»* [136].

Augustin are prin intuiție și introspecție certitudinea că e liber. După el, poruncile divine ar fi fără sens, absurde, dacă nu s-ar adresa unei voințe libere [137].

Definiția de mai sus, dată voinței, se aplică voinței libere. Este libertatea ideală a voinței, care nu suportă presiunea naturii, nici a pasiunilor, nici a societății. Aceasta nu e voința liberă în desfrânare, ci voința cu adevărat liberă, adică aceea care se îndreaptă spontan spre Binele Suprem, care îi este singurul său obiect normal spre care tinde.

La Fericitul Augustin avem de făcut deosebire între liberul arbitru și libertate. Voința se identifică cu liberul arbitru. Voința nu funcționează fără motive, căci chiar piatra când cade, nu cade fără cauze. Liberul arbitru este *puterea de alegere* [138] între diferitele scopuri și mijloace, motive și mobile,

131. *De libero arbitrio*, l. III, c. XIX ; P. L. t. XXXII. col. 1297.
132. *De civitate Dei*, l. XIV, c. VI, CSEL. vol. XL, s. V, p. II, p. 11.
133. *De trinitate*, l. III, c. III. P. L. t. XLII. col. 872.
134. *Retract.* l. I, c. XV ; CSEL. vol. XXXVI, s. I, p. 2, pag. 83.
135. *De libero arbitrio*, l. III. cc. XVIII, XXV ; P. L. t. XXXII col. 1307—1310.
136. *De duab. anim. c. Manich.*, c. XIV ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 63 ; la fel în *Retract.* l. I. c. XV n. 3. CSEL. vol. XXXVI, s. I, p. II, pag. 83. *Voluntas est animi motus cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.*
137. *De gratia et lib. arb.*, IV, Migne, P. L. t. XLIV, col. 885.
138. Gilson E. : *Introduction à l'étude de St. Augustin*, p. 198.

bune sau rele. Este funcția esențială pentru om de a fi creator, în sensul de a fi autorul conduitei sale proprii, între atâtea conduite posibile. În liberul arbitru stă toată individualitatea și personalitatea sa. Actul deciziei nu este însă suficient. Trebuie să alegi binele, dar să-l și faci. Libertatea în concepția lui Augustin, e ceva mai mult : *e puterea de a face ceea ce ai ales să faci* [139]. A fi liber înseamnă a se identifica cu legea lui Dumnezeu, a coincide cu ea [140]. În timp ce liberul arbitru este puterea de a alege între bine și rău, *libertatea adevărată are drept obiect primar binele*. Liberul arbitru are posibilitatea de a renunța la bine și a se aservi, și face aceasta atunci când se îndreaptă spre rău [141]. Libertatea, fiind o valoare, dacă ea ar consta din a păcătui sau nu, ar însemna că Dumnezeu și îngerii nu sunt liberi și, prin urmare, sunt într-o condiție inferioară oamenilor [142]. Ceea ce e inadmisibil, după Fericitul Augustin, care o definește ca o mișcare liberă spre un obiect, pe care nu vrea să-l piardă sau vrea să-l obțină [143]. Libertatea e buna întrebuințare a liberului arbitru, iar liberul arbitru e voința, întotdeauna liberă să se îndrepte spre bine sau rău, deci nu întotdeauna în sensul cel bun. «E un principiu, pentru Fericitul Augustin, afirmă *Martin*, că libertatea este cu atât mai perfectă, cu cât e mai străină de rău [144]. E tendința, din ce în ce mai intensă, spre bine, care nu cedează atracțiilor și nu se lasă biruită de obstacole.

Augustin combate pe *Julian Pelagianul*, pentru care, libertatea constă numai din posibilitatea de a voi, în mod indiferent, binele și răul. Augustin susține, că dacă libertatea este, din punct de vedere filosofic, voința de a fi fericit, ea nu are ca obiect decât binele, singurul care face fericit, pe cine-l posedă. Această distincție între liberul arbitru și libertate permite catolicilor să justifice doctrina lor despre «*donum superadditum*». Astfel, după ei, liberul arbitru ar fi o însușire naturală a omului, pe când libertatea, un dar de la Dumnezeu, adăugat la ceea ce omul avea din fire.

Consecințele acestei concepții sunt foarte importante. Astfel, catolicii învață că prin păcat, omul nu și-a pierdut liberul arbitru, ci numai libertatea, întrucât Dumnezeu, pentru a pedepsi pe om, și-a retras toate darurile pe care le făcuse primului om. Liberul arbitru a rămas intact și după căderea în păcat [145], dar nu și libertatea.

Păcatul a slăbit considerabil tendința spre bine. De aceea, în afară de ajutorul grației, voința umană a devenit, prin cădere, neputincioasă [146]. Liberul arbitru a rămas ineficace, adică nu poate îndeplini ceea ce vrea. Numai grația îl poate scăpa din această deficiență [147]. În lumina acestor precizări, e necesar să distingem cu Augustin între *libertatea liberă* — liberă față de lege, dar sclavă față de pasiuni și care poate deci să facă și răul —, și *libertatea liberată*, care poate nu numai să aleagă, dar să și facă binele. Prin aceasta, Augustin caută să scape de obiecția, care i s-ar putea face de a sacrifica libertatea în favoarea grației și de a nu o socoti liberă cu adevărat decât prin ea. Păcatele sunt — după Fericitul Augustin — ale noastre și numai ale noastre, în vreme ce faptele bune, cu toate că sunt și ale noastre, sunt în același timp și ale lui Dumnezeu [148], căci liberul arbitru al voinței nu este suprimat pentru a fi ajutat, ci este ajutat și, prin aceasta, înseamnă că nu este suprimat. Iar dacă Augustin stăruie mult asupra grației, e poate și pentru că omul, așa cum spune, să nu se laude în fața lui Dumnezeu [149]. Pentru a putea redobândi

139. Ibidem, p. 199 : «le pouvoir de faire ce que l'on choisit de faire, c'est plus que le libre arbitre, c'est la liberté».
140. *Cf. Gosselin*, art. cit. p. 206.
141. *De corrept. et gratia*, l. I. c. II ; n. 2, P. L. t. XLIV, col. 917.
142. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. VI, c. X, P.L. t. XLV, col. 1518.
143. Vezi nota 136 de la pagina 59.
144. Martin : *La pensée de St. Augustin*, Paris 1930, p. 99.
145. Gilson E., *op. cit.*, p. 208.
146. *Contra Jul. Pel.*, l. VI, c. X ; P. L. t. XLV ; col. 1518.
147. Cf. Batiffol (Pierre) : *Le catholicisme de St. Augustin* — IV-e ed., Paris, Lecoffre, 1922, p. 353.
148. *De libero arbitrio*, l. III, c. I. n. 3, col. 1272.
149. *Epist.* CLVII, II, n. 10 ; CSEL. vol. XXXIV, s. II, p. 3, pag. 456.

libertatea de a face binele, trebuie să fim eliberați de grația lui Hristos [150].

Libertatea are grade. Libertatea primilor oameni era complet sănătoasă, putând săvârși binele și răul, pe când libertatea descendenților lui Adam este infirmă; fiind sclava păcatului, nu mai poate săvârși binele, decât prin grație [151]. Augustin revine asupra celor susținute în *De libero arbitrio* [152] și precizează că nu poate exista viață onestă și virtute, decât dacă grația eliberează libertatea din robia păcatului și o ajută să biruie viciile.

Facultatea de a consimți la păcat și orbirea spiritului sunt pedepse ale păcatului originar, dar și ale păcatului personal și colectiv. Acestea nu suprimă libertatea, dar o pervertesc [153]. Așa încât, cu cât voința e mai supusă grației, cu atât e mai liberă și sănătoasă [154]. *Libertas vera est Christo servire*. Fericitul Augustin face etimologia cuvântului — *servus* și îl traduce prin: conservat de la moarte. Creștinii, servi ai lui Dumnezeu, sunt, prin aceasta, conservați de la moarte, de la robia patimilor [155].

Concepția creștină a libertății se deosebește radical de celelalte concepții [156]. În vreme ce stoicii și Kant consideră pe om ca un subiect absolut și-i acordă o libertate fără margini, (αὐτάρκεια la Stoici, autonomia la Kant) făcându-l să nu depindă de nimic altceva decât de sine, nici chiar de Dumnezeu, creștinismul socotește voința «theonomă». De asemeni, dacă pentru stoici — spre exemplu — libertatea se afirmă prin lupta voinței împotriva a tot ce caută să o robească, socotind voința bună prin natură, în creștinism, voința trebuie să lupte mai cu seamă împotriva ei înseși, adică împotriva concupiscenței și mândriei [157].

Libertate și predestinație. În *De libero arbitrio*, Augustin, accentuând prea mult rolul libertății împotriva Manheilor, care nu vedeau cauza răului în voința liberă a omului, este nevoit ca în cărțile în care combate pe Pelagieni, să exagereze într-atât rolul grației, încât să nimicească cu desăvârșire pe cel al libertății. Mai cu seamă în ultimele sale cărți [158], Augustin restrânge așa de mult rolul libertății, încât parcă nu o mai admite. El afirmă categoric: «cred a fi dovedit suficient și chiar mai mult decât trebuia, că începutul credinței și perseverenței până la sfârșit în Domnul sunt daruri care vin de la Dumnezeu» [159]. În *De civitate Dei* [160], însă, Augustin știe să armonizeze prescința lui Dumnezeu cu libertatea omului. Prima nu exclude pe a doua: Dumnezeu prevede acțiunile noastre ca libere. Prescința lui Dumnezeu și libertatea omului sunt două adevăruri, care nu se exclud. «Noi îmbrățișăm deopotrivă aceste două adevăruri — spune Fericitul Augustin — le susținem deopotrivă cu o credință sinceră, prima pentru a crede bine, a doua pentru a trăi bine» [161].

Prin analogie, s-ar putea — credem noi — soluționa la fel și antinomia aparentă: grație-libertate. Însuși psihologia modernă ne ajută la înțelegerea coexistenței acestor două elemente în viața sufletească. Actul moral este un tot individual. Nu-l poți descompune în elementele lui decât mintal. Înțelegerea lui nu este, deci, posibilă prin inteligență sistematică, ci numai printr-un fel de intuiție, printr-o vedere directă și imediată a acestui întreg. Cu atât mai mult actul religios, în care nu intră numai elemente

150. *Retract.* l. I, c. VIII, n. 4, CSEL, vol. XXXVI, s. I, p. 2, rând 11 sq.
151. Ibidem pag. 49.
152. *De libero arbitrio*, l. III, C. 1, n. 3, col. 1275.
153. Cf. Boyer - *St. Augustin* pp. 104—105.
154. *Epist.* CLVII, c. II, n. 83., CSEL, vol. XXXIV, s. II, p. 3, pag. 458.
155. *De civitate Dei*, l. XIX, c. XV, CSEL, vol. XL, s. V, p. II, pag. 400.
156. Jonas (Hans): *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Ruprecht, 1930 ss. 10 - 17.
157. Ibidem s. 13.
158. Cărțile suspectate de predestinaționism sunt: *De gestis cl. his* ... *De praedestinatione sanctorum* și *De dono perseverantiae*.
159. *De dono persev.* c. XXIV, n. 66, P. L. t. XLV, col. 1033: «Satis ... docuisse me existimo ne potius plus quam satis, donec Deo esse ei ... credere in Dominum credere, et usque in finem in Domino perman[illegible]
160. l. V, c. IX, CSEL, vol. XL, s. V, p. I, pag. 222.
161. *De civ. Dei*, c. X, n. 2, CSEL, vol. XL, s. V, p. I, pag. 240.

naturale, ci și cele supranaturale, care sunt inaccesibile minții omenești. Tot ceea ce se poate constata aici, este o sporire neobișnuită a forțelor naturale și o unificare psihologică în jurul unui element central, care domină și conduce întreaga ființă a omului. Actul, însă, prin care se efectuează această transformare lăuntrică rămâne un insondabil mister. De aceea, Augustin a avut o intuiție genială, când a spus că trebuie îmbrățișate ambele adevăruri, chiar fără a le înțelege. Ca dovadă că înțelegerea e dificilă în această privință, e că singur Augustin oscilează, după nevoile polemicii, exagerând când rolul libertății, când rolul grației, până când — în cele din urmă —, nu mai știe singur ce mai rămâne din libertatea omului.

Fericitul Augustin poate că nu ar fi căzut în predestinațianism, dacă nu ar fi întâlnit pelagianismul. Într-adevăr, Pelagienii, socoteau, că libertatea a rămas nealterată prin păcatul originar, care nu se moștenește, așa încât grația e superfluă. În fața acestor credințe rătăcite, Augustin merge până la afirmația unei predestinații necondiționate de fapte [162]. Doctrina lui Augustin în ultima sa evoluție pare că tăgăduiește că Dumnezeu oferă tuturor grația spre mântuire.

În evoluția intelectuală a lui Augustin, trebuie să distingem trei faze, reprezentând diferențe considerabile de doctrină. Astfel, prima e aceea a operelor scrise sub inspirația direct neoplatonică, la Cassiciacum. În aceste opere, el face efortul de a armoniza neoplatonismul cu creștinismul, dar nu reușește pe deplin. Mai târziu, trebuie să-și retracteze părerea că răul ar fi o condiție necesară frumuseții lumii în ansamblu, cum afirmă în *De Ordine* și să-și reproșeze neluarea în considerație a noțiunii păcatului, observații pe care le-am făcut în cursul acestei lucrări la locul și timpul cuvenit.

162. Calvin, Baius și Jansenius s-au sprijinit pe Augustin în susținerea predestinației absolute. v. Hatzfeld: *St. Augustin*, Paris, Lecoffre, 14-a ed., 1924, pp. 101—107. Tot de aici au ieșit două teorii: *molinismul*, în care se accentuează prea mult libertatea, și *tomismul*, care insistă mai mult asupra grației. Vezi, de asemeni: Fischer: op. cit. ss. 123—128.

A doua fază începe și se termină cu polemica anti-maniheică. Aici, în combaterea maniheilor, care puneau originea răului într-o substanță rea, susține realitatea libertății omului, singura sursă posibilă a răului. Mai târziu, în polemica antipelagiană, având să combată pe Pelagiu, care credea așa de mult în forțele naturale ale omului și în libertatea sa, încât socotea grația de prisos, a trebuit să accentueze asupra grației. Dar, a accentuat așa de mult încât, în sfârșit, ajunge să nege cu totul libertatea. Cade în predestinațianism: grația începe, grația desăvârșește; omul nu mai are nici un rol. Augustin concepe aici două feluri de libertăți: *libertas minor*, identică cu liberul arbitru, așa cum îl înțelege el, și *libertas major*, sinonimă cu supunerea necondiționată Binelui. Prima e libertatea care a dus la păcat, iar a doua e libertatea ideală, pe care o poate avea numai creștinul renăscut prin har. Dar pentru primirea celei de a doua — întrebăm noi — nu e necesară o adeziune voluntară? Iar aceasta nu implică exercițiul liberului arbitru? Socotim obiecțiile acestea destul de îndreptățite. Altfel, am avea o libertate impusă, ceea ce nu mai e libertate [163].

În ultimele sale cărți, Fericitul Augustin, prin predestinație, reduce la nimic rolul libertății. Într-adevăr, dacă omul e predestinat spre bine și rău, înseamnă că libertatea nu mai are nici un sens. De asemenea, răspunderea păcatului ar însemna să cadă asupra lui Dumnezeu, după cum și meritul faptelor bune tot Lui îi trebuie atribuit. Pentru Augustin, dacă fapta cea bună nu e datorită nicidecum voinței libere, ci numai grației, după cum reiese din ultimele cărți, păcatul e pe de-a întregul imputabil liberului arbitru al omului [164]. Aceasta pare că reiese chiar din operele suspectate. În voința liberă a omului rezidă originea întreagă a păcatului. Acesta este un adevăr asupra căruia Augustin pare că nu a șovăit nici o clipă. L-a afirmat categoric în repetate rânduri. Pentru el, era singura

163. Asupra raportului dintre libertate și grație după operele lui Augustin, în legătură cu felul cum e pus la Sf. Ap. Pavel, a se consulta: Jonas Hans, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*.

164. *De lib. arb.* l. III. c. I. n. 3; P. L. t., XXXII, col. 1272.

soluție de a ieși din dilema în care ne pune existența răului. Totuși, el intră prin aceasta în contrazicere cu concepția predestinației. Exceptând-o însă, Augustin nu e departe de concepția ortodoxă.

Originea răului

După ce am cercetat natura răului și am stabilit că răul nu are o existență ontologică [165], ne este mai lesne să-i determinăm originea. Pentru ușurarea cercetării noastre, vom face apel la toate concluziile capitolelor anterioare, de care este condiționată soluția problemei de față.

Dacă păcatul este singurul rău veritabil, răul fizic ca pedeapsă a păcatului, având originea tot în păcat, originea răului veritabil se identifică cu originea păcatului. Am văzut în capitolul precedent ce este păcatul și care este libertatea în concepția Fericitului Augustin. Ne rămâne ca în acest capitol să examinăm, rând pe rând, soluțiile propuse pentru originea răului și să vedem în ce fel le privește Fericitul Augustin, pentru ca, apoi, să determinăm mai precis adevărata origine.

Asupra originii răului, existau pe vremea lui Augustin două teorii principale [166] : *fatalismul dualist,* profesat de parsism, gnosticism și maniheism, după care atât răul moral cât și cel fizic, sunt substanțe. Răutatea vine de la natură, de la un principiu rău, coetern cu Dumnezeu. Împotriva acestora, Fericitul Augustin a stabilit : răul nu este substanță, ci accident ; ideea a două principii absolute e contradictorie, întrucât nu pot exista două absolute ; imperfecțiunea pură nu se poate concepe ca o realitate, pentru că numai lucrurile bune *sunt.* A doua teorie e aceea a *fatalismului monist,* de care țin : brahmanismul, budismul, neoplatonismul și pesimismul modern. Astfel, pentru a nu aminti decât pe cine ne interesează îndeosebi, după Plotin, binele e originea tuturor celor existente, iar

165. Nici răul moral nu are o existență ontologică, pentru că *a acționa și a suferi* nu sunt într-adevăr substanțe. *De vera religione,* c. XX, n. 39 ; P. L. t. XXXIV, col. 138.

166. Asupra acestor teorii, a se vedea expunerea și combaterea la Fischer, op. cit. ss. 57—82.

răul e lipsa de formă și măsură, adică materia. Corpul și sufletul sunt rele în măsura în care conțin în ele materie. Ceea ce vine de la Dumnezeu e bun, iar ce vine de la materia neordonată e rău. Aceste două teorii au ideea comună, că răul stă în materie. Împotriva lor, Fericitul Augustin afirmă caracterul de bunătate a tuturor lucrurilor. Tot ce este — considerat înainte de cădere — e bun.

Pentru manihei și chiar pentru neoplatonici, *corpul* este rău ; de la corp ne vin toate imperfecțiunile, el este instrumentul principiului rău. Pentru Augustin, corpul, deși e unul dintre bunurile mici, nu poate fi un rău *in sine.* Orice lucru, chiar oricât de mic, vine de la Dumnezeu, și prin aceasta e bun [167]. Corpul este un instrument al sufletului și fiindcă e un bun inferior sufletului, trebuie să i se supună [168]. «Carnea, în genul ei și în ordinea sa, e bună» *(Quae in genere atque ordine suo bona est)* [169]. Nu este deloc rău să iubești și să admiri în frumusețea fizică, opera Creatorului [170] ; numai să nu te oprești la ea ca la un idol. Prin carne, Augustin înțelege pe omul întreg, care nu este după duh, ci după el însuși. Tot așa înțelege și citatul Sfântului Apostol Pavel (Galateni V, 19) pentru că, după Augustin, acolo e vorba de faptele cărnii, care sunt nu numai de natură corporală, dar și morală [171].

Dacă trupul (carnea) ar fi cauza păcatului, atunci, de ce nu toți oamenii păcătuiesc ? [172]. Cum toți posedă aceeași carne, ar însemna ca toți să fie păcătoși. Dar existența sfinților, care nu au păcătuit în trupul lor, e dovadă puternică pentru concluzia că nu carnea e cauza păcatului, ci voința liberă. Corupția cărnii, ca urmare a păcatului, nu este păcat, ci pedeapsa

167. *De nat. boni,* c. XXX. CSEL. Vol. XXV. p. II, pag. 869.

168. Despre această ierarhie vorbește Augustin în *Sermo* LVI, c. VI, n. 6 t. XXXVII, col. 380—381 și în *De lib. arb.* l. II, c. XIX, n 53 ; t. XXXII, col. 1269 ; vezi, de asemeni, asupra raportului acestei concepții cu cea a filosofilor antici : Grabmann, Mausbach, op. cit., art. cit., scris de Rintelen, s. 213.

169. *De civ. Dei,* l. XIV. c. V. CSEL, vol. XL, s. V, p. II, pag. 9.

170. *Retract.* l. II, c. XV. CSEL. vol. XXXVI, s. 1, p. II, pag. 148.

171. *De civ. Dei,* l. XIV, c. II, CSEL. vol. XL, s. V, p. II, pag. 2 și 3.

172. *De civ. Dei,* l. XIV, c. III : CSEL. vol. XL, s. V, p. II, p. 6.

pentru păcat. Nu carnea coruptibilă e aceea, care a făcut sufletul vinovat, ci sufletul fiind vinovat a făcut corpul coruptibil. Fără îndoială că, corupția cărnii produce «o oarecare atracție spre viciu și porniri neîngăduite». Dar nu trebuie atribuite trupului toate dezordinile morale, căci altfel demonul care nu are trup, ar fi justificat, adică nu ar păcătui [173]. Omul nu a păcătuit din pricina corpului ; diavolul nu are corp și totuși a păcătuit. Căderea omului în păcat se datorește faptului de a fi voit să trăiască după sine însuși, iar nu după Dumnezeu [174]. Într-adevăr, trupul, ca organ auxiliar al sufletului, depinde de acesta din urmă. Dacă corpul cuprinde un suflet care iubește pe Dumnezeu, atunci el este un bun, inferior, dar frumos în genul său, întrucât e și el o creatură, care posedă forma și frumusețea sa. Dacă, dimpotrivă, e animat de un suflet idolatru, atunci, cu toate că nu devine un rău în sine dar, pentru că a păcătuit, alipindu-se vinovat de altceva decât de Dumnezeu devine un supliciu pentru omul care îl îndrăgește ; îl face părtaș pedepselor și-l torturează cu plăcerile înșelătoare, care nu pot să-l satisfacă [175]. Explicația poate fi următoarea : corpul e destinat să servească de locuință unui suflet bun. Când sufletul e păcătos, această locuință a sufletului, corpul, devine ca o închisoare, pentru a-l pedepsi și a sili astfel pe om să-și amintească de Binele pe care l-a părăsit, pentru a se întoarce la El. Prin perversitatea sufletului, omul slăbindu-și concentrarea atenției asupra Binelui Suprem, și-a îngreuiat viața, și-a împărțit și împrăștiat atenția, înmulțindu-și totodată afecțiunile după multiplicitatea și varietatea indefinită a obiectelor creaturale, care îi dau acea *«abundaentia laboriosa»*, care-l obosește fără a-l satisface [176]. Corpul, care se corupe, îngreuiază sufletul. Această locuință pământească abate spiritul prin mulțimea grijilor [177].

173. Ibidem.
174. Ibidem, p. 7.
175. *De vera religione*, c. XX, n. 40 ; P. L. t. XXXIV, col. 138—139.
176. Ibidem, c. XXI, n. 41, col. 139.
177. *De gen. c. Manih.*, c. XX ; P. L. t. XXXIV, col. 188.

Păcatul originar nu începe de la trup, dar după căderea în păcat, acest trup este ca și îmbibat de atracții și porniri vicioase. Copiii moștenesc păcatul prin carne, prin care el este contagios. Numai astfel se explică de ce copiii, chiar înainte de a fi vorba de exercițiul normal al voinței, sunt păcătoși [178]. Trupul *în sine* este deci un bun, dar devine coruptibil și un factor (nu cauză) al păcatului, numai după căderea în păcat. Moștenim în trupul nostru, ca pedeapsă pentru păcatul originar, porniri și atracții aproape irezistibile spre păcat. *Concupiscența cărnii*, urmare a păcatului, e distrusă prin botez, dar rămâne o mare infirmitate. După cădere, păcatul nu-i absolut voluntar ca la Adam, dar consimțământul voinței nici aici nu lipsește complet.

Fericitul Augustin, afirmând bunătatea oricărui lucru creat, se ferește de a pune — ca maniheii — originea păcatului în corpul omenesc. El recunoaște însă, împotriva Pelagienilor, că după căderea în păcat, corpul este corupt și prin urmare mai mult înclinat spre rău. Ajunge chiar să considere corpul ca partea prin care se moștenește păcatul lui Adam, întrucât, după el, mijlocul prin care se transmite păcatul strămoșesc este actul sexual.

Chiar cel care păcătuiește din neștiință, nu poate spune — după Fericitul Augustin — că săvârșește păcatul fără voia sa, căci actul său, dacă e involuntar ca păcat, nu-i involuntar ca acțiune. Este un păcat de fapt, pentru că omul a făcut ceea ce era oprit. Voința este deci condiția și cauza păcatului : *Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est* [179].

Augustin nu părăsește totuși ideea că originea păcatului stă în voința liberă. Pentru el, toată ființa omului, trupul ca și sufletul, formează o unitate centrată în jurul voinței libere. *Nu se poate deci vorbi, după Augustin, decât de un păcat prilejuit de trup sau spirit, de unul sau altul din elementele, care compun ființa umană, dar nu și cauzat de acestea.* Prilejurile

178. *Contra Secundam Jul.*, l. IV, nota premergătoare cărții. P. L. t. XLV, col. 1337—1338.
179. *Retract.*, l. I, c. XIV, n. 2 ; CSEL, vol. XXXVI, s. I, pag. 75.

pot veni de oriunde, cauza, însă, numai din voința liberă, care își însușește aceste porniri spre rău sau le lasă să se desfășoare în voia lor, ceea ce înseamnă o aprobare tacită.

În antropologia Fericitului Augustin, voința este elementul fundamental al ființei umane. Actele sufletești sau trupești sunt bune sau rele, după cum este voința. «Voința este într-adevăr, în toate — spune Augustin — mai bine zis, toate acestea nu sunt decât voințe. Căci ce sunt dorința și bucuria decât voințe care consimt la ceea ce voim ?». *(Voluntas est quippe in omnibus : immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas în eorum consentionem quae volumus)* [180].

În lumina acestor precizări, vom înțelege mai lesne cum păcatul nu își are cauza nici în celelalte elemente : societatea, materia, etc., pe care le vom examina în cele ce urmează, ci exclusiv în voința liberă a omului.

Pasiunea sexuală este socotită de Fericitul Augustin ca rea. Dar «*după cum abuzul de lucrurile bune e culpabil, tot așa buna întrebuințare a lucrurilor rele e legitimă*» [181]. Căsătoria e pentru conservarea genului uman, ceea ce e hrana pentru corp. Numai cu condiția ca acea plăcere sexuală, care o însoțește, să nu fie o pasiune, ci să se păstreze moderată și în limitele naturale [182]. Augustin numără sexualitatea printre urmările păcatului originar. Fără păcat, rasa umană, s-ar fi perpetuat după el, fără nici o pasiune carnală [183]. Cum însă, după el, această pasiune se introduce în lume după păcatul originar, urmează că nici în ea nu rezidă originea răului. Ea este un element al concupiscenței, infirmitate venită ca pedeapsă pentru un păcat, care constă în voință. Augustin nu crede că, păcatul originar ar fi constat în unirea sexuală.

180. *De civ. Dei*, l. XIV, c. VI ; CSEL, vol. XL, s. V, p. II, pag. 11.
181. *Retract.* l. II, c. XLVIII ; à propos de cartea *De bono coniugali*, CSEL, vol. XXXVI, s. I, p. II, pag. 158.
182. *Retract.* loc. cit. c. LXXIX, CSEL, vol. XXXVI, s. I, p. 2, pag. 189.
183. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XXIII, CSEL, vol. XL, s. V, p. II, p. 47.

Deși Augustin nu pune originea răului în acest act, susține totuși că dorința și plăcerea care-l însoțesc sunt rele. Oricine poate însă observa că plăcerea sexuală, chiar în logica gândirii lui Augustin, nu este un rău *în sine*. Este mijlocul prin care se garantează perpetuarea speței umane. Dacă actul acesta ar depinde numai de inteligența și voința omului, am putea ajunge, fără îndoială, la o dispariție a speciei, pentru că inteligența este funciarmente egoistă și dușmană vieții. *H. Bergson*, pentru care inteligența deservește viața, ajunge să pună temei mai mult pe instincte decât pe inteligență. Și nu fără dreptate. Dat fiind acest caracter anti-vital și anti-social al inteligenței, Creatorul, pentru asigurarea vieții, a înarmat ființa cu pofte și dorințe puternice. Creștinismul apoi nu ar fi ridicat căsătoria la rangul de Taină, dacă actul sexual ar fi *în sine* un păcat. Instinctul nutriției ca și al reproducerii sunt lăsate de Dumnezeu cu scopul de a garanta viața individului și a speciei, orice s-ar întâmpla. Plăcerile care le însoțesc nu pot fi păcate, decât dacă înfrâng ordinea naturală și divină, degenerând în exces și trecând peste interdicțiile morale și religioase. Altfel, nici Biserica nu le-ar binecuvânta.

Senzualitatea, carnea, corpul au fost socotite ca izvor al răului de către gnosticii manihei și neoplatonici. Dar Augustin îi combate pe toți, afirmând că atât corpul, cât și celelalte lucruri externe sunt bune [184], iar păcatul nu vine de la acestea. Păcatul beției nu stă în vin, ci în băutorul vinului [185].

Augustin definește în treacăt *pasiunea* ca «iubirea lucrurilor pe care fiecare le poate pierde fără voia lui» [186]. Pasiunea nu ține de natura originară a omului, ci e un defect intrat în lume ca o pedeapsă pentru păcat. În cei pedepsiți pentru păcate, pasiunea ține loc de voință [187], domină în orice act

184. Cf. Böhringer (Fr. u. P.) op. cit. ss. 104—108. De asemeni : Hatzfeld, op. cit., p. 142.
185. Gronau (von Karl) : *Das Theodiceeproblem*, ss. 105—109.
186. *De lib. arb.* l. I, c. IV ; P L. t. XXXII, col. 1227.
187. *Retract.* l. I, c. XIV, n. 5, p. 76, CSEL, vol. XXXVI, s. I, p. II, p. 32.

rău [188], în loc să domine raţiunea, cum cere ordinea eternă [189]. Nimeni nu forţează spiritul să asculte de pasiuni [190].

Totuşi, afecţiunile pentru cei buni pot fi bune. Iubirea binelui e o afecţiune sfântă. Afecţiunea sau pasiunea sunt apoi inerente condiţiei noastre umane. «Întrucât noi purtăm aici infirmităţile umane, ar fi un defect să fim lipsiţi de orice pasiune [191] (cf. Rom. I, 31). Fericitul Augustin critică, în acelaşi capitol, ἀπάθεια Grecilor, pe care o găseşte dezirabilă, dar imposibil de realizat în această viaţă. O condiţionează după aceea tot de o intenţie bună şi de un ideal superior, «căci ceea ce e inflexibil, nu este prin aceasta drept şi ceea ce este insensibil, nu este în mod necesar sănătos» [192]. Afectivitatea este bună sau rea după cum e şi voinţa celui care o încearcă [193]. Frica, spre exemplu, poate fi salutară, aşa cum a fost pentru Fericitul Augustin frica de moarte care i-a grăbit convertirea la creştinism. Afectivitatea nu poate fi pentru Augustin un rău *în sine*, întrucât inima vieţii morale este, după el, iubirea. Cunoaşte, însă, influenţa covârşitoare pe care o are afectivitatea asupra conduitei noastre şi de aceea stăruie mult asupra pasiunilor rele. Nici pasiunile însă, şi nici afectivitatea, sub nici o formă, nu constituie cauza iniţială a răului. Ele pot prilejui săvârşirea răului sau binelui ; sunt factori, prilejuri, dar nu cauze.

Răul nu vine, apoi, de la materie, căci aceasta e bună ca natură. Acea materie informă, *hyles*, pe care neoplatonicii o socotesc rea, vine tot de la Dumnezeu şi e bună [194]. Lumina care ne luminează nu e rea, chiar dacă jeneză ochii celor bolnavi [195].

Timpul, de asemeni, nu poate fi un rău. Faţă cu eternitatea, timpul e o decădere, dar e strâns legat de condiţia naturii

188. *De lib. arb.* l. I, c. III P.L. t. XXXII, col. 1225.
189. *Ibidem*, c. VIII, col. 1231.
190. *Ibidem*, c. X, col. 1232—33.
191. *De civ. Dei*, l. XIV, c. IX, CSEL, vol. XL, s. V. p. II., pag. 18—24.
192. Ibidem, p. 24.
193. Ibidem, c. VI, pag. 11.
194. *De nat. boni*, cc. XVII şi XVIII, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. 2, pag. 862.
195. Ibidem, c. XXXVIII, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 873.

umane. Într-o lume eternă, cu un veşnic prezent, nu s-ar putea înţelege atâtea lucruri importante, ca : pocăinţa, iertarea, speranţa, trădarea, creaţia, moartea, învierea, etc. [196]. După Augustin, timpul e bun : «Pe cine a vătămat răsăritul soarelui sau pe cine a vătămat apusul soarelui ? Deci timpul nu vatămă pe nimeni. Cei ce sunt răniţi sunt oameni şi sunt răniţi de către oameni» [197].

Nu este mai justificată nici părerea că *diavolul* ar fi cauza păcatelor şi a tuturor relelor fizice şi morale venite ca pedeapsă pentru ele. Aceasta este opinia cea mai populară şi mai generală, dar nu e în fond decât dualism curat. Era profesată de gnostici, esenieni şi neoplatonici [198]. Dacă teoria aceasta ar corespunde realităţii, ar urma să admitem două principii : principiul bun, Dumnezeu, şi principiul rău, diavolul, ceea ce e logic contradictoriu şi faptic imposibil. Ar însemna, apoi, să lipsim pe om de libertate şi să-l socotim instrument orb în puterea diavolului. Dar lucrurile nu sunt astfel. Diavolul este numit de Fericitul Augustin *mediator mortis, persuasor peccati şi praecipitator in mortem* [199]. In *De libero arbitrio* găsim o paralelă între păcatul omului şi păcatul diavolului. Fericitul Augustin crede că pe când diavolul a căzut în păcat printr-un act cu totul spontan, la om, răul a fost provocat de seducţia tentatorului. Ambii au suferit sancţiuni drepte [200]. Dumnezeu utilizează pe diavoli ca instrumente pentru pedepsirea vinovaţilor. E o îngăduinţă pe care o face diavolului, dar pentru că acesta abuzează de puterea sa, va fi deposedat de aceste drepturi şi sancţionat. Diavolul nu e, deci, decât un *ispititor* şi un *instrument* în mâna lui Dumnezeu pentru pedepsirea păcătoşilor. Diavolul nu este stăpân, ci călău. El nu are putere proprie, ci totul îi vine de la Dumnezeu ; nu

196. Reflecţii importante asupra timpului, vezi : Berdiaeff N. : *Cinq conférences sur l'existence*, Montaigne, Paris, 1936 — trad. din rus. I. V. Lot., IV-e médit. pp. 134—160.
197. *Sermo* CCCXI, c. VIII : P. L. t. XXXVIII, col. 1416.
198. Gronau (von Karl) : op. cit. s. 88.
199. *De trinitate*, l. IV, X, 13 şi XII, 15, P. L. t. XLII, col. 896 şi 897.
200. *De lib. arb.* l. III, c. n. 29 Migne, P.L., XXXII, col. 1284.

cauzează păcatul, ci numai ațâtă, seduce, ispitește. Voința omului îi poate rezista [201].

El poate fi socotit ca un factor al păcatului uman, ca o *cauză ocazională*, dar nu ca o cauză ultimă și exclusivă.

Sunt unii care susțin, cu *J. J. Rousseau*, că omul e din natură bun și numai societatea l-a corupt. Originea răului ar fi, prin urmare, societatea. Augustin s-a ocupat și de societate. Mai ales în cartea *De civitate Dei*, putem găsi, pe lângă o filosofie a istoriei, un întreg sistem sociologic. Aici, el arată că societatea poate fi și bună și rea, după cum sunt oamenii care o compun și legile pe care le păzesc. De o parte, *civitas Dei*, fondată pe legea «iubirii lui Dumnezeu până la disprețul de sine» și pe de altă parte, *civitas mundi*, la temelia căreia stă «iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu» [202]. Societatea umană e un bun mai mare prin *întindere*, *intimitate* și *coeziune*, decât societatea animală. Aceasta se datorește rațiunii și iubirii, care trebuie să-i fie legi de bază [203]. Viața socială e dezirabilă, dar este expusă diviziunilor, invidiilor, bănuielilor, dușmăniilor, etc. [204].

Patria e mama noastră [205]; crimele contra patriei conțin pe toate celelalte [206]. Cel mai bun serviciu făcut Patriei este de a face din ea o porțiune din *civitas Dei* [207]. Dar Augustin își dă seama că punctul nevralgic al problemei e coexistența și compenetrația Ierusalimului cu Babilonul, a Bisericii cu societatea păgână [208]. Pentru el, chiar statul păgân nu este în întregime vătămător, satisface măcar nevoile materiale ale creștinilor. În sine, orice societate e bună, pentru că nevoia de a trăi în

201. Asupra rolului pe care îl joacă diavolul în faptul căderii în păcat, după Augustin, a se consulta studiul lui Rivière (Jean): *Le dogme de la Rédemption chez St. Aug.* Paris, Lecoffre, 1928.

202. *De civ. Dei*, l. XIV. c. XXVIII, CSEL. vol. XL. s. V, p. II. pag. 57.

203. *Epist.* CXXXVII, V, 17, CSEL. vol. XXXIV, s. II, p. 3. pag. 122.

204. *De civ. Dei*, l. XIX, c. V. CSEL. vol. XL. s. V. p. II pag. 380.

205. *De lib. arb.* l. I. c. XV, 32, col. 1238.

206. *Contra Acad.* l. III. c. XVI, 36, CSEL. vol. LXIII. s. I. p. 3. pag. 75. «Qua patriae parricidium, quo uno continentur, omnia scelera».

207. *Epist.* XCI, I, 6, CSEL. vol. XXXIV, s. II, p. II, pag. 431.

208. Vezi Ch. Boyer: *Saint Augustin*, p. 289.

societate este un instinct firesc al omului. Augustin își dă perfect seama că societatea poate fi un organ atât în serviciul binelui cât și al răului. Educația, contaminarea afectivă, exemplele sunt mijloace care pot sluji, indiferent, binelui și răului. Societatea poate fi socotită propagatoarea răului, nu cauzatoarea lui directă. Așa cum ea poate difuza, spori și generaliza virtuțile, tot așa, ea poate, prin aceleași mijloace, să slujească răul. Totuși, oricât de decăzută ar fi o societate, tot îi mai rămâne ceva bun.

Biserica, societatea ideală, *civitas Dei*, posedă resurse imense pentru pregătirea individului în cel mai prielnic mediu, pentru mântuire. Biserica este, într-adevăr, singura societate cu forțe educative nebănuite. Incontestabil, că fără societate nu ar fi posibile atâtea virtuți către aproapele. Societatea poate să sporească virtutea, dar nu o poate produce decât prin consimțământul individului. Iar a consimți, înseamnă a fi liber și prin aceasta responsabil de paternitatea unei acțiuni. Societatea nu poate forța individul, moralmente. Il poate, cel mult, convinge, forma, seduce sau amăgi. Adeziunea lui este, însă, indispensabilă. Societatea are în sine și lucruri bune și rele. Alegerea rămâne pe seama individului [209].

Dacă răul moral al omului nu are cauza ultimă nici în corp, nici în efecte, nici în materie, nici în diavol, să vedem dacă nu cumva o are în Dumnezeu. În acest punct, logica necredinței e clară. Dacă nu există decât un singur Dumnezeu, de la care vin toate, urmează că și răul vine, în ultimă instanță, tot de la El. Dar, Augustin afirmă categoric convingerea sa că Dumnezeu nu e autorul răului. Dacă ar fi Dumnezeu autorul răului, omul nu ar mai fi responsabil de faptele lui, iar sancțiunile nu ar mai avea nici o rațiune. De asemeni, existența răului ar constitui un permanent reproș făcut atotputerniciei lui Dumnezeu, pentru că nu poate să-l facă să dispară, și un reproș bunătății Lui, întrucât nu se îndură să izbăvească lumea

209. Rolul moral al societății este tratat mai pe larg în lucrarea noastră: *L'irréductibilité de la Morale à la Science des Mœurs*, chap. «Liberté et déterminisme social», p. 72 sq.

de sub tirania răului. Dacă El face răul, înseamnă că nu mai e sfânt. «Dumnezeu nu e autorul răului, spune Augustin, pentru că El e autorul a tot ce este și bunătatea unui lucru e în rațiune directă cu ființa acestui lucru» [210], adică ființa fiind identică cu bunătatea, tot ce e bun vine de la El. Urmează, oare, de aici că tot ce e rău vine de la un al doilea principiu ? Nu ne constrânge logica să mergem până acolo. Dimpotrivă. Răul fiind *privatio boni,* inexistență ontologică, *neant relativ,* nu poate avea cauză. Neantul este inconceptibil [211]. Când afirmăm, deci, că Dumnezeu e autorul numai a ceea ce e bun, nu înseamnă că mai lăsăm vreun rest să depindă de un alt creator, căci ar fi contradictoriu [212]. Dumnezeu nu este autorul răului moral, pentru că El e, prin excelență, bun și tot ce a făcut e, de asemenea, bun.

El prevede răul, dar nu-l vrea. Fiind înțelept, lasă pe oameni să facă ce voiesc [213]. Dumnezeu, prestiind păcatele noastre, nu înseamnă că e autorul lor, pentru că una e a le cunoaște de mai înainte, și alta, a le voi și a le face [214]. Dar dacă El nu este cauza creatoare, e în orice caz cauza permisivă a răului. Și cu afirmația aceasta Fericitul Augustin salvează atotputernicia lui Dumnezeu, după ce I-a restituit bunătatea și sfințenia prin îndepărtarea cauzei creatoare de la El.

Augustin vorbește de trei feluri de cauze. Astfel : 1) Dumnezeu *qui facit nec fit ;* 2) sufletul creat *qui facit et fit* și 3) creatura fără rațiune *qui magis fit, quam facit* [215]. De aici, rezultă că omul e capabil de acțiune proprie, poate fi cauză eficientă, cu alte cuvinte, că e liber și singur responsabil de faptele lui, al cărui autor este.

Inexistența cauzei eficiente a răului înseamnă inexistența principiului răului. Căci Dumnezeu e cauza eficientă sau autorul tuturor lucrurilor. Răutatea unui act culpabil stă în liberul arbitru al voinței noastre. «Ceea ce n-ar fi făcut voluntar, n-ar fi nici păcat nici faptă bună ; și astfel, pedeapsa ar fi nedreaptă ca și recompensa dacă omul nu ar avea o voință liberă» [216]. Nu ar mai avea, apoi, nici un sens pedagogic. Voința liberă a esențială pentru moralitate. În ierarhia bunurilor, Augustin o pune printre bunurile de mijloc, între cele mari și cele mici [217]. Ceea ce constituie superioritatea omului față de celelalte ființe este că el posedă o voință care poate păcătui [218].

Dar dacă libera voință este cauza păcatului, care este cauza voinței ? Principiul rațiunii suficiente ne constrânge logic să nu mai căutăm nimic dincolo de principii. «Începutul» nu mai poate fi cauzat. Voința liberă este, într-adevăr, cauza imediată și directă a păcatului. Dumnezeu e cauza omului și *eo ipso* și a voinței libere. Prin urmare, s-ar putea conchide că păcatul vine de la Dumnezeu. Este exact raționamentul pe care îl opunea Pelagianul Iulianus lui Augustin în termenii : *si malum ex homine, homo per Deum ; malum igitur per Deum* [219]. Dar după cum nu putem reproșa lui Dumnezeu de a ne fi dat în corp organe, de care uzăm rău, spre pildă, mâna când ucidem, picioarele când ne poartă corpul pe căile pierzării, ochii care ațâță patimile, tot așa, nu-I putem imputa lui Dumnezeu de a ne fi dat un liber arbitru, de care putem să uzăm și rău [220].

Dar în ce măsură mai putem socoti liberul arbitru printre lucrurile bune primite de la Dumnezeu, dacă prin el putem săvârși răul ? Răspunsul nu e greu de găsit la Fericitul Augustin. Liberul arbitru este un bun *în sine :* numai întrebuințarea lui poate fi rea ; voința liberă e necesară și prin urmare bună, deoarece fără ea nu există drepți. Virtutea o postulează neapărat. S-ar putea însă spune că aceasta este o concluzie pur dialectică și abstractă. Liberul arbitru este un dar periculos,

210. *Retract.* 1. I. c. IX. qu XXVI, CSEL. vol. XXXVI, s. I, p. II, pag. 117.
211. Petrovici I. *Ideea de neant art.* în rev. Gândirea, anul XIII, Nr. 5, Mai, 1934.
212. *De morib. M.* II., 2—5 ; P. L. t. XXXII, col. 1345.
213. *De lib. arb.* 1. III. c. IV., n. 11 ; P. L. t. XXXII, col. 1276.
214. Ibidem, c. IV nn. 10, 11, col. 1276.
215. *De civ. Dei,* 1. V. c. IX. CSEL. vol. XL, s. V, p. I, pag. 227.

216. *De lib. arb.* 1. II. c. I. col. 1241.
217. Ibidem, 1. II, c. XIX, n. 52, col. 1268.
218. *Ibidem,* 1. II, c. XVIII ; n. 48 col. 1266.
219. *Op. imperf. Contra Jul. Pel.* 1. V, c. LIV : P. L. t. XLV, col. 1487.
220. *De lib. arb.* 1. II, c. XVIII, 48 ; P. L. t. XXXII. col. 1266.

iar un dar primejdios nu poate fi socotit bun. Preferi să fii lipsit de un dar așa de oneros. In *De libero arbitrio* se soluționează această problemă în felul următor. Liberul arbitru e un bun intermediar și mijlocitor. E condiția unui bine mai mare : fericirea. Natura voinței este bună, dar efectele ei variază după modul în care se uzează de ea [221]. Libertatea voinței este o condiție a fericirii, deoarece voința fericită cere adeziunea personală. Nu poți fi fericit cu fericirea altui om sau cu o fericire impusă. Ci fiecare trebuie să-și creeze fericirea proprie : *Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus* [222]. Viața morală, ca și fericirea, sunt strict personale. Cu aceasta, Augustin afirmă un adevăr psihologic și moral de cea mai mare importanță. Sociologismul, care ignoră viața lăuntrică a individului, socotind că rezolvă problema morală prin explicația pur sociologică a faptului moral, se vede, de la așa de mare îndepărtare, combătut de Augustin.

Mai putem da încă un răspuns la obiecția de mai sus. Binele creaturii are întotdeauna o limită esențială. Este acel «rău metafizic», deficiența inerentă creaturilor. Este nedrept să aruncăm vina pe Dumnezeu că nu ne-a dat ceva mai bun, întrucât ar fi putut, pentru că ordinea și perfecțiunea lumii reclamă inegalitatea. «Îngrămădind peste măsură o specie de bunuri, micșorezi numărul altor bunuri» [223]. E ca și când ai cere patru ochi și urechi, considerând că ochiul e superior urechii. Măreția și frumusețea lumii constau în varietate, nu în uniformitate. Liberul arbitru e o condiție și un mijloc pentru om, pentru a ajunge scopul său suprem [224]. El nu poate fi deci considerat ca rău. Libertatea omului este o minune întreagă. Nimic nu pare un mister mai mare ca această posibilitate de a face ce vrei, de a oscila între bine și rău, după plac, după preferințe legate de împrejurări, mediu, cultură, educație, condiții strict individuale, etc. Nimic nu definește mai bine personalitatea ca libertatea.Ea e mijlocul prin care omul își făurește o personalitate proprie. Se mai poate spune, oare, că este imputabilă Creatorului ? Poate cineva să o refuze pentru că închide în ea și posibilitatea răului ? Ar însemna să abdicăm de la rangul de oameni rațional și să ne degradăm până la treapta automatelor sau a viețuitoarelor conduse de instincte. Libertatea este piatra de încercare pentru orice om. Este răspântia la care se hotărește soarta lui întreagă : ascensiunea voluntară spre tot mai multă ființă și fericire sau precipitarea spre adâncurile nepătrunse ale neființei. După Fericitul Augustin, căderea în păcat nu este căderea firească și fatală a unei pietre, ci căderea liberă a unei voințe care încetează de a mai voi, care se abandonează [225]. E contradictoriu să afirmi că Dumnezeu e cauza răului, căci răul e, în sens larg, neantul, iar Dumnezeu e tocmai la antipodul neantului, este existența absolută. Neantul nu e nici înainte, nici după existență. E o idee «conceptibilă în cadrul cugetării abstracte» cum spune D-l I. Petrovici [226], și legitimată prin considerațiile asupra caracterului «irațional și precar al existenței».

Posibilitatea inclusă în noțiunea de libertate, nu e, apoi, tot una cu necesitatea. Mai mult chiar — după părerea noastră — Dumnezeu nu a pus această posibilitate ca o balanță care să se miște deopotrivă de ușor atât spre bine cât și spre rău, ci chiar în puterea libertății. Dumnezeu a pus tendințe și dorințe puternice spre bine ; El a pus în noi nostalgia binelui, dorul nepotolit al sufletului, ne-a făcut așa încât ființa noastră să aspire normal spre El, fericirea noastră să nu existe decât în El.

Balanța voinței era, deci, încă de la inceput considerabil înclinată spre bine. Propriu vorbind, Dumnezeu numai așa ne-a creat : tinzând spre bine. Dar, pentru că e absurd și fără farmec să tinzi forțat și cu necesitate spre cineva, Dumnezeu a permis și posibilitatea răului.

Dumnezeu a permis păcatul, pentru că acesta condiționează libertatea, fără care cel mai mare bun, fericirea, nu

221. Ibidem, l.II, c. XIX, n. 52 ; P. L. t. XXXII, col. 1268.
222. Ibidem, col. 1268.
223. Jolivet : *Le problème du mal*, p. 61.
224. Jolivet : op. cit. p. 62.

225. *De lib. arb.* l. III, L, 2 ; P. L. t. XXXII, col. 1271.
226. *Ideea de neant.*, art. cit.

este posibilă pentru o creatură rațională. Fericitul Augustin are dreptate când spune că libertatea este un bun în sine, chiar atunci când înclină spre rău [227].

Nu trebuie căutată cauza eficientă a voinței rele, pentru că ea nu are o cauză eficientă și pozitivă, ci numai una *deficientă*. «A decădea de la *ce este în mod suprem*, a înclina spre ceea ce are mai puțină ființă, este a începe să ai o voință rea. Or, a voi să găsești cauzele acestor defecțiuni care nu sunt, o repet, efective, ci defective, e ca și cum ai vrea să vezi întunericul sau să auzi liniștea» [228].

Voința cea bună vine de la Dumnezeu, iar reaua voință nu e operă pozitivă, ci o părăsire, a operei lui Dumnezeu, o preferință a operelor sale proprii [229]. Voința este un impuls propriu, un început, o cauză, am putea spune, primă. Numai omul este autorul responsabil al conduitei sale. Dacă, după cădere, voința nu mai tinde spre bine decât cu ajutorul direct al lui Dumnezeu, spre rău merge întotdeauna pe picioare proprii, la păcatul originar, ca și la celelalte, personale și actuale.

Originea păcatului lui Adam nu consta nici în dificultatea preceptului, nici în vreo insubordonare oarecare a corpului omenesc, ci exclusiv în *voința omului, în orgoliul său, care constă în dorirea unui rang sau independențe perverse*. Omul voia să fie principiul său propriu, un subiect absolut [230]. Mișcarea spre păcat nu vine deci de la Dumnezeu [231], ci de la om.

S-ar putea obiecta : dacă Dumnezeu a prevăzut tot ce se întâmplă cu voința, de ce ne-a mai dat-o ? Această obiecție cade lesne, pentru că prevederea nu forțează pe om să păcătuiască. Dumnezeu vede mai dinainte și pe cei ce o întrebuințează bine. Adevărul este că, chiar în cei păcătoși, voința nu încetează de a fi un mare bun. O creatură, chiar

227. *De lib. arb.* l. II, c. XVIII, col. 1266.
228. *De civ. Dei*, l. XII, c. VII, CSEL. Vol. XL. s. V. p. I. pag. 577.
229. Ibidem, l. X, c. XI, CSEL. vol. XL. s. V. p. II. pag. 27.
230. Ibidem, l. XIV, c. XII, CSEL. vol. XL. s. V. p. II. p. 30.
231. *De lib. arb.* l. II, c. XX. P. L. t. XXXII, col. 1270.

cu o voință liberă rea, e mai de preț decât fără niciuna, «după cum prețuiește mai mult un cal chiar nărăvaș decât o piatră» [232].

Astfel, după cum am arătat și într-un capitol anterior, omul preferă să existe chiar și nenorocit, decât să nu existe deloc. Iar când totuși el își afirmă cu tărie hotărârea de a muri, se amăgește singur, necunoscându-și încă cu destulă claritate motivația lăuntrică, dialectica profund interioară, care îl conduce la sinucidere. În fond, după Fericitul Augustin, cine se omoară nu face aceasta decât cu scopul de a scăpa de o existență nenorocită, pentru a afla una mai bună. Într-atât e de înrădăcinată în ființa omului voința de a exista. Voința se mișcă întotdeauna spre mai bine. Chiar sinucigașul dorește măcar odihnă sau încetarea necazurilor. Iar aceasta este tot un fel de existență și chiar mai înaltă [233]. Ceea ce nu există nu poate fi nicidecum mai bun. Cu aceste afirmații suntem în perfectă armonie cu logica interioară a sistemului de înțelegere a lui Augustin. *A fi*, oricât de inferior, înseamnă a fi bun ; nu este nici un păcătos așa de rău încât să nu mai rămână nimic bun în ființa sa. Când s-ar întâmpla aceasta, ar înceta complet de a mai exista. Nu greșim dacă socotim că măcar ca bunuri în sine și tot mai rămân : mâinile unui criminal, arma cu care a ucis, etc. Păcatul nu stă nici în mâinile care au îndreptat arma, nici în armă, nici în ochi, nici în locul unde s-a petrecut crima, nici în circumstanțe, nici în vinul care l-a îmbătat, și în nimic din toate de felul acesta, ci exclusiv în voința liberă a criminalului. Imputarea faptei pare că se întinde asupra întregii lui persoane, difuzându-se până în cele mai ascunse fibre ale ființei lui. Totul miroase a crimă și faptul acesta constituie semnul cel mai elocvent de gravitate a unui păcat. Totuși, în sine, toate acestea rămân bune. Chiar voința criminalului poate să se îndrepte și să fie capabilă și de fapte bune. Consecința logică,

232. *De lib. arb.* l. III, c. V. ; P. L. t. XXXII, col. 1278.
233. Ibidem, l. III, c. VI, VII, VIII, col. 1280—1282.

pe care o tragem din doctrina lui Augustin, este iubirea și prețuirea persoanei umane, chiar în cele mai inferioare condiții morale. Și astfel, Fericitul Augustin decretează, încă de pe vremea aceea, un principiu, care abia de câtva timp s-a introdus în viața politică a popoarelor civilizate și pătrunse de spiritul creștin [234].

Păcatul poate avea două principii : *gândirea proprie și persuasiunea venită din afară* [235]. Ambele implică voința. E însă mai vinovat cel ce îndeamnă la păcat, decât cel ce consimte [236], deoarece primul e de două ori vinovat : odată e păcătos prin sine și a doua oară, prin dorința de a face și pe altul să păcătuiască. Păcatul poate avea, de asemeni, o origine proprie și, cu aceasta, gravitatea lui se mărește. În chiar dispoziția Creatorului de a nu lăsa pe om să săvârșească în mod forțat binele și nici răul, ci numai din convingere, trebuie să-I admirăm echitatea și înțelepciunea.

Voința e cauza primă a păcatului. Ea este aceea la care trebuie să ne oprim, căci e nevoie de o limită în gândirea noastră [237]. Cu aceasta, Augustin intuiește deodată cele două principii logice : principiul cauzalității și cel al rațiunii suficiente.

În aceeași carte, *De libero arbitrio,* Augustin schițează procesul psihic al căderii lui Adam în păcat. Imaginea unui lucru nu are un caracter de necesitate pentru voință. În Paradis, omul putea să-și imagineze răul, dar nu a avut experiența răului decât după ce l-a săvârșit. Simpla gândire a otrăvurilor nu ne vatămă. Totuși ne dă anticipat gustul și efectele lor. Este un fel de *trăire* prin imaginație a obiectului pe care ni-l sugerează ideea. Dacă ideea nu are un caracter de necesitate, nu este mai puțin adevărat că ea nu este cu totul inofensivă : atrage, solicită, ațâță, farmecă sau respinge.

234. Umanizarea pedepselor sub influența creștinismului, vezi cursul de *Morală specială* al D-lui Profesor Șerban Ionescu, din 1935.
235. *De lib. arb.* l. IV, c. X. n. 29 P. L. t. XXXII, col. 1285.
236. Ibidem, n. 31. col. 1287, p. 5.
237. Ibidem, c. XVII, n. 48, col. 1294.

Probă că lucrurile stau astfel e că omul nu este complet același înainte și după o imagine pe care o încearcă. Ceva s-a schimbat în el. Teoria intelectualistă ni se pare greșită numai în exagerarea rolului elementului intelectual în determinarea actului voluntar. Teoria ideilor forțe a lui Fouillée este, până la un punct, acceptabilă. De altfel, este un adevăr elementar că nu este posibil nici chiar cel mai neînsemnat act de voință fără o prealabilă imagine, oricât de redusă, a ceea ce voim să săvârșim. Dar prin rolul ideii înțelegem și rolul ispitei și noi știm cât de multe victime face ispita. Primul om în rai era între două atracții venite de la două idei : una superioară, alta inferioară. Ideea de sus era porunca divină ; iar sugestia diavolului era ideea inferioară [238]. Dar, omul poseda toate elementele necesare ca să poată rezista ispitei, mai ales că porunca îi fusese dată sub sancțiunea morții. În toată convorbirea femeii cu diavolul se poate vedea că femeia cunoștea totul. Prima biruință câștigată de diavol asupra femeii a fost de a pune la îndoială justificarea poruncii. Urmează apoi apelul la orgoliu, care a fost decisiv. *Ca dovadă că nu trupul era pricina răului,* e că diavolul nu încearcă pe această cale să amăgească pe femeie. Nu laudă calitățile naturale ale fructului oprit, ci puterile magice pe care le-ar ascunde [239]. Femeia, când s-a decis să guste, nu a făcut-o din foame sau din poftă. Avea destule mere în Paradis. S-a asociat, desigur, și curiozitatea și pofta simțurilor, dar nu acesta era mobilul cel mai puternic. Ci totul era dorința de a se pune în posesia puterii și gloriei divine, dorință căreia nu i s-a opus voința, ci a aderat la ea. Femeia era ispitită de diavol, dar trebuia să-i răspundă cu refuz, rezistând ispitei. *Dorința de independență, de a fi principiul său propriu, a cauzat toată nenorocirea.* Diavolul pizmuia fericirea primilor oameni și de aceea a căutat să-i piardă. Și i-a pierdut prin femeie, care, prin constituția ei mai slabă decât a bărbatului, oferea un teren

238. *De lib. arb.* I. III, c. XXV. n. 74 ; P. L. t. XXXII, col. 1307.
239. *De nat. boni* c. M., c. XXXIV, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 872.

mai sigur de reușită. Gândul cel rău al șarpelui îi venea din lăuntrul lui [240]; el era autorul întreg și responsabil. De aici, gravitatea păcatului lui, pentru care nu mai are posibilitate și nădejde de mântuire. Omul a avut o mică circumstanță atenuantă în faptul că gândul rău i-a venit din afară și încă cu insistență.

Gravitatea stă în interdicție, nu în materie, căci aceasta din urmă putea să fie schimbată cu alta [241]. Dar păcatul lui Adam a fost precedat de o voință rea, care începuse să se formeze printr-o dialectică lăuntrică, pivotând în jurul orgoliului, principiul voinței rele. El vrea să fie subiect absolut, să nu mai depindă de Dumnezeu, deși nu avea a se plânge de vreo tiranie a lui Dumnezeu. Avea pofta unei false măriri. El prefera voința femeii, voinței lui Dumnezeu. Nu s-ar fi lăsat surprins de demon, dacă nu ar fi început prin a se complace el însuși în această dorință neîngăduită. De aceea, manifestă chiar o mare satisfacție la auzul cuvintelor diavolului: «veți fi asemenea cu Dumnezeu» [242]. Căci «acela păcătuiește voluntar care în perfectă cunoștință de cauză, cedează constrângerii care îl poartă la păcat, când el putea și ar trebui să reziste» [243].

Primul viciu al sufletului rațional este, prin urmare, voința (intenția) pe care o are de a face ceea ce adevărul suprem oprește, de a se întoarce de la binele veșnic spre bunurile vremelnice [244]. *Voința liberă este, prin urmare, originea păcatului și prin aceasta a tuturor relelor din această lume* [245]. Din cele spuse cu privire la procesul psihic al căderii omului în păcat, reiese că, după Fericitul Augustin, *voința liberă este cauza ultimă și responsabilă a păcatului. Ideea* și *dorința* gloriei neîngăduite nu au devenit păcate decât în momentul

240. *De lib. arb.*, nn. 75, 76, col. 1308.
241. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XII, CSEL. vol. XL, s. V. p. I. pag. 30.
242. *De civ. Dei*, l. XIV. c. XIII, CSEL. vol. XL. s. V. p. I, pag. 32 sq.
243. *Retract.* l. I. c. XIV. n. 3, CSEL. vol. XXXVI, s. I. p. 2. pag. 75.
244. *De vera religione*, c. XX, n. 38; P. L. t. XXXIV col. 138.
245. *Retract.* l. I. c. IX. CSEL. vol. XXXVI, s. I. p. 2. pag. 47.

în care au fost aprobate de voință. Păcatul originar, privit în elementele din care pleacă și din punct de vedere psihologic, constă — în afară de elementul voluntar, care este hotărâtor — dintr-un element intelectual — ideea, la care se adaugă elementul afectiv — dorința sub forma de orgoliu. Remarcăm că, pentru Augustin, forța elementului intelectual e cu mult mai slabă decât aceea a elementului afectiv. Dovadă avem faptul că, după Fericitul Augustin, în păcatul originar, actul deciziei se produce în momentul în care intervine dorința acelei independențe neîngăduite.

Oricât de însemnat ar fi rolul afectivității în determinarea actului voluntar, cauza ultimă și responsabilă a păcatului originar rămâne, după Fericitul Augustin, tot voința liberă. Voința este vinovată că a permis gândului rău să pătrundă în conștiință, că a îngăduit acesteia să stăruie asupra ideii păcatului, că nu a opus un *veto* categoric *dorinței* rele, care se năștea și creștea în proporții periculoase și, în fine, că i-a cedat definitiv.

Aceste considerații sunt perfect valabile pentru procesul căderii primului om în păcat. Trebuie să remarcăm, însă, că mecanismul actului voluntar nu funcționează la fel și după căderea în păcat. De acord cu Fericitul Augustin, trebuie să spunem că aici e nevoie să ținem seama de urmările primului păcat, care a întărit în noi puterea răului, slăbind în același timp puterea binelui și a voinței libere. Voința devine rea — după Fericitul Augustin — când se îndepărtează de la un bine superior spre un bine inferior [246]. Dar de unde vine voința cea rea? Vine de la voința cea bună, dar care e, la îngeri și oameni, schimbătoare și deficientă, caractere inerente naturii lor de creaturi. Aceasta face răul posibil, deși nu necesar [247]. Mai departe, voința cea bună e opera lui Dumnezeu, iar voința cea rea nu este operă pozitivă, ci o părăsire a

246. *De civ. Dei*, l. XII, c. VI, CSEL. vol. XL, s. V. p. I, pag. 575.
247. *Enchir.* l. I. c. XXIII, 8. P. L. t. XL, col. 244: (Causa rerum bonarum, bonitas Dei; malarum, voluntas deficiens boni mutabilis).

operei lui Dumnezeu, o preferință a propriilor Sale opere. Voința este rea când este după om și nu după Dumnezeu [248]. Voința rea nu are o cauză eficientă, ci una deficientă. Posibilitatea voinței de a deveni rea se explică prin *infirmitatea oricărei creaturi* [249], *care este scoasă din neant, nu din substanța lui Dumnezeu* [250].

Liberul arbitru este un dar de la Dumnezeu, pentru că omul e o natură rațională, dar fiindcă e scoasă din nimic, este muabilă și are prin aceasta posibilitatea de a face răul. Numai partea cea bună, voința bună, vine de la Dumnezeu, cea rea are ca origine neantul [251], dar de care omul e responsabil, pentru că i s-a dat puterea să reziste decăderii. Voința a fost creată bună, dar schimbătoare, pentru că a fost scoasă din nimic, din care cauză poate să se întoarcă și de la bine și de la rău, ea nu are nevoie pentru a face răul decât de liberul său arbitru ; pentru a face binele, însă, îi este indispensabil concursul grației divine [252]. Sub aspectul material, se poate spune că păcatul nu poate veni decât tot de la Dumnezeu, în sensul că omul uzează rău de mintea, brațele, energia, care vin tot de la Dumnezeu. Chiar puterea de a face răul, luată independent de valoarea ei morală, vine tot de la Dumnezeu [253]. Dar de aici nu urmează nicidecum că Dumnezeu ar fi autorul responsabil al păcatului, deoarece, așa cum am stabilit, răutatea unui act nu constă deloc în elementele lui materiale, ci în *voința rea în raport cu legea morală*. Iar dacă totuși Dumnezeu este, în mod necesar, în virtutea atotputerniciei Sale suverane, cauza permisivă a răului, aceasta și pentru următoarele considerații. «Într-adevăr, în atotputernicia Sa e destul de bun pentru a ști să scoată binele

248. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XI, CSEL. vol. XL. s. V. p. I, pag. 26—27.
249. Ibidem, l. XII, c. VII, CSEL. vol. XL. s. V. p. I, pag. 577.
250. *Op. imperf. contra Jul. Pel.*, l. V. c. XXXI, P. L. t. XLV, col. 1470.
251. *De civ. Dei*, l. XII, c. VI CSEL. vol. XL. s. V. p. I. 574.
252. *De civ. Dei*, l. XV, c. XXI, CSEL. vol. XL, s. V. p. II, pag. 107.
253. *De nat. boni*, c. XXXII, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II. pag. 870.

chiar din rău, fie iertându-l, fie vindecându-l, fie făcându-l să se întoarcă în folosul celor drepți, fie lovindu-l cu răzbunarea Sa» [254]. Dumnezeu este, deci, o cauză permisivă întotdeauna orânduitoare a răului în vederea unui bine. Dumnezeu permite apoi corupția unei naturi numai acolo unde socotește aceasta «conform cu ordinea și dreptatea, având în vedere rangul lucrurilor și meritul sufletelor» [255].

În multe cazuri, Dumnezeu preferă să lase oamenilor toată libertatea de acțiune, pentru ca să le arate tot răul pe care-l poate cauza orgoliul și toată puterea grației Sale spre bine [256]. Putem conchide cu Fericitul Augustin că păcatul este în întregime al omului ; numai binele vine de la Dumnezeu [257], în voința noastră, păcatul se manifestă ca o lipsă de iubire față de Dumnezeu, ca o lipsă de ordine, deci ca o lipsă de ființă. Mișcarea căderii originare nu are altă origine decât neantul, neființa [258].

Concepția Fericitului Augustin asupra originii răului transpune în termeni de gândire profundă și clară doctrina biblică, respingând definitiv toate erorile dualismului și monismului panteist și imanentist, fatalismului, indeterminismului și pesimismului modern. Augustin este, în acest punct, în perfectă consonanță cu toată tradiția de gândire creștină ortodoxă și potrivnic reformatorilor care socotesc pe Dumnezeu autor al răului.

Într-adevăr, protestanții, în genere, pun originea răului în Dumnezeu [259]. *Luther* afirmă categoric lucrul acesta. *Me-*

254. *De continentia*, c. VI, 15 ; CSEL. vol. XLI, Sect. VIII, p. II. pag. 158—159.
255. *Contra Epist. M.*, c. XLI, n. 47 ; P. L. t. XLII, col. 205.
256. *De civ. Dei*, l. XIV. c. XXVII, CSEL. vol. XL, s. V. p. II. pag. 56. «Sed hoc eorum potestati maluit non auferre ; atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere».
257. *Ennar. II in Ps.* XXV, II, n. 11 ; P. L. t. XXXVI, col. 193. «Quidquid in te mali est de peccatis, tuum est ; quidquid boni in justificationibus, Dei est».
258. *De civ. Dei*, l. XII, c. VII ; CSEL. vol. XL. s. V. p. I, pag. 577. Cf. Gilson E., op. cit., p. 183.
259. Thomas d'Aquin : op. cit., vol. II. qu. XLIX. p. 415 sq. în notă.

lanchton spune : «Dumnezeu operează răul ca și binele nu numai îngăduindu-l, ci făcându-l El Însuși ; așa încât adulterul lui David și trădarea lui Iuda nu sunt mai puțin opera Sa decât convertirea Sf. Ap. Pavel» [260]. După *Zwingli*, de asemeni, Dumnezeu e cauza păcatului [261]. Iar *Calvin* [262], repetă de mii de ori : «omul comite păcatul după voința lui Dumnezeu, își întoarce inima spre rău sub inspirația lui Dumnezeu, cade în crimă pentru a îndeplini opera lui Dumnezeu». *Beza* spune despre cei răi că Dumnezeu nu i-a creat decât pentru a Se servi pentru a face rău. Față de asemenea păreri nu par deloc exagerate afirmațiile lui *Proudhon* : «Dieu est le mal» și a lui *G. Sand* : «Satan est le Rédempteur». Aici duce doctrina despre completa decădere a naturii umane prin păcatul originar și neputința originară a voinței omului de a face ceva, doctrină profesată de catolici și dusă la extrem de protestanți. În zadar, încearcă să se sprijine Reformatorii pe Fericitul Augustin. Eroarea predestinațianistă nu este răspândită în toată opera lui, ci numai în ultimele trei cărți. Augustin nu poate fi apoi înțeles luat fragmentar. Și chiar nici în ultimele cărți suspectate el nu a putut afirma că răul moral ar veni de la Dumnezeu. Dacă, dintr-o mare pietate, Augustin atribuie fapta cea bună aproape în întregime lui Dumnezeu, păcatul rămâne pentru el opera exclusivă a liberului arbitru. Dacă ar fi să rămânem numai la concepția predestinațianistă absolută, fără îndoială că cei predestinați spre rău nu ar avea răspunderea morală, ci toată vina ar cădea asupra lui Dumnezeu. Dar o predestinație relativă este admisibilă, în sensul condiționării ei de faptele omului. E chiar părerea Fericitului Augustin din celelalte cărți, unde conciliază așa de bine prestiința lui Dumnezeu cu libertatea omului.

260. Chemnitz, loc. théol, edit. Leyser, 1615, I. p. 173 ; după *Somme Théol.* în notă, vol. II.
261. *De providentia*, c. VI.
262. *Instit.* IV. 18, et passim, după *Somme Théol.* ibidem.

Consecințele teoriei care pune originea răului în Dumnezeu sunt foarte grave. Dacă binele, ca și răul, ar fi opera lui Dumnezeu, omul nu ar mai avea nici un rost în conduita sa ; el nu ar avea, apoi, nici o vină pentru păcatele făcute și, prin aceasta, nu ar merita nici o sancțiune. Poruncile, preceptele, sancțiunile, eforturile omului, și toată morala nu ar mai avea nici un sens. Atitudinea omului ar fi fatalistă și pesimistă. Cum aceste consecințe logice înseamnă dărâmarea întregii orânduieli morale, teoria care pune originea răului în Dumnezeu este, teoretic, absurdă și, practic, dezastroasă.

Răul fizic

Dacă răul moral mai poate avea tăgăduitori printre sufletele cu sensibilitatea morală uzată de pasiuni, răul fizic este o realitate, pe care toată lumea o trăiește și pe care, deci, nimeni nu o tăgăduiește. Într-adevăr, în lume abundă suferințele de tot felul, fizice ca și morale. Omul e dotat cu o sensibilitate care vibrează la cea mai ușoară atingere a ființei sale. Sensibilitatea este ecoul acțiunii coruptive și distrugătoare, care sapă la temelia ființei noastre. Viața aceasta este, după vorbele Sfintei Scripturi, «o vale a plângerii». Care este oare, omul, care să se poată lăuda, că în viața lui nu a avut de îndurat nici o suferință ? Suferința e legată de viața noastră în așa măsură, încât mulți gânditori au ajuns să identifice viața cu suferința. Răul fizic este o realitate așa de îngrozitoare și de universală, încât nu numai că nimeni nu-l ignoră, dar, pentru majoritatea oamenilor, el este socotit, deși pe nedrept, ca singurul rău redutabil și real.

Instinctul fericirii, în care se adună și se concentrează toate tendințele ființei umane, nu pare să fie jenat, în exercițiul lui, pentru majoritatea oamenilor decât de această formă a răului. Chiar fericirea vizată în această tendință comună și intensă, nu pare a fi decât de natură mai mult fizică. Cea mai mare dorință a omului în prada suferinței fizice este să scape cât mai repede de ea. Și cum nici un om nu este

scutit de acest rău, problema răului fizic este aceea pe care și-o pune orice om și încă de multe ori în viață. Pentru nici o problemă nu s-au cheltuit mai multe eforturi ca pentru izbăvirea de suferința fizică. Atunci când nu a putut fi vindecată, mai ales atunci, s-a căutat, cum este și firesc, să i se găsească măcar un sens, o explicație. Multe și variate au fost soluțiile care s-au produs cu privire la problema naturii, originii și sensului răului fizic. Nici una, însă, nu a satisfăcut pe om ca soluția adusă lumii de Mântuitorul Hristos, după care, suferința — pedeapsă pentru păcat — devine un mijloc de mântuire. Iar această soluție este adâncită și dezvoltată de Fericitul Augustin într-un mod foarte frumos și clar.

Suferința este o realitate pe care nu o putem ignora, pentru că nu torturează numai sensibilitatea, dar deconcertează și rațiunea. Și dacă durerea e comună animalelor, cum ne arată Fericitul Augustin [263] și, în mod magistral, *Joseph de Maistre* [264], și nu cum se credea pe vremea lui Descartes, după care animalele sunt ca niște mașini, lipsite de sensibilitate, durerea e mult mai acută la om, pentru că ea sporește în raport direct cu sensibilitatea și cu inteligența. «O durere analizată e o durere dublată» și numai omul e capabil să reflecte asupra suferinței. Prin memorie și prevedere, omul suferă nu numai relele prezente, dar și pe cele deja trecute și încă pe acelea care încă nu s-au ivit. Printr-o privire sinoptică în timp și spațiu, de care e capabilă inteligența umană, el poate acumula, într-un singur moment, toate regretele unui trecut detestat, cu amărăciunile prezentului și temerile viitorului. Sensibilitatea omului e coextensivă cu inteligența și capacitatea lui de a cunoaște realitatea mai în adâncime și în întindere. Cel care a trăit mai mult, cunoaște și iubește mai multă lume, și, prin aceasta, suferă, firește, mai mult. Cine posedă mult, în orice plan al vieții, trebuie să și sufere mult ; are mai mult de pierdut.

263. *De lib. arb.* l. III. c. XXIII. n. 69. Migne, P. L., XXXII, col. 1305.
264. *Soirées de S. Petersbourg*, 7-e. Entretien, după Lasbax : op. cit., p. 3.

Inteligența subțiază sensibilitatea și complică existența, multiplicând, prin aceasta, emoțiile penibile. De aceea, soluția problemei s-a impus : «Il faut une solution au problème. On ne doit pas tricher avec la douleur», așa cum spune Renouvier [265].

Cadrul acestei lucrări nu ne permite să facem un istoric amănunțit al soluțiilor propuse până la Fericitul Augustin. Socotim, totuși, foarte utilă o schițare rezumativă.

În filosofia greacă, domină destinul, Μοῖρα ; zeul dă cui vrea fericire sau nefericire. Providența, așa cum o găsim la poeții *Sofocle, Eschil*, istoricii *Xenofon, Herodot*, are ca funcție esențială pedepsirea răului. Pentru aceștia însă, nu întotdeauna greșala produce suferință. Concepția lui *Hesiod*, a *Gnomicilor* și a poeziei didactice e, de asemeni, pesimistă. *Pitagoreii* au și concepția unei *via purgativa*. Filosofia atomistă era materialistă. Omul trebuie să se îngrijească singur de sine. Pentru *sofiști*, nu există adevăr obiectiv : plăcerea ca și durerea sunt subiective. Pentru *Socrate*, învățătura duce la bine. *Aristip*, fondatorul hedonismului, identifică binele cu plăcerea și tot răul cu durerea. Această concepție a dus fatal la *Hegesias*, numit și «avocatul morții», pentru că predică sinuciderea. *Antistene*, la antipodul lui Aristip, consideră plăcerea ca un rău și pune scopul vieții în πόνος, muncă, chin. Celelalte bunuri sunt, pentru el, indiferente, ἀδιάφορα. *Diogene* ajunge la *cinism*, care consta din căutarea cu tot dinadinsul a durerilor și evitarea plăcerilor.

Plato vrea să găsească o medie între *cirenaici* și *cinici*. Bunul Suprem nu este după el, nici plăcerea, nici durerea, căci ambele sunt amestecate. Prin aceasta, însă, Platon cade într-un fel de dualism. Pentru *Aristotel*, scopul vieții nu este plăcerea, ci virtutea. Plăcerea nu este decât o anexă a fericirii. Atitudinea în fața durerii e, pentru el, resemnarea.

Epicureismul socotește plăcerea ca scop suprem al vieții, dar o concepe ca având diferite grade. După Epicur, trebuie

265. *Derniers entretiens*, p. 96.

să cauți durerea când îți dă efecte bune. Fericirea nu constă în cele mai mari plăceri, ci în lipsa de dureri. Ținta nu mai e ἀπάθεια stoicilor, ci ἀταραξία.

Stoicismul panteist consideră răul ca accidental în univers, care e, în ansamblu, perfect. Plăcerea și durerea depind de afectivitate. Pentru cei buni, nu există nefericire, după cum pentru cei răi nu există nici plăcere adevărată. Un singur lucru e bun : *conformitatea cu natura.* Celelalte : sănătatea, bogăția, moartea sunt indiferente (ἀδιάφορα), ἀπάθεια este scopul ultim.

Scepticismul nu aduce nimic nou, iar *eclectismul* nu aduce nimic original, ci ia din capitalul de gândire al primilor filosofi. E filosofia Romei, a caracterului și a voinței. *Seneca* afirmă αὐτάρκεια, completa independență față de toate relele din afară. *Epictet* socotește suferința necesară pentru exercitarea virtuții și probarea ei [266].

Antichitatea reprezintă eforturi de înțelegere apreciabile, dar cu soluții variate, eronate și ineficace. Lipseau gândirii antice ideea creației și a căderii în păcat și o doctrină a Răscumpărării, fără de care răul fizic nu poate fi înțeles și biruit.

Punerea problemei este, pentru Augustin, prilejuită de disputa contra maniheilor, care rezolvau realitatea îngrozitoare a răului prin dualism, dar și de însăși experiența sa personală. Suferise în cursul vieții destule maladii, lipsuri, necazuri de tot felul, pentru ca răul fizic să treacă neobservat. Experiența dureroasă a răului fizic este aceea de la care se pornește, de obicei, pentru a pune problema răului în genere.

Augustin distinge între răul pe care îl săvârșește omul, *malum esse*, și răul pe care îl suferă, *malum pati* [267]. Răul pe care îl săvârșește e păcatul, *peccatum*, iar răul pe care îl

266. Vezi mai pe larg acest istoric la Keppler (Dr. P. W. von) : *Das Problem des Leidens*, dritte Aufl. Freiburg. i. B. 1911, ss. 7—12 und 37—74. De asemeni : Bréhier, Bouglé, Delacroix, etc. : *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, 1921.

267. *Sermo*, XLVIII, c. VI ; P. L. t. XXXVIII, col. 319 «Multum interest inter malum esse, et malum pati».

suferă : pedeapsa pentru păcat, *poena peccati. Dupliciter enim appellatur malum, unum quod homo facit, alterum quod patitur : quad facit, peccatum est ; quod patitur, poena* [268].

Există, după Augustin, așa cum am spus mai sus, trei feluri de corupții, dintre care numai două sunt vinovate și grave : *corupția voluntară*, păcatul, și *corupția penală*, pedeapsa pentru păcat. Omul are privilegiul de a nu se corupe decât voluntar, dar îndată ce s-a corupt în acest fel, suferă și o corupție fără voia lui, pedeapsa. «Dacă nu voiesc să păstrez ascultarea, după cum se corup în păcat pentru că voiesc, tot așa vor fi corupți în pedeapsă, cu toate că nu voiesc» [269]. Relele suferite pot fi sufletești, ca : tristețea, ignoranța, eroarea, infirmitatea voinței, sau fizice ca : foametea, războiul, spolierea, captivitatea, boala și, mai crudă decât toate, moartea [270]. La acestea se mai adaugă răul venit de la fenomenele naturii : cutremure, trăznete, secetă, inundații, grindină etc.

Omul pare că se află în această viață ca într-o țară vrăjmașă. Primejdii îl amenință la fiecare pas. Este natura rea din fire ? A fost omul supus suferinței întotdeauna ? Augustin introduce faptul istoric al căderii în păcat, cel mai îngrozitor eveniment, și cu aceasta totul se lămurește. Explicația e următoarea : fiecare creatură își are de îndeplinit un rol anumit pentru a-și atinge scopul său particular. Acest rol, fixat în toate amănuntele la ființele neraționale, este asigurat de instincte, care nu se abat de la ordinea eternă. Creaturile raționale, fiind libere și putând să nu respecte ordinea, uzează rău de lucruri, contrapunând ordinii naturii ordinea lor proprie, răsturnată sau, în orice caz, diferită. De aici, conflict inevitabil între cele două orânduiri. Păcatul nu distruge ordinea naturală, exterioară, ci numai ordinea din om, voința rea nefiind decât negația interioară a ordinii. Tăgăduind această ordine, pe care nici nu o poți distruge, nici nu o poți

268. *Contra Adimant.* M., c. XXVI, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. I, pag. 184.

269. *De nat. boni*, c. VII. CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 858.

270. *De civ. Dei*, l. III. c. I. CSEL. vol. XL, s. V. p. I, pag. 109.

schimba, te lovești de ea și, de aici, suferința. Păcătosul, voind să folosească creaturile ca mijloace pentru scopul său neîngăduit de ordine, pentru scopul său pervers, se produce ciocnire și suferință. E opoziția dintre ordinea lăuntrică a omului, care e schimbată și stricată prin păcat, și ordinea externă a lumii, care rămâne cum a lăsat-o Creatorul [271], sau în stare de blestem, după căderea în păcat. Nu poate omul să înlocuiască ordinea universală cu a sa proprie. Trebuie neapărat să o respecte. Nerespectarea ei duce la inevitabile conflicte și suferințe. Păcatul răstoarnă ordinea scopurilor, direcția acestei ordini, dar ordinea rămâne și devine ostilă omului. Dacă, așa cum cere ordinea, omul se folosește de creaturi ca de mijloace de realizare a scopului ultim, nu întâlnește răul. Din moment ce, însă, nesocotește ordinea scopurilor, adică acea ierarhie a valorilor, bunurile naturii devin pentru el instrumente de supliciu [272].

Maniheii, care pretindeau că răul e o realitate ontologică, susțineau că există animale rele în sine. Un scorpion este, după ei, un animal rău. Augustin sesizează, însă, foarte net distincția între o *finalitate internă* și o *finalitate externă*. Astfel, scorpionul are o finalitate internă, o ordine perfectă. Pentru el, veninul e bun ca armă de apărare. Dacă pentru om e vătămător, aceasta nu înseamnă decât că omul se crede pe nedrept beneficiind de o finalitate externă exclusivă și la bunul său plac, subordonând totul intereselor sale. Uită că toate creaturile, dacă au pe lângă o finalitate internă și una externă, ultima este raportată, în primul rând, la Dumnezeu și numai în anumite limite la om [273]. În sine, natura nu e rea și nu încetează de a fi bună nici chiar atunci când ne vatămă și ne vatămă atunci când vrem să o utilizăm în scopurile noastre nepotrivite, care nu respectă ordinea. Dovadă avem alimentele care trec drept bune și care, printr-o

271. *De nat. boni*, c. XIII, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 860, cf. Jolivet : *Le problème du Mal...*, p. 45.
272. Jolivet : *Le problème du Mal*, p. 47.
273. *De Morib. M.* l. II. c. VIII, n. 12; P. L. t. XXXII, col. 1350.

întrebuințare nepotrivită și excesivă, ne vatămă, și cele presupuse rele, cum sunt otrăvurile, care pot servi ca medicamente [274]. Întrebuințarea convenabilă și temperată, respectând natura finalității interne și externe a lucrurilor, ne ferește de suferința venită de la lucruri. Dar contrariul, reaua întrebuințare, nu este altceva decât tot un păcat. Suferința de acest fel este, deci, și ea o pedeapsă pentru păcat [275]. Animalele vătămătoare pentru om au și ele rostul lor în economia acestei lumi. «Pentru a umili orgoliul nostru, Dumnezeu a creat acest animal mic și atât de abject cu misiunea de a ne tulbura» [276], și de asemenea, spre binele nostru, animalele feroce ne inspiră o frică salutară, făcându-ne să înțelegem că scopul și locul nostru nu este printre creaturi și de a dori, astfel, o altă viață, în care siguranța să fie perfectă, iar binele fără amestec [277]. Pedeapsa este, apoi, imanentă voinței rele. Păcatul își poartă cu sine pedeapsa, ca și nelegiuirea [278]. Nimeni nu poate fi rău, fără ca să-și facă prin aceasta singur rău [279]. Suferințele din această viață vin din păcat [280], pentru că nu există rău, care să fie altceva decât păcat sau pedeapsă pentru păcat. Dacă nu ar fi existat păcatul, nu ar fi fost nici un rău [281]. Aceste pedepse pentru păcate, atunci când vin fără vina noastră, nu mai sunt în ele însele păcate, ci suplicii [282]. Dar, Dumnezeu, Care nu îngăduie păcatul, permite pedeapsa spre tămăduire [283].

274. Vezi exemplele date de Augustin în această lucrare la pag. 40—41.
275. *In Ioannis* Ev. Tr. I. c. 1—15, P. L. t. XXXV, col. 1386. «De poena tua peccatum tuum accusa, non judicem».
276. Ibidem.
277. *De genesi contra Manich.* l. I. c. XVI, n. 26; P .L. t. XXXIV, col. 185.
278. *De gen. ad litt.* l. VIII, c. XIII; P. L., t. XXXIV, col. 390. «Nam in seipsis male voluntates habent interiorem poenam suam eamdem ipsam iniquitatem suam».
279. *Ennar. in Ps.* XXXIV, P. L. t. XXXVI, col. 329.
280. *Op. imp. c. Jul.* l. VI; P. L. t. XLV, col. 1507—8, nota începătoare.
281. *De civ. Dei* 1, XXII, c. I., CSEL, vol. XL, V, p. II, pag. 567.
282. *Epist. CXL, c.*, XIX, 48, CSEL, vol. XLIV, s. II, p. III, pag. 195.
283. *Contra Fortun. M. disp.* I. q. 15; CSEL, vol. XXV. s. VI, p. I. pag. 91—92.

Relele, pe care le trimite Dumnezeu oamenilor spre pedeapsă nu trebuie socotite ca rele, pentru că sunt drepte. *Quod quidem male si justum est, non est male; justum est autem, quoniam ab illo fit qui injuste facere, nihil potest* [284]. Dumnezeu face binele, chiar îngăduind relele, pentru că le permite în virtutea unei drepte judecăți, și e incontestabil că tot ce e drept, e bun [285]. Ordinea lucrurilor exterioare nu convine omului numai atunci când el e viciat de păcat și când prin aceasta, își ia pedeapsa; iar pentru că aceasta convine greșelilor, e dreptate, iar dreptatea e un lucru bun [286]. Prin urmare, pedepsele nu sunt rele, ci bune.

Într-un anumit sens, durerea, pentru Fericitul Augustin, nu este rea. Durerea nu este decât alarma, pe care o dă simțirea pentru a anunța corupția și dezordinea introduse în organismul omului. Răul adevărat nu stă în durere, ci în corupție. Durerea nu este decât semnalarea ei. De aceea, durerea poate fi pusă printre lucrurile folositoare. Ea este o urmare firească a naturii omului, a cărui sensibilitate trebuie să ne informeze asupra stării bune sau rele a ființei noastre fizice și adesea psihice. Și dacă sensibilitatea este calea prin care omul trăiește plăcerile, de ce nu ar suporta și durerea? Durerea probează că natura este bună și aspiră spre bine. Este, apoi, neprețuit de utilă, căci «concurează la conservarea ființei, întrucât avertizează că ordinea fizică sau morală e tulburată și trebuie restabilită» [287].

Suferințele provin din necorespondența celor două ordini: ordinea naturii, care rămâne neschimbată, și ordinea omului, care se schimbă prin păcat. Durerea nu este decât un strigăt către ordine și unitate; nu este altceva decât semnul corupției și descompunerii. *Quid est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis et correptionis impatiens?* [288] În acest

284. *Ennar. II in Ps.* XXXII, n. 3, col. 278.
285. *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate* c. XCVI, P. L. t. XL, col. 270.
286. *De corrept. et gr.*, c. VII; P. L. t. XLIV, col. 923 sq.
287. Jolivet: *Le Problème du Mal*, p. 34.
288. *De lib. arb.*, l. III, c. XXIII, n. 69, t. XXXII, col. 1305.

sens, durerea este preferabilă insensibilității sau putrefacției pe care nu o simțim, pentru că ne forțează să luăm măsuri de remediere. De altfel, numai naturile care mai sunt încă oricât de puțin sănătoase sunt capabile de durere. «Nevoit să devii din bun mai bun, durerea e utilă... Cât despre relele fără durere, acestea sunt cele mai îngrozitoare. Căci e mai rău să te bucuri din cauza nedreptății decât să suferi din pricina corupției... Tot așa, în corp, mai bine e să ai o rană dureroasă, decât o cangrenă nedureroasă, căci aceasta este adevărata corupție». *Cum ad melius cogitur, utilis dolor est... Sunt autem mala sine dolore pejora: pejus est enim gaudere de iniquitate quam dolere de corruptione... Item in corpore melius est vulnus cum dolore quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur* [289].

Augustin, sub influența filosofiei neoplatonice și fără să ia în seamă păcatul, noțiune care lipsește neoplatonismului, ajunge la ideea că durerea nu este decât «efectul și condiția ordinii fizice» [290]. Astfel, durerea este o dezordine ori o ordine la care nu ne așteptam sau o ordine inferioară celei pe care o așteptam [291]. În acest sens, perfecțiunea totului implică oarecum existența răului [292]. În *De Ordine*, carte compusă în 386, sub inspirația filosofiei neoplatonice, susține că ordinea implică în mod necesar existența răului și, în consecință, răul nu există, ca fiind condiția perfecțiunii universului. Este, evident, o eroare legată de concepția cosmologică a neoplatonicilor și solidară cu ea de toate exagerările unei filosofii care ignoră căderea în păcat. Mai târziu, însă, ajuns la o treaptă superioară de înțelegere a creștinismului, Augustin își modifică această soluție și înțelege, introducând noțiunea păcatului, că păcatul nu poate contribui în nici un fel la perfecțiunea universului. Concluzia e că răul fizic nu e de acum

289. *De nat. b. c. Manich.* c. XX. CSEL vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 863. Cf. Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης, Εἰς τοὺς Μακαρισμούς, Λόγος Γ' M. P. G. t. XLIV, col. 1220.
290. Jolivet: *Le problème du Mal*, p. 34.
291. *De nat. b.*, c. XX, CSEL. vol. XL s. V. p. I. pag. 863.
292. Jolivet: op. cit., p. 35.

înainte, pentru Augustin, o simplă limitare, ci o pedeapsă pozitivă pentru păcatul lui Adam. Nu mai este o negație a unui bine superior, ci privația unui bine altădată posedat și gratuit acordat și conform naturii. O soluție încercată la problema răului fără noțiunea păcatului rămâne zadarnică, pentru că e abstractă și incompletă [293].

Durerea fizică vine din păcatul originar, ca o pedeapsă sau din cel actual, personal sau colectiv. Multe rele ne vin de la semenii noștri, spune Augustin. Enumerați câte rele venite din afară suferă oamenii. Veți găsi foarte puține care să nu aibă drept autori pe oameni. Omul este pentru om pricina a o mulțime de rele. Furtul, adulterul, exilul, necazuri de tot felul, de la oameni vin [294]. Prin urmare, nu se pot reproșa relele lui Dumnezeu, când ele vin de la oameni. În același sens, Augustin spune : «pe cine a vătămat răsăritul sau apusul soarelui ? Deci timpul nu vatămă pe nimeni. Cei răniți sunt răniți de către oameni» [295]. Multe suferințe sunt deci pricinuite de oamenii răi, de păcatele lor. Suportăm nu numai consecințele faptelor noastre, dar și pe ale altora. Apoi, oricine știe că păcatele personale, ca : beția, desfrâul, necumpătarea, duc de-a dreptul la suferință. Nimeni nu este atât de orb încât să nu vadă legătura între cauză și consecință.

În cartea VI-a din *Contra Secundam Juliani responsionem imperfectus opus*, Augustin demonstrează, contra Pelagienilor, că durerile, munca, chinurile, spinii și neproductivitatea pământului sunt pedepse pentru păcatul originar. De asemeni, că, fără de păcat, omul ar fi putut să nu moară, *posse non mori*. Cât despre *moarte*, Augustin i-a consacrat o carte întreagă din *De civitate Dei*. Moartea este socotită provenind din păcatul lui Adam. Răul morții constă din separarea trupului de suflet, ruptura unirii lor. Viața omului e, în genere, mai mult moarte decât viață, «o alegere spre moarte», noi murim încet, încet [296].

293. Jolivet, *Le Problème du Mal*, p. 44.
294. *Ennar. in. Ps.* CXXXIX ; P. L. t. XXXVII, col. 1805.
295. *Sermo* CCCXI, c. VIII, t. XXXVIII, col. 1416.
296. *De civ. Dei*, l. XIII, c. VI și c. X. CSEL. vol. XL, s. V. p. 1, pag. 622 și 626.

*

Sunt două feluri de morți. Pe prima o suportă și cei drepți, pe cea de a doua, numai păcătoșii, în suplicii [297]. Cei buni întrebuințează bine moartea, care este rea, după cum cei răi întrebuințează rău legea, care este bună [298]. Prin botez, moartea, inamicul vieții, a devenit mijloc de ajungere la viață [299]. Acceptând prima moarte, suntem scăpați de a doua [300]. Adevărata moarte e moartea cea de a doua, moartea sufletească, care constă în separarea de Dumnezeu [301]. Augustin combate pe platonicieni, care credeau că separarea corpului de suflet nu este o pedeapsă [302]. De asemeni, el se ridică împotriva celor care nu credeau că, corpurile omenești se vor transforma în corpuri cerești, la a doua venire [303].

Din enunțarea fugară, dar sintetică a concepției lui Augustin despre moarte, observăm că, pentru el, moartea e o pedeapsă pentru păcat și cea mai gravă. Departe de a fi un bun în sine, e un rău, răul cel mai îngrozitor. Totuși, se poate schimba în bine, în condiția unui bine. Augustin chiar afirmă că moartea nu este rea când e precedată de o viață bună [304].

Despre viața pământească, Augustin nu are o părere pesimistă ca manihei, budiștii, Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, ci susține că această viață trecătoare nu trebuie privită cu dezgust, pentru că aici se face pregătirea pentru viața eternă. Numai cu condiția ca să se uzeze de bunurile ei ca un străin și fără ca inima să se atașeze de ele. Relele acestei vieți îi servesc omului de încercare și corecție [305]. De aceea, se ridică Augustin împotriva sinuciderii [306] ; nu este îngăduit

297. Ibidem c. III, pag. 617—618.
298. Ibidem c. V, pag. 621.
299. Ibidem c. IV, pag. 619.
300. Ibidem c. VIII, pag. 624.
301. Ibidem c. XII și XV, pag. 634 sq.
302. Ibidem c. XVI, pag. 636—638.
303. Ibidem, l. XIII, c. XVII, pag. 636 sq.
304. Ibidem, l. I, c. XI, pag. 22—23.
305. Ibidem, l. I, c. XXIX, pag. 51—52.
306. *De civ. Dei*, l. I, CSEL, vol. XL, s. V, p. I, c. XX, pag. 37—39.

să comiți un păcat, pentru a evita un alt păcat [307], nici moartea pentru a evita păcatul [308]. În fond, nimeni nu preferă neantul existenței și chiar sinucigașul, fără să fie prea conștient de ce vrea, în acele momente anormale, dorește suprimarea nenorocirii, dar nu și a existenței lui [309].

Relele sociale nu sunt neglijate de Augustin. Astfel, el își dă seama, că dacă viața socială e deziderabilă și bună, este, în același timp, expusă neînțelegerilor, bănuielilor, vrăjmășiilor, minciunilor [310], etc. Diversitatea limbilor e unul din factorii care au contribuit la frângerea unității sociale. Dintre toate aceste rele, Augustin stăruie, așa cum se cuvine, asupra *războiului. Războaiele,* chiar și cele drepte, sunt rele. Izvorul lor e întotdeauna păcatul. Războiul e *«o tristă plagă»* și pare a avea permanență. Excesul îl potolește pentru moment, pentru ca, peste puțină vreme, să apară iarăși temerile de a-l vedea renăscând. Ceea ce îl produce e nedreptatea. Pentru dreptate și războiul e îngăduit. Dar chiar când această nedreptate nu ar duce la război, tot trebuie deplânsă ca un mare păcat. Cruzimile așa de mari din război ne fac să mărturisim, că aceasta este *«o tristă condiție»* a vieții umane. Cine le îndură fără a fi emoționat, acela a pierdut orice sentiment uman [311].

Prietenia oamenilor de bine nu poate fi asigurată, căci pericolele vieții prezente sunt un obiect de permanentă teamă [312]. Totuși, chiar furia combatanților și preocupările tuturor trebuie să tindă la pace ca la scopul tuturor, pentru că nu este nici o natură care să nu o dorească [313], la acea pace eternă care nu poate înflori decât într-o *civitas Dei.* Această cetate trebuie să fie, însă, atât de puternică, încât amestecul

307. Ibidem, c. XXV, pag. 44—45.
308. Ibidem, c. XXVII, pag. 47—49.
309. Ibidem, l. XI, c. XXVII, CSEL. vol. XL. s. V, p. I. pag. 551—553. Vezi mai pe larg această chestiune în corpul acestei lucrări, la p. 79. Am discutat tot acolo și părerea lui Augustin asupra întrebării: «A fi sau a nu fi».
310. Ibidem, l. XIX, c. V, p. II, pag. 380—381.
311. Ibidem, c. VII, pag. 384.
312. Ibidem, c. VIII, pag. 385—386.
313. Ibidem, c. XII, pag. 390.

ei inerent cu *civitas mundi* să nu o tulbure. Pacea dorită nu poate fi atinsă decât prin creștinism. În *De civitate Dei,* monumentala sa operă de filosofie socială, Augustin precizează condițiile și normele de viață ale unei societăți în care pacea să fie o realitate. În parte, acest ideal a fost înfăptuit de societatea eminamente creștină a Evului mediu, care avea drept cod cartea *De civitate Dei.* Atunci s-a încercat să se dureze pe acest pământ al păcatului și blestemului, grandioasa operă a unei cetăți a lui Dumnezeu. Încercarea nu a izbutit întru totul. S-au cunoscut totuși roadele acestui ev, încă departe. Din prisosul de râvnă și caritate, din focul pasiunii lui religioase au beneficiat veacurile următoare. Într-adevăr, din tezaurul său de lumină, fapte și elan religios trăiesc azi popoarele. În țările pe care le-a frământat dorul sfânt al Evului mediu, operele cele mai durabile și mai grandioase vin de la această epocă. Catedralele, vestitele catedrale, datând unele chiar din veacul al XII-lea, copleșitoare prin imensitatea lor, în care nu poți intra decât lăcrimând de emoție, sunt semnele pietății colective și anonime, munții mutați prin credință. Există catedrale la care s-a lucrat 300 de ani. Mii de oameni se specializau, din tată în fiu, pentru a lucra gratuit și anonim la aceste grandioase opere. La temelia oricărei clădiri stă jertfa unui suflet. Trăinicia și grandoarea operelor rămase din Evul mediu mărturisesc despre pietatea lor. *Un nou Ev mediu,* așa cum îl concepe Berdiaev, dar fără greșelile lui, în care creștinismul să pătrundă întreaga lume, în care să înflorească «summae theologicae» de gândire și catedrale, este singura soluție de înlăturare a relelor sociale și, mai ales, a acestui flagel care este războiul, al cărui spectru amenință primejdios liniștea popoarelor. Până atunci războiul va fi o tristă condiție a vieții, pe care trebuie să o suportăm ca pe o pedeapsă nu numai pentru păcatul strămoșesc, dar și pentru păcatele noastre personale și sociale.

Suferințele sunt singurele temute de oameni, în general, dar ei nu pot observa că relele cele mai grave și singurele rele veritabile sunt păcatele. Păcătoșii se tem să nu sufere

boli, războaie, exiluri, crime și alte calamități asemănătoare, cu toate că aceste rele nu fac pe om rău. Nu roșesc că sunt ei înșiși răi în mijlocul bunurilor, pe care le prețuiesc peste măsură «ca și când Binele Suprem al omului ar consta în a avea toate bune în afară de sine însuși» [314]. De obicei, nu se socotesc drept rele decât accidentele acestei vieți. În realitate, relele trecătoare nu sunt de temut, pentru că vor trece odată [315]. Suferința celor buni e trecătoare și trecătoare este, de asemeni, prosperitatea celor răi [316].

Providența și răul

Răul nu vine de la Dumnezeu, dar o dată produs de liberul nostru arbitru, intră în sfera puterii divine, care orânduiește [317] lucrurile în așa fel, încât să se facă posibilă valorificarea acțiunilor omenești, meritele și distribuirea pedepselor și recompenselor.

Sub influența filosofiei eline, în operele de la Cassiciacum [318], Augustin admite hazardul, *fortuna*. În *Retractationes* [319], însă, se corijează, afirmând inexistența hazardului, în locul căruia pune acțiunea proniatoare și orânduitoare a lui Dumnezeu. Răul nu este nici necesar, nici natural ; este ceva anormal, dar din moment ce există, trebuie să intre și el în ordine. Poate fi chiar convertit în bine. Dumnezeu poate fi autorul răului, ca pedeapsă, dar nu ca autor responsabil [320]. Dar din aceasta nu rezultă că Dumnezeu săvârșește răul, ci numai că, prevăzându-l, îl orânduiește spre bine. După cum oamenii răi uzează rău de creaturile bune, tot așa Creatorul, Care este bun, folosește bine pe oamenii răi. Dacă un pictor

314. *De civ. Dei*, l. III. c. I, CSEL., vol. XL, s. V. p. I, pag. 109.
315. *Sermo de urbis excidio*, c. VIII, P. L. t. XL, col. 724.
316. *Ennar. in. Ps.* XCII 2, t. XXXVII, col. 1191.
317. *Ennar. in. Ps.* LIV, IV, t. XXXVI, col. 630.
318. *Contra Acad., De beata vita* și în *De ordine* ; dar, mai ales, în prima.
319. l. I, cc. I, n. 2, II și III, n. 2, CSEL. vol. XXXVI s. I, p. 2, pag. 12, 18, 19. Cf. Jolivet : *Le problème du Mal*, p. 82.
320. *De lib. arb.* l. I. c. I. col. 1222—1223.

știe unde să pună umbră și culoare neagră pentru ca pictura lui să fie cât mai frumoasă, cum nu ar ști Dumnezeu unde să așeze pe cel păcătos, pentru ca totul să fie în ordine ? [321]. În mâinile înțelepte și bune ale Creatorului, toate păcatele sunt întrebuințate în scopuri bune. Chiar infernul, care este rău, are un scop bun : acela de a servi *ca manifestare a dreptății divine* [322]. Nu este, de altfel, pentru prima oară când întâlnim la Augustin ideea că un lucru bun în sine devine rău, printr-o rea întrebuințare, iar unul rău, printr-o înțeleaptă folosire, devine bun. După Fericitul Augustin, sunt de făcut patru distincții : binele și răul, întrebuințarea bună și întrebuințarea rea [323].

Dacă Dumnezeu nu ar putea scoate binele din rău, nici nu l-ar permite [324]. Providența lui Dumnezeu merge până acolo, încât chiar trădarea lui Iuda, deși e, incontestabil, un mare rău, poate fi întoarsă spre bine. «Diavolul e rău, Iuda e rău ; cum era lucrătorul, așa era și instrumentul. Ori, Dumnezeu S-a servit atât de unul cât și de celălalt, pentru binele nostru. Amândoi s-au forțat să ne piardă : dar efortul lor, Dumnezeu S-a îndurat să-l facă să slujească mântuirii noastre» [325]. În același sens, păcatul lui Adam e numit de Augustin *felix culpa quae talem ad tantum meruit habere Redemptorem.*

Totuși, Dumnezeu dă celor răi după răutatea lor, iar nu după utilitatea, pe care cei drepți ar putea-o, eventual, avea din păcatele lor. E de preferat, fără îndoială, ca cele rele să nu existe, căci chiar dacă se pot corija, sunt de plâns [326].

321. *Sermo* CCCI, c. V., 4 ; t. XXXVIII, col. 1382.
322. *De nat. boni*, cc. XXXVII, XXXVIII, CSEL. vol. XXV, s. V, p. II, pag. 873. sq.
323. «Sicut autem bono uti male, malum est ; sic malo bene uti, bonum est. Duo igitur haec bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus». — *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXIX, n. 57. CSEL. vol. LX, s. VIII, p. I, pag. 56.
324. «Deus vero tam bonus est ut malis quoque utatur bene, quae omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset». *Op. imp. c. Jul.* l. V. c. LX ; col. 1495.
325. *Sermo* CCCI, c. VI, 4. P. L., XXXVIII, col. 1383.
326. *Epist. LXIII, ad Severum* ; c. I, CSEL., vol. XXXIV, s. II, p. II, pag. 226.

Dacă Dumnezeu nu face răul, cu toate că-l poate schimba în bine, cu atât mai puțin omul nu trebuie să facă rău pentru că poate procura binele altuia [327].

Răul nu este niciodată un bine pentru considerația că ar putea fi util altora. Scopul nu scuză mijloacele. Cu aceasta vedem denunțate toate sofismele care stau la baza tuturor crimelor politice, vedem condamnat machiavelismul și orice atentat la viața omului cu justificarea utilității publice sau private.

Și acum, să determinăm mai în concret în ce fel relele pe care le suferă omul, nu și păcatul, pot servi la promovarea binelui. Desigur că răul nu este necesar. Dar din clipa în care apare, trebuie folosit. Prin el se aplică mai efectiv noțiunea de dreptate, măreție și merite. Binele iese în evidență mai bine prin comparație cu răul, pare mai bun și mai vrednic de dorințele noastre. În virtutea bunătății Sale, Dumnezeu știe să scoată binele din rău, fie prin *iertare*, fie prin *vindecare*, fie prin întoarcerea lui în folosul celor drepți, fie, în fine, lovindu-l cu dreapta Sa răzbunare [328].

Răul poate folosi în diferite feluri : chiar când chinuie pe condamnați, îndeplinește un rol bun, pentru că pedeapsa e aplicarea corectă a dreptății ; răul exercită, întărind pe drepți în virtute sau *îi avertizează* prin pedepse de răul ce îi așteaptă. Prin rău, unii sunt *încercați*, alții *corijați* și *instruiți*.

«Toată familia lui Dumnezeu suprem și veritabil are, deci, o consolare proprie, consolare adevărată, care nu rezidă în speranța lucrurilor fragile și pieritoare. Nici chiar de această viață vremelnică nu trebuie să se plângă, care este, pentru ea, ca o instrucție pentru viața eternă ; uzează de binele de aici, ca străină, și fără să-și alipească inima de ele ; cât despre rele, acestea îi servesc de *încercare și îndreptare*» [329].

327. *Contra Jul.* l. V. X, 41 — col. 808.
328. *De continentia*, c. VI, 15. CSEL. vol. XLI, s. VIII, p. II, pag. 158—159. *In Ioan. Ev.* : Tr. CX, 6.P. L. t. XXXV, col. 1924.
329. *De civ. Dei*, l. I. c. XXIX, CSEL. vol. XL, s. V, p. I. pag. 51—52.

Suferința ne deprinde cu răbdarea [330]. Prin suportarea răului, drepții se întorc la Dumnezeu, pentru că răul purifică sufletele și le întărește în virtute. Nu e în zadar omul pe lume. Orice om rău trăiește ca să se îndrepte, sau ca cel drept prin el să se exercite [331].

O mare nedumerire și o mare indignare, în același timp produce, de obicei, în sufletele tuturor faptul disproporției dintre merite și sancțiuni, în această viață. Simțul de dreptate impune un raport de strictă condiționare a sancțiunilor și meritelor, după o normă justă. Realitatea, însă, ne prezintă spectacolul izbitor pentru simțul nostru moral, al unor păcătoși, ducând adesea o viață prosperă, și a drepților de cele mai multe ori în mizerie. De aici, după o logică în aparență justă, dar greșită chiar în legile ei esențiale, se trage încheierea inexistenței unei legi morale eterne și chiar inexistența lui Dumnezeu, iar ca urmare justificarea tuturor păcatelor. Această constatare a fost și punctul de plecare al filosofului Kant când a construit cel mai solid argument, după el, pentru existența, mai întâi a nemuririi sufletului, apoi a unei drepte judecăți acolo și, în fine, pentru existența postulată a lui Dumnezeu. Trebuie să existe o altă viață, unde această nedreptate să se repare radical și o altă judecată cu un judecător infailibil. Cum nu sunt capabili cei care își pun problema să o și rezolve, ajung la concluzii pripite, nedrepte și, mai cu seamă, dăunătoare moralității. Acesta este cel mai popular și cel mai puternic argument în favoarea imoralismului. Cauze sunt multe. În primul rând, disproporția dintre merite și sancțiuni este, în mare parte, o realitate. Tot printre cauze pot fi puse ignoranța soluției creștine din lene sau superficialitate și incapacitatea spiritelor materialiste și egoiste de a accepta soluția spiritualistă creștină. Pentru că pare cu totul bizară această nedumerire și indignare pentru cel care aparține unei

330. *Ennar. in Ps.* XXXIV, 10 ; t. XXXVI, col. 329.
331. *Ennar. in Ps.* LIV, 4 ; col. 630 «Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni de illis agere Deum. Omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum bonus exerceatur».

religii, pentru care viața pământească nu contează decât ca o pregătire pentru cealaltă, singura adevărată ; pentru o religie a cărei temelie și cunună e «*crucea*» sacrificiului din iubire și al cărui drum spre culmile desăvârșirii în slava învierii, trebuie să treacă neapărat prin Golgota sacrificiului.

Pe vremea lui Augustin aceasta era o problemă mai arzătoare de cât este în timpul nostru. Epoca persecuțiilor nu era departe ; când sfințenia se dobândea în schimbul vieții și când orice creștin trebuia să sufere chiar și numai pentru numele de creștin. Într-aceasta stă și explicația preocupărilor de aceste probleme, la un Ambrozie, de pildă, care tratează *De bono mortis*. Augustin nu putea, deci, să nu elucideze și această problemă. El observă și recunoaște că relele sunt comune celor buni și celor răi. Mai mult chiar, cei buni suferă în mod dublu relele vremelnice, atât din partea necredincioșilor, cât și o dată cu ei [332]. Dar și aceasta are un anumit rost. Dumnezeu ne dă cele bune spre consolare, iar cele rele, pentru avertizare. «Cât despre aceste bunuri și aceste rele vremelnice a voit să fie comune unora și altora ; și aceasta pentru a nu dori cu prea multă aviditate bunurile pe care le posedă cei răi ca și ceilalți, și pentru a nu evita ca o rușine relele, care sunt adesea împărtășite și de cei buni [333]. «Relele se înmulțesc în lume, spune atât de frumos Fericitul Augustin, pentru a nu îndrăgi lumea. Oamenii mari, sfinții au disprețuit lumea în strălucirea ei și noi nu putem să o disprețuim nici în urâțenia ei» [334]. Într-adevăr, omul nu se simte niciodată deplin satisfăcut în viață. Îl chinuie un dor după ceva mai mult și mai bun. Nu are astâmpăr nici când e lipsit de dureri. Când îl mai slăbesc suferința și grijile, atunci se nasc în el alte

332. «Servi autem Dei humiles et sancti, qui dupliciter mala temporalia patiuntur, quia et ab ipsis impiis, et cum ipsis patiuntur, habent consolationes suas, et spem futuri saeculi» ; *Ep. CXI. ad Victorianum*, n. 2 ; CSEL. vol. XXXIV, s. II, p. 2. pag. 645.

333. *De civ. Dei*, l. I. c. VIII, n. 1. CSEL., vol. XL, s. V, p. I, pag. 13.

334. *Sermo* LXXX ; n. 8. t. XXXVIII, col. 498. «Abundant mala in mundo, ut non ametur mundus. Magni viri, fideles sancti, contempserunt mundum speciosum : nos non possumus contemnere nec foedum».

frământări, alte nedumeriri, îl torturează într-una ceva. E un veșnic nemulțumit, chiar după psihologii cei mai pozitiviști. Suspendat între cer și pământ, se zbate să urce în văzduhul desăvârșirii. Dacă are ochi ageri de vultur, aripile îi sunt fragile ca de fluture. Oricât ar înainta spre culmi, încă e departe de ele. Numai Existența Absolută și neantul procură odihnă ; omul nefiind nici una nici alta, și totuși, puțin din câte fiecare, trăiește în perpetuă oscilație și într-o continuă frământare. Viața nu e, de altfel, decât o tendință, spre Dumnezeu sau spre pragul de jos, spre neant. Cine crede că își poate făuri o viață de tihnă, acela se înșeală, căci dorește, fără să știe, o stare care închide contrastul vieții și o mare primejdie. Reflexia atât de frumoasă a lui Augustin, pe care am reprodus-o mai sus, ne duce la concluzia, că adevăratul regim și climat prielnic pentru înflorirea spirituală este suferința. În acest sens, cine suferă mai mult, e mai aproape de cer.

De asemeni, cei răi care sunt fericiți în această viață, «excluși de la bunurile veșnice, li se dă din îndurare mângâierea bunurilor vremelnice ; pe când cei buni, cruțați de chinurile veșnice, sunt chinuiți în viața aceasta pentru a-și expia greșelile oricât de ușoare, sau pentru a-și desăvârși virtuțile prin încercare» [335].

Cât despre fericirea celor răi, aceasta e din acelea care ne fac să plângem, căci cei răi se îngroapă în bucuria lor ca într-un mormânt. Cele mai îngrozitoare rele sunt acelea pe care nu le simțim [336]. Fericirea în păcate nu este de invidiat. Fără credință și iubire, absența suferinței, tocmai pentru că dă satisfacție conștiinței, nu este decât o invitație la decădere și un mijloc de pierzare.

Dumnezeu acordă o șansă nelegiuiților pentru ca să se pocăiască și să deteste păcatul. Prin necăință, cei răi își adună o infinitate de rele pentru dreapta răsplată ; își strâng asu-

335. *De civ. Dei*, l. XX, c. II, CSEL. vol. XL. s. pag. 427.

336. *De nat. boni*, c. XX ; CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II, pag. 863.

pra capului lor multă mânie, după cum cei drepți, prin suferința lor din această viață, își dobândesc un plus de merite pentru dreapta recompensă. Răbdarea lui Dumnezeu cheamă pe cei răi la penitență, după cum pedepsele Sale deprind pe cei buni întru răbdare. Numai din îndurare Dumnezeu protejează pe cei buni și din dreptate pedepsește și dojenește pe cei răi. Pentru drepți, ca și pentru nedrepți, suferința are o valoare educativă. Durerea ne ajută să devenim din buni mai buni : *cum ad melius cogitur, utilis dolor est* [337].

Nimeni să nu se înspăimânte și să se descurajeze în suferințe. Acestea au un sfârșit. Cel mai târziu, odată cu moartea, încetează [338]. Pe de altă parte, pe nimeni să nu încurajeze în păcat prosperitatea păcătoșilor, pentru că Dumnezeu tolerează pe cei răi, pe de o parte și pe motivul că, fiind etern, are toată vremea să-i pedepsească, iar pe de altă parte, pentru că prevede la ce poate servi această îngăduință [339].

Dacă i-a murit cuiva copilul, să nu se sminteească, pentru că nu se știe ce recompensă rezervă Dumnezeu copilului care suferă, iar pierderea unui copil poate duce la îndreptarea părinților.

Dumnezeu nu îngăduie încercări peste puterile omului, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, pe care-l citează Fericitul Augustin : «Nu v-a ajuns nici o ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dumnezeu, Care este credincios, nu va îngădui să fiți încercați peste puterile voastre ; ci împreună cu ispita a pregătit și mijlocul să ieșiți din ea ca să o puteți răbda» [340].

Cei răi sunt amestecați în Biserică cu cei buni și tolerați pentru pace și unitate [341]. Dar acest amestec nu este veșnic și

337. Ibidem, pag. 863.
338. *Sermo LX*, c. I, P. L. t. XXXVIII, col. 402.
339. *Ennar. in Ps.* XCI, 10 ; P. L. t. XXXVII, col. 1177—1178.
340. *I Corinteni* X, 13.
341. *Contra Epist. Parmeniani*, e. IV. c. II, n. 41 ; CSEL, vol. LI, s. VII, p. I, pag. 164.

nici spiritual, ci numai vremelnic și corporal [342]. Sunt amestecați ca pleava cu grăunțele, ca neghinele cu grâul. Lămuritoare pentru înțelegerea acestei îngăduințe din partea lui Dumnezeu e Parabola grâului și a neghinei. Stăpânul nu a dat voie lucrătorilor să smulgă neghina decât la vremea secerișului, pentru ca nu cumva, smulgând-o, să vatăme și grâul. Nu pedepsește Dumnezeu pe omul păcătos, adesea, pentru că, pedepsindu-l, ar face să sufere și cei buni. Într-o familie, de pildă, cruță pe copilul nelegiuit, pentru că, altfel, atât părinții cât și frații și rudele mai de aproape ar suferi de pedeapsa lui. Selecția se va face la momentul potrivit, la judecata de apoi, când fiecare își va lua cele după dreptate.

Disproporția dintre merit și pedeapsă are și ea un rost în economia lumii. «Dacă orice păcat ar fi pedepsit din această viață chiar cu o pedeapsă vădită, s-ar crede că nu este nimic rezervat pentru judecata ultimă ; pe de altă parte, dacă nici o crimă nu ar fi lovită încă din această viață cu pedepse sensibile, s-ar putea cineva îndoi de Providența lui Dumnezeu. Tot așa e și cu favorurile trecătoare : s-ar crede că nu El e dispensatorul, dacă nu le-ar revărsa câteodată cu dărnicie strălucitoare asupra celor care I le cer ; însă, dacă El le-ar acorda întotdeauna, ar fi poate cineva ispitit să creadă că pentru astfel de bunuri trebuie servit și un astfel de cult, departe de a ne face credincioși, ne-ar duce la lăcomie și avariție [343].

Această disproporție este, prin urmare, cerută de economia vieții morale și religioase. Fericitul Augustin arată în rândurile citate o adâncă și completă înțelegere a acestui lucru. Ce poate fi mai profund ca gândire și mai edificator pentru suflete ca cele câteva fraze de mai sus ? Viața aceasta nu este, într-adevăr, vremea sancțiunilor, ci a pregătirii. Ziua judecății tocmai rolul acesta îl are. Altfel, a vorbi de ea nu ar mai avea sens. Cei slabi de înger, dacă ar vedea că nici

342. *Contra litteras Petiliani*, l. III. c. III. n. 4. CSEL. vol. LII, s. VII, p. II., pag. 165.
343. *De civ. Dei*, l. I, c. VIII, n. 2. CSEL, vol. XL., s. V., p. I., p. 14.

o crimă nu este pedepsită, s-ar îndoi de providență ; pe cei ce le-ar suferi i-ar descuraja, iar pe cei ce le-ar face i-ar încuraja la repetiție. Tot astfel, pentru susținerea credinței în cei slabi, Dumnezeu acordă și favoruri trecătoare. Cei drepți nu au însă, cum ar merita, întotdeauna cele bune, pentru ca să înțeleagă că nu trebuie să fie virtuoși numai din interes.

Bogăția poate fi vătămătoare, iar suferința folositoare, după persoană. Ceea ce e de o importanță covârșitoare, este mai puțin ceea ce se primește decât cine primește. Mai puțin ce fel este ceea ce se dă, decât ce fel este cel căruia i se dă. Căci bunurile sunt vătămătoare și relele folositoare, după cum sunt cei cărora li se dă» [344].

Ceea ce constituie specificul uman în atitudinea față de bunuri și față de rele este tocmai această interiorizare și transformare pe care o suferă impresiile din afară. Datorită sistemului nervos, care la om e mult mai complex decât la animale, reacțiile omului pot să nu fie numai reflexe. Odată nervul senzitiv excitat, nervii tranzitivi conduc senzația într-unul din centrele directoare, unde ia formă de impresie. Pe când la animale această impresie determină o reacție adecvată și aproape reflexă, omul are capacitatea de a întârzia, modifica, complica sau chiar refuza reacțiile sale. Atunci când centrele conducătoare sunt informate de ceea ce s-a întâmplat, procedează, după caz, la o elaborare a acțiunii sau la o declanșare imediată a reacțiilor corespunzătoare impresiilor. Superioritatea omului constă, însă, tocmai în posibilitatea de a răspunde diferit la aceleași impresii. În spiritul omului, se face o confruntare a acestor impresii cu tot fondul psihic și moral, cu indicațiile conștiinței morale, se deliberează și se hotărăște o atitudine conformă cu cea mai puternică convingere. Dacă preponderența o are conștiința morală, atunci vom avea o atitudine dreaptă. Dacă motivele de alt ordin primează, atitudinea va fi imorală. De aici se vede necesitatea unei temeinice educații morale și religioase, care să dureze în sufletul omului o fortăreață de spiritualitate, de care să se spargă toate asalturile ispitelor. *Atitudinea morală* este însușirea exclusivă a personalității, a cărei esență e libertatea. Suferind cele mai îngrozitoare dureri, martirii creștini mor cu fața iluminată de un surâs divin, pe când mulți oameni se vaită pentru cea mai inofensivă zgârietură. Totul depinde de interpretarea pe care o dă fiecare suferinței. Pentru un martir, suferința constituie un drept la răsplată, un prilej de încercare a virtuții și a credinței și un mijloc de a se uni mai repede cu Dumnezeu. Augustin dovedește, prin urmare, o adâncă înțelegere a psihologiei și moralei când afirmă primatul spiritului în toate încercările de orice natură.

Ceea ce interesează în cel mai înalt grad nu sunt încercările acestea, ci atitudinea omului față de prosperitate și adversitate. Bunurile trecătoare nu îl fac orgolios pe cel drept și relele vremelnice nu pot să îl abată de la virtute, nu îl descurajează. Cel care se lasă corupt de așa-zisa fericire, aceasta devine pentru el o pedeapsă [345]. Așa stând lucrurile, când cei buni și cei răi suferă de aceleași rele, nu pot fi confundați numai pentru că au dat peste ei aceleași nenorociri. Cu toată egalitatea în chinuri, diferența între ei subzistă. Deși sunt supuși la aceleași chinuri, una este virtutea, altul este răul. După cum pe același jăratec aurul strălucește, iar paiul fumegă, tot aceeași treierătoare zdrobește păiușul și curăță grâul ; sau, după cum, de asemeni, untdelemnul nu se confundă deloc cu drojdia, cu toate că sunt tescuite în același teasc, tot așa, o aceeași nenorocire, abătându-se asupra celor buni și asupra celor răi, încearcă, curăță, desăvârșește pe unii și, dimpotrivă, condamnă, ruinează și nimicește pe alții ; în mijlocul acelorași încercări, cei răi țipă și blestemă pe Dumnezeu, în vreme ce oamenii buni se roagă lui Dumnezeu și Îl bine-

344. *In Ioannis Ev.* Tr. LXII, n. 1 ; P. L. t. XXXV, col. 1801 ; «Multum quippe interest non quid accipiat, sed quis accipiat ; nec quale sit quod datur, sed qualis sit ipse cui datur. Nam et bona obsunt, et mala prosunt, sicut fuerint quibus dantur».

345. *De civ. Dei*, l. I, c. VIII, n. 2 ; CSEL, vol. XL, s. V., p. I., p. 14.

cuvântează. Așa că trebuie să ținem seama nu de relele suferite, ci de modul în care le suferim. Căci prin aceeași mișcare se agită mocirla și balsamul și totuși noroiul răspândește un miros infect, iar balsamul parfumuri alese [346].

Pentru cei răi, suferințele sunt : tulburare, dezamăgire, înfrângere, condamnare și robie [347], adică tot răul sau răul cel mai mare. Suferințele numai pentru ei sunt adevărate nenorociri. Pentru cei buni acestea sunt mijloace de întărire a voinței, de purificare, expiere, de progres în viața duhovnicească. Adevărata nenorocire e să-ți pierzi sufletul. «*Că ce folos este omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul său îl va pierde*» ? spune Mântuitorul [348].

Trebuie să fim foarte atenți la modul în care suportăm relele pe care nu le putem evita. E imposibil ca în această lume să nu avem temeri, lacrimi, munci, primejdii. Dar de cea mai mare importanță e să știm din ce cauză vin acestea, cu ce scop și la ce capăt ajung : *Nam in hoc mundo non timere, non dolere, non laborare, non periclitari impossibile est : sed plurimum interest qua caussa, qua expectatione, quo termino ista quisque patiatur* [349].

La obiecția că suferințele oamenilor nu ar fi compatibile cu bunătatea lui Dumnezeu, Augustin răspunde, cum nu se poate mai frumos și mai adânc, prin următoarele : «Cel care ne cruță nu ne este întotdeauna prieten ; și cel care ne pedepsește nu ne este prin aceasta dușman. Relele făcute de prieteni sunt mai bune decât îmbrățișările nesincere ale unui vrăjmaș [350]. Mai de preț e să iubești cu asprime, decât să amăgești cu blândețe... Cel care leagă pe un frenetic și dezmeticește pe un letargic îi iubește pe amândoi, cu toate că îi chinuie și pe unul și pe celălalt. Cine poate să ne iubească

346. Ibidem, l. I. c. VIII, p. 14.
347. *De vera relig.*, c. XL. n. 75, P. L. t. XXXIV, col. 156.
348. Matei XVI, 26.
349. *Epist.* CCIII ; CSEL. vol. LVII, s. II, p. IV, p. 316.
350. *Proverbe* XXVII, 6.

mai mult ca Dumnezeu ? Și, totuși, El nu încetează de a ne învăța nu numai cu blândețe, dar și cu o groază salutară» [351].

Natura e astfel orânduită de Dumnezeu, încât e mai bine pentru ea să sufere când merită pedeapsa, decât să păcătuiască și să nu sufere [352].

Cei drepți nu suferă chiar fără nici o vină. Nu este nimeni fără păcat. Unul din păcatele care poate fi atribuit, de obicei, drepților este de a nu se fi străduit mai mult pentru îndreptarea frățească a aproapelui, atrăgându-și aceste reproșuri, după cuvântul lui Iezechiel [353] : «*acela a murit din pricina păcatelor lui, dar voi cere socoteală de sângele său aceluia care trebuie să vegheze asupra lui*». Aici, Fericitul Augustin atinge chestiunea solidarității creștine și a responsabilității oricărui creștin și, mai ales, a ierarhiei față de păcatele semenilor, pe care, pentru interese personale, din lene, nepăsare sau ignoranță nu le denunță și înfruntă cu asprimea cuvenită, pentru a-i determina să se îndrepte. Toleranța nu este totdeauna bună.

De asemeni, evlavia celui drept poate adesea să pornească din motive de interes [354] și pentru aceste gânduri ascunse și neîngăduite, Dumnezeu îl pedepsește. Dacă Dumnezeu dă omului și bunuri vremelnice nu o face pentru a-l încuraja în utilitarismul său, ci numai pentru a-i menaja slăbiciunea. Astfel îi dă certitudinea Providenței [355].

Creștinismul face din suferință un mijloc de mântuire. Mântuitorul Hristos prin suferință ne-a mântuit. El a suferit toate durerile, pentru ca noi să nu ne mai temem de ele [356]. Mântuitorul a suferit cele mai mari chinuri fără să fie cu nimic vinovat, pentru a ne determina și pe noi să suportăm

351. *Epist.* XCIII *ad Vincentium*, c. II. n. 4 ; CSEL. vol. XXXIV s. II, p. II., p. 448.
352. *De nat. boni*, c. IX, CSEL. vol. XXV, s. VI, p. II. pag. 859, r. 2.
353. Cap. XXXIII, v. 6.
354. *De civ. Dei*, 1. I. c. IX, n. 3, CSEL. vol. XL, s. V. p. I, pag. 18.
355. Ibidem, I. X. c. XIV, pag. 470.
356. *De catechizandis rudibus*. l. I. c. XXII, n. 40 ; Migne P. L. t. XL. col. 339.

orice durere, oricât de mare, fără gând de cârtire și pentru a ne arăta că acestea nu sunt de temut, întrucât sunt suportabile și trecătoare [357]. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a suportat toate relele pământești pe care ne recomandă să le suportăm, pentru a ne învăța că fericirea noastră nu este în aceste bunuri pământești, iar nenorocirea nu stă în aceste suferințe : *Omnia terrena sustinuit mala, quae sustinenda praecipiebat : ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur* [358].

*

* *

Augustin nu are o concepție pesimistă asupra vieții. Creștinismul impune optimismul. Răul nu a putut și nu poate fi biruit prin propriile forțe ale omului. Augustin combate cu toată vigoarea dialecticii sale pe Pelagieni, care îl credeau pe om capabil să se desăvârșească singur. Împotriva acestui moralism, își îndreaptă Augustin atacurile sale, și nu fără dreptate, pentru că în ipoteza pelagiană, întruparea, răstignirea și învierea Mântuitorului nu ar mai fi necesare, nici chiar utile. Augustin are, despre procesul refacerii morale a omului, două păreri care se contrazic : sinergistă și monergistă. Ultima este greșită. Prima concepție este conformă cu cea ortodoxă : mântuirea are un caracter *teandric*, este *sinergistă* [359]. În procesul mântuirii, intră doi factori : Dumnezeu și omul. Desigur, contribuția omului este minimă, totuși nu este cu desăvârșire nulă. Aprinderea și întreținerea dorinței spre bine, căutarea lui Dumnezeu, hotărârea de a-L iubi, chiar lipsite de forța de realizare, care se adaugă prin grație, pot constitui moduri în care omul poate contribui la mântuire. În procesul credinței chiar, intră, pe lângă elementul divin, și

357. *Sermo de urbis excidio*, c. VIII, P. L. t. XL, col. 724.

358. *De catechizandis rudibus* c. XXII, n. 40 ; P. L. t. XL, p. 339.

359. Cf. Șerban Ionescu : *Axiomatica unei filosofii creștine*, Buc. 1936, p. 35 și Prêtre I. Mihalcesco : *La théologie symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe orientale*, Paris, J. Gamber. 1932., pp. 94—95.

o parte omenească. Fără adeziune Dumnezeu nu vrea să facă nimic din noi. Pregătirea sufletească pentru a primi pe Mântuitorul în sufletele noastre, postul și rugăciunea, sunt oricând și oricui posibile măcar în parte. Transformarea radicală a ființei noastre într-o făptură nouă, regenerată prin Hristos, cere și efort personal. Conlucrarea grației cu libertatea este așa de intimă și mistică, încât nu se poate face o delimitare precisă a celor doi factori. Ceea ce se știe sigur, e prezența activă a ambilor termeni. Urmarea e că omul trebuie să facă din partea lui toate eforturile de care este capabil, lăsând restul, adică ceea ce nu poate, pe seama grației. Aceasta a fost și părerea lui Augustin din cărțile dinainte de polemica anti-pelagiană. În această ultimă perioadă, însă, a stăruit atât de mult asupra necesității grației, că omului nu i-a mai lăsat nici începutul, nici desăvârșirea. Aici apără teoria *monergistă* și *predestinațianistă*. Această ultimă părere, însă, este complet greșită și ține mai mult de ardoarea polemicii și de excesele firești în asemenea împrejurări. Totuși, nici în operele anti-pelagiene nu pare convins pe deplin de monergism, pentru că spune că voința nu poate evita răul și săvârși binele decât prin grație [360]. Ceea ce înseamnă că voința e slabă, dar nu că e complet incapabilă. Și, încă o dată, Augustin arată că voința nu are nevoie, pentru a face răul, decât de liberul său arbitru, dar nu poate face binele fără ajutorul grației [361]. Iar voința nu este liberă cu adevărat, decât după ce a fost eliberată de grație [362]. Ordinea primitivă este restabilită prin grație [363].

360. *Op. imperf. c. Jul.*, l. III, c. CXV ; t. XLV., col. 1297. «Dico esse possibile voluntati hominis deflectere a malo et facere bonum ; sed ei voluntati quam Deus adjuvat gratis, non quam Julianus inflat ingratus». Ibidem, l. IV. c. XXIX, col. 1427 ; de asemeni și în liber II. c. VII, col. 1144.

361. *De civ. Dei*, l. XV, c. XXI, CSEL. vol. XL. s. V. p. II, pag. 107.

362. *Retract.* l. I. c. XIV. CSEL. vol. XXXVI, s. I. p. II. pag. 769. «In tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum apellatur voluntas».

363. *De lib. arb.* l. II. XX ; col. 1270 ; *Sermo*, CLVI, 12 : P. L. t. XXXVIII. col. 856.

Monergismul lui Augustin reiese numai din ultimele sale cărți. Operele scrise la Cassiciacum și cele împotriva maniheismului par a justifica sinergismul. Pentru a duce lupta cea bună, a trebuit mai întâi o idee. Aceasta îi este inspirată omului de grație. Pentru reușită, grația e aceea care îi dă forța necesară. Dobândind biruința, tot grația îl încoronează [364].

În genere, cei aleși au de îndurat mai multe suferințe decât cei răi. Suferințele pe care le au de suportat în mod deosebit cei buni, sunt cele legate de lupta continuă împotriva viciului, împotriva dorințelor potrivnice, a ingratitudinii și a tuturor obstacolelor care se pun în calea binelui [365]. Dar Augustin nu este pesimist. Pentru el, dominarea răului nu va fi veșnică. Corpul, care are atât de îndurat pentru a putea răscumpăra mântuirea, se va bucura de înviere [366]. Triumful final al binelui asupra răului va fi încoronat printr-o *sărbătoare veșnică*, când drepții vor liturghisi împreună cu îngerii, slăvind pe Dumnezeu, a Cărui prezență va produce fericirea deplină. Chiar atunci, liberul arbitru nu va părăsi pe om, pentru că va participa la puterea lui Dumnezeu de a nu mai putea păcătui [367].

361. Cf. Gilson : *op. cit.*, p. 203.
365. *De civitate Dei*, l. XXII, c. XXIII, CSEL, vol. XL. s. V. p. II., pag. 640.
366. Ibidem c. XXVI, pag. 652.
367. Ibidem c. XXX, pag. 666.

CAPITOLUL III

ASPECTELE PROBLEMEI RĂULUI LA CÂȚIVA GÂNDITORI DE DUPĂ FERICITUL AUGUSTIN

O prezentare a problemei răului la toți gânditorii de după Fericitul Augustin ar cere un cadru care ar depăși cu mult pe cel pe care îl avem. Așa cum am făcut, însă, un istoric al problemei până la Augustin, găsim instructiv să urmărim problema la câteva personalități mai reprezentative de după el. Făcând aceasta, socotim că scoatem mai bine la lumină puternica influență pe care a exercitat-o gândirea augustiniană, determinăm mai strict termenii problemei și ne dăm seama, în același timp, de noile aspecte sub care poate fi văzută această problemă eternă.

Urmărind problema în timp, avem de remarcat lumini noi și vederi mai juste la ortodocși.

Să cercetăm, mai întâi, problema răului la *Sfântul Ioan Damaschin*, care este, în mare parte, normativ pentru gândirea teologică ortodoxă. Sfântul Ioan Damaschin este cel mai însemnat dintre primii scolastici, nu numai ai Bisericii ortodoxe, dar și ai Bisericii universale. Scolastica, marele curent de gândire, care s-a dezvoltat în cursul Evului mediu, are ca prim maestru un ortodox, pe Sfântul Ioan Damaschin. Toma de Aquino, împreună cu toată Scolastica, îi datorează mult. Încercarea de a armoniza filosofia lui Aristotel cu creștinismul, întreprinsă de Sfântul Ioan Damaschin și izbutită în mare măsură, a fost reluată și dusă mai departe de scolasticii apuseni [1].

1. V. Ermoni care a scris un studiu substanțial asupra gândirii Sf. Ioan Damaschin, studiu pe care îl folosim în bună parte în cercetarea problemei răului la acest sfânt, afirmă: «Jean Damascène est

constituie scopul

115... 135, 139... 169 - introducere în

gândirea

Aug.

9, 10, 20, 22, 24, 28, 30, 34, [redacted],

38, 40, 46, 56, 64, 66, 76, 81, 82,

84, 91, 92, 96, 146 - Henry Chadwick

Augustin

SUBIECTUL 16.

(p. 160 - 260)

CONCEPȚIA MORALĂ A FERICITULUI AUGUSTIN

Cunoașterea scopului creaturii și a mijloacelor necesare pentru atingerea acestui scop constituie esența moralei. Dar care este scopul vieții? După o scrutare a adâncului sufletului, Augustin descoperă în străfundul lui un instinct ireductibil, în care se concentrează toate tendințele și dorințele naturii umane: este ***instinctul fericirii***. Voința fundamentală a oricărei ființe se exprimă prin această aspirație după fericire: „Voim să fim fericiți" – *Beatos esse nos volumus*[1]. Fericirea este o noțiune fundamentală în etica lui Augustin[2]. Îndreptarea voinței în direcția fericirii este universală[3]. Chiar și cei răi, hoțul și sinucigașul, o doresc, numai că încearcă să o dobândească pe căi care duc la pierzanie. Toți o doresc, dar nu toți vor să accepte condiția de a fi numai prin căutarea binelui[4] și așa se explică de ce, cu toate că toți doresc același lucru, nu toți sunt fericiți.

Elanul primitiv al naturii, dorințele nereflectate, *ὁρμὴν*, pot duce deopotrivă la virtute, ca și la viciu[5].

Totul în viață nu-i decât o lume de dorințe. Încotro aleargă toate aceste forțe în goana lor înfrigurată? Care este resortul intim care le împinge la activitatea febrilă? Care este chemarea pe care o ascultă și de unde vine? Să nu fie oare totul decât un avânt fără țintă și fără motiv? Să fie totul numai haos și hazard? Cine a pus atunci în sufletul omului aceste tendințe, dacă ele nu sunt spre binele omului și dacă ele cad în gol? Fără îndoială că lucrurile stau altfel. Orice tendință implică *eo ipso* un scop către care tindem, după cum presupune o lipsă în natura ființei care o posedă și pe care aceasta o îmboldește să o umple. Orice lucru își are rostul său bine determinat și explicația suficientă în economia acestei lumi.

Fericirea este, deci, după Augustin, idealul spre care toți oamenii tind, indiferent pe care cale vor să o dobândească și felul în care o înțeleg. Să stabilim acum tot prin metoda imanenței, pe care Augustin, spre deosebire de emanentiștii puri, o completează cu metoda transcendenței, ce este fericirea.

Fericirea în plinătatea ei este identică în concepția lui Augustin cu Binele Suprem. „A descoperi Binele Suprem și a determina raportul pe care-l are cu actele umane"[6] e tot rostul moralei, pentru că totul trebuie orânduit în legătură cu Binele Suprem.

Dar în ce constă obiectivul pe care-l vizează tendințele esențiale ale naturii umane? Care e esența Binelui Suprem spre care tinde voința noastră profundă[7]? Dacă unele ființe merg de-a dreptul spre scop, instinctiv sau forțat, omul, prin libertate, poate să-și conducă dorințele și să-și aleagă actele[8]. Ceea ce face posibilă o imensă varietate în modul de a-și plasa, pe drept sau pe nedrept, Binele Suprem și de a-și alege căile care duc la dobândirea lui. Augustin relevă la Varro un catalog conținând 288 sisteme de morală cu privire la felul cum înțeleg filosofii Binele Suprem[9]. Toate acestea însă se pot reduce mai întâi la 12, apoi la 3 și, în sfârșit, la 2: morala epicureică și morala stoică, ce conțin substanța moralei. Prima plasează Binele Suprem în corp – în plăcere, iar a doua în suflet – în virtute. Ambele sunt greșite, după Fericitul Augustin. El numește plăcerea corpului *horribilis turpitudo*[10]. Chiar dacă ar fi veșnică, plăcerea tot nu ar putea satisface pe om. Nici virtutea, voită pentru ea însăși, ca la stoici și mai pe urmă la Kant, Augustin nu o găsește acceptabilă. Scopul ultim nu este practica virtuții, ci fericirea. Virtutea este o valoare-mijloc, nu o valoare-scop. Rațiunea de a fi a virtuții e tocmai fericirea către care tinde. Iar stoicii, ca toți cei care țin de moralism, o suprimă[11]. Virtutea nu trebuie dorită și voită decât din iubirea pentru Binele Suprem, pentru Dumnezeu[12]. Virtutea este căutarea fericirii, nu însă și aflarea ei. Augustin combate pe Academicieni, care fac din preocuparea de a cunoaște scopul însuși al vieții, pe când scopul adevărat e înțelegerea adevărului[13], ceea ce se poate aplica și în domeniul moralei, contra stoicilor, al căror scop era căutarea fericirii, nu fericirea însăși. Totuși, virtutea este calea care duce la fericire. Metafizic însă, când virtutea e perfectă și fericirea deplină, acestea două coexistă în mod necesar. Ajungând la desăvârșire, posedăm *ipso facto* fericirea. (*Deus igitur restat, quem si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus*)[14].

Și dacă Binele Suprem nu e în om și nici în viața aceasta, trebuie căutat în Dumnezeu. Morala este strâns condiționată de metafizică la Augustin. Faptul acesta aruncă o nouă lumină asupra problemei. Omul nu e sursa ființei sale pentru a căuta în el însuși Binele Suprem. *Stoa* trebuie depășită. Platon și Plotin ne pun pe calea soluției. Augustin îi amintește cu satisfacție[15], ca pe cei care au aflat izvorul fericirii în asemănarea cu Dumnezeu. Tendințele sufletului confirmă acest adevăr metafizic, căci binele căutat e nemuritor[16].

În *De beata vita*, Augustin afirmă categoric: este fericit cel care posedă pe Dumnezeu: *Deum igitur inquam, qui habet beatus est*[17]. Și posezi pe Dumnezeu numai dacă ai o viață morală. Și mult mai precis și mai clar o arată în cuvintele: „a căuta pe Dumnezeu este aspirația după fericirea însăși. Or, noi Îl căutăm iubindu-L și-L posedăm nu transformându-ne în El Însuși, ci apropiindu-ne de ființa Sa în mod desăvârșit și pe cale pur intelectuală, luminându-ne, strălucind de adevărul și sfințenia Sa"[18]. Virtutea supremă este prin urmare *summus amor Dei*[19]. Nu trebuie să dorim decât ceea ce ne duce la *Bonum Supremum* și să nu ne temem decât de ceea ce ne îndepărtează de El[20]. Celelalte lucruri sensibile sunt vrednice de disprețul nostru: nu trebuie să le folosim decât pentru a ne satisface necesitățile vieții[21]. Este aceasta o cale mistică de trăire în Dumnezeu, participând, nu confundându-ne cu ființa și viața Sa intimă[22]. Numai Dumnezeu este în stare să umple toate golurile din sufletul omului. Numai El poate să-l liniștească. Nimic din ceea ce Îi este inferior, și aceasta înseamnă nimic din ce este, nimic nu poate fi suficient pentru liniștea și fericirea omului[23]. Această fericire o gustă din anticipație, deși numai în goana unei clipe, cel care a ajuns la această stare morală și religioasă: *Fecisti nos ad Te, Domine et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*[24]. Din aceste cuvinte reiese că omul aspiră la o liniște pe care o presimte, întrucât dorul după ceva include măcar intuiția, oricât de imperfectă, a obiectului dorit.

Pe de altă parte, Augustin arată cunoașterea lui Dumnezeu din viața aceasta ca aducând fericirea, fie și numai pe aceea pe care o dă speranța[25]. Această fericire în speranță e

227 -

sinonimă cu o trăire anticipată a ei, în care e exclus să nu intre măcar o rază din lumina care inundă sufletul în starea de fericire eternă. Dar această fericire pe pământ, chiar a celor drepți, e mai mică decât cea din viața viitoare[26].

Aici se opresc platonicii, care nu au putut smulge adeziunile pentru doctrina lor morală[27] și n-au observat că Binele Suprem e etern și, prin urmare, numai o fericire eternă e deplină. Dacă mai poate avea loc teama că fericirea ar putea înceta odată, această clipă încetează îndată de a mai fi perfect fericită. De aceea, Augustin, separându-se de acum înainte de platonici, adaugă că **Binele Suprem** se identifică cu „eterna posedare a lui Dumnezeu"[28], cu viața care are privilegiul nespus de prețios de a se bucura de vederea directă a lui Dumnezeu[29]. Iar această trăire în Dumnezeu, creștinii o pot realiza pentru că au spiritul călăuzit de credință, care o ferește de prejudecăți[30], iar inima vindecată de pasiuni prin grație. Fără transformarea voinței prin grație nu poți face binele. Libertatea și grația nu se opun una alteia, întrucât ambele vin de la Dumnezeu[31].

Dar care e calea, itinerariul sufletului pentru a ajunge la Dumnezeu? Urmând firul dorinței și sensul ideii imanente despre fericire. Este legea emanând din voința Lui, care e fondată în natura noastră, și raportul ei cu Dumnezeu, ceea ce îi dă caracterul de necesitate naturală. Așa încât a pierde pe Dumnezeu înseamnă a pierde totul. Călăuza ne este ordinea[32] pe care o impune legea eternă și această ordine este o *ierarhie a bunurilor*, după care aurul e mai prețios decât argintul, iar Dumnezeu e mai scump decât aurul[33]. În afară de legea scrisă, omul are imprimată în suflet, odată cu rațiunea, conștiința morală[34], care-i vorbește despre această ordine. După această ordine, corpul trebuie să asculte de suflet, iar sufletul de Dumnezeu, așezând, printr-o iubire ordonată, ceea ce e mai înalt deasupra lucrurilor inferioare[35].

Ordinea morală cere să proporționăm iubirea după perfecțiunea obiectului iubit: iar legea eternă vrea această ordine[36]. Inima să ne fie totdeauna la Binele Suprem, la Dumnezeu, iar de celelalte lucruri numai să ne folosim, servindu-ne de

ele, atât cât este cu putință, ca de niște trepte pe care să ne sprijinim în ascensiunea noastră către Binele Suprem.

Virtutea este, după Fericitul Augustin, ordinea iubirii: *ordo amoris. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris*[37].

Prin această definiție, Fericitul Augustin exprimă un adevăr de o mare însemnătate. Părerea obișnuită că e de ajuns să iubim pentru a fi virtuoși este greșită, pentru că este incompletă. *Nu este suficient să iubești. Obiectul, modul și măsura* aplicate la acest sentiment sunt elementele care determină valoarea unei iubiri. În acest sens, nu trebuie să mire pe nimeni afirmația că există iubiri condamnabile. Ceea ce se poate reproșa avarului nu-i lipsa de iubire, ci și iubirea nemăsurată a banului. Ce este, într-adevăr, idolatria, decât tot iubire, dar o iubire exagerată, o iubire dezonorantă pentru un obiect sau o ființă la care ne oprim ca la Supremul Bine? Iar virtutea este o iubire care respectă *ierarhia bunurilor*, întocmită după ordinea ideală a lucrurilor, căreia trebuie să-i corespundă din partea noastră o ierarhie just adecvată a dorințelor. Virtutea adevărată este, deci, ***ordinea iubirii.***

Iubirea ocupă în concepția morală a Fericitului Augustin un loc foarte însemnat. Iubirea e principiul, fermentul și forța tuturor virtuților; ea este inclusă în orice acțiune; gradele perfecțiunii sunt gradele carității.

Elementul afectiv ocupă un loc important în morala Fericitului Augustin. După el, fericirea se identifică cu perfecțiunea, așa încât oricine dorește să fie fericit nu poate ajunge acolo decât prin perfecțiune. Și cum, la Fericitul Augustin, metafizica merge mână în mână cu morala, existența este cu atât mai deplină, cu cât e mai aproape de perfecțiune și, prin aceasta, de fericire. Iar legea morală corespunde dorinței noastre și e *obligatorie*. Aceste caractere, filosoful Bergson, în *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, nu face decât să le repete după Augustin prin afirmația unui *attrait* și a unui *appel* pe care le exercită legea morală în așa numita *morale ouverte*. Afirmând aceste două caractere ale legii morale, Augustin este, de asemeni, de actualitate, întrucât în concepția sociologică a lui Durkheim se accentuează tocmai asupra

acelorași caractere. Moralele evoluționiștilor care înlătură ideea de obligație și cele formaliste și religioase de stil kantian, care exclud orice mobil de ordin afectiv din domeniul moralei, se găsesc respinse de concepția Fericitului Augustin. Morala lui Augustin fondează virtutea atât pe formă, cât și pe conținut, evitând prin aceasta riscurile naturalismului și moralismului, exagerări neîntemeiate într-o direcție sau alta. Augustin știe să facă loc în morală atât rațiunii, cât și elementului afectiv; nu atrofiază nici una dintre aceste puteri sufletești – cu drepturi egale la existență – în profitul celeilalte, ferindu-se prin aceasta atât de eroarea lui Epicur, cât și de a stoicilor.

Asupra libertății ca funcție inerentă creaturilor dotate cu rațiune, Augustin stăruie deseori, făcând din ea condiția moralității. *„Dacă omul nu voiește, nu păcătuiește"*[38]. Augustin deosebește voința liberă – liberă față de lege, dar roabă pasiunilor, întrucât poate alege să facă răul – și voința liberă prin grația lui Iisus Hristos, care poate alege să facă binele[39]. Grația este, prin urmare, indispensabilă. Augustin a accentuat așa de mult asupra acestui punct, încât a ajuns – în ultimele sale cărți[40] – să reducă totul la grație, suprimând aportul omului și nimicind astfel libertatea. Unii comentatori catolici nu interpretează aceasta decât ca o exagerare justificată de motive polemice, având de combătut pe pelagieni, care negau necesitatea grației, încrezători cum erau în bunătatea naturii umane și care exaltau libertatea ideală, nesocotind-o pe cea concretă[41]. Augustin arată, de altfel, că trebuie să credem că grația face totul pentru a nu ne lăuda cu nimic înaintea lui Dumnezeu. Infirmitatea voinței, survenită prin păcatul originar, este acum remediată prin har, care exaltă, repară, desăvârșește și transfigurează natura.

În concepția Fericitului Augustin, toate virtuțile au ca principiu umilința și toate păcatele, orgoliul. Umilința este alipire de Dumnezeu, iar orgoliul, separație, îndepărtare. Cauza fericirii îngerilor buni e unirea cu Dumnezeu, iar a nefericirii îngerilor răi, separația de Dumnezeu[42]. Augustin exprimă adevărul acesta foarte sintetic prin următoarele cuvinte: „Două iubiri au clădit deci cele două cetăți; iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu, cetatea pământească; și iubirea lui Dumnezeu până la disprețul de sine, cetatea cerească" (*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*)[43].

În lume, omul este cercetor după Dumnezeu. Scopul lumii[44] este, deci, dobândirea fericirii, care este identică cu Binele Suprem, sinonim cu Dumnezeu. Aceasta e posibilă numai prin perfecțiune, la care se ajunge printr-o iubire ordonată după ierarhia bunurilor, prin lumina și forța adăugată de grația lui Iisus Hristos. Această fericire însă nu o putem atinge în plinătatea ei decât în viața viitoare.

înfăptuite spre unitate. Una din problemele care formau centrul preocupărilor lor și piatra de încercare pentru orice filosofie și religie era problema răului.

Copil al acestei epoci, Augustin era părtaș la această frământare mai mult decât oricare altul. Format la școala filosofică a vremii, Augustin și-a ascuțit inteligența și și-a sporit odată cu aceasta și exigențele intelectuale. Nu-l poate mulțumi orice soluție. Cum nu putea rămâne străin de preocupările vremii, problema răului l-a atras încă de timpuriu, l-a frământat și tulburat în așa măsură, încât nu-și mai găsea odihnă până ce, din dorința de a se ancora într-o soluție mulțumitoare, căzu în brațele lui Manes, care i-o promitea. Când Evodius îl întrebă: „Spune-mi de unde vine faptul că noi săvârșim răul?", Augustin răspunde: „Ridici cu aceasta o chestiune care a frământat în mod îngrozitor adolescența mea și, obosit, m-a împins și aruncat spre ereticii"[1]. Mărturie a eforturilor mari pe care le-a făcut în direcția aceasta ne dă el însuși. Problema cauzei răului nu era în ochii săi „nici explicată, nici dezlegată", cu toată credința sa puternică în bunătatea celor create de Dumnezeu. „Încercam – spune el – să pătrund bine ceea ce auzeam, că liberul arbitru al voinței ar fi cauza că noi săvârșim răul și echitatea judecății Tale în ce privește suferințele noastre și n-ajungeam s-o pătrund limpede. Astfel, încercam să ridic în afară din abis vederea spiritului meu și mă cufundăm din nou, și cu toate eforturile mele reînnoite mă afundam din ce în ce mai mult"[2].

Dar cum în procesul creației trebuie ca spiritul să treacă neapărat printr-o stare de frământare până să se limpezească, frământare care, cu cât e mai mare, cu atât promite mai mult, pentru că fortează spiritul de a găsi cu orice preț soluția, Augustin traversează această criză cu mare profit, ajungând în cele din urmă să se clarifice complet asupra problemei. Astfel, izbutește s-o pună în termenii ei adevărați. El cercetează, așa cum e logic, mai întâi natura și după aceea originea răului. „Atunci când cercetez de unde vine răul, trebuie să cercetez mai întâi ce este răul. Cum să cunoști de unde vine răul, dacă nu știi mai întâi ce este, pentru ca să nu cauți originea unui lucru necunoscut (ceea ce este absurd)"[3].

Natura și posibilitatea răului

Un gânditor cu orizonturi largi cât realitatea întreagă și cu un sistem de gândire care încearcă să îmbrățișeze tot adevărul, ca Augustin, nu poate fi înțeles pe deplin decât în legătură cu concepția sa metafizică. Zadarnic încearcă pozitivismul să alunge metafizica din filosofie. Fără aportul ei în cunoaștere, rămânem miopi. Creștinismul, fără a se confunda cu vreo metafizică sau alta, postulează o metafizică a sa, care-i este esențială. Un gânditor creștin este prin aceasta în mod necesar un metafizician. Iar Augustin nu și-a putut clădi sistemul său intelectual fără armătura unei metafizici solid închegate[4]. Pentru el, morala este fiica matafizicii[5]. Ontologia determină morala, iar morala nu este decât o ontologie aplicată la conduita omului. Morala și metafizica se gândesc împreună[6].

Iar pentru rezolvarea problemei răului, Augustin pleacă de la considerații asupra Ființei, întrucât, pentru el, această problemă atârnă esențial de metafizică, voința umană nefiind decât un crâmpei al voinței universale. Binele și Ființa nu sunt deosebite la Augustin, ci identice. *Bonum est enim esse formatum*[7]. Binele definindu-se ca ființă[8], urmează că răul nu are ființă. Defectul moral este un defect ontologic și invers: *malum nihil esse*[9]. Și cu aceasta facem prima afirmație importantă asupra problemei, afirmație plină de importante consecințe, după cum vom vedea. Mai departe, **legea morală este legea ființei**[10].

Analiza conceptului de ființă ne revelează o corespondență universală. Ființa are trei caractere[11]: *unitatea, inteligibilitatea și bunătatea,* ceea ce înseamnă că există o posibilitate necesară între ființă și bine. Absolutul nu poate să nu fie și Binele Suprem, iar ființele sunt bune întrucât Dumnezeu este bun și întrucât ele există. *Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus*[12]. Noțiunea de ființă umple pe aceea de Dumnezeu și invers, de unde urmează, încă o dată, că orice ființă este bună prin faptul că e ființă.

Dumnezeu este autorul existenței și al esenței. Fiind autor al ființei, nu poate în același timp să fie și al neființei. Prin urmare, orice ființă și esență *ipso facto* sunt bune. În termi-

nologia lui Augustin, conceptul [de] natură pare a fi identic cu acela de ființă. Atribuie naturii cele trei caractere ale ființei. Natura e deci bună; orice natură ca natură e bună. Dumnezeu fiind bun, nu a putut crea decât lucruri bune: a făcut toate lucrurile bune ca și El[13]. Toate naturile, întrucât există, posedă *modul, specia* și *ordinea* lăuntrică prin care ele sunt la început bune[14]. Natura a fost bună când a fost creată, căci altfel „natura umană, dacă ar fi un rău, n-ar fi trebuit mântuită și dacă n-ar fi avut nimic rău, n-ar fi trebuit nici astfel să fie mântuită"[15]. Dar prin această afirmație nu se neagă păcatul originar, căci aici e vorba de natura primitivă[16], și Fericitul Augustin aduce în sprijinul afirmației sale textele *I Corinteni* 3, 17 și pe cel din *Geneză* privitor la cuvintele prin care Dumnezeu găsește „*bună foarte*" toată creația Sa.

Dacă însă toate lucrurile sunt ființe, nu toate *sunt* în același grad. În primul rând, numai Dumnezeu este o ființă absolută și acest absolut nu poate fi decât unul singur; altfel s-ar nesocoti legea contradicției[17]. Iar creaturile, care au ființa de la Dumnezeu, și nu din Dumnezeu, sunt relative. Despre ele, Augustin spune: „sunt pentru că vin de la Tine, dar nu sunt pentru că nu sunt ceea ce ești Tu"[18].

În creaturi există trepte și diferențe. Există creaturi cu un minus și altele cu un plus de ființă, *aliis dedit esse amplius, aliis minus*", după puterea de primire a fiecăruia, cum ar completa Dionisie Areopagitul. Fiecare din aceste grade își are funcțiunea deosebită a vieții, o frumusețe deosebită și un anumit grad de apropiere de Dumnezeu. Apropierea de Dumnezeu e criteriul superiorității unei făpturi. În ierarhia creaturilor se pot distinge trei grade mai importante, ținând de funcțiile: *esse, vivere et intelligere*[20]. Numai omul se împărtășește din toate cele trei grade, întrucât: *habemus (homines) ipsum esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis*[21]. Ființa este prin definiție ierarhică: „*L'Etre est hiérarchique et il ne s'affirme que dans la conservation de l'harmonie qui résulte de la hiérarchie véritable*", cum spune pe drept cuvânt Berdiaev[22]. Perfecțiunea lumii implică și cere grade în ființe și, prin aceasta, în bunătate.

Creaturile sunt bune[23] întrucât participă la măsură, formă și ordine (*modus, species* et *ordo*)[24], care formează elemente constitutive ale bunătății lor de integritate[25]. Orice creatură e bună în felul ei. Ființa creată însă, în ceea ce privește concordanța celor trei caractere, prezintă deosebiri[26]. Unitatea sa nu e niciodată o simplitate. E numai un fel de unitate de compoziție, de prezență a părților și multiplicitate în unitate. (Pentru că și în unitate pot să existe grade). Inteligibilitatea, al doilea caracter, nu este aici decât o posibilitate pură, iar bunătatea, în fine, nu mai e deplină, ci se desăvârșește prin activitatea proprie. Orice ființă creată este deci o substanță (un subiect unificat), o esență (subiect inteligibil) și o natură. Dar e o substanță determinată de accidente, o esență posibilă și o natură supusă legii progresului[27].

Cât despre bine, acesta este dat creaturii sub forma unei naturi care trebuie să tindă la scopul său. „*Le bien est donné, car cette nature est un certain bien, et tout autant il manque, car cette nature n'est ce qu'elle este que tendue à la poursuite nécessaire de son achèvement*"[28].

Prin urmare, creatura este o ființă și un bine *prin participare*, nu *prin esență*[29]. Numai Dumnezeu există *prin esență*. Altfel, ar însemna să nu existe diferență între substanța lui Dumnezeu și a creaturii și am cădea în plin panteism. Iar această inferioritate a ființei create față de creator, Augustin o explică prin *creatio ex nihilo*. Toate sunt bune, dar mutabile, căci sunt create din nimic, nu din natura însăși a lui Dumnezeu[30]. „Dacă ar fi făcut din natura lui Dumnezeu, nici un lucru n-ar fi supus păcatului"[31].

Răul își trage obârșia din neantul din care Dumnezeu a creat pe om, căci *omne quod peccare potest, ex nihilo factum est*[32]. La obiecția că Dumnezeu nu ar fi trebuit să creeze ființe coruptibile, Augustin răspunde că, deși această deficiență nu purcede de la Dumnezeu, ea este totuși orânduită de atotputernicia Sa *pro rerum gradibus et pro meritis animarum*[33]. Numai Dumnezeu e binele absolut, imuabil și etern; creaturile, dimpotrivă, deși nu există decât prin El și sunt create de El, nu sunt din El, și, prin urmare, sunt relative. Numai Fiul este din El. E nevoie să se facă deosebire între *ex ipso* și

subtilitate foarte ingenioasă de această obiecție. Astfel, după el, o natură, chiar când suportă maximum de deficiențe în cele trei perfecțiuni arătate, tot nu poate fi calificată nici atunci ca rea. Cantitatea de natură, oricât de mică, ce mai rămâne din acțiunea distrugătoare a răului – și trebuie să mai rămână, deoarece, atunci când totul ar dispare, nici natura n-ar mai exista, precum nici de rău nu s-ar putea vorbi, cum nu poți atribui realitate neantului" –, această infimă particică rămasă mai stăruie să fie bună.

Despre un lucru se pot deci afirma judecăți de valoare numai în următorul mod: lucrurile sunt bune întrucât sunt creaturi, iar rele sunt numai întrucât sunt corupte[48].

Maniheii, contra cărora îndeosebi Augustin este condus să afirme cu atâta stăruință *non-existența ontologică a răului*, încercau să-și sprijine teoria lor despre realitatea răului pe exemple pe care Augustin, printr-un adânc discernământ, știa să le întoarcă tocmai împotriva lor. Astfel, potrivit concepției lor dualiste despre lume, susțineau că există ființe rele în sine și dădeau ca exemplu scorpionul, al cărui venin otrăvitor atacă viața ființelor din jur[49]. Augustin răspunde că scorpionul în sine e o ființă bună și chiar veninul său, întrucât îl apără de dușmani, e bun. Poate fi socotit rău numai pentru noi dacă nu ne ferim de el. Dar răul acesta nu rezidă în natura lui, ci în raportul nostru cu el, care e împotriva ordinii, această, adică ordinea, cerând să-l cruțăm. Când căutăm să înfrângem această ordine sau să răsturnăm această ierarhie, producem răul[50]. O ateniană, obișnuindu-se cu otrava, când a fost condamnată la moarte prin otrăvire, aceasta nu și-a produs efectul obișnuit, ceea ce înseamnă că nici otrava nu e un rău în sine, ci numai prin folosirea ei în doze și împrejurări nepotrivite. Se știe că multe medicamente nu sunt altceva decât otrăvuri și, de asemeni, multe alimente hrănitoare, cum e, de pildă, sarea, ne otrăvesc dacă sunt luate în cantități mari. Apa mării ca băutură e vătămătoare, dar ca baie, salutară. Același soare, atât de folositor vieții, în unele împrejurări ne poate vătăma, ca și toate celelalte lucruri când sunt rău folosite. Augustin mai adaugă următoarele exemple[51]: pâinea omoară uliul, neputându-i fi cu folos ceea ce constituie pen-

tru oameni un aliment strict necesar; untdelemnul vatămă ființele cu șase picioare, iar *eleborum* este când hrană, când medicament, când otravă, după ființele care o folosesc, funcția care i se dă și cantitate.

Otrăvurile pot deveni remedii pentru sănătate când sunt folosite cu pricepere, pe când lucrurile, chiar cele mai folositoare, ca: mâncarea, băutura și lumina, devin vătămătoare printr-o întrebuințare nemăsurată și inoportună[52].

Din aceste exemple Augustin trage concluzia, întru totul întemeiată, că răul nu stă în substanță, ci în defectul celor trei elemente ale ei: *modus, species et ordo*, că nu este de multe ori decât o nepotrivire, o dezordine contra substanței. Substanța rămâne aceeași, bună, numai efectele pe care le produce diferă, după cum se asortează, ca să spunem așa, cu ființele și cazurile la care se aplică. Un bun mai mic, inferior, nu-i rău. Nici chiar animalele fioroase nu sunt rele. *Sed malum est quod contra naturam est: hoc enim et bestiae illi et nobis malum est, id est ipsa inconventientia, quae sine dubio non est substantia: imo est inimica substantiae*[53].

De remarcat observația ingenioasă pe care o face Augustin cu privire la prejudecata de a califica lucrurile drept urâte și rele, pentru că sunt mai puțin bune și mai puțin frumoase în raport cu altele. El dă exemplu pe maimuță, care e luată de obicei ca termen peiorativ de comparație când e vorba de un om lipsit de frumusețe. „Urât ca o maimuță" este o eroare, pentru că nici o ființă nu e urâtă. În genul ei, maimuța e frumoasă; se poate spune numai că e mai puțin frumoasă decât alta, dar că e urâtă, niciodată, întrucât, dacă ar fi într-adevăr lipsită cu desăvârșire de frumusețe, cum arată sensul noțiunii de „urât", ar însemna că nu există. Într-atât e de adevărat că și frumusețea face parte integrantă din ființă.

Răul nu-i deci o substanță, ci un accident al substanței, așezat într-un mediu care nu îi convine. Starea aceasta produce suferința și aceasta vine de la corupție.

Iar „posibilitatea pentru o substanță de a fi precipitată în această stare vine, în principiu, din aceea că ea nu este ființă supremă, suverană și absolută. E condiția sa de inferioritate", după cum se exprimă Masson[54]. Iar această corupție nu este o

nu acționează decât prin binele care îl însoțește. El nu conține în sine nimic care să cheme dorințele voinței[1]; d) în lucrurile fizice și actele morale, binele este cauza accidentală a răului; e) Binele Suprem e cauza permisivă, dar întotdeauna orânduitoare a răului în vederea binelui; f) nu există un rău suprem, un principiu al răului, cum socoteau maniheii și toți dualiștii.

Răul nefiind o substanță, iar natura sa fiind pur privativă, Augustin scapă prin aceasta, deodată, de două obiecții: de reprosul de a-l fi creat Dumnezeu, întrucât ceea ce nu există nu poate fi creat[2] și explică totodată posibilitatea răului prin creația din nimic.

Împărțiri și definiții

Dacă, așa cum reiese din capitolul precedent, orice natură e bună *în felul ei*, iar răul e numai o umbră de realitate, nu înseamnă că răul nu e prezent în lume. Dacă nu are realitate ontologică, nu rezultă că nu are nici un fel de existență. **Acțiunea lui distrugătoare se simte pretutindeni atât de intens, încât răul, pentru că e trăit cu participarea întregii noastre ființe, pare mai real decât binele.** Leibniz, reducând tot răul la răul metafizic, ajunge să afirme inexistența răului prin aproape același raționament ca Augustin în operele de la Cassiaciacum și, prin aceasta, susține optimismul absolut.

Dar a reduce totul la răul metafizic, considerând tot răul, în toate manifestările lui, ca o simplă imperfecțiune, înseamnă a ignora realitatea. Augustin nu cade în această greșeală. Apărând bunătatea lucrului în sine, așa cum a ieșit din mâinile Creatorului, nu merge până acolo, încât să ignore defecțiunile lui adăugate ulterior prin păcat sau pedeapsă.

În *De natura boni*[3] el distinge o corupție *voluntară* și o alta *penală*. Imperfecțiunea metafizică nu este propriu-zis o corupție, ci e naturală. Adevăratul rău e cel voluntar, adică păcatul, și cel penal, adică pedeapsa pentru păcat, pentru că acestea sunt împotriva naturii și ordinii. Augustin face o împărțire mai completă a răului în *Contra Secundinum Manichaeum*[4], unde înfățișează răul sub întreitele sale forme: 1) *defec-*

tus culpabilis, corespunzând corupției voluntare, și care e răul moral sau păcatul; 2) *defectus penalis*, pedeapsa pentru păcat, și 3) *defectus naturalis*. Fischer încadrează aceste două ultime defecte în categoria „răului fizic". Noi socotim că există deosebire între răul penal și răul natural. Dacă răul penal ar mai putea intra în răul fizic, deși nu în întregime, întrucât pedeapsa nu se dă numai sub forma răului fizic, ci și a celui intelectual și moral, care poate fi și penal, răul natural nu poate intra nicidecum alături de cel penal, decât numai dacă înțelegem prin el tot o pedeapsă. Așa încât noi le-am rândui mai curând printre relele zise metafizice, inerente existenței. Prin rău natural, din citatul de mai sus, noi înțelegem răul metafizic, care, în fond, nu e un rău veritabil. Iar relele naturii noi le rânduim, o parte, printre cele penale, și o [altă] parte printre cele metafizice, după cum ele rezultă dintr-o deficiență originară sau din păcatul originar.

Cu această împărțire a răului în termenii arătați, Augustin se arată a fi descoperit de mult adevăruri pe care le atribuim de obicei lui Leibniz. Citatul amintit, ca și atenția deosebită pe care o acordă Augustin răului metafizic, sunt destule dovezi pentru a conchide că noțiunea răului metafizic nu e o achiziție nouă. Numai cuvintele sunt noi.

Această împărțire, dacă apare în termenii ei adoptată de toți[5], nu închide totuși același conținut pentru toți. Am putut, astfel, citi că pentru unii[6] răul metafizic e răul rațiunii, constând în ignoranță. Nimeni nu poate tăgădui că deficiența intelectuală, inerentă firii noastre create, intră printre relele metafizice. Dar ea nu constituie singurul rău metafizic. Mai rămâne un rest, și încă destul de considerabil. Astfel, tot în această categorie putem pune toate imperfecțiunile voluntare și afective pe care le avea primul om în Rai, întrucât nu întrupa perfecțiunea absolută, [ci] imperfecțiuni deosebite de acelea venite prin păcat. De asemeni, sub numele de rău moral nu toți înțeleg exact același lucru, iar alții chiar îl tăgăduiesc.

Deosebiri mai mari pot exista apoi privitor la accentul pe care-l punem pe una din cele trei forme ale răului. Leibniz dă importanță răului metafizic, reducând totul la el și, prin aceasta, crezându-se îndreptățit să nege cu desăvârșire realitatea

răului. Naturalismul crede că unicul rău e cel fizic, ignorând cu totul *răul moral*. Chiar pe cel fizic îl înțelege numai ca pe un rezultat firesc al economiei generale a lumii. La această ultimă concluzie ajung aproape toți cei care, în efortul de a înțelege răul, nu țin seamă de faptul religios al căderii în păcat, fără [de] care toate încercările de a face lumină în această chestiune rămân pe de-a-ntregul neizbutite.

La Fericitul Augustin avem de admirat creația unui sistem de gândire a cărui construcție este întemeiată în întregime pe armătura credinței creștine. Călăuzită de farul credinței, mintea nu poate rătăci. *Credo ut intelligam* este deviza care l-a condus. De aceea, toate străduințele sale au fost încununate de izbândă. Aceeași normă aplicând-o la toate problemele, îi este lesne să sesizeze că cheia înțelegerii răului este căderea în păcat, în genere. Și așa cum e și firesc, totul gravitează în jurul răului moral. Răul metafizic nu este un rău veritabil, dar explică posibilitatea răului în lume. Răul fizic este strâns legat de cel moral, așa încât singurul rău adevărat este răul moral: *Nullum esse malum nisi peccatum*. Și cu acestea rezolvă atât problema naturii, cât și a originii răului.

Răul metafizic

Nume care apare la Leibniz[77], răul metafizic însemnă „simpla imperfecțiune"[78], negația unei perfecțiuni ulterioare, limitarea ființei. Dar acesta nu e propriu[-zis] un rău, întrucât orice creatură este, prin definiție, imperfectă.

Aceste „condiții necesare de inferioritate prin care sunt în raport cu ființa necreată și infinită sau, în virtutea naturii lor particulare, în raport cu altele"[79], „*inegalitatea în perfecțiune*"[80] nu constituie răul. Fiecare creatură își are atâta ființă și imperfecțiune cât îi sunt date potrivit scopului pentru care este făcută și rangului pe care îl ocupă în ierarhia creaturilor. Prin natură, deși poate fi inferioară în perfecțiune altor creaturi și, întotdeauna, Creatorului, ea este perfectă în felul ei. Esența ei este proprie și ireductibilă, oricât de inferior ar fi rangul ei.

Din moment ce un organ posedă acea finalitate internă perfectă în virtutea căreia funcționează armonic prin dispo-

ziția tuturor mijloacelor în vederea scopului, nimeni nu poate să se plângă de imperfecțiunea lui. Sau, mai precis, nu este întru nimic responsabilă de o imperfecțiune care ține de caracterul necesar contingent al oricărei creaturi. Și atâta vreme cât această imperfecțiune nu constituie o piedică pentru ea în a-și juca rolul și realiza scopul, pe care Creatorul niciodată nu le atribuie unei ființe peste capacitatea ei naturală de a le satisface, nu poate fi vorba de rău.

Tot ce s-a spus în capitolul asupra naturii și posibilității răului ne-a demonstrat că, în concepția lui Augustin, nu poate exista un rău metafizic sau ontologic. *Omnis natura in quantum natura est, bonum est*[81].

Lumea nu posedă, desigur, trăsăturile unei perfecțiuni supreme, dar mărginirea ei este firească pentru o creatură. Altfel, nu ar mai fi creatură, ci s-ar confunda cu Dumnezeu.

Chiar când creaturile au defecte, acestea nu sunt totdeauna culpabile. „Nimeni nu datorează ceea ce nu a primit"[82]. Numai defectele voluntare constituie o vină, nu și cele naturale, adică cele care sunt astfel prin natură[83]. Or, răul metafizic ar fi răul din natură, nu voluntar, care, nefiind culpabil, nu e un rău veritabil. Iar această pură mărginire a ființei, inerentă și esențială oricărei creaturi, nu a fost socotită niciodată de Augustin ca rău. Numai privația unui bine cuvenit, nu și a unei perfecțiuni mai mari este rău. Creaturile nu sunt rele prin simplul fapt că sunt creaturi[84].

Asupra perfecțiunii lumii în ansamblul ei, Augustin a avut la început o părere pe care, mai pe urmă, a trebuit să o retracteze. Influențat de Platon, Plotin și chiar de manihei[85], Augustin a putut afirma că în lume trebuie amestecat binele cu răul, căci, dacă toate ar fi numai bune, ar fi uniformitate și monotonie[86].

E adevărat că perfecțiunea lumii în totalitatea ei implică diferite grade de perfecțiune. Dar aceasta nu înseamnă că implică răul, întrucât, așa cum am stabilit, o natură inferioară nu e *ipso facto* rea.

Aceste diferite grade de perfecțiune contribuie la frumusețea universului, la unitatea și armonia ansamblului. Ceea ce constituie în viața modernă diviziunea muncii este, pentru lume, diversitatea naturilor, rolurilor și valorilor. Lumea în an-

samblu e foarte bună. Augustin relevă cuvintele Creatorului, Care a găsit fiecare lucru în parte bun, iar lumea toată *bona valde*.

Numai privind lumea fragmentar, parțial, subiectiv și utilitarist ni se poate părea rea. Dar aceasta e ca și cum am considera numai un pătrat dintr-un mozaic sau numai pauzele de tăcere dintr-un discurs, din care apoi să tragem concluzia asupra întregului.

„Dacă frumusețea acestei orânduiri nu ne place, spune Augustin, aceasta este pentru că, legați fiind prin condiția noastră muritoare de o parte din univers, nu îi putem simți ansamblul în care aceste fragmente care ne supără își găsesc locul, potrivirea și armonia lor"[87].

Trebuie să avem în vedere totalitatea lucrurilor în timp și spațiu și nu numai o părticică din nesfârșitul timp și spațiu imens[88]. Descoperim dezordine în lume numai din pricina incapacității noastre de a o îmbrățișa în ansamblul ei[89]. Iar răul parțial nu este pentru ansamblu, după Augustin, decât ceea ce sunt barbarismele și solecismele din care poeții obțin frumusețea poetică sau ceea ce este culoarea neagră într-un tablou, cu rostul de a scoate în evidență lumina.

Augustin găsește o perfecțiune și frumusețe în succesiunea fenomenelor naturale chiar când acestea sunt dăunătoare omului, lucru care nu atinge ordinea și echilibrul lumii. Dimpotrivă, după cum un discurs e frumos cu toate că silabele și sunetele care îl compun se scurg fără încetare, ca și cum fiecare ar muri pentru a lăsa să se nască aceea care o va înlocui, tot așa universul în succesiunea fenomenelor sale își află frumusețea[90]. „Iar ignoranța acestui secret poate fi pentru moment sau un exercițiu pentru umilința noastră, sau o frână pentru orgoliul nostru"[91]. Ni se pare nimica toată când smulgem o sprânceană, dar cât de mult schimbă pe om lipsa unui lucru așa de mic! Augustin a putut să scrie în *De libero arbitrio*[92] că însăși starea mizerabilă a păcătoșilor contribuie la frumusețea universului, desigur nu în sensul că păcatele ar fi necesare pentru aceasta, căci numai sufletele sunt necesare. Dar dacă în urma păcatelor urmează sancțiunea, aceasta, pentru că e dreaptă, e și frumoasă. Cel care se plânge de inegalitatea perfecțiunii din univers și care ar dori să nu mai

existe ființe inferioare este un invidios[93]. „Nu sunt rele cerul, pământul și apele și cele ce sunt în ele, peștii, păsările, arborii. Toate acestea sunt bune și *numai oamenii răi fac lumea rea*"[94]. Inegalitatea perfecțiunilor este redată foarte bine în parabola talanților: daruri diferite și inegale, dar toate sunt deopotrivă de bune și de capabile de a ne apropia de perfecțiune; toate conlucrează la unitate. Nimeni nu trebuie să se socotească nedreptățit, pentru că fiecăruia Dumnezeu i-a dat după *„măsura puterii lui"*. Ci fiecare să se străduiască de a spori cât mai mult cu putință, puținul pe care l-a primit gratuit, căci Dumnezeu nu cere omului decât în măsura darurilor acordate.

Dar trebuie să precizăm că această perspectivă a lumii în ansamblu și a neglijării detaliilor este pur estetică și păgână. E soluția inspirată de-a dreptul din Plotin. Augustin neagă dezordinea din univers, concepându-l pe acesta la fel ca filosofia elină, ca un „cosmos" în care armonia, perfecțiunea și frumusețea sunt pe deplin realizate. Într-un loc din *De Ordine*, carte scrisă pe la sfârșitul anului 386, afirmă chiar necesitatea răului: „și cum prin această distincție ordinea conservă armonia lumii întregi, urmează de aici că existența însăși a răului e necesară. Astfel, frumusețea tuturor lucrurilor din univers rezultă din opoziția lor, ele sunt ca antitezele care ne plac într-un discurs"[95]. Dar, negând dezordinea, Augustin se pune în afara creștinismului, după care păcatul a introdus în lume dezordinea. În *De Ordine,* el face abstracție de ideea păcatului, cheia dezlegării întregii probleme. Aici el tinde să considere păcatul ca și naturaliștii, ca un element firesc și care chiar asigură ordinea.

Tot ceea ce, de altfel, am cercetat noi până acum este în afară de considerarea păcatului. E soluția care se aplică naturii primitive, originare, dinainte de introducerea păcatului în lume. Augustin își recunoaște însă această eroare și o înlătură în *Retractationes*, schimbând, în același timp, termenii și poziția problemei[96].

Toată această străduință a sa de a demonstra inexistența ontologică a răului a avut scopul principal de a combaterea substanțialismului profesat de manihei, și a dualismului care decurge în mod logic din substanțialism. În această privință, Augustin aduce una din cele mai prețioase contribuții pentru

combaterea acestor teorii, care sunt în radicală contradicție cu doctrina creștină și gândirea sănătoasă. Din cercetarea problemei răului sub aspect metafizic, am ajuns la concluzia că – după Fericitul Augustin – imperfecțiunea metafizică a creaturilor nu e un rău în sine; ea explică totuși posibilitatea răului în lume.

Răul moral

Pentru cei care trăiesc viața mai mult pe planul ei biologic, fără a se ridica decât cel mult până în regiunile vieții intelectuale, și atunci doar împinși de necesitățile de natură inferioară și pentru care viața spirituală nu are nici un sens, singurul rău de care suferă într-adevăr este răul fizic. Sunt toți cei care își trăiesc viața superficial, la nivel senzorial și periferic.

Oricine încearcă însă să se smulgă din strânsoarea grijilor legate de viața biologică și se întreabă mai serios asupra rostului său în lume își dă seama că viața omenească are un rol mai înalt decât acela de a munci întruna, doar pentru satisfacerea instinctelor inferioare. În adâncimile sufletului său, nu e om să nu mai poată zări, măcar numai licărind, luminița conștiinței morale, centrul organismului moral al omului și călăuza spre drumul idealului adevărat. Omul și-a insensibilizat organismul său moral, din nepăsare condamnabilă tocmai pentru ceea ce constituie superioritatea omului.

Și astfel s-a ajuns la o totală răsturnare de valori și, prin aceasta, la o nouă ierarhie, în care primatul îl are biologicul și tot ceea ce nu îl incomodează în satisfacerea poftelor lui animalice. Într-un sistem de valori în care morala și religia nu mai figurează decât ca valori istorice, este ușor de înțeles că singurul rău este răul fizic în toate aspectele lui.

Mulți oameni trăiesc, dacă nu și profesează ideologic, această anomalie. Și, de aceea, această lume s-a rătăcit de la calea vieții adevărate, suferă zadarnic și piere fără nici o nădejde. Tragedia lumii de azi, care se teme de crizele de orice natură, exceptând pe cea morală, este soarta meritată a celui care aleargă toată viața amăgit de Fata Morgana apărută în iluzia unei fericiri biologice. Fără ca să o găsească pe cea ade-

vărată, o pierde și pe aceea pe care o mai avea; rupt de oboseală, cade dezamăgit și piere. Și aceasta, pentru că *răul nu este acela de care se teme și binele nu e acela pe care îl dorește.*

Fericitul Augustin ne îndreaptă toată atenția asupra răului moral, dându-i toată importanța care i se cuvine. Pentru el, *nullum esse malum nisi peccatum.* Răul moral este, în fond, singurul rău adevărat. Răul metafizic, după cum am văzut, nu este un rău, iar răul fizic este o urmare a păcatului, o pedeapsă sau o prevenire a lui. Două sunt relele: „unul, acela pe care îl săvârșește omul, altul, acela pe care îl suferă; cel pe care îl face e păcatul, cel pe care îl suferă, pedeapsa"[97]. Originea tuturor relelor constă în păcatul strămoșesc și în cel personal. Fără păcat, nici un rău nu ar exista[98].

Răul moral este infinit mai grav decât cel fizic, pentru că virtutea prețuiește mai mult chiar decât aurul[99], cu care, de altfel, e și impropriu comparată.

Natura păcatului. Fără noțiunea păcatului, nu putem înțelege existența răului. Altfel, suntem nevoiți să afirmăm că răul nu e o privațiune, ci simplă negație, într-un cuvânt, că nu există. Acele „pauze de tăcere și umbră", ca și „inegalitatea", nu pot fi rele. Greșeala să din *De Ordine*, Augustin însă și-o retractează. Dacă lucrurile nu sunt rele decât prin folosirea lor nepotrivită, dezordonată și necumpătată, urmează că răul nu rezidă în lucruri, ci în activitatea celui care folosește lucrurile[100], ceea ce înseamnă că singurul rău este răul moral, păcatul. Păcatul constă din „a face sau a zice sau a dori ceva contra legii eterne"[101]. Păcatul se definește, ca și virtutea, în raport cu Binele Suprem. Dacă virtutea este *ordine în iubire*, păcatul va fi *dezordinea în iubire*[102]. În cartea *De substantia Dilectionis* – care, deși nu suntem siguri că e a lui Augustin[103], prelungește fără îndoială linia sa de gândire, găsim definită într-un mod foarte just și nespus de frumos iubirea ca „un foc în inimile noastre, care se aprinde, se încinge, făcându-se văpaie, fie pentru a mistui totul, fie pentru a purifica totul. Căci de acolo vine tot ce-i bun și tot de acolo vine tot ce-i rău"[104]. Din același izvor curg în două direcții opuse două râuri: lăcomia și caritatea. Toate păcatele își au rădăcina în lăcomie, iar virtuțile în caritate[105]. Iar mai departe, că răul nu-i

„nici cel ce iubește, nici obiectul pe care-l iubește, nici iubirea cu care iubește; ci răul stă în a iubi rău; aici rezidă tot răul. Orânduiți iubirea și răul dispare"[106].

Ordinea, atât cea naturală, cât și cea revelată, cere *să iubim lucrurile după perfecțiunea lor*. Când am răsturnat această ordine, iubind cu iubirea ce se cuvine lui Dumnezeu alte lucruri sau ființe ori pe noi înșine, păcătuim. „Omul devine nelegiuit, spune Fericitul Augustin, când îndrăgește lucrurile pentru ele însele. În acest fel, într-adevăr, tulbură ordinea naturală, câtă este în el, pe care legea veșnică poruncește să o păzească. Și omul devine drept când nu vrea să se servească de lucruri decât pentru folosința pentru care au fost stabilite în mod dumnezeiesc; să se bucure de Dumnezeu pentru El Însuși și de sine, iar de prietenul său în Dumnezeu și pentru Dumnezeu"[107]. Păcatul este – cu alte cuvinte – aversiunea pentru Binele absolut și convertirea la bunurile schimbătoare[108]. Dar este o aversiune care se produce prin voința liberă și care pleacă din orgoliu și ajunge la separarea de Dumnezeu, fără de care omul are mai puțină ființă[109]. Omul are o ființă prin participare. Numai întrucât stă în apropiere de Dumnezeu, izvorul a tot ce este, numai într-atât omul este deplin. Altfel, își sărăcește ființa până la neant.

Și pentru că păcatul stă în voința noastră, el nu e, în fond, decât *absența iubirii lui Dumnezeu*[110]. Esența răului moral, cum zice Svetlov[111], constă din „dragostea omului față de creatură mai mult decât față de Creator".

Ceea ce înseamnă, încă o dată, tot dezordine în iubire. Sunt trei lucruri care pot fi iubite bine și rău[112]: Dumnezeu, Care este mai presus de noi, aproapele, care este lângă noi și lumea, care este mai prejos de noi. Iubirea bine orânduită, ca să nu se degradeze în cupiditate dezordonată, trebuie să respecte următoarele trei puncte, în ordinea care urmează: iubirea de Dumnezeu pleacă de la Dumnezeu, merge cu Dumnezeu (necontrazicând voința Sa) și dorește să se liniștească tot în Dumnezeu. Pe aproapele nu trebuie să-l iubim decât cu condiția ca iubirea noastră să plece de la aproapele, să se unească cu aproapele, dar să nu se oprească la aproapele. Iubirea aproapelui pleacă de la aproapele, pentru a se

bucura de mântuirea și înaintarea sa; aproapele îi este tovarăș de drum, dar nu trebuie să-și pună credința și speranța în aproapele, ci în Dumnezeu. Cât despre iubirea lumii, aceasta trebuie numai să plece de la lume; punctul de joncțiune și capătul trebuie să fie în Dumnezeu. Această normă trebuie riguros păzită de orice om dacă vrea, precum dorește, să fie fericit.

„Iubirea este viața inimii". Viața umană adevărată nu se poate lipsi de iubire. Omul nu poate decât să se iubească pe sine sau să iubească pe altul. Cum omul nu e în posesia binelui perfect, dacă s-ar iubi numai pe sine, această iubire nu l-ar face fericit; dacă se adresează unui obiect imperfect, acesta numai îi atâță iubirea, fără să o satisfacă. Inima noastră nu-și află deci fericirea decât îndreptându-și iubirea către Binele Suprem, către Dumnezeu[113].

În lumina acestor explicații, păcatul apare ca o răsturnare de valori și scopuri, care sunt încadrate într-o ordine ierarhică de Însuși Creatorul. „Când voința se întoarce de la acest bine imuabil și comun pentru a se delecta în ea însăși sau pentru a se îndepărta spre bunurile exterioare sau spre bunurile lăuntrice, ea păcătuiește"[114]. Păcătuiește pentru că răstoarnă direcția ordinii scopurilor, preferându-se pe sine sau preferând alte bunuri în locul lui Dumnezeu. Toate păcatele pornesc de la *un gând de orgoliu*. Păcătosul se preferă în locul lui Dumnezeu, se îndepărtează de El, se alege ca scop în locul lui Dumnezeu, ridică la rangul de lege supremă conștiința sa separată de Dumnezeu[115]. Păcătoșii sunt cei care voiesc să trăiască după ei înșiși și nu după Dumnezeu: *alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant*[116]. De aceea, dacă toate virtuțile pleacă din umilință, toate păcatele pleacă din mândrie.

În aproape același sens trebuie luate toate definițiile pe care le dă Augustin păcatului. Nu există între ele decât deosebiri neînsemnate, care constau sau în termeni, sau în precizarea vreunui element, care însă este implicit în toate. Astfel, în definiția păcatului ca: „voința de a reține sau obține ceea ce dreptatea (legea) oprește și de la care ești liber să te abții[117] (*voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere*), găsim elementul libertății, care formează condiția esențială a păcatului.

Păcatul nu stă nicidecum în obiectul pe care-l visează voința cea rea, ci numai în actul voinței libere, dar rătăcite. Ca dovadă că obiectul către care se îndreaptă voința nu e în sine un rău este că, în fața aceleiași ispite, unul cedează și consimte, pe când altul rezistă[118]. Voința este aceea care se depravează prin dorințele sale dezordonate. În voința liberă trebuie să căutăm rădăcina păcatului.

Există decădere morală „nu din cauza naturilor rele, ci pentru că, împotriva ordinii însăși a naturilor, voința se îndepărtează de Ființa supremă, pentru a tinde către ceea ce are mai puțină ființă"[119]. Avariția, de pildă, nu constă în aur, ci în omul pervers care îl îndrăgește pe el mai mult decât se cuvine după ierarhia valorilor.

Augustin accentuează, așa cum se cuvine, aspectul subiectiv – formal al acțiunii morale, dând în toate prioritate bunei intenții[120], fără ca totuși să neglijeze partea obiectiv-materială a ataculuí moral, adică efectele ei în domeniul realității eterne. Ca dovadă avem critica pe care o face acelui elan primordial, care nu își este sieși suficient și care are nevoie de directiva din afară, ca și nevoia pe care o simte, de a reglementa și doza energiile noastre afective și de a conduce spre *Supremul Bine* dorința noastră spontană de fericire. Răul nu constă în condițiile fizice ale actului, care sunt aceleași atât atunci când voința se îndreaptă spre creatură, cât și atunci când se îndreaptă spre Creator. Cu aceeași mână poți alina durerile unui bolnav sau poți ucide. Același ban îl poți da unui lipsit sau îl poți smulge de la gura lui, pe nedrept. Din același oțel sunt făcute plugul și tunul: unul pentru a procura mijloacele de întreținere a vieții, iar altul pentru distrugere.

Totul ne conduce la concluzia că *răul stă în atitudinea voinței libere față de legea morală,* față de ordine. „Răul e determinat de direcția pe care o alege spiritul, și nu de natura însăși" cum afirmă și Berdiaev[121]. Am putea rezuma esența păcatului și virtuții cu însăși cuvintele lui Augustin: „Două iubiri au clădit deci două cetăți: iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu, cetatea pământească; și iubirea lui Dumnezeu până la disprețul de sine, cetatea cerească"[122].

Păcatul este iubirea de sine până la disprețul lui Dumnezeu. Iar acest fel de iubire e mai curând „negația iubirii"[123]. În definiția pe care o dă Berdiaev răului, nu face decât să reproducă ideile lui Augustin. Răul e, după el, „*la carricature, la déformation et la maladie de l'être. Il est une transgression de la hiérarchie issue du non être, une destitution du centre hiérarchique, un abaissement de ce qui était supérieur et une élévation de ce qui était inferieur, détachement de cette source originaire et de ce centre de l'être, d'où toute source émane avec ses déterminations*"[124]. Răul este o minciună. *Unde non frusta dici potest, omne peccatum esse mendacium*[125], afirmă Fericitul Augustin; cauza lui e „*une fausse et illusoire affirmation de soi*"; e orgoliul, pretenția de a se considera centrul și sursa vieții, deplasarea centrului[126]. Or, omul nu-și are sursa în el însuși, iar dacă „ființa e ierarhică și nu se afirmă decât în conservarea armoniei care rezultă din ierarhia adevărată", egoismul e acela care o distruge și privează omul de sursa vieții. Max Stirner voia să fondeze viața pe egoism, dar aceasta înseamnă să o întemeiezi pe neant[127].

Libertatea voinței. Dacă păcatul nu constă nici în obiectul către care se îndreaptă omul sau în cel pe care-l părăsește, nici în celelalte condiții materiale ale actului moral, suntem conduși în mod logic să afirmăm că el rezidă în voința liberă. Și cu toate acestea abordăm punctul central și nevralgic al problemei care ne preocupă. Răul nu e moral sau păcat decât dacă e voluntar[128].

Mai există, desigur, un rău care nu e voluntar; *poena peccati.* Dar aceasta nu e propriu-zis un rău, pentru că e drept[129], iar dreptatea este un lucru bun. Din cele trei feluri de corupții: *voluntară, penală* și *naturală,* prima este proprie omului; singur omul are privilegiul de a se corupe numai dacă vrea. *Corupția penală* vine și fără voia sa, dar, fiindcă este pricinuită de păcat, putem să o socotim, în ultimă analiză, tot voluntară. Însă pentru că aceasta nu este prin ea însăși o corupție vinovată, nu e gravă.

Actul voluntar este propriu omului[130]. De aceea, și păcatul e o corupție specific umană. Voința este principiul acțiunilor umane. De bunătatea sau răutatea voinței depinde întreaga

noastră conduită și, putem spune, soarta noastră. Voința este în toate mișcările sufletești[131]. Voința omului are următoarele caractere: este spontană[132], creată pentru bine[133] și inteligentă[134].

Voința liberă e o condiție indispensabilă a păcatului, ca și a virtuții.

Fericitul Augustin definește voința ca o *„mișcare a sufletului care, în afară de orice constrângere, se îndreaptă spre ceva pe care nu vrea să-l piardă sau pe care vrea să-l dobândească"*[135].

Augustin are prin intuiție și introspecție certitudinea că e liber. După el, poruncile divine ar fi fără sens, absurde dacă nu s-ar adresa unei voințe libere[136].

Definiția de mai sus dată voinței se aplică voinței libere. Este libertatea ideală a voinței, care nu suportă presiunea naturii, nici a pasiuni, nici a societății. Aceasta nu e voința liberă în desfrânare, ci voința cu adevărat liberă, adică aceea care se îndreaptă spontan spre Binele Suprem, care îi este singurul său obiect normal spre care tinde.

La Fericitul Augustin avem de făcut deosebire între liberul arbitru și libertate. Voința se identifică cu liberul arbitru. Voința nu funcționează fără motive, căci chiar piatra, când cade, nu cade fără cauze. Liberul arbitru este *puterea de alegere*[137] între diferitele scopuri și mijloace, motive și mobile, bune sau rele. Este funcția esențială pentru om de a fi creator, în sensul de a fi autorul conduitei sale proprii, între atâtea conduite posibile. În liberul arbitru stă toată individualitatea și personalitatea sa. Actul deciziei nu este însă suficient. Trebuie să alegi binele, dar să-l și faci. Libertatea, în concepția lui Augustin, e ceva mai mult: *e puterea de a face ceea ce ai ales să faci*[138]. A fi liber înseamnă a se identifica cu legea lui Dumnezeu, a coincide cu ea[139]. În timp ce liberul arbitru este puterea de a alege între bine și rău, *libertatea adevărată are drept obiect primar binele.* Liberul arbitru are posibilitatea de a renunța la bine și a se aservi, și face aceasta atunci când se îndreaptă spre rău[140]. Libertatea, fiind o valoare, dacă ea ar consta din a păcătui sau nu, ar însemna că Dumnezeu și îngerii nu sunt liberi și, prin urmare, sunt într-o condiție inferioară oamenilor[141]. Ceea e inadmisibil, după Fericitul Augustin,

care o definește ca o mișcare liberă spre un obiect pe care nu vrea să-l piardă sau vrea să-l obțină. Libertatea e buna întrebuințare a liberului arbitru, iar liberul arbitru e voința întotdeauna liberă să se îndrepte spre bine sau rău, deci nu totdeauna în sensul cel bun. „E un principiu pentru Fericitul Augustin, afirmă Martin, că libertatea este cu atât mai perfectă, cu cât e mai străină de rău"[142]. E tendința din ce în ce mai intensă spre bine, care nu cedează atracțiilor și nu se lasă biruită de obstacole.

Augustin combate pe Julian Pelagianul, pentru care libertatea constă numai din posibilitatea de a voi în mod indiferent binele și răul. Augustin susține că, dacă libertatea este, din punct de vedere filosofic, voința de a fi fericit, ea nu are ca obiect decât binele, singurul care face fericit pe cine-l posedă. Această distincție între liberul arbitru și libertate permite catolicilor să justifice doctrina lor despre *donum superadditum.* Astfel, după ei, liberul arbitru ar fi o însușire naturală a omului, pe când libertatea, un dar de la Dumnezeu adăugat la ceea ce omul avea din fire.

Consecințele acestei concepții sunt foarte importante. Astfel, catolicii învață că, prin păcat, omul nu și-a pierdut liberul arbitru, ci numai libertatea, întrucât Dumnezeu, pentru a pedepsi pe om, și-a retras toate darurile pe care le făcuse primului om. Liberul arbitru a rămas intact și după căderea în păcat[143], dar nu și libertatea.

Păcatul a slăbit considerabil tendința spre bine. De aceea, în afară de ajutorul grației, voința umană a devenit, prin cădere, neputincioasă[144]. Liberul arbitru a rămas ineficace, adică nu poate îndeplini ceea ce vrea. Numai grația îl poate scăpa din această deficiență[145]. În lumina acestor precizări, e necesar să distingem cu Augustin între *libertatea liberă* – liberă față de lege, dar sclavă față de pasiuni și care poate deci să facă și răul –, și *libertatea liberată,* care poate nu numai să aleagă, dar să și facă binele. Prin aceasta, Augustin caută să scape de obiecția care i s-ar putea face, de a sacrifica libertatea în favoarea grației și de a nu o socoti liberă cu adevărat decât prin ea. Păcatele sunt – după Fericitul Augustin – ale noastre și numai ale noastre, în vreme ce faptele bune, cu toate că sunt

și ale noastre, sunt în același timp și ale lui Dumnezeu[146], căci liberul arbitru al voinței nu este suprimat pentru a fi ajutat, ci este ajutat și, prin aceasta, înseamnă că nu este suprimat. Iar dacă Augustin stăruie mult asupra grației, e poate și pentru ca omul, așa cum spune, să nu se laude în fața lui Dumnezeu[147]. Pentru a putea redobândi libertatea de a face binele trebuie să fim eliberați prin grația lui Hristos[148].

Libertatea are grade. Libertatea primilor oameni era complet sănătoasă, putând săvârși binele și răul, pe când libertatea descendenților lui Adam este infimă; fiind sclava păcatului, nu mai poate săvârși binele decât prin grație[149]. Augustin revine asupra celor susținute de *De libero arbitrio*[150] și precizează că nu poate exista viață onestă și virtute decât dacă grația eliberează libertatea din robia păcatului și o ajută să biruie viciile.

Facultatea de a consimți la păcat și orbirea spiritului sunt pedepse ale păcatului originar, dar și ale păcatului personal și colectiv. Aceasta nu suprimă libertatea, dar o pervertesc[151]. Așa încât, cu cât voința e mai supusă grației, cu atât e mai liberă și sănătoasă[152]. *Libertas vera est Christo servire.* Fericitul Augustin face etimologia cuvântului *servus* și îl traduce prin: „conservat de la moarte". Creștinii, servi ai lui Dumnezeu, sunt prin aceasta conservați de la moarte, de la robia patimilor[153].

Concepția creștină a libertății se deosebește radical de celelalte concepții[154]. În vreme ce stoicii și Kant consideră pe om ca un subiect absolut și-i acordă o libertate fără margini (*αὐτάρχεια* la stoici, *autonomia* la Kant), făcându-l să nu depindă de nimic altceva decât de sine, nici chiar de Dumnezeu, creștinismul socotește voința „theonomă". De asemeni, dacă pentru stoici – spre exemplu – libertatea se afirmă prin lupta voinței împotriva a tot ce caută să o robească, socotind voința bună prin natură, în creștinism, voința trebuie să lupte mai cu seamă împotriva ei înseși, adică împotriva concupiscenței și mândriei[155].

Libertate și predestinație. În *De libero arbitrio*, Augustin, acceptând prea mult rolul libertății împotriva maniheilor, care nu vedeau cauza răului în voința liberă a omului, este nevoit ca în cărțile în care combate pe pelagieni să exagereze într-atât rolul grației, încât să nimicească cu desăvârșire pe cel

al libertății. Mai cu seamă în ultimele sale cărți[156], Augustin restrânge așa de mult rolul libertății, încât se pare că nu o mai admite. El afirmă categoric: „cred a fi dovedit suficient și chiar mai mult decât trebuia că începutul credinței și perseverenței până la sfârșit în Domnul sunt daruri care vin de la Dumnezeu"[157]. În *De civitate Dei*[158] însă, Augustin știe să armonizeze prestiința lui Dumnezeu cu libertatea omului. Prima nu exclude pe a doua; Dumnezeu prevede acțiunile noastre ca libere. Prestiința lui Dumnezeu și libertatea omului sunt două adevăruri care nu se exclud. „Noi îmbrățișăm deopotrivă aceste două adevăruri – spune Fericitul Augustin – le susținem deopotrivă cu o credință sinceră, prima pentru a crede bine, a doua pentru a trăi bine"[159].

Prin analogie, s-ar putea – credem noi – soluționa la fel și antinomia aparentă: grație-libertate. Însăși psihologia modernă ne ajută la întreținerea coexistenței acestor două elemente în viața sufletească. Actul moral este un tot indivizibil. Nu-l poți descompune în elementele lui decât anihilându-l. Înțelegerea lui nu este deci posibilă prin inteligența matematică, ci numai printr-un fel de intuiție, printr-o vedere directă și imediată a acestui întreg. Cu atât mai complex este un act religios în care nu intră numai elementele naturale, ci și cele supranaturale, care sunt inaccesibile minții omenești. Tot ceea ce se poate constata aici este o sporire neobișnuită a forțelor naturale și o unificare psihologică în jurul unui element central, care domină și conduce întreaga ființă a omului. Actul însă prin care se efectuează această transformare lăuntrică rămâne un insondabil mister. De aceea, Augustin a avut o intuiție genială când a spus că trebuie îmbrățișate ambele adevăruri, chiar fără a le înțelege. Ca dovadă că înțelegerea e dificilă în această privință e că însuși Augustin oscilează, după nevoile polemicii, exagerând când rolul libertății, când rolul grației, până când – în cele din urmă –, nu mai știe singur ce mai rămâne din libertatea omului.

Fericitul Augustin poate că nu ar fi căzut în predestinațianism dacă nu ar fi întâlnit pelagianismul. Într-adevăr, pelagienii socoteau că libertatea a rămas nealterată prin păcatului originar, care nu se moștenește, așa încât grația e superfluă.

În fața acestor credințe rătăcite, Augustin merge până la afirmarea unei predestinări necondiționate de fapte[160]. Doctrina lui Augustin în ultima sa evoluție pare că tăgăduiește că Dumnezeu oferă tuturor grația spre mântuire.

În evoluția intelectuală a lui Augustin, trebuie să distingem trei faze, reprezentând diferențele considerabile de doctrină. Astfel, prima e aceea a operelor scrise sub inspirația direct neoplatonică, la Cassiciacum. În aceste opere, el face efortul de a armoniza neoplatonismul cu creștinismul, dar nu reușește pe deplin. Mai târziu, trebuie să-și retracteze părerea că răul ar fi o condiție necesară frumuseții lumii în ansamblu, cum afirmă în *De ordine,* și să-și reproșeze neluarea în considerație a noțiunii păcatului, observații pe care le-am făcut în cursul acestei lucrări la locul și timpul cuvenit. A doua fază începe și se termină cu polemica anti-maniheică. Aici, în combaterea maniheilor, care puneau originea răului într-o substanță rea, susține realitatea libertății omului, singura sursă posibilă a răului. Mai târziu, în problema antipelagiană, având să combată pe Pelagius, care credea așa de mult în forțele naturale ale omului și în libertatea sa, încât socotea grația de prisos, a trebuit să accentueze asupra grației. Dar a accentuat așa mult, încât, în sfârșit, ajunge să nege cu totul libertatea. Cade în predestinațianism: grația începe, grația desăvârșește; omul nu mai are nici un rol. Augustin concepe aici două feluri de libertăți: *libertas minor,* identică cu liberul arbitru, așa cum îl înțelege el, și *libertas major,* sinonimă cu supunerea necondiționată a binelui. Prima e libertatea care a dus la păcat, iar a doua e libertatea ideală, pe care o poate avea numai creștinul renăscut prin har. Dar pentru primirea celei de a doua – întrebăm noi – nu e necesară o adeziune voluntară? Iar aceasta nu implică exercițiul liberului arbitru? Socotim obiecțiile acestea destul de îndreptățite. Altfel, am avea o libertate impusă, ceea ce nu mai e libertate[161].

În ultimele sale cărți, Fericitul Augustin, prin predestinație, reduce la nimic rolul libertății. Într-adevăr, dacă omul e predestinat spre bine și rău, înseamnă că libertatea nu mai are nici un sens. De asemenea, răspunderea păcatului ar însemna să cadă asupra lui Dumnezeu, după cum și meritul faptelor bune

tot Lui Îi trebuie atribuit. Pentru Augustin, dacă fapta cea bună nu e datorată nicidecum voinței libere, ci numai grației, după cum reiese din ultimele cărți, păcatul e în întregime imputabil liberului arbitru al omului[162]. Aceasta pare că reiese chiar din operele suspectate. În voința liberă a omului rezidă originea întreagă a păcatului. Acesta este un adevăr asupra căruia Augustin pare că nu a șovăit nici o clipă. L-a afirmat categoric în repetate rânduri. Pentru el, era singura soluție de a ieși din dilema în care ne pune existența răului. Totuși, el intră prin aceasta în contrazidicție cu concepția predestinației. Exceptând-o însă, Augustin nu e departe de concepția ortodoxă.

Originea răului

După ce am cercetat natura răului și am stabilit că răul nu are o existență ontologică[163], ne este mai lesne să-i determinăm originea. Pentru ușurarea cercetării noastre, vom face apel la capitolele anterioare, de care este condiționată soluția problemei de față.

Dacă păcatul este singurul rău veritabil, răul fizic, ca pedeapsă a păcatului, având originea tot în păcat, originea răului veritabil se identifică cu originea păcatului. Am văzut în capitolul precedent ce este păcatul și care este libertatea în concepția fericitului Augustin. Ne rămâne ca în acest capitol să examinăm, rând pe rând, soluțiile propuse pentru originea răului și să vedem în ce fel le privește Fericitul Augustin, pentru ca, apoi, să determinăm mai precis adevărata origine.

Asupra originii răului existau pe vremea lui Augustin două teorii principale[164]: *fatalismul dualist,* profesat de parsism, gnosticism și maniheism, după care atât răul moral, cât și cel fizic sunt substanțe. Răutatea vine de la natură, de la un principiu rău, coetern cu Dumnezeu. Împotriva acestora, Fericitul Augustin a stabilit: răul nu este substanță, ci accident; ideea a două principii absolute e contradictorie, întrucât nu pot exista două absolute; imperfecțiunea pură nu se poate concepe ca o realitate, pentru că numai lucrurile bune *sunt.* A doua teorie e aceea a *fatalismului monist,* de care țin: brahmanismul, budismul, neoplatonismul și pesimismul modern. Astfel, pentru a nu aminti

decât pe cine ne interesează îndeosebi, după Plotin, binele e originea tuturor celor existente, iar răul e lipsa de formă și măsură, adică materia. Corpul și sufletul sunt rele în măsura în care conțin în ele materie. Ceea ce vine de la Dumnezeu e bun, iar ce vine de la materia neordonată e rău. Aceste două teorii au ideea comună că răul stă în materie. Împotriva lor, Fericitul Augustin afirmă caracterul de bunătate a tuturor lucrurilor. Tot ce este – considerat înainte de cădere – e bun.

Pentru manihei și chiar pentru neoplatonici, *corpul* este rău; de la corp ne vin toate imperfecțiunile, el este instrumentul principiului rău. Pentru Augustin, corpul, deși e unul dintre bunurile mici, nu poate fi un rău *în sine*. Orice lucru, oricât de mic, vine de la Dumnezeu și, prin aceasta, e bun[165]. Corpul este un instrument al sufletului și, fiindcă e un bun inferior sufletului, trebuie să i se supună[166]. „Carnea, în genul ei și în ordinea sa, e bună" (*Quae in genere atque ordine suo bona est*)[167]. Nu este deloc rău să iubești și să admiri în frumusețea fizică opera Creatorului[168]; numai să nu te oprești la ea ca la un idol. Prin carne, Augustin înțelege pe omul întreg, care nu este după duh, ci după el însuși. Tot așa înțelege și citatul Sfântului Apostol Pavel (*Gal.* 5, 19), pentru că, după Augustin, acolo e vorba de faptele cărnii, care sunt nu numai de natură corporală, dar și morală[169].

Dacă trupul (carnea) ar fi cauza păcatului, atunci de ce nu toți oamenii păcătuiesc?[170] Cum toți posedă aceeași carne, ar însemna ca toți să fie păcătoși. Dar existența sfinților, care nu au păcătuit în trupul lor, e dovadă puternică pentru concluzia că nu carnea e cauza păcatului, ci voința liberă. Coruptia cărnii, ca urmare a păcatului, nu este păcat, ci pedeapsa pentru păcat. Nu carnea coruptibilă e aceea care a făcut sufletul vinovat, ci sufletul, fiind vinovat, a făcut corpul coruptibil. Fără îndoială că corupția cărnii produce „o oarecare atracție spre viciu și porniri neîngăduite". Dar nu trebuie atribuite trupului toate dezordinile morale, căci altfel demonul, care nu are trup, ar fi justificat, adică nu ar păcătui[171]. Omul nu a păcătuit din pricina corpului: diavolul nu are corp și totuși a păcătuit. Căderea omului în păcat se datorează faptului de a fi voit să trăiască după sine însuși, iar nu după Dumnezeu[172]. Într-adevăr, trupul, ca organ auxiliar al sufletului, depinde de acesta din urmă. Dacă corpul cuprinde un suflet care iubește pe Dumnezeu, atunci el este un bun inferior, dar frumos în genul său, întrucât e și el o creatură care posedă forma și frumusețea sa. Dacă, dimpotrivă, e animat de un suflet idolatru, atunci, cu toate că nu devine un rău în sine, dar, pentru că a păcătuit alipindu-se vinovat de altceva decât de Dumnezeu, devine un supliciu pentru omul care îl îndrăgește: îl face părtaș pedepselor și-l torturează cu plăcerile înșelătoare, care nu pot să-l satisfacă[173]. Explicația poate fi următoarea: corpul e destinat să servească de locuință unui suflet bun. Când sufletul e păcătos, această locuință a sufletului, corpul, devine ca o închisoare, pentru a-l pedepsi și a sili astfel pe om să-și amintească Binele pe care l-a părăsit, pentru a se întoarce la El. Prin perversitatea sufletului, omul, slăbind concentrarea atenției asupra Binelui Suprem, și-a îngreuiat viața, și-a împărțit și împrăștiat atenția, înmulțindu-și totodată afecțiunile după multiplicitatea și varietatea indefinită a obiectelor creaturale, care îi dau acea *abundaentia laboriosa*, care-l obosește fără a-l satisface[174]. Corpul care se corupe îngreuiază sufletul. Această locuință pământească abate spiritul prin mulțimea grijilor[175].

Păcatul originar nu începe de la trup, dar, după căderea în păcat, acest trup este ca și îmbibat de atracții și porniri vicioase. Copiii moștenesc păcatul prin carne, prin care el este contagios. Numai astfel se explică de ce copiii, chiar înainte de a fi vorba de exercițiul normal al voinței, sunt păcătoși[176]. Trupul în sine este deci un bun, dar devine coruptibil și un factor (nu cauză) al păcatului numai după căderea în păcat.

Moștenim în trupul nostru, ca pedeapsă pentru păcatul originar, porniri și atracții aproape irezistibile spre păcat. *Concupiscența cărnii*, urmare a păcatului, e distrusă prin botez, dar rămâne o mare infirmitate. După cădere, păcatul nu-i absolut voluntar ca la Adam, dar consimțământul voinței nici aici nu lipsește complet.

Fericitul Augustin, afirmând bunătatea oricărui lucru creat, se ferește de a pune – ca maniheii – originea păcatului în corpul omenesc. El recunoaște însă, împotriva pelagienilor, că, după căderea în păcat, corpul este corupt și, prin urmare, mai

mult înclinat spre rău. Ajunge chiar să considere corpul ca partea prin care se moștenește păcatul lui Adam, întrucât, după el, mijlocul prin care se transmite păcatul strămoșesc este actul sexual.

Chiar cel care păcătuiește din neștiință nu poate spune – după Fericitul Augustin – că săvârșește păcatul fără voia sa, căci actul său, dacă e involuntar ca păcat, nu-i involuntar ca acțiune. Este un păcat de fapt, pentru că omul a făcut ceea ce era oprit. Voința este deci condiția și cauza păcatului: *Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est*[177].

Augustin nu părăsește totuși ideea că originea păcatului stă în voința liberă. Pentru el, toată ființa omului, trupul ca și sufletul, formează o unitate centrată în jurul voinței libere. *Nu se poate deci vorbi, după Augustin, decât de un păcat prilejuit de trup sau spirit, de unul sau altul dintre elementele care compun ființa umană, dar nu* [este] *și cauzat de acestea.* Prilejurile pot veni de oriunde, cauza însă numai din voința liberă, care își însușește aceste porniri spre rău sau le lasă să se desfășoare în voia lor, ceea ce înseamnă o aprobare tacită.

În antropologia Fericitului Augustin, voința este elementul fundamental al ființei umane. Actele sufletești sau trupești sunt bune sau rele, după cum este voința. „Voința este într-adevăr în toate – spune Augustin – mai bine zis, toate acestea nu sunt decât voințe. Căci ce sunt dorința și bucuria, decât voințe care consimt la ceea ce voim?" (*Voluntas est quippe in omnibus: immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consentionem quae volumus*)[178].

În lumina acestor precizări, vom înțelege mai lesne cum păcatul nu își are cauza nici în celelalte elemente: societatea, materia etc., pe care le vom examina în cele ce urmează, ci exclusiv în voința liberă a omului.

Pasiunea sexuală este socotită de Fericitul Augustin ca rea. Dar „după cum abuzul de lucrurile bune e culpabil, tot așa buna întrebuințare a lucrurilor rele e legitimă"[179]. Căsătoria e, pentru conservarea genului uman, ceea ce e hrana pentru corp. Numai cu condiția ca acea plăcere sexuală care o însoțește să nu fie o pasiune, ci să se păstreze moderată și în limitele naturale[180]. Augustin numără sexualitatea printre urmările păcatului originar. Fără păcat, rasa umană s-ar fi perpetuat după el fără nici o pasiune carnală[181]. Cum însă, după el, această pasiune se introduce în lume după păcatul originar, urmează că nici în ea nu rezidă originea răului. Ea este un element al concupiscenței, infirmitate venită ca pedeapsă pentru un păcat care constă în voință. Augustin nu crede că păcatul originar ar fi constat în unirea sexuală.

Deși Augustin nu pune originea răului în acest act, susține totuși că dorința și plăcerea care-l însoțesc sunt rele. Oricine poate însă observa că plăcerea sexuală, chiar în logica gândirii lui Augustin, nu este un rău *în sine*. Este mijlocul prin care se garantează perpetuarea speței umane. Dacă actul acesta ar depinde numai de inteligența și voința omului, am putea ajunge, fără îndoială, la o dispariție a speciei, pentru că inteligența este funciarmente egoistă și dușmană vieții. H. Bergson, pentru care inteligența desăvârșește viața, ajunge să pună temei mai mult pe instincte decât pe inteligență. Și nu fără dreptate. Dat fiind acest caracter anti-vital și anti-social al inteligenței, Creatorul, pentru asigurarea vieții, a înarmat ființa cu pofte și dorințe puternice. Creștinismul, apoi, nu ar fi ridicat căsătoria la rangul de Taină dacă actul sexual ar fi *în sine* un păcat. Instinctul nutriției, ca și al reproducerii, sunt lăsate de Dumnezeu cu scopul de a garanta viața individului și a speciei, orice s-ar întâmpla. Plăcerile care le însoțesc nu pot fi păcate decât dacă înfrâng ordinea naturală și divină, degenerând în exces și trecând peste interdicțiile morale și religioase. Altfel, nici Biserica nu le-ar binecuvânta.

Senzualitatea, carnea, corpul au fost socotite ca izvor al răului de către gnosticii manihei și neoplatonici. Dar Augustin îi combate pe toți, afirmând că atât corpul, cât și celelalte lucruri externe sunt bune[182], iar păcatul nu vine de la acestea. Păcatul beției nu stă în vin, ci în băutorul vinului[183].

Augustin definește în treacăt *pasiunea* ca „iubirea lucrurilor pe care fiecare le poate pierde fără voia lui"[184]. Pasiunea nu ține de natura originară a omului, ci e un defect intrat în lume ca o pedeapsă pentru păcat. În cei pedepsiți pentru păcate, pasiunea ține loc de voință[185], domină în orice act rău[186], în loc

să domine raţiunea, cum cere ordinea eternă[187]. Nimeni nu forţează spiritul să asculte de pasiuni[188].

Totuşi, afecţiunile, pentru cei buni, pot fi bune. Iubirea binelui e o afecţiune sfântă. Afecţiunea sau pasiunea sunt apoi inerente condiţiei noastre umane. „Întrucât noi purtăm aici infirmităţile umane, ar fi un defect să fim lipsiţi de orice pasiune"[189] (*cf. Rom.* 1, 31). Fericitul Augustin critică, în acelaşi capitol, *ἀπάθεια* grecilor, pe care o găseşte dezirabilă, dar imposibil de realizat în această viaţă. O condiţionează după aceea tot de o intenţie bună şi de un ideal superior, „căci ceea ce e inflexibil nu este, prin aceasta, drept şi ceea ce este insensibil nu este în mod necesar sănătos"[190]. Afectivitatea este bună sau rea după cum e voinţa celui care o încearcă[191]. Frica, spre exemplu, poate fi salutară, aşa cum a fost pentru Fericitul Augustin frica de moarte, care i-a grăbit convertirea la creştinism. Afectivitatea nu poate fi pentru Augustin un rău în sine, întrucât inima vieţii morale este, după el, iubirea. Cunoaşte însă influenţa covârşitoare pe care o are afectivitatea asupra conduitei noastre şi de aceea stăruie mult asupra pasiunilor rele. Nici pasiunile însă şi nici afectivitatea, sub nici o formă, nu constituie cauza iniţială a răului. Ele pot prilejui săvârşirea răului sau binelui; sunt factori, prilejuri, dar nu cauze.

Răul nu vine, apoi, de la materie, căci aceasta e bună ca natură. Acea materie informă, *hyles*, pe care neoplatonicii o socotesc rea, vine tot de la Dumnezeu şi e bună[192]. Lumina care ne luminează nu e rea, chiar dacă jeneză ochii celor bolnavi[193].

Timpul, de asemeni, nu poate fi un rău. Faţă cu eternitatea, timpul e o decădere, dar e strâns legat de condiţia naturii umane. Într-o lume eternă, cu un veşnic prezent, nu s-ar putea înţelege atâtea lucruri importante, ca: pocăinţa, iertarea, speranţa, trădarea, creaţia, moartea, învierea etc.[194]. După Augustin, timpul e bun: „Pe cine a vătămat răsăritul soarelui sau pe cine a vătămat apusul soarelui? Deci timpul nu vatămă pe nimeni. Cei ce sunt răniţi sunt oameni şi sunt răniţi de către oameni"[195].

Nu este mai justificată nici părerea că diavolul ar fi cauza păcatelor şi a tuturor relelor fizice şi morale venite ca pedeapsă pentru ele. Aceasta e opinia cea mai populară şi mai generală, dar nu e, în fond, decât dualism curat. Era profesată de

gnostici, esenieni şi neoplatonici[196]. Dacă teoria aceasta ar corespunde realităţii, ar urma să admitem două principii: principiul bun, Dumnezeu, şi principiul rău, diavolul, ceea ce e logic contradictoriu şi faptic imposibil. Ar însemna, apoi, să lipsim pe om de libertate şi să-l socotim instrument orb în puterea diavolului. Dar lucrurile nu sunt astfel. Diavolul este numit de Fericitul Augustin *mediator mortis, persuasor peccati şi praecipitator in mortem*[197]. În *De libero arbitrio* găsim o paralelă între păcatul omului şi păcatul diavolului. Fericitul Augustin crede că, pe când diavolul a căzut în păcat printr-un act cu totul spontan, la om, răul a fost provocat de seducţia tentatorului. Ambii au suferit sancţiuni drepte[198]. Dumnezeu utilizează pe diavoli ca instrumente pentru pedepsirea vinovaţilor. E o îngăduinţă pe care o face diavolului, dar, pentru că acesta abuzează de puterea sa, va fi deposedat de aceste drepturi şi sancţionat. Diavolul nu e, ~~deci~~, decât un *ispititor* şi un *instrument* în mâna lui Dumnezeu pentru pedepsirea păcătoşilor. Diavolul nu este stăpân, ci călău. El nu are putere proprie, ci totul vine de la Dumnezeu; nu cauzează păcatul, ci numai ataţă, seduce, ispiteşte. Voinţa omului îi poate rezista[199].

El poate fi socotit ca un factor al păcatului uman, ca o *cauză ocazională*, dar nu ca o cauză ultimă şi exclusivă.

Sunt unii care susţin, cu J. J. Rousseau, că omul e din natură bun şi numai societatea l-a corupt. Originea răului ar fi, prin urmare, societatea. Augustin s-a ocupat şi de societate. Mai ales în cartea *De civitate Dei* putem găsi, pe lângă o filosofie a istoriei, un sistem sociologic. Aici, el arată că societatea poate fi şi bună, şi rea, după cum sunt oamenii care o compun şi legile pe care le păzesc. De o parte, *civitas Dei*, fondată pe legea „iubirii lui Dumnezeu, până la disprețul de sine", şi pe de altă parte, *civitas mundi*, la temelia căreia stă „iubirea de sine, până la disprețul lui Dumnezeu"[200]. Societatea umană e un bun mai mare, prin *întindere*, *intimitate* şi *coeziune*, decât societatea animală. Aceasta se datorează raţiunii şi iubirii, care trebuie să-i fie legi de bază[201]. Viaţa socială e dezirabilă, dar este expusă diviziunilor, invidiilor, bănuielilor, duşmăniilor etc.[202].

esențială pentru moralitate. În ierarhia bunurilor, Augustin o pune printre bunurile de mijloc, între cele mari și cele mici[215]. Ceea ce constituie superioritatea omului față de celelalte ființe este că el posedă o voință care poate păcătui[216].

Dar dacă libera voință este cauza păcatului, care este cauza voinței? Principiul rațiunii suficiente constrânge logic să nu mai căutăm nimic dincolo de principii. „Începutul" nu mai poate fi cauzat. Voința liberă este, într-adevăr, cauza imediată și directă a păcatului. Dumnezeu e cauza omului și, *eo ipso,* și a voinței libere. Prin urmare, s-ar putea conchide că păcatul vine de la Dumnezeu. Este exact raționamentul pe care îl opunea pelagianul Iulianus lui Augustin în termenii: *si malum ex homine, homo per Deum; malum igitur per Deum*[217]. Dar, după cum nu putem reproșa lui Dumnezeu de a ne fi dat în corp organe de care uzăm rău, spre pildă mâna, când ucidem, picioarele, când ne poartă corpul pe căile pierzării, ochii, care ațâță patimile, tot așa nu-I putem imputa lui Dumnezeu de a ne fi dat un liber arbitru, de care putem să uzăm și rău[218].

Dar în ce măsură mai putem socoti liberul arbitru printre lucrurile bune primite de la Dumnezeu, dacă prin el putem săvârși răul? Răspunsul nu e greu de găsit la Fericitul Augustin. Liberul arbitru este un bun *în sine*: numai întrebuințarea lui poate fi rea; voința liberă e necesară și, prin urmare, bună, deoarece fără ea nu există drepți. Virtutea o postulează neapărat. S-ar putea însă spune că aceasta este o concluzie pur dialectică și abstractă. Liberul arbitru este un dar periculos, iar un dar primejdios nu poate fi socotit bun. Preferi să fii lipsit de un dar așa de oneros. În *De libero arbitrio* se soluționează această problemă în felul următor. Liberul arbitru este un lucru intermediar și mijlocitor. E condiția unui bine mai mare: fericirea. Natura voinței este bună, dar efectele ei variază după modul în care se uzează de ea[219]. Libertatea voinței este o condiție a fericirii, deoarece voința fericită cere adeziunea personală. Nu poți fi fericit cu fericirea altui om sau cu o fericire impusă. Ci fiecare trebuie să-și creeze fericirea proprie: *Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus*[220]. Viața morală, ca și fericirea, sunt strict personale. Cu aceasta, Augustin afirmă un adevăr psihologic și moral de cea mai mare

! 2 pag. lipsă

importanță. Sociologismul, care ignoră viața lăuntrică a individului, socotind că rezolvă problema morală prin explicația pur sociologică a faptului moral, se vede de la așa de mare îndepărtare combătut de Augustin.

Mai putem da încă un răspuns la obiecția de mai sus. Binele creaturii are întotdeauna o limită esențială. Este acel „rău metafizic", deficiența inerentă creaturilor. Este nedrept să aruncăm vina pe Dumnezeu, că nu ne-a dat ceva mai bun, întrucât ar fi putut, pentru că ordinea și perfecțiunea lumii reclamă inegalitatea. „Îngrămădind peste măsură o specie de bunuri, micșorezi numărul altor bunuri"[221]. E ca și când ai cere patru ochi și urechi, considerând că ochiul e superior urechii. Măreția și frumusețea lumii constau în varietate, nu în uniformitate. Liberul arbitru e o condiție și un mijloc pentru om, pentru a atinge scopul său suprem[222]. El nu poate fi deci considerat ca rău. Libertatea omului este o minune întreagă. Nimic nu pare un mister mai mare ca această posibilitate de a face ce vrei, de a oscila între bine și rău, după plac, după preferințe legate de împrejurări, mediu, cultură, educație, condiții strict individuale etc. Nimic nu definește mai bine personalitatea ca libertatea. Ea e mijlocul prin care omul își făurește o personalitate proprie. Se mai poate spune, oare, că este imputabilă Creatorului? Poate cineva să o refuze pentru că închide în ea și posibilitatea răului? Ar însemna să abdicăm de la rangul de oameni raționali și să ne degradăm până la treapta automatelor sau a viețuitoarelor conduse de instincte! Libertatea este piatra de încercare pentru orice om. Este răspântia la care se hotărăște soarta lui întreagă: ascensiunea voluntară spre tot mai multă ființă și fericire sau precipitarea spre adâncurile nepătrunse ale neființei. După Fericitul Augustin, căderea în păcat nu este căderea firească și fatală a unei pietre, ci căderea liberă a unei voințe care încetează de a mai voi, care se abandonează[225]. E contradictoriu să afirmi că Dumnezeu e cauza răului, căci răul e, în sens larg, neantul, iar Dumnezeu e tocmai la antipodul neantului, este existența absolută. Neantul nu e nici înainte, nici după existență. E o idee „conceptibilă în cadrul cugetării abstracte", cum spune

dl. I. Petrovici[224], legitimată prin considerațiile asupra caracterului „irațional și precar al existenței".

Posibilitatea inclusă în noțiunea de libertate nu e, apoi, totuna cu necesitatea. Mai mult chiar – după părerea noastră – Dumnezeu nu a pus această posibilitate ca o balanță care să se miște deopotrivă de ușor atât spre bine, cât și spre rău, ci chiar în puterea libertății. Dumnezeu a pus tendințe și dorințe puternice spre bine. El a pus în noi nostalgia binelui, dorul nepotolit al sufletului, ne-a făcut așa încât ființa noastră să aspire normal spre El, fericirea noastră să nu existe decât în El.

Balanța voinței era, deci, încă de la început considerabil înclinată spre bine. Propriu vorbind, Dumnezeu numai așa ne-a creat: tinzând spre bine. Dar, pentru că e absurd și fără farmec să tinzi forțat și cu necesitate spre cineva, Dumnezeu a permis și posibilitatea răului.

Dumnezeu a permis păcatul, pentru că acesta condiționează libertatea, fără care cel mai mare bun, fericirea, nu este posibil pentru o creatură rațională. Fericitul Augustin are dreptate când spune că libertatea este un bun în sine, chiar atunci când înclină spre rău[225].

Nu trebuie căutată cauza eficientă a voinței rele, pentru că ea nu are cauză eficientă și pozitivă, ci numai una *deficientă*. „A decădea de la ce *este în mod suprem,* a înclina spre ceea ce are mai puțină ființă este a începe să ai o voință rea. Or, a voi să găsești cauzele acestor defecțiuni care nu sunt, o repet, efective, ci defective, e ca și cum ai vrea să vezi întunericul sau să auzi liniștea"[226].

Voința cea mai bună vine de la Dumnezeu, iar reaua voință nu e operă pozitivă, ci o părăsire a operei lui Dumnezeu, o preferință a operelor sale proprii[227]. Voința este un impuls propriu, un început, o cauză, am putea spune primă. Numai omul este autorul responsabil al conduitei sale. Dacă, după cădere, voința nu mai tinde spre bine decât cu ajutorul direct al lui Dumnezeu, spre rău merge întotdeauna pe picioare proprii, la păcatul originar, ca și la celelalte, personale și actuale.

Originea păcatului lui Adam nu constă nici în dificultatea preceptului, nici în vreo insubordonare oarecare a corpului omenesc, ci exclusiv în *voința omului, în orgoliul său, care*

constă în dorirea unui rang sau independențe perverse. Omul voia să fie principiul său propriu, un subiect absolut[228]. Mișcarea spre păcat nu vine deci de la Dumnezeu[229], ci de la om.

S-ar putea obiecta: dacă Dumnezeu a prevăzut tot ce se întâmplă cu voința, de ce ne-a mai dat-o? Această obiecție cade lesne, pentru că prevederea nu forțează pe om să păcătuiască. Dumnezeu vede mai dinainte și pe cei ce o întrebuințează bine. Adevărul este că până și în cei păcătoși voința nu încetează de a fi un mare bun. O creatură, chiar cu o voință rea, e mai de preț decât fără nici una, „după cum prețuiește mai mult un cal, chiar nărăvaș, decât o piatră"[230].

Astfel, după cum am arătat și într-un capitol anterior, omul preferă să existe chiar și nenorocit, decât să nu existe deloc. Iar când totuși el își afirmă cu tărie hotărârea de a muri, se amăgește singur, necunoscându-și încă cu destulă claritate motivația lăuntrică, dialectica profund inferioară, care îl conduce la sinucidere. În fond, după Fericitul Augustin, cine se omoară nu face aceasta decât cu scopul de a scăpa de o existență nenorocită pentru a afla una mai bună. Într-atât e de înrădăcinată în ființa omului voința de a exista. Voința se mișcă întotdeauna spre mai bine. Chiar sinucigașul dorește măcar odihnă sau încetarea necazurilor. Iar aceasta este tot un fel de existență, și chiar mai înaltă[231]. Ceea ce nu există nu poate fi nicidecum mai bun. Cu aceste afirmații, suntem în perfectă armonie cu logica interioară a sistemului de înțelegere a lui Augustin. *A fi*, oricât de inferior, înseamnă a fi bun; nu este nici un păcătos așa de rău, încât să nu mai rămână nimic bun în ființa sa. Când s-ar întâmpla aceasta, ar înceta complet de a mai exista. Nu greșim dacă socotim că, măcar ca bunuri în sine, și tot mai rămân: mâinile unui criminal, arma cu care a ucis, etc. Păcatul nu stă nici în mâinile care au îndreptat arma, nici în ochi, nici în locul unde s-a petrecut crima, nici în circumstanțe, nici în vinul care l-a îmbătat și în nimic din toate de felul acesta, ci exclusiv în voința liberă a criminalului. Imputarea faptei pare că se întinde asupra întregii lui persoane, difuzându-se până în cele mai ascunse fibre ale ființei lui. Totul miroase a crimă, și faptul acesta constituie semnul cel mai elocvent de gravitate al unui păcat. Totuși, în

sine, toate acestea rămân bune. Chiar voința criminalului poate să se îndrepte și să fie capabilă și de fapte bune. Consecința logică pe care o tragem din doctrina lui Augustin este iubirea și prețuirea persoanei umane, chiar în condiții morale inferioare. Și astfel, Fericitul Augustin decretează, încă de pe vremea aceea, un principiu care abia de câtva timp s-a introdus în viața politică a popoarelor civilizate și pătrunse de spiritul creștinesc[232].

Păcatul poate avea două principii: *gândirea proprie și persuasiunea venită din afară*[233]. Ambele implică voința. E însă mai vinovat cel ce îndeamnă la păcat, decât cel ce consimte[234], deoarece primul e de două ori vinovat; odată e păcătos prin sine și a doua oară face și pe altul să păcătuiască. Păcatul poate avea, de asemenea, o origine proprie și, cu aceasta, gravitatea lui se mărește. În chiar dispoziția Creatorului de a nu lăsa pe om să săvârșească în mod forțat binele și nici răul, ci numai din convingere, trebuie să-I admitem echitatea și înțelepciunea.

Voința e cauza primă a păcatului. Ea este aceea la care trebuie să ne oprim, căci e nevoie de o limită în gândirea noastră[235]. Cu aceasta, Augustin intuiește deodată cele două principii logice: principiul cauzalității și cel al rațiunii suficiente.

În aceeași carte, *De libero arbitrio,* Augustin schițează procesul psihic al căderii lui Adam în păcat. Imaginea unui lucru nu are caracter de necesitate pentru voință. În Paradis, omul putea să-și imagineze răul, dar nu a avut experiența răului decât după ce l-a săvârșit. Simpla gândire a otrăvurilor nu ne vatămă. Totuși, ne dă anticipat gustul și efectele lor. Este un fel de *trăire* prin imaginație a obiectului pe care ni-l sugerează ideea. Dacă ideea nu are un caracter de necesitate, nu este mai puțin adevărat că ea nu este cu totul inofensivă: atrage, solicită, atâță, farmecă sau respinge. Probă că lucrurile stau astfel e că omul nu este complet același înainte și după o imagine pe care o încearcă. Ceva s-a schimbat în el. Teoria intelectualistă ni se pare greșită numai în exagerarea rolului elementului intelectual în determinarea actului voluntar. Teoria ideilor-forțe a lui Fouillée este, până la un punct, acceptabilă. De altfel, este un adevăr elementar că nu este

posibil nici chiar cel mai neînsemnat act de voință fără o prealabilă imagine, oricât de redusă, a ceea ce voim să săvârșim. Dar prin rolul ideii înțelegem și rolul ispitei, și noi știm cât de multe victime face ispita. Primul om, în Rai, era între două atracții venite de la două idei: una superioară, alta inferioară[236]. Dar omul poseda toate elementele necesare ca să poată rezista ispitei, mai ales că porunca îi fusese dată sub sancțiunea morții. În toată convorbirea femeii cu diavolul se poate vedea că femeia cunoștea totul. Prima biruință câștigată de diavol asupra femeii a fost de a pune la îndoială justificarea poruncii. Urmează apoi apelul la orgoliu, care a fost decisiv. *Dovadă că nu trupul era pricina răului* e că diavolul nu încearcă pe această cale să amăgească pe femeie. Nu laudă calitățile naturale ale fructului oprit, ci puterile magice pe care le-ar ascunde[237]. Femeia, când s-a decis să guste, nu a făcut-o din foame sau din poftă. Avea destule mere în Paradis. S-a asociat, desigur, și curiozitatea, și pofta simțurilor, dar nu acesta era mobilul cel mai puternic. Ci totul era dorința de a se pune în posesia puterii și gloriei divine, dorință căreia nu i s-a opus voința, ci a aderat la ea. Femeia era ispitită de diavol, dar trebuia să-i răspundă cu refuz, rezistând ispitei. *Dorința de independență, de a fi principiul său propriu, a cauzat toată nenorocirea.* Diavolul pizmuia fericirea primilor oameni și de aceea a căutat să-i piardă. Și i-a pierdut prin femeie, care, prin constituția ei mai slabă decât a bărbatului, oferea un teren mai sigur de reușită. Gândul cel rău al șarpelui îi venea din lăuntrul lui[238]; el era autorul întreg și responsabil. De aici gravitatea păcatului lui, pentru care nu mai are posibilitate și nădejde de mântuire. Omul a avut o mică circumstanță atenuantă în felul că gândul rău i-a venit din afară și încă cu insistență.

Gravitatea stă în interdicție, nu în materie, căci aceasta din urmă putea să fie schimbată cu alta[239]. Dar păcatul lui Adam a fost precedat de o voință rea care începuse să se formeze printr-o dialectică lăuntrică, pivotând în jurul orgoliului, principiul voinței rele. El voia să fie subiect absolut, să nu mai depindă de Dumnezeu, deși nu avea a se plânge de vreo tiranie a lui Dumnezeu. Avea pofta unei false măriri. El prefera voința femeii voinței lui Dumnezeu. Nu s-ar fi lăsat surprins de

demon dacă nu ar fi început prin a se complace el însuși în această dorință neîngăduită. De aceea manifestă chiar o mare satisfacție la auzul cuvintelor diavolului: „veți fi asemenea cu Dumnezeu"[240]. Căci „acela păcătuiește voluntar care, în perfectă cunoștință de cauză, cedează constrângerii care îl poartă la păcat, când el putea și ar trebui să reziste"[241].

Primul viciu al sufletului rațional este, prin urmare, voința (intenția) pe care o are de a face ceea ce adevărul suprem oprește, de a se întoarce de la binele veșnic spre bunurile vremelnice[242]. *Voința liberă este, prin urmare, originea păcatului și, prin aceasta, a tuturor relelor din această lume*[243]. Din cele spuse cu privire la procesul psihic al căderii omului în păcat reiese că, după Fericitul Augustin, *voința liberă este cauza ultimă și responsabilă a păcatului. Ideea și dorința* gloriei neîngăduite nu au devenit păcate decât în momentul în care au fost aprobate de voință. Păcatul originar, privit în elementele din care pleacă și din punct de vedere psihologic, constă – în afară de elementul voluntar, care este hotărâtor – dintr-un element intelectual – ideea, la care se adaugă elementul afectiv – dorința sub forma de orgoliu. Remarcăm că, pentru Augustin, forța elementului intelectual e cu mult mai slabă decât aceea a elementului afectiv. Dovadă avem faptul că, după Fericitul Augustin, în păcatul originar, actul deciziei se produce în momentul în care intervine dorința acelei independențe nemărginite.

Oricât de însemnat ar fi rolul afectivității în determinarea actului voluntar, cauza ultimă și responsabilă a păcatului originar rămâne, după Fericitul Augustin, tot voința liberă. Voința e vinovată că a permis gândului rău să pătrundă în conștiință, că a îngăduit acesteia să stăruie asupra ideii păcatului, că nu a opus un *veto* categoric *dorinței* rele care se năștea și creștea în proporții periculoase și, în fine, că i-a cedat definitiv.

Aceste considerații sunt perfect valabile pentru procesul căderii primului om în păcat. Trebuie să remarcăm însă că mecanismul actului voluntar nu funcționează la fel și după căderea în păcat. De acord cu Fericitul Augustin, trebuie să spunem că aici e nevoie să ținem seama de urmările primului păcat, care a întărit în noi puterea răului, slăbind în același

timp puterea binelui și a voinței libere. Voința devine rea – după Fericitul Augustin – când se îndepărtează de la un bine superior spre un bine inferior[244]. Dar de unde vine voința cea rea? Vine de la voința cea bună, dar care e, la îngeri și oameni, schimbătoare și deficientă, caractere inerente naturii lor de creaturi. Aceasta face răul posibil, deși nu necesar[245]. Mai departe, voința cea bună e opera lui Dumnezeu, iar voința cea rea nu este operă pozitivă, ci o părăsire a operei lui Dumnezeu, o preferință a propriilor sale opere. Voința este rea când este după om, și nu după Dumnezeu[246]. Voința rea nu are o cauză eficientă, ci una deficientă. Posibilitatea voinței de a deveni rea se explică prin *infirmitatea oricărei creaturi*[247], care *este scoasă din neant, nu din substanța lui Dumnezeu*[248].

Liberul arbitru este un dar de la Dumnezeu, pentru că omul e o natură rațională, dar, fiindcă e scoasă din nimic, este muabilă și are, prin aceasta, posibilitatea de a face răul. Numai partea cea bună, voința bună, vine de la Dumnezeu, cea rea are ca origine neantul[249], dar de care omul e responsabil, pentru că i s-a dat puterea să reziste decăderii. Voința a fost creată bună, dar schimbătoare, pentru că a fost scoasă din nimic, din care cauză poate să se întoarcă și de la bine și de la rău, ea nu are nevoie pentru a face răul decât de liberul său arbitru; pentru a face binele însă îi este indispensabil concursul grației divine[250]. Sub aspectul material, se poate spune că păcatul nu poate veni decât tot de la Dumnezeu, în sensul că omul uzează rău de mintea, brațele, energia care vin tot de la Dumnezeu. Chiar puterea de a face răul, luată independent de valoarea ei morală, vine tot de la Dumnezeu[251]. Dar de aici nu urmează nicidecum că Dumnezeu ar fi autorul responsabil al păcatului, deoarece, așa cum am stabilit, răutatea unui act nu constă deloc în elementele lui materiale, ci în *voința rea în raport cu legea morală*. Iar dacă totuși Dumnezeu este, în mod necesar, în virtutea atotputerniciei sale suverane, cauza permisivă a răului, aceasta [se întâmplă] și din următoarele considerații: „Într-adevăr, în atotputernicia Sa, e destul de bun pentru a ști să scoată binele chiar din rău, fie iertându-l, fie vindecându-l, fie făcându-l să se întoarcă în folosul celor drepți, fie lovindu-l cu răzbunarea Sa"[252]. Dumne-

zeu este, deci, o cauză permisivă întotdeauna orânduitoare a răului în vederea unui bine. Dumnezeu permite apoi corupția unei naturi numai acolo unde socotește aceasta „conform cu ordinea și dreptatea, având în vedere rangul lucrurilor și meritul sufletelor"[253].

În multe cazuri, Dumnezeu preferă să lase oamenilor toată libertatea de acțiune, pentru ca să le arate tot răul pe care-l poate cauza orgoliul și toată puterea grației Sale spre bine[254]. Putem conchide cu Fericitul Augustin că păcatul este în întregime al omului, numai binele vine de la Dumnezeu[255], în voința noastră, păcatul se manifestă ca o lipsă de iubire față de Dumnezeu, ca o lipsă de ordine, deci ca o lipsă de ființă. Mișcarea căderii originare nu are altă origine decât neantul, neființa[256].

Concepția Fericitului Augustin asupra originii răului transpune în termeni de gândire profundă și clară doctrina biblică, respingând definitiv toate erorile dualismului și monismului panteist și imanentist, fatalismul, indeterminismului și pesimismului modern. Augustin este, în acest punct, în perfectă consonanță cu toată tradiția de gândire creștină ortodoxă și potrivnic reformatorilor, care socotesc pe Dumnezeu autor al răului.

Într-adevăr, protestanții, în genere, pun originea răului în Dumnezeu[257]. Luther afirmă categoric lucrul acesta. Melanchton spune: „ Dumnezeu operează răul ca și binele, nu numai îngăduindu-l, ci făcându-l El Însuși; așa încât adulterul lui David și trădarea lui Iuda nu sunt mai puțin opera Sa decât convertirea Sf. Apostol Pavel"[258]. După Zwingli, de asemeni, Dumnezeu e cauza păcatului[259]. Iar Calvin[260] repetă de mii de Zori: „unul comite păcatul după voința lui Dumnezeu, își întoarce inima spre rău sub inspirația lui Dumnezeu, cade în crimă pentru a îndeplini opera lui Dumnezeu". Beza spune despre cei răi că Dumnezeu nu i-a creat decât pentru a Se servi pentru a face rău. Față de asemenea păreri, nu par deloc exagerate afirmațiile lui Proudhon: „*Dieu est le mal*" și a lui G. Sand: „*Satan est le Redempteur*". Aici duce doctrina despre completa decădere a naturii umane prin păcatul originar și neputința originară a voinței omului de a face ceva, doctrină profesată de catolici și dusă la extrem de protestanți. În zadar

încearcă să se sprijine reformatorii pe Fericitul Augustin. Eroarea predestinațianistă nu este răspândită în toată opera lui, ci numai în ultimele trei cărți. Augustin nu poate fi apoi înțeles luat fragmentar. Și chiar nici în ultimele cărți suspectate el nu a putut afirma că răul moral ar veni de la Dumnezeu. Dacă, dintr-o mare pietate, Augustin atribuie fapta cea bună aproape în întregime lui Dumnezeu, păcatul rămâne pentru el opera exclusivă a liberului arbitru. Dacă ar fi să rămânem numai la concepția predestinațianistă absolută, fără îndoială că cei predestinați spre rău nu ar avea răspunderea morală, ci toată vina ar cădea asupra lui Dumnezeu. Dar o predestinație relativă este admisibilă, în sensul condiționării ei de faptele omului. E chiar părerea Fericitului Augustin din celelalte cărți, unde conciliază așa de bine prestiința lui Dumnezeu cu libertatea omului.

Consecințele teoriei care pune originea răului în Dumnezeu sunt foarte grave. Dacă binele, ca și răul, ar fi opera lui Dumnezeu, omul nu ar mai avea nici un rost în conduita sa; el nu ar mai avea, apoi, nici o vină pentru păcatele făcute și, prin aceasta, nu ar merita nici o sancțiune. Poruncile, preceptele, sancțiunile, eforturile omului și toată morala nu ar mai avea nici un sens. Atitudinea omului ar fi fatalistă și pesimistă. Cum aceste consecințe logice înseamnă dărâmarea întregii orânduiri morale, teoria care pune originea răului în Dumnezeu este teoretic absurdă și practic dezastruoasă.

Răul fizic

Dacă răul moral mai poate avea tăgăduitori printre sufletele cu sensibilitatea morală uzată de pasiuni, răul fizic este o realitate pe care toată lumea o trăiește și pe care, deci, nimeni nu o tăgăduiește. Într-adevăr, în lume abundă suferințele de tot felul, fizice, ca și morale. Omul e dotat cu o sensibilitate care vibrează la cea mai ușoară atingere a ființei sale. Sensibilitatea este ecoul acțiunii coruptive și distrugătoare care sapă la temelia ființei noastre. Viața aceasta este, după vorbele Sfintei Scripturi, „o vale a plângerii". Care este, oare, omul care să se poată lăuda că în viața lui nu a avut de îndurat nici

o suferință? Suferința e legată de viața noastră în așa măsură, încât mulți gânditori au ajuns să identifice viața cu suferința. Răul fizic este o realitate așa de îngrozitoare și de universală, încât nu numai că nimeni nu-l ignoră, dar pentru majoritatea oamenilor el este socotit, deși pe nedrept, ca singurul rău redutabil și real.

Instinctul fericirii, în care se adună și se concentrează toate tendințele ființei umane, nu pare să fie stânjenit în exercițiul lui, pentru majoritatea oamenilor, decât de această formă a răului. Chiar fericirea vizată în această tendință comună și intensă nu pare a fi decât de natură mai mult fizică. Cea mai mare dorință a omului în prada suferinței fizice este să scape cât mai repede de ea. Și cum nici un om nu este scutit de acest rău, problema răului fizic este aceea pe care și-o pune orice om, și încă de multe ori în viață. Pentru nici o problemă nu s-au cheltuit mai multe eforturi ca pentru izbăvirea de suferința fizică. Atunci când nu a putut fi vindecată, mai ales atunci s-a căutat, cum este și firesc, să i se găsească măcar un sens, o explicație. Multe și variate au fost soluțiile care s-au produs cu privire la problema naturii, originii și sensului răului fizic. Nici una însă nu a satisfăcut pe om ca [fiind] soluția adusă lumii de Mântuitorul Hristos, după care suferința – pedeapsă pentru păcat – devine un mijloc de mântuire. Iar această soluție este adâncită și dezvoltată de Fericitul Augustin într-un mod foarte frumos și clar.

Suferința este o realitate pe care nu o putem ignora, pentru că nu torturează numai sensibilitatea, dar deconcertează și rațiunea. Și dacă durerea e comună animalelor, cum ne arată Fericitul Augustin[261] și, în mod magistral, Joseph de Maistre[262], și nu cum se credea pe vremea lui Descartes, după care animalele sunt ca niște mașini lipsite de sensibilitate, durerea e mult mai acută la om, pentru că ea sporește în raport cu sensibilitatea și cu inteligența. „O durere analizată e o durere dublată" și numai omul e capabil să reflecteze asupra suferinței. Prin memorie și prevedere, omul suferă nu numai relele prezente, dar și pe cele deja trecute, și încă pe acelea care încă nu s-au ivit. Printr-o privire sinoptică în timp și spațiu, de care e capabilă inteligența umană, el poate acumula într-un singur moment toate regretele unui trecut cu amărăciunile prezentului și temerile viitorului. Sensibilitatea omului e coextensivă cu inteligența și capacitatea lui de a cunoaște realitatea mai în adâncime și în întindere. Cel care a trăit mai mult cunoaște și iubește mai multă lume și, prin aceasta, suferă, firește, mai mult. Cine posedă mult, în orice plan al vieții, trebuie să și sufere mult: are mai mult de pierdut.

Inteligența subțiază sensibilitatea și complică existența, multiplicând, prin aceasta, emoțiile penibile. De aceea, soluția problemei s-a impus: *„Il faut une solution au probleme. On ne doit pas tricher avec la douleur"*, așa cum spune Renouvier[263].

Cadrul acestei lucrări nu ne permite să facem un istoric amănunțit al soluțiilor propuse până la Fericitul Augustin. Socotim totuși foarte utilă o schițare rezumativă.

În filosofia greacă, domina Destinul, *Moῖρα* ; zeul dă cui vrea fericire sau nefericire. Providența, așa cum o găsim la poeții Sofocle, Eschil, istoricii Xenofon, Herodot, are ca funcție esențială pedepsirea răului. Pentru aceștia însă nu întotdeauna greșeala produce suferință. Concepția lui Hesiod, a gnomicilor și a poeziei didactice e, de asemeni, pesimistă. Pitagoreii au și concepția unei *via purgativa*. Filosofia atomistă era materialistă. Omul trebuie să se îngrijească singur de sine. Pentru sofiști, nu există adevăr obiectiv: plăcerea ca și durerea sunt subiective. Pentru Socrate, învățătura duce la bine. Aristip, fondatorul hedonismului, identifică binele cu plăcerea și tot răul cu durerea. Această concepție a dus fatal la Hegesias, numit și „avocatul morții", pentru că predica sinuciderea. Antistene, la antipodul lui Aristip, consideră plăcerea ca un rău și pune scopul vieții în *πόνος*, muncă, chin. Celelalte bunuri sunt, pentru el, indeferente, *ἀδιάφορα*. Diogene ajunge la *cinism*, care consta din căutarea cu tot dinadinsul a durerilor și evitarea plăcerilor.

Platon vrea să găsească o medie între cirenaici și cinici. Binele Suprem nu este, după el, nici plăcerea, nici durerea, căci ambele sunt amestecate. Prin aceasta însă, Platon cade într-un fel de dualism. Pentru Aristotel, scopul vieții nu este plăcerea, ci virtutea. Atitudinea în fața durerii e, pentru el, resemnarea.

Epicureismul socotește plăcerea ca scop suprem al vieții, dar o concepe ca având diferite grade. După Epicur, trebuie să cauți durerea când îți dă efecte bune. Fericirea nu constă în cele mai mari plăceri, ci în lipsa de dureri. Ținta nu mai e ἀπάθεια stoicilor, ci ἀταραξια.

Stoicismul panteist consideră răul ca accidental în univers, care e, în ansamblu, perfect. Plăcerea și durerea depind de afectivitate. Pentru cei buni nu există nefericire, după cum pentru cei răi nu există nici plăcere adevărată. Un singur lucru e bun: *conformitatea cu natura*. Celelalte: sănătatea, bogăția, moartea sunt indiferente (ἀδιάφορα), ἀπάθεια este scopul ultim.

Scepticismul nu aduce nimic nou, iar *eclectismul* nu aduce nimic original, ci ia din capitalul de gândire al primilor filosofi. E filosofia Romei, a caracterului și a voinței. Seneca afirmă αὐτάρχεια, completa independență față de toate relele din afară. Epictet socotește suferința [ca] necesară pentru exercitarea virtuții și probarea ei[264].

Antichitatea reprezintă eforturi de înțelegere apreciabile, dar cu soluții variate, eronate și ineficace. Lipseau gândirii antice ideea creației și a căderii în păcat și o doctrină a Răscumpărării, fără de care răul fizic nu poate fi înțeles și biruit.

Ridicarea problemei este, pentru Augustin, prilejuită de disputa contra maniheilor, care rezolvau realitatea îngrozitoare a răului prin dualism, dar și de însăși experiența sa personală. Suferise în cursul vieții destule maladii, lipsuri, necazuri de tot felul, pentru ca răul fizic să treacă neobservat. Experiența dureroasă a răului fizic este aceea de la care se pornește de obicei pentru a pune problema răului în genere.

Augustin distinge între răul pe care îl săvârșește omul, *malum esse*, și răul pe care îl suferă, *malum pati*[265]. Răul pe care îl săvârșește e păcatul, *peccatum*, iar răul pe care îl suferă: pedeapsa pentru păcat, *poena peccati. Dupliciter enim appellatur malum, unum quod homo facit, alterum quod patitur: quad facit, peccatum est; quod patitur, poena*[266].

Există, după Augustin, așa cum am spus mai sus, trei feluri de corupții, dintre care numai două sunt vinovate și grave: *corupția voluntară*, păcatul, și *corupția penală*, pedeapsa pentru păcat. Omul are privilegiul de a nu se corupe decât

voluntar, dar, îndată ce s-a corupt în acest fel, suferă și o corupție fără voia lui, pedeapsa. „Dacă nu voiesc să păstreze ascultarea, după cum se corup în păcat pentru că voiesc, tot așa vor fi corupți în pedeapsă, cu toate că nu voiesc"[267]. Relele suferite pot fi sufletești, ca: tristețea, ignoranța, eroarea, infirmitatea voinței, sau fizice, ca: foametea, războiul, spolierea, captivitatea, boala și, mai curând decât toate, moartea[268]. La aceasta se mai adaugă răul venit de la fenomenele naturii: cutremure, trăsnete, secetă, inundații, grindină etc.

Omul pare că se află în această viață ca într-o țară vrăjmașă. Primejdii îl amenință la fiecare pas. Este natura rea din fire? A fost omul supus suferinței întotdeauna? Augustin introduce faptul istoric al căderii în păcat, cel mai îngrozitor eveniment, și cu aceasta totul se lămurește. Explicația e următoarea: fiecare creatură își are de îndeplinit un rol anumit pentru a-și atinge scopul său particular. Acest rol, fixat în toate amănuntele la ființele neraționale, este asigurat de instincte, care nu se abat de la ordinea eternă. Creaturile raționale, fiind libere și putând să respecte ordinea, uzează rău de lucruri, contrapunând ordinii naturii ordinea lor proprie răsturnată sau, în orice caz, diferită. De aici, [rezultă un] conflict inevitabil între cele două orânduiri. Păcatul nu distruge ordinea naturală, exterioară, ci numai ordinea din om, voința rea nefiind decât negația interioară a ordinii. Tăgăduind această ordine, pe care nici nu o poți distruge, nici nu o poți schimba, te lovești de ea, și de aici suferința. Păcătosul voind să folosească creaturile ca mijloace pentru scopul său neîngăduit în ordine, pentru scopul său pervers, se produce ciocnire și suferință. E opoziția dintre ordinea lăuntrică a omului, care e schimbată și stricată prin păcat, și ordinea externă a lumii, care rămâne cum a lăsat-o Creatorul[269] sau în stare de blestem, după căderea în păcat. Nu poate omul să înlocuiască ordinea universală cu a sa proprie. Trebuie neapărat să o respecte. Nerespectarea ei duce la inevitabile conflicte și suferințe. Păcatul răstoarnă ordinea scopurilor, direcția acestei ordini, dar ordinea rămâne și devine ostilă omului. Dacă, așa cum cere ordinea, omul folosește creaturile ca mijloace de realizare a scopului ultim, nu întâlnește răul. Din moment ce însă nesocotește ordinea sco-

purilor, adică acea ierarhie a valorilor, bunurile naturii devin pentru el instrumente de supliciu[272].

Maniheii, care pretindeau că răul e o realitate ontologică, susţineau că există animale rele în sine. Un scorpion este, după ei, un animal rău. Augustin sesizează însă foarte net distincţia între o *finalitate internă* şi *o finalitate externă*. Astfel, scorpionul are o finalitate internă, o ordine perfectă. Pentru el, veninul e bun ca armă de apărare. Dacă pentru om e vătămător, aceasta nu înseamnă decât că omul se crede pe nedrept beneficiind de o finalitate externă exclusivă şi la bunul său plac, subordonând totul intereselor sale. Uită că toate creaturile, dacă au, pe lângă o finalitate internă, şi una externă, ultima este raportată în primul rând la Dumnezeu şi numai în anumite limite la om[271]. În sine, natura nu e rea şi nu încetează de a fi bună nici chiar atunci când ne vatămă; şi ne vatămă atunci când vrem să o utilizăm în scopurile noastre nepotrivite, care nu respectă ordinea. Dovadă avem alimentele care trec drept bune şi care, printr-o întrebuinţare nepotrivită şi excesivă, ne vatămă, şi cele presupuse rele, cum sunt otrăvurile, care pot servi ca medicamente[272]. Întrebuinţarea convenabilă şi temperată, respectând natura finalităţii interne şi externe a lucrurilor, ne fereşte de suferinţa venită de la lucruri. Dar contrariul, reaua întrebuinţare, nu este altceva decât tot un păcat. Suferinţa de acest fel este deci şi ea o pedeapsă pentru păcat[273]. Animalele vătămătoare pentru om au şi ele rostul lor în economia acestei lumi. „Pentru a umili orgoliul nostru, Dumnezeu a creat acest animal mic şi atât de abject cu misiunea de a ne tulbura"[275] şi, de asemenea, spre binele nostru, animalele feroce ne inspiră o frică salutară, făcându-ne să înţelegem că scopul şi locul nostru nu este printre creaturi şi să dorim, astfel, o altă viaţă, în care siguranţa să fie perfectă, iar binele fără amestec[275]. Pedeapsa este, apoi, imanentă voinţei rele. Păcatul îşi poartă cu sine pedeapsa, ca şi nelegiuirea[276]. Nimeni nu poate fi rău fără ca să-şi facă prin aceasta singur rău[277]. Suferinţele din această viaţă vin din păcat[278], pentru că nu există rău care să fie altceva decât păcat. Dacă nu ar fi existat păcatul, nu ar fi fost nici un rău[279]. Aceste pedepse pentru păcate, atunci când vin fără vina

noastră, nu mai sunt în ele însele păcate, ci suplicii[280]. Dar Dumnezeu, Care nu îngăduie păcatul, permite pedeapsa spre tămăduire[281].

Relele pe care le trimite Dumnezeu oamenilor spre pedeapsă nu trebuie socotite ca rele, pentru că sunt drepte. *Quod quidem male si justum est, non est male; justum est autem, quoniam ab illo fit qui injuste facere, nihil potest*[282]. Dumnezeu face binele chiar îndrăgind relele, pentru că le permite în virtutea unei drepte judecăţi şi e incontestabil că tot ce e drept e bun[283]. Ordinea lucrurilor exterioare nu convine omului numai atunci când el e viciat de păcat şi când, prin aceasta, îşi ia pedeapsa; iar pentru că aceasta convine greşelilor, e dreptate, iar dreptatea e un lucru bun[284]. Prin urmare, pedepsele nu sunt rele, ci bune.

Într-un anumit sens, durerea, pentru Fericitul Augustin, nu este rea. Durerea nu este decât alarma pe care o dă simţirea pentru a anunţa corupţia şi dezordinea introduse în organismul omului. Răul adevărat nu stă în durere, ci în corupţie. Durerea nu este decât semnalarea ei. De aceea, durerea poate fi pusă printre lucrurile folositoare. Ea este o urmare firească a naturii omului, a cărui sensibilitate trebuie să ne informeze asupra stării bune sau rele a fiinţei noastre fizice şi, adesea, psihice. Şi dacă sensibilitatea este calea prin care omul trăieşte plăcerile, de ce nu ar suporta şi durerea? Durerea probează că natura este bună şi aspiră spre bine. Este, apoi, nepreţuit de utilă, căci „concurează la conservarea fiinţei, întrucât avertizează că ordinea fizică sau morală e tulburată şi trebuie restabilită"[285].

Suferinţele provin din necorespondenţa celor două ordini: ordinea naturii, care rămâne neschimbată, şi ordinea omului, care se schimbă prin păcat. Durerea nu este decât un strigăt către ordine şi unitate; nu este altceva decât semnul corupţiei şi descompunerii. *Quid est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis et correptionis impatiens?*[286] În acest sens, durerea este preferabilă insensibilităţii sau putrefacţiei pe care nu o simţim, pentru că ne forţează să luăm măsuri de remediere. De altfel, numai naturile care mai sunt încă, oricât de puţin, sănătoase sunt capabile de durere. „Nevoit să devii din bun

mai bun, durerea e utilă [...]. Cât despre relele fără durere, acestea sunt cele mai îngrozitoare. Căci e mai rău să te bucuri din cauza nedreptății, decât să suferi din cauza corupției [...]. Tot așa, în corp, mai bine e să ai o rană dureroasă, decât o cangrenă nedureroasă, căci aceasta e adevărata corupție". *Cum ad melius cogitur, utilis dolor est* [...] *Sunt autem mala sine dolore pejora: pejus est enim gaudere de iniquitate quam dolere de corruptione* [...] *Item in corpore melius est vulnus cum dolore quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur*[287].

Augustin, sub influența filosofiei neoplatonice și fără să ia în seamă păcatul, noțiune care lipsește neoplatonismului, ajunge la ideea că durerea nu este decât „efectul și condiția ordinii fizice"[288]. Astfel, durerea este o dezordine ori o ordine la care nu ne așteptam sau o ordine inferioară celei pe care o așteptam[289]. În acest sens, perfecțiunea totului implică oarecum existența răului[290]. În *De ordine*, carte compusă în 386, sub inspirația filosofiei neoplatonice, susține că ordinea implică în mod necesar existența răului și, în consecință, răul nu există, ca fiind condiția perfecțiunii universului. Este, evident, o eroare legată de concepția cosmologică a neoplatonicilor și solidară cu ea în ce privește toate exagerările unei filosofii care ignoră căderea în păcat. Mai târziu însă, ajuns la o treaptă superioară de înțelegere a creștinismului, Augustin își modifică această soluție și înțelege, introducând noțiunea păcatului, că păcatul nu poate contribui în nici un fel la perfecțiunea universului. Concluzia e că răul fizic nu e de acum înainte, pentru Augustin, o simplă limitare, ci o pedeapsă pozitivă pentru păcatul lui Adam. Nu mai este o negație a unui bine superior, ci privația unui bine altădată posedat și gratuit acordat și conform naturii. O soluție încercată la problema răului fără noțiunea păcatului rămâne zadarnică pentru că e abstractă și incompletă[291].

Durerea fizică vine din păcatul originar, ca o pedeapsă, sau din cel actual, personal sau colectiv. Multe rele ne vin de la semenii noștri, spune Augustin. Enumerați câte rele venite din afară suferă oamenii. Veți găsi foarte puține care să nu aibă drept autori pe oameni. Omul este pentru om pricina a

o mulțime de rele. Furtul, adulterul, exilul, necazuri de tot felul de la oameni vin[292]. Prin urmare, nu se pot reproșa relele lui Dumnezeu când ele vin de la oameni. În același sens, Augustin spune: „pe cine a vătămat răsăritul sau apusul soarelui? Deci timpul nu vatămă pe nimeni. Cei răniți sunt răniți de către oameni"[293]. Multe suferințe sunt deci pricinuite de oamenii răi, de păcatele lor. Suportăm nu numai consecințele faptelor noastre, dar și pe ale altora. Apoi, oricine știe că păcatele personale, ca: beția, desfrâul, necumpătarea, duc de-a dreptul la suferință. Nimeni nu este atât de orb, încât să nu vadă legătura între cauză și consecință.

În cartea a VI-a din *Contra Secundam Juliani responsionem imperfectus opus*, Augustin demonstrează, contra pelagienilor, că durerile, munca, chinurile, spinii și neproductivitatea pământului sunt pedepse pentru păcatul originar. De asemeni, că fără de păcat omul ar fi putut să nu moară, *posse non mori*. Cât despre *moarte*, Augustin i-a consacrat o carte întreagă din *De civitate Dei*. Moartea este socotită ca provenind din păcatul lui Adam. Răul morții constă din separarea trupului de suflet, ruptura unirii lor. Viața omului e, în genere, mai mult moarte, decât viață, „o alegere spre moarte", noi murim încet, încet[294].

*
* *

Sunt două feluri de morți. Pe prima o suportă și cei drepți, pe cea de a doua, numai păcătoșii, în supliciu[295]. Cei buni întrebuințează bine moartea, care este rea după păcat, cum cei răi întrebuințează rău legea, care este bună[296]. Prin botez, moartea, inamicul vieții, a devenit mijloc de ajungere la viață[297]. Acceptând prima moarte, suntem scăpați de a doua[298]. Adevărata moarte e moartea a doua, moartea sufletească, și constă în separarea de Dumnezeu[299]. Augustin combate pe platonicieni, care credeau că separarea corpului de suflet nu este o pedeapsă[300]. De asemeni, el se ridică împotriva celor care nu credeau că corpurile omenești se vor transforma în corpuri cerești la A doua venire[301].

Din enunțarea fugară, dar sintetică a concepției lui Augustin despre moarte observăm că, pentru el, moartea e o pedeapsă pentru păcat și cea mai gravă. Departe de a fi un bun în sine, e un rău, răul cel mai îngrozitor. Totuși, se poate schimba în bine, în condiția unui bine. Augustin chiar afirmă că moartea nu este rea când este precedată de o viață bună[302].

Despre viața pământească, Augustin nu are o părere pesimistă ca maniheii, budiștii, Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, ci susține că această viață trecătoare nu trebuie privită cu dezgust, pentru că aici se face pregătirea pentru viața eternă. Numai cu condiția ca să se uzeze de bunurile ei ca [de] un [lucru] străin și fără ca inima să se atașeze de ele. Relele acestei vieți îi servesc omului de încercare și corecție[303]. De aceea se ridică Augustin împotriva sinuciderii[304]; nu este îngăduit să comită un păcat pentru a evita un alt păcat[305], nici moartea pentru a evita păcatul [306]. În fond, nimeni nu preferă neantul existenței și chiar sinucigașul, fără să fie prea conștient de ce vrea în acele momente anormale, dorește suprimarea nenorocirii, dar nu și a existenței lui[307].

Relele sociale nu sunt neglijate de Augustin. Astfel, el își dă seama că, dacă viața socială e dezirabilă și bună, este, în același timp, expusă neînțelegerilor, bănuielilor, vrăjmășiilor, minciunilor[308] etc. Diversitatea limbilor e unul din factorii care au contribuit la frângerea unității sociale. Dintre toate aceste rele, Augustin stăruie, așa cum se cuvine, asupra *războiului. Războaiele*, chiar și cele drepte, sunt rele. Izvorul lor e întotdeauna păcatul. Războiul e „o tristă plagă" și pare a avea permanență. Excesul îl potolește pentru moment, pentru ca, peste puțină vreme, să apară iarăși temerile de a-l vedea renăscând. Ceea ce îl produce e nedreptatea. Pentru dreptate, și războiul e îngăduit. Dar când această nedreptate nu ar duce la război, tot trebuie deplâns ca un mare păcat. Cruzimile așa de mari din război ne fac să mărturisim că aceasta este „o tristă condiție" a vieții umane. Cine le îndură fără a fi emoționat, acela a pierdut orice sentiment uman[309].

Prietenia oamenilor de bine nu poate fi asigurată, căci pericolele vieții prezente sunt un obiect de permanentă teamă[310]. Totuși, chiar furia combatanților și preocupările tuturor

trebuie să tindă la pace ca la scopul tuturor, pentru că nu este nici o natură care să nu o dorească[311], la acea pace eternă, care nu poate înflori decât într-o *civitas Dei.* Această cetate trebuie să fie însă atât de puternică, încât amestecul ei inerent cu *civitas mundi* să nu o tulbure. Pacea dorită nu poate fi atinsă decât prin creștinism. În *De civitate Dei,* monumentala sa operă de filosofie socială, Augustin precizează condițiile și normele de viață ale unei societăți în care pacea să fie o realitate. În parte, acest ideal a fost înfăptuit de societatea eminamente creștină a Evului Mediu, care avea drept cod cartea *De civitate Dei.* Atunci s-a încercat să se dureze pe acest pământ al păcatului și blestemului grandioasa operă a unei cetăți a lui Dumnezeu. Încercarea nu a izbutit întru totul. S-au cunoscut totuși roadele acestui ev, încă departe. Din prisosul de râvnă și caritate, din focul pasiunii lui religioase au beneficiat veacurile următoare. Într-adevăr, din tezaurul său de lumină, fapte și elan religios trăiesc azi popoarele. În țările pe care le-a frământat dorul sfânt al Evului Mediu, operele cele mai durabile și mai grandioase vin de la această epocă. Catedralele, vestitele catedrale, datând unele chiar din veacul al XII-lea, copleșitoare prin imensitatea lor, în care nu poți intra decât lăcrimând de emoție, sunt semnele pietății colective și anonime, munții mutați prin credință. Există catedrale la care s-a lucrat 300 de ani. Mii de oameni se specializau din tată în fiu pentru a lucra gratuit și anonim la aceste grandioase opere. La temelia oricărei clădiri stă jertfa unui suflet. Trăinicia și grandoarea operelor rămase din Evul Mediu mărturisesc despre pietatea lor. *Un nou Ev mediu,* așa cum îl concepe Berdiaev, dar fără greșelile lui, în care creștinismul să pătrundă întreaga lume în care să înflorească *summae theologicae* de gândire și catedrale, este singura soluție de înlăturare a relelor sociale și, mai ales, a acestui flagel care este războiul, al cărui spectru amenință primejdios liniștea popoarelor. Până atunci, războiul va fi o tristă condiție a vieții, pe care trebuie să o suportăm ca pe o pedeapsă nu numai pentru păcatul strămoșesc, dar și pentru păcatele noastre personale și sociale.

Suferințele sunt singurele temute de oameni, în general, dar ei nu pot observa că relele cele mai grave și singurele rele

veritabile sunt păcatele. Păcătoșii se tem să nu sufere boli, războaie, exiluri, crime și alte calamități asemănătoare, cu toate că aceste rele nu fac pe om rău. Nu roșesc că sunt ei înșiși răi în mijlocul bunurilor pe care le prețuiesc peste măsură, „ca și când Binele Suprem al omului ar consta în a avea toate bune, în afară de sine însuși"[312]. De obicei, nu se socotesc drept rele decât accidentele acestei vieți. În realitate, relele trecătoare nu sunt de temut, pentru că vor trece odată[313]. Suferința celor buni e trecătoare și trecătoare este, de asemeni, prosperitatea celor răi[314].

Providența și răul

Răul nu vine de la Dumnezeu, dar, odată produs de liberul nostru arbitru, intră în sfera puterii divine, care orânduiește[315] lucrurile în așa fel, încât să se facă posibilă valorificarea acțiunilor omenești, meritele și distribuirea pedepselor și recompenselor.

Sub influența filosofiei eline, în operele de la Cassiciacum[316], Augustin admite hazardul, *fortuna*. În *Retractationes*[317] însă se corijează, afirmând inexistența hazardului, în locul căruia pune acțiunea proniatoare și orânduitoare a lui Dumnezeu. Răul nu este necesar, nici natural: este ceva anormal, dar, din moment ce există, trebuie să intre și el în ordine. Poate fi chiar convertit în bine. Dumnezeu poate fi autorul răului ca pedeapsă, dar nu ca autor responsabil[318]. Dar din aceasta nu rezultă că Dumnezeu săvârșește răul, ci numai că, prevăzându-l, îl orânduiește spre bine. După cum oamenii răi uzează rău de creaturile bune, tot așa Creatorul, Care este bun, folosește bine pe oamenii răi. Dacă un pictor știe unde să pună umbră și culoare neagră pentru ca pictura lui să fie cât mai frumoasă, cum nu ar ști Dumnezeu unde să așeze pe cel păcătos, pentru ca totul să fie în ordine[319]? În mâinile Creatorului, toate păcatele sunt întrebuințate în scopuri bune. Chiar infernul, care este rău, are un scop bun: acela de a servi *ca manifestare a dreptății divine*[320]. Nu este, de altfel, pentru prima oară când întâlnim la Augustin ideea că un lucru bun în sine devine rău printr-o rea întrebuințare, iar unul rău, printr-o înțeleaptă folosire, devine bun. După Fericitul Augustin, sunt de făcut patru distincții: binele și răul, întrebuințarea bună și întrebuințarea rea[321].

Dacă Dumnezeu nu ar putea scoate binele din rău, nici nu l-ar permite[322]. Providența lui Dumnezeu merge până acolo, încât chiar trădarea lui Iuda, deși e, incontestabil, un mare rău, poate fi întoarsă spre bine. „Diavolul e rău, Iuda e rău; cum era lucrătorul, așa era și instrumentul. Or, Dumnezeu S-a servit atât de unul, cât și de celălalt pentru binele nostru. Amândoi s-au forțat să ne piardă: dar efortul lor, Dumnezeu S-a îndurat să-l facă să slujească mântuirii noastre"[323]. În același sens, păcatul lui Adam e numit de Augustin *felix culpa quae talem ad tantum meruit habere Redemptorem*.

Totuși, Dumnezeu dă celor răi după răutatea lor, iar nu după utilitatea pe care cei drepți ar putea-o, eventual, avea din păcatele lor. E de preferat, fără îndoială, ca cele rele să nu existe, căci, chiar dacă se pot corija, sunt de plâns[324]. Dacă Dumnezeu nu face răul, cu toate că-l poate schimba în bine, cu atât mai puțin omul nu trebuie să facă rău pentru că poate procura binele altuia[325].

Răul nu este niciodată un bine pentru considerația că ar putea fi util altora. Scopul nu scuză mijloacele. Cu acestea vedem denunțate toate sofismele care stau la baza tuturor crimelor politice, vedem condamnat machiavelismul și orice atentat la viața omului cu justificarea utilității publice sau private.

Și acum să determinăm mai concret în ce fel relele pe care le suferă omul, nu și păcatul, pot servi la promovarea binelui. Desigur că răul nu este necesar. Dar, din clipa în care apare, trebuie folosit. Prin el se aplică efectiv noțiunea de dreptate, măreție și merite. Binele iese în evidență mai bine prin comparație cu răul, pare mai bun și mai vrednic de dorințele noastre. În virtutea bunătății Sale, Dumnezeu știe să scoată binele din rău, fie prin *iertarea*, fie prin *vindecarea*, fie prin *întoarcerea* lui în folosul celor drepți, fie, în fine, *lovindu-l* cu dreapta Sa răzbunare[326].

Răul poate folosi în diferite feluri: chiar când chinuie pe condamnați, îndeplinește un rol bun, pentru că pedeapsa e aplicarea corectă a dreptății; răul se exercită întărind pe

drepți în virtute sau *îi avertizează* prin pedepse de răul ce îi așteaptă. Prin rău, unii sunt *încercați*, alții *corijați* și *instruiți*.

„Toată familia lui Dumnezeu suprem și veritabil are, deci, o consolare proprie, consolare adevărată, care nu rezidă în speranța lucrurilor fragile și pieritoare. Nici chiar de această viață vremelnică nu trebuie să se plângă, care este, pentru ea, ca o instrucție pentru viața eternă; uzează de binele de aici, ca străină, și fără să-și alipească inima de ele; cât despre rele, acestea îi servesc de *încercare* și *îndreptare*"[327].

Suferința ne deprinde cu răbdarea[328]. Prin suportarea răului, drepții se întorc la Dumnezeu, pentru că răul purifică sufletele și le întărește în virtute. Nu e în zadar omul pe lume. Orice om rău trăiește ca să se îndrepte sau ca cel drept prin el să se exercite[329].

O mare nedumerire și o mare indignare produce în același timp, de obicei, în sufletele tuturor faptul disproporției dintre merite și sancțiuni în această viață. Simțul de dreptate impune un raport de strictă condiționare a sancțiunilor și meritelor, după o normă justă. Realitatea însă ne prezintă spectacolul, izbitor pentru simțul nostru moral, al unor păcătoși ducând adesea o viață prosperă și al drepților ducând de cele mai multe ori în mizerie. De aici, după o logică în aparență justă, dar greșită chiar în legile ei esențiale, se trage încheierea inexistenței unei legi morale eterne și chiar inexistența lui Dumnezeu, iar ca urmare, justificarea tuturor păcatelor. Această constatare a fost și punctul de plecare al lui Kant când a construit cel mai solid argument, după el, pentru existența, mai întâi, a nemuririi sufletului, apoi a unei drepte judecăți acolo și, în fine, pentru existența postulată a lui Dumnezeu. Trebuie să existe o altă viață unde această nedreptate să se repare radical și o altă judecată cu un judecător infailibil. Cum cei care își pun problema nu sunt capabili să o și rezolve, ajung la concluzii pripite, nedrepte și mai cu seamă dăunătoare moralității. Acesta este cel mai popular și cel mai puternic argument în favoarea imoralismului. Cauze sunt multe. În primul rând, disproporția dintre merite și sancțiuni este, în mare parte, o realitate. Tot printre cauze pot fi puse ignoranța soluției creștine din lene sau superficialitate

și incapacitatea spiritelor materialiste și egoiste de a accepta soluția spiritualistă creștină. Pentru că pare cu totul bizară această nedumerire și indignare pentru cel care aparține unei religii pentru care viața pământească nu contează decât ca o pregătire pentru cealaltă, singura adevărată, pentru o religie a cărei temelie și cunună e „crucea" sacrificiului din iubire și al cărui drum spre culmile desăvârșirii, în slava Învierii, trebuie să treacă neapărat prin Golgota sacrificiului.

Pe vremea lui Augustin, aceasta era o problemă mai arzătoare decât este în timpul nostru. Epoca persecuțiilor nu era departe, când sfințenia se dobândea în schimbul vieții și când orice creștin trebuia să sufere, chiar și numai pentru numele de creștin. Într-aceasta stă explicația preocupărilor pentru aceste probleme la Ambrozie, de pildă, care tratează *De bono mortis*. Augustin nu putea deci să nu elucideze și această problemă. El observă și recunoaște că relele sunt comune celor buni și celor răi. Mai mult chiar, cei buni suferă în mod dublu relele vremelnice, atât din partea necredincioșilor, cât și odată cu ei[330]. Dar și aceasta are un anumit rost. Dumnezeu ne dă cele bune spre consolare, iar cele rele pentru avertizare. „Cât despre aceste bunuri și aceste rele vremelnice, a voit ca ele să fie comune și unora, și altora; și aceasta pentru a nu dori cu prea multă aviditate bunurile pe care le posedă cei răi, ca și ceilalți, și pentru a nu evita, ca [pe] o rușine, relele, care sunt adesea împărtășite și de cei buni"[331]. „Relele se înmulțesc în lume, spune atât de frumos Fericitul Augustin, pentru a nu îndrăgi lumea. Oamenii mari, sfinții, au disprețuit lumea în strălucirea ei, și noi nu putem să o disprețuim nici în urâțenia ei"[332]. Într-adevăr, omul nu se simte niciodată deplin satisfăcut în viață. Îl chinuie un dor după ceva mai mult și mai bun. Nu are astâmpăr nici când e lipsit de dureri. Când îl mai slăbesc suferința și grijile, atunci se nasc în el alte frământări, alte nedumeriri, îl torturează într-una ceva. E un veșnic nemulțumit, chiar după psihologii cei mai pozitiviști. Suspendat între cer și pământ, se zbate să urce în văzduhul desăvârșirii. Dacă are ochi ageri de vultur, aripile îi sunt fragile ca de fluture. Oricât ar înainta spre culmi, încă e departe de ele. Numai

Existența Absolută și neantul procură odihnă; omul, nefiind nici una, nici alta, și totuși câte puțin din câte fiecare, trăiește în perpetuă oscilație și într-o continuă frământare. Viața nu e, de altfel, decât o tendință spre Dumnezeu sau spre pragul de jos, spre neant. Cine crede că își poate făuri o viață de tihnă, acela se înșeală, căci dorește fără să știe o stare care închide contrastul vieții și o mare primejdie. Reflecția atât de frumoasă a lui Augustin, pe care am reprodus-o mai sus, duce la concluzia că adevăratul regim și climatul prielnic pentru înflorirea spirituală este suferința. În acest sens, mai mult, e mai aproape de cer.

De asemeni, celor răi care sunt fericiți în această viață, excluși de la bunurile veșnice, li se dă din îndurare mângâierea bunurilor vremelnice; pe când cei buni, curați de chinurile veșnice, sunt chinuiți în viața aceasta pentru a-și expia greșelile, oricât de ușoare, sau pentru a-și desăvârși virtuțile prin încercare"[333].

Cât despre fericirea celor răi, aceasta e din acelea care ne fac să plângem, căci cei răi se îngroapă în bucuria lor ca într-un mormânt. Cele mai îngrozitoare rele sunt acelea pe care nu le simțim[334]. Fericirea în păcat nu este de invidiat. Fără credință și iubire, absența suferinței, tocmai pentru că dă satisfacție conștiinței, nu este decât o invitație la decădere și un mijloc de pierzanie.

Dumnezeu acordă o șansă nelegiuiților pentru ca să se pocăiască și să deteste păcatul. Prin necăință, cei răi își adună o infinitate de rele pentru dreapta răsplată; își strâng asupra capului lor multă mânie, după cum cei drepți, prin suferința lor din această viață, își dobândesc un plus de merite pentru dreapta recompensă. Răbdarea lui Dumnezeu cheamă pe cei răi la penitență, după cum pedepsele Sale deprind pe cei buni întru răbdare. Numai din îndurare Dumnezeu protejează pe cei buni și din dreptate pedepsește și dojenește pe cei răi. Pentru drepți, ca și pentru nedrepți, suferința are o valoare educativă. Durerea ne ajută să devenim din buni mai buni: *cum ad melius cogitur, utilis dolor est*[335].

Nimeni [să] nu se înspăimânte și să [nu] se descurajeze în suferințe. Acestea au un sfârșit. Cel mai târziu odată cu

moartea încetează[336]. Pe de altă parte, pe nimeni să nu încurajeze în păcat prosperitatea păcătoșilor, pentru că Dumnezeu tolerează pe cei răi, pe de o parte, și pe motivul că, fiind etern, are toată vremea să-i pedepsească, iar pe de altă parte, pentru că prevede la ce poate servi această îngăduință[337].

Dacă i-a murit cuiva copilul, să nu se smintească, pentru că nu știe ce recompensă rezervă Dumnezeu copilului care suferă, iar pierderea unui copil poate duce la îndreptarea părinților.

Dumnezeu nu îngăduie încercări peste puterile omului, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, pe care-l citează Fericitul Augustin: „Nu v-a ajuns nici o ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dumnezeu, Care este credincios, nu va îngădui să fiți încercați peste puterile voastre; ci împreună cu ispita a pregătit și mijlocul să ieșiți din ea ca să o puteți răbda"[338].

Cei răi sunt amestecați în Biserică cu cei buni și toleranți pentru pace și unitate[339]. Dar acest amestec nu este veșnic și nici spiritual, ci numai vremelnic și corporal[340]. Sunt amestecați ca pleava cu grăunțele, ca neghina cu grâul. Lămuritoare pentru înțelegerea acestei îngăduințe din partea lui Dumnezeu e parabola grâului și a neghinei. Stăpânul nu a dat voie lucrătorilor să smulgă neghina decât la vremea secerișului, pentru ca nu cumva, smulgând-o, să vatăme și grâul. Nu pedepsește Dumnezeu pe omul păcătos, adesea pentru că, pedepsindu-l, ar face să sufere și [pe] cei buni. Într-o familie, de pildă, cruță pe copilul nelegiuit, pentru că, altfel, atât părinții, cât și frații și rudele mai de aproape ar suferi de pedeapsa lui. Selecția se va face la momentul potrivit, la Judecata de apoi, când fiecare își va lua cele după dreptate.

Disproporția dintre merit și pedeapsă are și ea un rost în economia lumii. „Dacă orice păcat ar fi pedepsit în această viață chiar cu o pedeapsă vădită, s-ar crede că nu este nimic rezervat pentru Judecata ultimă; pe de altă parte, dacă nici o crimă nu ar fi lovită încă din această viață cu pedepse sensibile, s-ar putea cineva îndoi de Providența lui Dumnezeu. Tot așa e și cu favorurile trecătoare: s-ar crede că nu El e dispensatorul, dacă nu le-ar revărsa câteodată cu dărnicie strălucitoare asupra celor care I le cer; însă, dacă El le-ar acorda întotdeauna, ar fi poate cineva ispitit să creadă că pentru

astfel de bunuri trebuie servit și un astfel de cult, departe de a ne face credincioși, ne-ar duce la lăcomie și avariție"[341].

Această disproporție este, prin urmare, cerută de economia vieții morale și religioase. Fericitul Augustin arată în rândurile citate o adâncă și completă înțelegere a acestui lucru. Ce poate fi mai profund ca gândirea și mai edificator pentru suflete ca cele câteva fraze de mai sus? Viața aceasta nu este, într-adevăr, vremea sancțiunilor, ci a pregătirii. Ziua judecății tocmai rolul aceasta îl are. Altfel, a vorbi de ea nu ar mai avea sens. Cei slabi de înger, dacă ar vedea că nici o crimă nu este pedepsită, s-ar îndoi de providență; pe cei ce le-ar suferi i-ar descuraja, iar pe cei ce le-ar face i-ar încuraja la repetiție. Tot astfel, pentru susținerea credinței în cei slabi, Dumnezeu acordă și favoruri trecătoare. Cei drepți nu au însă, cum ar merita, întotdeauna cele bune, pentru ca să înțeleagă că nu trebuie să fie virtuoși numai din interes.

Bogăția poate fi vătămătoare, iar suferința folositoare, după persoană. Ceea ce e de o importanță covârșitoare, este mai puțin ceea ce se primește decât cine primește. Mai puțin ce fel este ceea ce se dă, decât ce fel este cel căruia i se dă. Căci lucrurile sunt vătămătoare și relele folositoare, după cum sunt cei cărora li se dau"[342].

Ceea ce constituie specificul uman în atitudinea față de bunuri și față de rele este tocmai această interiorizare și transformare pe care o suferă impresiile din afară. Datorită sistemului nervos, care la om e mult mai complex decât la animale, reacțiile omului pot să nu fie numai reflexe. Odată nervul senzitiv excitat, nervii tranzitivi conduc senzația într-unul din centrele directoare, unde ia forma de impresie. Pe când la animale această impresie determină o reacție adecvată și aproape reflexă, omul are capacitatea de a întârzia, modifica, complica sau chiar refuza reacțiile sale. Atunci când centrele conducătoare sunt informate de ceea ce s-a întâmplat, procedează, după caz, la o elaborare a acțiunii sau la o declanșare imediată a reacțiilor corespunzătoare impresiilor. Superioritatea omului constă însă tocmai în posibilitatea de a răspunde diferit la aceleași impresii. În spiritul omului se face o confruntare a acestor impresii cu tot fondul psihic și

moral, cu indicațiile conștiinței morale, se deliberează și se hotărăște o atitudine conformă cu cea mai puternică convingere. Dacă preponderența o are conștiința morală, atunci vom avea o atitudine dreaptă. Dacă motivele de alt ordin primează, atitudinea va fi imorală. De aici se vede necesitatea unei temeinice educații morale și religioase, care să dureze în sufletul omului o fortăreață de spiritualitate de care să se spargă toate asalturile ispitelor. *Atitudinea morală* este însușirea exclusivă a personalității, a cărei esență e libertatea. Suferind cele mai îngrozitoare dureri, martirii creștini mor cu fața iluminată de un surâs divin, pe când mulți oameni se vaită pentru cea mai inofensivă zgârietură. Totul depinde de interpretarea pe care o dă fiecare suferinței. Pentru un martir, suferința constituie un drept la răsplată, un prilej de încercare a virtuții și a credinței și un mijloc de a se uni mai repede cu Dumnezeu. Augustin dovedește, prin urmare, o adâncă înțelegere a psihologiei și moralei când afirmă primatul spiritului în toate încercările, de orice natură.

Ceea ce interesează în cel mai înalt grad nu sunt încercările acestea, ci atitudinea omului față de prosperitate și adversitate. Bunurile trecătoare nu îl fac orgolios pe cel drept și relele vremelnice nu pot să îl abată de la virtute, nu îl descurajează. Pentru cel care se lasă corupt de așa-zisa fericire, aceasta devine o pedeapsă[343]. Așa stând lucrurile, când cei buni și cei răi suferă de aceleași rele, nu pot fi confundați numai pentru că au dat peste ei aceleași nenorociri. Cu toată egalitatea în chinuri, diferența între ei subzistă. Deși sunt supuși la aceleași chinuri, una este virtutea, altul este răul. După cum pe același jăratec aurul strălucește, iar paiul fumegă, tot aceeași treierătoare zdrobește păiușul și curăță grâul; sau după cum, de asemeni, untdelemnul nu se confundă deloc cu drojdia, cu toate că sunt tescuite în același teasc, tot așa, o aceeași nenorocire, abătându-se asupra celor buni și asupra celor răi, încearcă, curăță, desăvârșește pe unii și, dimpotrivă, condamnă, ruinează și nimicește pe alții; în mijlocul acelorași încercări, cei răi țipă și blestemă pe Dumnezeu, în vreme ce oamenii buni se roagă lui Dumnezeu și Îl binecuvântează. Așa că trebuie să ținem seama nu de relele suferite, ci de

modul în care le suferim. Căci prin aceeași mișcare se agită mocirla și balsamul, și totuși noroiul răspândește un miros infect, iar balsamul parfumuri alese[344].

Pentru cei răi, suferințele sunt: tulburare, dezamăgire, înfrângere, condamnare și robie[345], adică tot răul sau răul cel mai mare. Suferințele numai pentru ei sunt adevărate nenorociri. Pentru cei buni, acestea sunt mijloace de întărire a voinței, de purificare, expiere, de progres în viața duhovnicească. Adevărata nenorocire e să-ți pierzi sufletul. *„Că ce folos este omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul său îl va pierde?"* spune Mântuitorul[346].

Trebuie să fim foarte atenți la modul în care suportăm relele pe care nu le putem evita. E imposibil ca în această lume să nu avem temeri, lacrimi, munci, primejdii. Dar de cea mai mare importanță e să știm din ce cauză vin acestea, cu ce scop și la ce capăt ajung: *Nam in hoc mundo non timere, non dolere, non laborare, non periclitari impossibile est: sed plurimum interest qua caussa, qua expectatione, quo termino ista quisque patiatur*[347].

La obiecția că suferințele oamenilor nu ar fi compatibile cu bunătatea lui Dumnezeu, Augustin răspunde cum nu se poate mai frumos și mai adânc, prin următoarele: „Cel care ne crută nu ne este întotdeauna prieten; și cel care ne pedepsește nu ne este prin aceasta dușman. Relele făcute de prieteni sunt mai bune decât îmbrățișările nesincere ale unui vrăjmaș"[348]. „Mai de preț e să iubești cu asprime, decât să amăgești cu blândețe [...]. Cel care leagă pe un frenetic și dezmeticește pe un letargic îi iubește pe amândoi, cu toate că îi chinuie și pe unul, și pe celălalt. Cine poate să ne iubească mai mult ca Dumnezeu? Și totuși El nu încetează de a ne învăța nu numai cu blândețe, dar și cu o groază salutară"[349].

Natura e astfel orânduită de Dumnezeu, încât e mai bine pentru ea să sufere când merită pedeapsa, decât să păcătuiască și să nu sufere[350].

Cei drepți nu suferă chiar fără nici o vină. Nu este nimeni fără păcat. Unul din păcatele care poate fi atribuit, de obicei, drepților este de a nu se fi străduit mai mult pentru îndreptarea frățească a aproapelui, atrăgându-și aceste re-

proșuri, după cuvântul lui Iezechiel[351]: *„Acela a murit din pricina păcatelor sale, dar voi cere socoteală de sângele său aceluia care trebuie să vegheze asupra lui"*. Aici, Fericitul Augustin atinge chestiunea solidarității creștine și a responsabilității oricărui creștin și, mai ales, a ierarhiei față de păcatele semenilor, pe care, pentru interese personale, din lene, nepăsare sau ignoranță nu le denunță și [nu le] înfruntă cu asprimea cuvenită, pentru a-i determina să se îndrepte. Toleranța nu este totdeauna bună.

De asemeni, evlavia celui drept poate adesea să pornească din motive de interes[352] și, pentru aceste gânduri ascunse și neîngăduite, Dumnezeu îl pedepsește. Dacă Dumnezeu dă omului și bunuri vremelnice, nu o face pentru a-l încuraja în utilitarismul său, ci numai pentru a-i menaja slăbiciunea. Astfel, îi dă certitudinea Providenței[353].

Creștinismul face din suferință un mijloc de mântuire. Mântuitorul Hristos prin suferință ne-a mântuit. El a suferit toate durerile, pentru ca noi să nu ne mai temem de ele[354]. Mântuitorul a suferit cele mai mari chinuri fără să fie cu nimic vinovat, pentru a ne determina și pe noi să suportăm orice durere, oricât de mare, fără gând de cârtire și pentru a ne arăta că acestea nu sunt de temut, întrucât sunt suportabile și trecătoare[355]. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a suportat toate relele pământești pe care ne recomandă să le suportăm, pentru a ne învăța că fericirea noastră nu constă în aceste bunuri pământești, iar nenorocirea nu stă în aceste suferințe: *Omnia terrena sustinuit mala, quae sustinenda praecipiebat: ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur*[356].

*
* *

Augustin nu are o concepție pesimistă asupra vieții. Creștinismul impune optimismul. Răul nu a putut și nu poate fi biruit prin propriile forțe ale omului. Augustin combate cu toată vigoarea dialecticii sale pe pelagieni, care îl credeau pe om capabil să se desăvârșească singur. Împotriva acestui moralism își îndreaptă Augustin atacurile sale, și nu fără

dreptate, pentru că, în ipoteza pelagiană, Întruparea, Răstignirea și Învierea Mântuitorului nu ar mai fi necesare, nici chiar utile. Augustin are despre procesul refacerii morale a omului două păreri care se contrazic: sinergistă și monergistă. Ultima este greșită. Prima concepție este conformă cu cea ortodoxă: mântuirea are un caracter *teandric*, este *sinergistă*[357]. Desigur, contribuția omului este minimă, totuși nu este cu desăvârșire nulă. Aprinderea și întreținerea dorinței spre bine, căutarea lui Dumnezeu, hotărârea de a-L iubi, chiar lipsite de forța de realizare, care se adaugă prin grație, pot constitui moduri în care omul poate contribui la mântuire. În procesul credinței chiar, intră, pe lângă elementul divin, și o parte omenească. Fără adeziune, Dumnezeu nu vrea să facă nimic din noi. Pregătirea sufletească pentru a primi pe Mântuitorul în sufletele noastre, postul și rugăciunea sunt oricând și oricui posibile măcar în parte. Transformarea radicală a ființei noastre într-o făptură nouă, regenerată prin Hristos, cere și efort personal. Conlucrarea grației cu libertatea este așa de intimă și mistică, încât nu se poate face o delimitare precisă a celor doi factori. Ceea ce se știe sigur e prezența activă a ambilor termeni. Urmarea e că omul trebuie să facă, din partea lui, toate eforturile de care este capabil, lăsând restul, adică ceea ce nu poate, pe seama grației. Aceasta a fost și părerea lui Augustin din cărțile dinainte de polemica antipelagiană. În această ultimă perioadă însă a stăruit atât de mult asupra necesității grației, că omului nu i-a mai lăsat nici începutul, nici desăvârșirea. Aici apără teoria *monergistă* și *predestinațianistă*. Această ultimă părere însă este complet greșită și ține mai mult de ardoarea polemicii și de excesele firești în asemenea împrejurări. Totuși, nici în operele antipelagiene nu pare convins pe deplin de monergism, pentru că spune că voința nu poate evita răul și [nu poate] săvârși binele decât prin grație[358]. Ceea ce înseamnă că voința e slabă, dar nu că e complet incapabilă. Și, încă o dată, Augustin arată că voința nu are nevoie, pentru a face răul, decât de liberul său arbitru, dar nu poate face binele fără ajutorul grației[359]. Iar voința nu este liberă cu adevărat decât după ce a

fost eliberată prin grație[360]. Ordinea primitivă este restabilită prin grație[361].

Monergismul lui Augustin reiese numai din ultimile sale cărți. Operele scrise la Cassiciacum și cele împotriva maniheismului par a justifica sinergismul. Pentru a duce lupta cea bună, a trebuit mai întâi o idee. Aceasta îi este inspirată omului de grație. Pentru reușită, grația e aceea care îi dă forța necesară. Dobândind biruința, tot grația îl încoronează[362].

În genere, cei aleși au de îndurat mai multe suferințe decât cei răi. Suferințele pe care le au de suportat în mod deosebit cei buni sunt cele legate de lupta continuă împotriva viciului, împotriva dorințelor potrivnice, a ingratitudinii și a tuturor obstacolelor așezate în calea binelui[363]. Dar Augustin nu este pesimist. Pentru el, dominarea răului nu va fi veșnică. Corpul, care are atât de îndurat pentru a putea răscumpăra mântuirea, se va bucura de înviere[364]. Triumful final al binelui asupra răului va fi încoronat printr-o sărbătoare veșnică, când drepții vor liturghisi împreună cu îngerii, slăvind pe Dumnezeu, a Cărui prezență va produce fericirea deplină. Chiar atunci, liberul arbitru nu va părăsi pe om, pentru că va participa la puterea lui Dumnezeu de a nu mai putea păcătui[365].

Reminiscențele din Proclos sunt numeroase, chiar dacă extrapolate dintr-un context filosofic veritabil și întrebuințate polemic, dar fragmentar, și adaptate la doctrina creștină. Prin urmare, în manieră neoplatonică, Zaharia repetă că Dumnezeu este Binele în sine, cauza primă și unică a tot ceea ce există, perfecțiunea însăși. Conceptele de Bine, de Frumos, de providență etc. revin constant în operă ca niște lucruri consolidate și cunoscute.

În ceea ce-l privește pe Ammonius, Zaharia amintește comentariile sale la *Fizica* și la *Etica* lui Aristotel; poate cunoștea și comentariul său la *Despre cer* și la tratatul *Despre interpretare*.

Sunt, de asemenea, evidente legăturile cu *Teofrast* al lui Enea din Gaza. Caracterul platonic al ambelor dialoguri, identitatea, în cea mai mare parte, a temelor tratate, analogiile formale demonstrează suficient în ce măsură Zaharia a preluat din opera lui Enea.

BIBLIOGRAFIE

N. Ajoulat, „Le *Théophraste* d'Enée de Gaza : problèmes de chronologie", în *KOINΩNIA*, nr. 10 (1986), pp. 67-80; M.E. Colonna, „Zacaria scolastico. Il suo *Ammonio* e il *Teofrasto* di Enea di Gaza, *AFLN*, nr. 6 (1956), pp. 107-118; G. Downey, „The Christian Schools of Palestine : a chapter of literary history", *HLB*, nr. 12 (1958), pp. 297-319; Ph. Merlan, „Ammonius Hermiae, Zacharias Scholiasticus and Boethius", *GRBS*, nr. 9 (1968), pp. 193-203; A.M. Milazzo, „I personaggi del *Dialogo* di Enea di Gaza : Storicità e tradizione letteraria", în *SYNDESMOS. Studi in onore di R. Anastasi*, I, Catania, 1991, pp. 1-19; W. O'Neill, „Time and Eternity in Proclus", în *Phronesis*, nr. 7 (1962), pp. 161-165; A. Rescigno, „Desiderare componi a deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creatione", în *KOINΩNIA*, nr. 21 (1997), pp. 39-81; S. Sambursky, S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Tel Aviv, 1971; M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn, 1969.

SUBIECTUL 17 (p. 261 - 284)

Capitolul IX

Filosofia creştină în secolele al VI-lea şi al VII-lea greceşti

I. Pseudo-Dionisie Areopagitul

1. Problema dionisiană

Rămâne şi acum misterioasă identitatea celui care, sub numele de Dionisie Areopagitul, pomenit în Faptele Apostolilor, 17,34, a compus ansamblul scrierilor cunoscut sub numele de *Corpus Areopagiticum* (sau *Dionysiacum*). Dionisie Areopagitul a fost menționat oficial pentru prima dată de monofiziții severieni şi de episcopul din Efes, Hipatie, la întâlnirea lor cu catolicii calcedonieni, petrecută la Constantinopol în 532 : în vreme ce severienii au făcut apel la Areopagit pentru a demonstra ortodoxia doctrinelor lor, Hipatie a pus sub semnul îndoielii autenticitatea scrierilor sale.

Chiar dacă în întreg Evul Mediu autorul *corpus*-ului a fost efectiv venerat ca discipol al Sfântului Pavel, opinia lui Hipatie nu a fost singulară. Cercetătorii moderni au adunat mărturiile diverşilor învățați care au arătat că nu cred în apartenența acestui *corpus* la epoca apostolică.

Legenda lui Dionisie Areopagitul a fost însă spulberată mai ales în Renaştere. Numele lui Lorenzo Valla şi al lui Erasmus sunt cunoscute şi pentru acest merit. Teza lor a fost adoptată şi aprofundată ulterior de erudiții secolului al XVII-lea, ca Le Quien, iar astăzi nu mai este contestată, chiar dacă nu au lipsit, din Renaştere până aproape în zilele noastre, apologeții autenticității *corpus*-ului, îndeosebi printre francezi : pentru ei era important să-l identifice pe autor nu numai cu Dionisie Areopagitul pomenit în Faptele Apostolilor, ci şi cu primul episcop al Parisului.

Cele două cercetări paralele ale lui H. Koch şi J. Stiglmayr au ajutat la precizarea cu suficientă aproximație a cronologiei acestui *corpus*. Cei doi cercetători au demonstrat strânsa dependență a părții din capitolul patru

al *Numelor divine* dedicată problemei răului de *Existența relelor* de Proclos. Autorul acestui *corpus* trebuie să fi fost deci sau un contemporan al lui Proclos (mort în 485), sau imediat posterior lui.

Stiglmayr a precizat ulterior această cronologie, ajungând la concluzia că perioada compunerii *corpus*-ului ar fi cuprinsă între 482 (data promulgării decretului *Henotikon*) și începutul secolului al VI-lea. În ciuda acestor concluzii, tentativele de a-l identifica cu un personaj sau altul au fost numeroase.

Chiar dacă în stadiul actual al cunoștințelor noastre nu este posibil să ajungem la o concluzie sigură privitoare la identitatea precisă a autorului, considerațiile următoare pot totuși să arunce un pic de lumină asupra lui.

1. Era probabil originar din Siria. Stiglmayr a observat că paragraful pivitor la hirotonirea episcopului, preotului și diaconului din *Ierarhia bisericească* V, 7 (110, 10-19) este modelat după paragraful *despre hirotoniri* din liturgia siriacă promulgată de patriarhul Antiohiei, Ignatius Efraem Rahmani. Este de necontestat și faptul că, imediat după apariția sa, *corpus*-ul a cunoscut un mare succes tocmai în mediul siriac.

2. Dependența de Proclos a lui Pseudo-Dionisie nu se limitează la reluarea de către acesta din urmă a diverse doctrine și expresii proclusiene, ci, așa cum a arătat Saffrey, privește și termeni tehnici precișI (*theandrikós*, *theonymikà agalmata*, *theourgikà phota*, *anthe kaì hyperoúsia phota*, *henás*), care dovedesc existența unor legături obiective între cei doi autori. Acest raport strâns și personal între Pseudo-Dionisie și Proclos pare să fie confirmat de două împrejurări: a) în *Numele divine* II, 9 (134, 6), Pseudo-Dionisie îi atribuie maestrului său Hieroteos *Elemente teologice*, care corespund prin titlu unei importante opere a lui Proclos, *Elemente de teologie*; b) portretul pe care Pseudo-Dionisie i-l face lui Hieroteos în *Numele divine* III, 2 (141, 8-14), mai precis faptul că atunci când cântă imnuri pare să se desprindă de trup, trebuie comparat cu descrierea analoagă pe care Marinos i-o face lui Proclos în scrierea sa *Viața lui Proclos*. E probabil deci ca Hieroteos să nu fie altceva decât un pseudonim al lui Proclos.

3. Problema similitudinilor dintre Pseudo-Dionisie și Damascius, ridicată, între alții, de Roques, a fost supusă recent unei analize mai aprofundate și au fost puse în evidență diverse corespondențe doctrinale și terminologice între autorul *corpus*-ului și ultimul diadoh al școlii neoplatonice din Atena.

Dacă se au în vedere împreună aceste trei puncte, pare permisă concluzia că Pseudo-Dionisie era un creștin de origine siriacă și că, în ultimele decenii ale secolului al V-lea și primii ani ai secolului al VI-lea, a urmat la Atena lecțiile lui Proclos și Damascius. Conform consemnărilor, spre sfârșitul secolului al V-lea, școala neoplatonică din Atena era frecventată de numeroși sirieni.

2. Operele păstrate

Ierarhia cerească, în cincisprezece capitole, organizează într-un sistem ierarhic rigid, reglementat de legi foarte precise, feluritele clase de îngeri numite de Vechiul Testament și de Sfântul Pavel. Punctele dezvoltate sunt următoarele: a) reprezentările îngerilor prezenți în Scriptură sunt numai simboluri, văluri de care Dumnezeu s-a servit fie pentru a se adapta la capacitățile omenești limitate, fie pentru a ține profanii departe de taina sa; ele trebuie să fie depășite de mintea umană, care, folosindu-le ca punct de plecare, trebuie să se înalțe spre realitățile imateriale și inteligibile (cap. I-II); b) ierarhia esențelor cerești își propune să realizeze în membrii săi asemănarea cu Dumnezeu: membrii superiori primesc raza direct de la Dumnezeu și o transmit membrilor inferiori, producând în ei triplul efect al purificării, al iluminării și al inițierii sau desăvârșirii (cap. III-IV); c) termenul „înger", chiar dacă este folosit cu privire la toate esențele cerești, desemnează mai exact gradul cel mai de jos al ierarhiei (cap. V); d) ierarhia cerească, cu o structură riguros ternară, se compune din trei trepte ierarhice, fiecare articulându-se, la rândul său, în trei ordine: prima treaptă cuprinde tronurile, heruvimii, serafimii; a doua, puterile, domniile, stăpâniile; a treia – îngerii, arhanghelii, începătoriile (cele trei ordine ale fiecărui grad sunt pomenite pornind de jos în sus, cap. VI); e) fiecare dintre aceste ordine este înzestrat cu proprietăți și funcțiuni speciale și se compune dintr-un număr infinit de puteri superioare, intermediare și inferioare (cap. VII-X, XIV, XV); f) toate esențele cerești pot fi numite și „puteri" (cap. XI); g) marii preoți, instruiți și inițiați de către îngeri, pot să primească apelativul de „îngeri" (cap. XII); h) purificarea de care a avut parte Isaia și viziunea de care s-a bucurat ajung nu numai la Dumnezeu, ci și la ordinul serafimilor (cap. XIII).

Ierarhia bisericească, în șapte capitole, stabilește înainte de toate (cap. I) o paralelă între ierarhia terestră și cea angelică, a cărei imagine este cea dintâi. Se trece apoi la descrierea și interpretarea alegorică a funcțiilor liturgice ale inițierii unui nou adept al religiei creștine (cap. II), ale slujbei și euharistiei (cap. III), ale miruirii cu ulei sfințit (cap. IV), ale hirotonirii episcopilor, preoților și ajutoarelor lor (cap. V), ale consacrării călugărilor, ordinul superior al „inițiaților" (cap. VI), și ale diferitelor rituri funebre (cap. VII). Capul vizibil al ierarhiei bisericești este episcopul, care transmite inițierea membrilor ordinului inferior; aceștia, la rândul lor, o transmit ordinului de mai jos, care poate astfel să se îndrepte spre înalt, așa cum se întâmplă în ierarhia cerească. Capul adevărat al oricărei ierarhii, și cerească, și omenească, este însă Isus, al cărui simbol e episcopul. Ierarhia Bisericii ocupă un loc intermediar între ierarhia cerească și cea „legală" din Vechiul

Testament și se compune din trei ordine de „inițiatori" (episcopi, preoți și ajutoare) și din trei ordine de „inițiați" (care, pornind de jos în sus, sunt purificații, iluminații și desăvârșiții). Episcopii exercită cele trei funcții ale inițierii, iluminării și purificării; preoții – pe aceea a iluminării și purificării; ajutoarele – numai pe aceea a purificării, deoarece, la fel ca în ierarhia cerească, ordinele superioare dețin toate proprietățile ordinelor inferioare, în vreme ce ordinelor inferioare le sunt lăsate numai unele dintre funcțiile sau proprietățile ordinelor superioare. În categoria „inițiaților", purificații (reprezentați de catehumeni sau de botezații căzuți din nou în păcat) sunt încredințați ajutoarelor, iluminații (sau poporul sfânt), preoților, iar desăvârșiții (călugării), episcopilor.

Numele divine, în treisprezece capitole, este cel mai lung dintre tratatele *corpus*-ului și analizează cele mai semnificative apelative atribuite divinității în Scriptură. Capitolul I insistă asupra transcendenței absolute a lui Dumnezeu față de toate ființele și, prin urmare, asupra incognoscibilității și inefabilității sale. Calea cea mai potrivită pentru apropierea de Dumnezeu este aceea negativă și constă în a-l lipsi de toate atributele și, prin urmare, de toate apelativele. Considerat în persistența sa (*moné*) transcendentă, Dumnezeu este lipsit de nume. Dar întrucât, în purcederea sa (*próodos*), este cauza producerii tuturor ființelor, poate să fie cinstit cu toate numele lor: prin urmare, el este în același timp lipsit de nume și înzestrat cu multe nume. Capitolul II precizează că diferitele apelative divine se referă în mod egal la toate cele trei Persoane ale Treimii (mai exact însă, ele privesc numai puterile creatoare prezente în *próodos*); acest capitol ilustrează teologia trinitară pe baza celor două concepte neoplatonice ale „unirii" și „distincției". Capitolul III subliniază importanța rugăciunii (care este ca un lanț care îl apropie pe om de Dumnezeu) și schițează un portret al lui Hieroteos, maestrul venerat al lui Pseudo-Dionisie. Capitolul IV abordează principiul prim ca bine, lumină, frumusețe și dragoste și trece – calchiind tratatul *Existența relelor* al lui Proclos – la analizarea problemei răului, care în sens absolut nu există, iar în sens relativ este doar o lipsă parțială a binelui. Capitolele următoare examinează celelalte apelative ale divinei *próodos*: ființă (cap. V), viață (cap. VI), înțelepciune, inteligență, rațiune, adevăr (cap. VII), putere, dreptate, mântuire, inegalitate (cap. VIII), măreție, micime, identitate, diversitate, asemănare, neasemănare, liniște, mișcare, egalitate (cap. IX), omnipotență, „ziua cea mai veche", eternitate, timp (cap. X), pace, expresii ca *autozoé* („viața în sine"), *autoeinai* („ființa în sine"), *autodynamis* („puterea în sine"), care, în sens strict, se referă la primele realități emanate de Dumnezeu, dar care pot să-l desemneze pe Dumnezeu drept cauză a lor (cap. XI), „sfântul sfinților", „regele regilor", „Domnul domnilor" (cap. XII) și, în fine, desăvârșire și unul, referitor la care trebuie deosebiți unu care este mai presus de ființă, identic cu *moné* a

principiului prim, și unu-ființă, raportabil în schimb la faza cea mai înaltă din *próodos*, (cap. XIII). Toate aceste apelative, prezente în Scriptură și, în parte, și în *Parmenide* al lui Platon și în neoplatonism (numele „ființă", „viață" și „inteligență", abordate în capitolele V, VI, VII, corespund exact triadei proclusiene), sunt discutate și interpretate conform canoanelor stadiului mai avansat al filosofiei neoplatonice, acela al lui Proclos.

Teologia mistică, cel mai scurt dintre tratatele *corpus*-ului, este dedicat mai cu seamă, după cum o spune și titlul, expunerii doctrinei mistice. Capitolul I reamintește că unirea cu Dumnezeu este o experiență care, lăsând deoparte orice activitate senzorială și intelectuală, confirmă validitatea teologiei pozitive și negative, așază divinitatea supremă mai presus de orice afirmație și negație, de orice cuvânt și gând, afirmă că Dumnezeu li se arată celor care se adâncesc în întunericul incognoscibilității sale, așa cum a făcut cu Moise pe Sinai, și identifică cunoașterea care se poate avea despre Dumnezeu cu necunoașterea sa. Capitolul II consideră întunericul mistic drept expresie a necunoașterii lui Dumnezeu, care este totuna cu cunoașterea sa, și specifică rolurile teologiei pozitive și ale celei negative. Capitolul III interpretează intrarea în întuneric ca absența totală a cuvântului și a gândului, caracteristică unirii cu Dumnezeu. Capitolele IV și V scot în relief transcendența lui Dumnezeu față de orice obiect sensibil și față de orice concept inteligibil.

Din cele zece *Scrisori*, prima face să coincidă cunoașterea lui Dumnezeu cu necunoașterea sa. A doua consideră principiul prim mai presus de divinitate și de bine. A treia precizează că natura divină a lui Isus rămâne ascunsă și după întruparea sa. A patra afirmă că Isus întrupat este om adevărat, dar că, în același timp, rămâne natură divină, după cum ne arată lucrarea sa: Isus este Dumnezeu care s-a făcut om. A cincea reia tema întunericului divin, în care trebuie să pătrundă cine vrea să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu. A șasea ne îndeamnă stăruitor să rămânem neclintiți întru adevăr, fără a ne risipi în respingerea erorilor altuia. A șaptea afirmă că demonstrarea adevărului este pentru a respinge tezele contrare și prezintă o interpretare a eclipsei de soare petrecute în momentul morții lui Cristos, confirmând „falsitatea" voitei vechimi a scrierilor lui Dionisie. A opta elogiază blândețea și îl evocă pe monahul Demofil care, criticând un preot, nu a respectat ordinea ierarhică a Bisericii, în care criticile pot să fie formulate numai de membrii superiori, nu și de cei inferiori. A noua vorbește despre simbolismul din Scriptură și despre divinitatea care rămâne transcendentă, manifestându-se totuși pentru ființe. A zecea îi prezice Sfântului Ioan evanghelistul sfârșitul întemnițării în Patmos și întoarcerea sa în Asia. Autenticitatea scrisorilor VI-X a fost negată de Brons.

3. Gândirea teologică

La Pseudo-Dionisie, prezența neoplatonismului este mai evidentă decât la Părinții greci anteriori. Fără a-l exclude pe Plotin, se poate spune că îndeosebi neoplatonismul postplotinian – cel care de la Porfir ajunge până la Proclos și Damascius – lasă o amprentă de neșters asupra gândirii sale teologice, care depinde totuși încă de gândirea Părinților capadocieni, de Clement, de Origen, de Teodoret și de doctrina cristologică ratificată de Sinodul de la Calcedon. Așadar, expunerea sa, chiar și sumară, nu poate să nu țină seama de acest complex de factori și de problematicile respective.

Punctele definitorii ale teologiei dionisiene sunt următoarele: 1. cele trei momente ale persistenței, purcederii și revenirii; 2. metoda „pozitivă" și cea „negativă"; 3. adoptarea exegezei la *Parmenide* caracteristică lui Syrianos și lui Proclos și a celei cuprinse în fragmentul anonim din *Comentariu la Parmenide*, atribuit de P. Hadot lui Porfir; 4. proprietățile negative ce caracterizează persistența divină; 5. doctrina despre unu-tot; 6. dependența adevăratului înțeles al negațiilor de legea proclusiană a „excelenței"; 7. unele aspecte deosebit de semnificative referitoare la purcedere; 8. doctrina trinitară; 9. cristologia.

1. persistența (*moné*) este momentul absolutei transcendențe a primului principiu, care nu-și abandonează niciodată propria unitate și rămâne (*ménei*) permanent în sine, integral, inalterabil și inepuizabil, în ciuda emanării puterii sale. Purcederea este, în schimb, emanarea puterii infinite a primului principiu, care are loc ca urmare a revărsării pricinuite de nesfârșita sa plinătate, și nu de un calcul al său sau de o liberă decizie a sa. Dacă persistența trebuie raportată la unitatea absolută a primului principiu (*hénosis*), purcederea, în schimb, trebuie asociată cu subdivizarea sau multiplicarea puterii sale infinite. Această putere, subdivizându-se și multiplicându-se din ce în ce mai mult pe măsură ce se îndepărtează de izvorul său, dă naștere tuturor ființelor, pătrunde în univers, ajunge în orice punct al său, îl însuflețește, îl leagă, îl ține împreună și, pace fiind, este cauza armoniei sale. Din „purcedere" (*próodos*) fac parte toate manifestările divinității: binele, frumosul, lumina, providența, iubirea, ființa, viața, înțelepciunea, inteligența, logosul, adevărul, puterea, dreptatea, pacea. „Revenirea" (*epistrophè*), în fine, reprezintă tendința purcederii și a ființelor care fac parte din ea de a se întoarce către izvorul din care provin și de a reveni la el. Cauza revenirii este tot primul principiu: manifestându-se în purcedere ca iubire, frumos absolut și obiect de dorit, el recheamă la sine toate ființele și tinde să le reunească. Considerate împreună, persistența, purcederea și revenirea sunt expresii ale unui adevărat ritm ciclic al puterii divine care, odată eliberată din izvorul originar, revine la el. Toate aceste motive circulau în neoplatonism și apar codificate mai ales la Proclos.

2. Cercetarea teologică admite și adoptarea metodei negative (sau apofatice), care constă în privarea rând pe rând a divinității de toate atributele, inclusiv de cele mai înalte, prin intermediul unui proces de abstracție logică, și a celei pozitive, care, invers, îi atribuie lui Dumnezeu orice proprietate posibilă și îl identifică, practic, cu toate ființele. Aceste două metode nu se contrazic între ele: în vreme ce metoda negativă, grație abstractizării, consideră primul principiu în transcendența absolută a lui *moné* și subliniază totala sa deosebire în raport cu ființele, cea pozitivă îl consideră drept cauza universală în care toate ființele sunt originar cuprinse și din care se manifestă în virtutea providențialei *próodos*. Și în timp ce a doua reia procesul descendent al acestei *próodos* de la Dumnezeu și realitățile cele mai înalte până la ființele cele mai neînsemnate și mai depărtate, prima, sub impulsul acelei *epistrophé*, se mișcă în sens opus, urcând de la ființele cele mai neînsemnate la realitățile cele mai înalte și la Dumnezeu. Cele două metode, deși legitime, nu au totuși aceeași valoare: atunci când mintea omenească încearcă să se apropie de adevărata natură a primului principiu, de superioara *moné*, de realitățile cele mai înalte, metoda cea mai potrivită acestui scop este, fără îndoială, cea negativă, preferată și de maeștrii teologi ai lui Pseudo-Dionisie. Ieșirile sale inevitabile sunt totala necunoaștere, unica formă de cunoaștere rațională a lui *moné* accesibilă minții omenești (ea își are simbolul în Scripturi în întunericul din Ieș 20,21 și din Înțelepciunea lui Solomon 18 [17],12), și tăcerea, unica modalitate de cinstire a divinității inefabile, cum deja susținuseră Clement, Părinții capadocieni și exponenții neoplatonismului. Pentru Pseudo-Dionisie, ca și pentru Clement, Grigore de Nyssa, Grigore din Nazianz, Plotin, Porfir și Proclos, negațiile fac cunoscut minții omenești nu ceea ce este Dumnezeu, ci numai ce anume nu este el.

3. De distincția dintre persistență și purcedere, dintre metoda negativă și metoda pozitivă este strâns legată recurgerea la primele două ipoteze din dialogul *Parmenide*, în mai multe rânduri citat în *Numele divine* pentru a scoate în evidență absoluta negativitate a lui Dumnezeu și, în opoziție, raportul său strâns cu toate conceptele pozitive și cu toate ființele. Cum a arătat E. Corsini într-un important studiu, Pseudo-Dionisie realizează propria exegeză la *Parmenide*, urmată de Syrianos și de Proclos, care au raportat la persistența transcendentă prima ipoteză a dialogului lui Platon privind Unul care este unu, marcată de o serie neîntreruptă de negații, în vreme ce la purcederea în care sunt cuprinse toate ființele este raportată a doua ipoteză, privitoare la Unul care este sau Unu-ființă, și este marcată de afirmații paralele la negațiile din prima ipoteză. Așa se explică cele două aspecte opuse ale teologiei lui Pseudo-Dionisie, numai în aparență contradictorii: în conformitate cu interpretarea celei dintâi și a celei de-a doua ipoteze din *Parmenide* dată de Syrianos și de Proclos, Dumnezeu,

considerat, pe de o parte, în persistența sa, este superior oricărui concept, oricărei stări (cum sunt cele de liniște și de mișcare), oricărui principiu (precum limita și infinitatea) și oricărei realități, oricât de înalte (ca binele, frumusețea, lumina, ființa, viața, înțelepciunea, puterea), nu este nici una dintre ființe, este non-ființă fiind mai presus de ființe, un non-unu fiind deasupra lui Unu, nu are în sine nici început, nici mijloc, nici sfârșit, nu este un întreg și nu are părți, nu este obiect de cunoaștere și expuneri, este deasupra numelor și nu are nume ; pe de altă parte, considerat în purcederea sa (sau în persistența sa, în raport însă cu purcederea), are relații precise cu celelalte ființe, se găsește în stări determinate (precum aceea de liniște și de mișcare), este identic cu realitățile cele mai înalte și cu toate ființele, este ființa absolută și inteligența absolută și, ca atare, este sediul ființelor-arhetip și al ideilor-gând, este cognoscibil, are multe nume sau, mai exact, toate numele (ca în cazul lui Origen și al lui Grigore de Nyssa, „numele divine" pot să se refere așadar, în sens strict, numai la purcedere, la realitățile sau puterile emanate de Dumnezeu, și nu la persistența străină de orice nume și calificativ).

Spre deosebire de Syrianos și de Proclos, care disting clar obiectul primei ipoteze din *Parmenide* de al celei de-a doua ipoteze, Pseudo-Dionisie raportează simultan la același Dumnezeu concluziile antitetice ale primelor două ipoteze : Dumnezeu este în același timp incognoscibil și cognoscibil, inefabil și obiect al cuvântărilor, lipsit de nume și prevăzut cu nume, nu este nici una dintre ființe și este toate ființele, este lipsit de formă și are toate formele, este deasupra stării de liniște și de mișcare și în stare de liniște și de mișcare. Această adoptare concomitentă a concluziilor opuse ale celor două ipoteze și raportarea lor simultană la același Dumnezeu trimit la exegeza lui Porfir, care, în fragmentul păstrat din *Comentariul la Parmenide* editat de P. Hadot, raportase concomitent la unu conceptele primelor două ipoteze : este același Unu, considerat din dubla perspectivă a transcendentei *moné* și a *purcederii* – deci ca principiu desprins și ca putere emanată –, fiind totodată superior și liniștii, și mișcării, dar și în stare de liniște, și de mișcare, lipsit de relații și părți și înzestrat cu relații și părți.

4. Proprietățile negative trecute mai devreme în revistă, pe care le are *moné*, sunt aceleași cu cele care caracterizează teologia negativă a întregului neoplatonism ; multe dintre ele se regăsesc în teologia lui Filon și a Părinților greci anteriori. Considerăm aici important să atragem atenția asupra a două aspecte : a) identificarea persistenței divine cu infinitatea trimite mai mult la Grigore de Nyssa și la Grigore din Nazianz decât la neoplatonism (pentru Plotin, infinitatea este energia infinită emanată de Unu și menită să formeze a doua ipostază, fiind, prin urmare, inferioară lui Unu însuși ; pentru Proclos, ea este infinita putere generatoare proprie limitei și este subordonată acesteia din urmă mai mult decât lui Unu : Unu însuși este

infinit, cum ne învață prima ipoteză din *Parmenide*, dar nu se identifică nicidecum cu infinitatea ; *cf. Teologia platonică* III, 8 ; *Elemente de teologie* 92). b) Pseudo-Dionisie accentuează ideea incognoscibilității lui *moné* : mai mult decât incognoscibil, Dumnezeu este supraincognoscibil. Cu o oarecare probabilitate, această idee provine de la Damascius, care vorbise de „supranecunoașterea" cu privire la inefabil (*Despre primele principii* 291, 84, 18).

5. Există un punct asupra căruia Dionisie insistă mult : divina *moné*, fiind cauză universală, conține deja în sine, în absoluta sa simplitate, totalitatea ființelor, care, apoi, în progresivele multiplicări și subdiviziuni ale lui *próodos*, ajung să se distingă din ce în ce mai mult unele de altele, până la asumarea propriilor conotații particulare. Această idee, deja prezentă la Plotin (*Enneade* III, 3, 7) și la Proclos (*Comentariu la Parmenide* VI, 73, 11-12), capătă la Damascius o emfază deosebită, comparabilă cu aceea care se poate observa la Pseudo-Dionisie (Unu este, în realitate, Unu-tot). Atât la Damascius, cât și la Pseudo-Dionisie apare cu privire la Unu combinația unitate-totalitate-simplitate (*cf.* Damascius, *Despre primele principii* 5, p. 11, 3-5). Acesta este un alt important punct de tangență între autorul *Corpus*-ului și ultimul maestru al Școlii din Atena.

6. Negațiile raportate la transcendenta *moné* nu sunt simple „eliminări" sau „privări" de proprietate și realitate. Cum susținuse deja Proclos, departe de a lipsi în primul principiu, această proprietate și această realitate sunt, dimpotrivă, prezente în *moné* într-o măsură și cu o intensitate incomparabil superioare celor observabile în realitățile care fac parte din *próodos*. Metoda apofatică sau de eliminare se rezolvă deci în principiul excelenței. Acesta explică cum primul principiu, care transcende toate ființele și toate inteligențele, este o „esență supraesențială și o inteligență de neînchipuit", dar și cum acesta, pe de o parte, ca *moné* transcendentă, trebuie clar distins de realitățile cele mai înalte (ca puterea absolută și viața absolută), iar pe de alta, se identifică cu aceste realități pe un plan mai elevat.

7. Totalitatea ființelor este conținută nu numai în Unul absolut simplu din *moné*, dar și în ființa absolută, și în inteligența divină, două dintre fazele cele mai înalte ale *purcederii* : dacă în ființa absolută diferitele ființe se găsesc ca modele, ca principii raționale (*logoi*) și ca voințe producătoare, în inteligența divină ele reprezintă gândurile sale și fac parte integrantă din esența sa, fără a proveni din afară. În primul caz se pot observa motive și termeni deja prezenți la Platon, la Syrianos, la stoici, la Origen și la Clement. În al doilea, transpare doctrina plotiniană a Intelectului.

O atenție specială merită un alt aspect al purcederii : cel reprezentat de frumosul absolut. Într-un pasaj din capitolul al patrulea din tratatul despre *Numele divine*, Pseudo-Dionisie reproduce aproape cuvânt cu cuvânt un cunoscut fragment din *Banchetul* lui Platon. Grigore de Nyssa se comportase în mod asemănător (*Despre feciorie* 11).

8. Pentru a explica modul în care Unul negativ și absolut al primei ipoteze din *Parmenide* și din neoplatonism este, în realitate, reprezentat de trei ipostasuri, Pseudo-Dionisie recurge la două concepte, *hénosis* („unitate absolută") și *diàkrisis* („subdiviziune"): în sânul absolutei *hénosis*, identificabilă cu persistența transcendentă, se poate observa o *diàkrisis* care nu este aceea caracteristică pentru *próodos* și care se manifestă în existența a trei ipostasuri distincte, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În vreme ce Tatăl reprezintă unicul izvor al divinității supraesențiale, Fiul și Duhul Sfânt sunt „vlăstarele plantate de Dumnezeu", „florile" și „luminile supraesențiale". Așadar, divinitatea este o „monadă triplă" sau o „triadă caracterizată de unitate". Această triadă este Dumnezeu în mod uniform, adică în egală măsură în fiecare dintre cele trei ipostasuri, la care trebuie raportate în mod egal și fără discriminare toate celelalte nume ale lui Dumnezeu, însă în limitele aplicabilității numelor pentru Dumnezeu. Fiecare dintre cele trei ipostasuri își păstrează propria identitate și propriile particularități, fără să se confunde cu celelalte. Totuși, în ciuda acestei distincții, cele trei ipostasuri se întrepătrund reciproc formând o unitate superioară, la fel cum luminile unor felurite lămpi formează o unică lumină care însă nu anulează deosebirea dintre fiecare lampă în parte. Ele sunt, prin urmare, „unite în distincție și distincte în unire".

Toate aceste motive sunt deja prezente în neoplatonismul târziu și la Părinții capadocieni. Cele două concepte, de „unitate absolută" și de „subdiviziune", sunt caracteristice mai ales lui Iamblichos și lui Proclos (*cf. Comentariu la Timaios, fragm.* 3, Dillon; Proclos, *Elemente de teologie* 61) și sunt raportate de Grigore de Nyssa la unicitatea substanței lui Dumnezeu, respectiv, la distincția dintre cele trei Persoane ale Treimii (*Marele cuvânt catehetic*, cap. 3). Primul principiu este numit „izvor" nu numai de Plotin, ci și de Proclos și de Părinții capadocieni. Termenii „flori" și „lumini supraesențiale" desemnează la Proclos enadele (*Existența relelor* II, 11). Tot la Proclos este prezentă și ideea „vlăstarului" divin (*Elemente de teologie* 36). Cele două definiții ale lui Dumnezeu ca „monadă triplă" și „triadă caracterizată de unitate" au paralele precise în *Oracolele caldeene*, la Porfir, la Damascius și la Părinții capadocieni. Faptul că fiecăreia dintre cele trei Persoane îi revin egală măsură apelativul „Dumnezeu" și toate celelalte nume divine reprezintă un aspect fundamental al teologiei trinitare a lui Grigore de Nyssa și a lui Grigore din Nazianz (*cf.* Grigore de Nyssa, *Către Eustathius, despre Sfânta Treime* 8, 8-14; Grigore din Nazianz, *Cuvântări* 23, 11; 31, 8). Ideea distincției nete între cele trei ipostasuri și a strânsei lor uniri și întrepătrunderi lipsite de orice confuzie, exprimată de formula „unite în distincție și distincte în unire", este și ea caracteristică Părinților capadocieni și trimite la doctrina neoplatonică a unirii dintre realitățile

inteligibile (Dodds). În sfârșit, imaginea luminilor diferite care formează o lumină unică se găsește deja la Grigore din Nazianz (*Cuvântări* 31, 3).

9. În cristologia dionisiană se pot recunoaște motive prezente la Clement, în doctrina oficială a Sinodului de la Calcedon, la Nemesius de Emesa, la Porfir, la Teodoret și la Grigore din Nazianz. Ca și pentru Clement, pentru Pseudo-Dionisie Isus este o „inteligență", „lumina Tatălui" (*Ierarhia cerească* 12; Clement din Alexandria, *Stromate* VII, 5, 5), capul ierarhiei angelice și bisericești (*Stromate* VII, 9, 2). Unirea în persoana sa a naturii divine și a celei umane nu a condus la nici o confuzie între cele două naturi și nu a prejudiciat în nici un fel puritatea celei dintâi, care nu a suferit nici o alterare (este vorba de doctrina ratificată oficial de Sinodul de la Calcedon și deja formulată de Nemesius de Emesa). Isus „și-a asumat cu adevărat esența umană", dar în ciuda deplinei și totalei sale umanități a avut calități omenești mult superioare celor ale oamenilor obișnuiți.

Izvorul celor două concepții, cea a unirii fără confuzie între cele două naturi în Isus și cea a superiorității calităților sale omenești, trebuie căutat în *Symmikta Zetémata* (*Chestiuni miscelanee*) a lui Porfir, din care Nemesius de Emesa se inspiră explicit. Aceste două motive nu sunt altceva decât aplicația la cristologie a teoriei porfiriene potrivit căreia natura divină a sufletului, în momentul în care se unește cu aceea corporală, nu numai că nu se confundă cu ea, păstrându-și întreaga puritate fără să se altereze, dar îi transmite și propriile calități superioare, înnobilând-o (*cf.* Nemesius, *Despre natura omului* 3, 139-140).

În întruparea Logosului, în viața umană și în patimile lui Isus, Tatăl și Duhul Sfânt nu au avut o participare directă, dacă se face abstracție de dragostea lor pentru umanitate: lucrarea lui Isus pe pământ și patimile sale sunt, în realitate, o subdiviziune ulterioară în sânul celei reprezentate de acțiunea providențială a purcederii.

4. Legile care reglementează ierarhia îngerească și pe cea bisericească

Pseudo-Dionisie a moștenit de la Clement concepția generală despre lumea angelică organizată în trei ordine ierarhice și depinzând de Isus. Legile care reglementează raporturile în interiorul ierarhiei angelice și între aceasta și oameni sunt următoarele:

1. Ierarhia bisericească imită ierarhia cerească, așa cum au afirmat Clement și Proclos.
2. Membrii superiori ai ierarhiei primesc raza luminoasă direct de la Dumnezeu, în funcție de capacitățile lor, și o reflectă către membrii

inferiori. Aceasta este și gândirea lui Proclos (*Elemente de teologie* 70) și a lui Grigore din Nazianz (*Cuvântări* 28, 31).

3. Există o strânsă conexiune între gradul ierarhic al fiecărei ființe și capacitatea sa de a primi lumina divină (*cf.* Proclos, *Corpus Hermeticum*, Filon, Clement, Grigore de Nyssa și Grigore din Nazianz).
4. Membrii superiori ai ierarhiei purifică, iluminează membrii inferiori și le transmit desăvârșirea, imitându-l astfel pe Dumnezeu, principiu al oricărei purificări, iluminări și desăvârșiri. Aceleași funcțiuni sunt îndeplinite în ierarhia bisericească de către membrii superiori față de cei inferiori. Cele trei idei ale purificării, iluminării și desăvârșirii (identică cu inițierea sau contemplația ezoterică) sunt comune în tradiția platonică și patristică. Imitarea divinității superioare de către membrii unei clase determinate apare la Proclos (*Elemente de teologie* 141).
5. Și în ierarhia angelică, și în cea bisericească, membrii superiori împărtășesc celor inferiori o adevărată învățătură ezoterică. Acest lucru a fost deja afirmat de Clement, Grigore de Nyssa și Proclos.
6. Îngerii revelează și transmit misterul divinității (*cf.* Clement și Proclos).
7. Esențele angelice sunt odonate ierarhic, așa cum susținuse și Proclos (*Elemente de teologie* 141).
8. În timp ce ordinele superioare dețin toate proprietățile ordinelor inferioare, acestea din urmă dețin numai parțial proprietățile ordinelor superioare, așa cum susține Proclos (*Elemente de teologie* 18).
9. Raporturile dintre ordinele superioare și cele inferioare ale ierarhiei se exprimă în cele două momente ale participării și transmiterii : în vreme ce membrii inferiori participă la proprietățile superiorilor, membrii superiori transmit celor inferiori bunurile lor. Cele două concepte, de participare și de transmitere, sunt caracteristice mai ales filosofiei proclusiene (*Elemente de teologie* 1).
10. Inițierea, perfectă la origine, devine mai palidă pe măsură ce continuă spre membrii inferiori, așa cum afirma Proclos, și, prin urmare, cunoașterea divinității, proprie ordinului cel mai înalt, este mai clară după gradul de inițiere atins de membrii intermediari.
11. Procesul de inițiere devine tot mai puțin tainic pe măsură ce coboară de-a lungul scării ierarhice : funcția revelatoare a celui de-al doilea ordin ierarhic este mai manifestă decât a celui dintâi și mai misterioasă decât a celui de-al treilea, care revelează ce este mai apropiat de lume. În mod analog, pentru Proclos, Zeus, care este inteligența demiurgică, face mai manifeste și mai distincte puterile care în Cronos alcătuiesc o unitate mai ascunsă și nedeslușită (*Comentariu la Cratylos* 104).
12. Ordinul angelic cel mai de jos instruiește și tutelează ierarhia omenească. Ideea învățăturii transmise de îngeri oamenilor provine de la Clement și de la Proclos.

13. Cel mai mare sau mai mic grad de participare la lumina divină depinde nu de natura luminii, care rămâne mereu aceeași, ci doar de mai marea sau mai mica aptitudine a ființelor de a o primi, așa cum ne învață Proclos (*Elemente de teologie* 142).
14. Unica providență divină a încredințat diferitele popoare de pe pământ tutelei respectivilor îngeri : aceasta este o doctrină întâlnită și la Clement (*Stromate* VI, 157, 5).
15. Puterea divină leagă între ele extremitățile ierarhiei și unește membrii superiori cu cei inferiori și pe cei inferiori cu cei superiori, prin transmiterea puterii, respectiv conversiune, așa cum vedem și la Proclos (*Elemente de teologie* 148).

5. Doctrina despre rău

În partea a doua a celui de-al patrulea capitol din tratatul *Numele divine*, Pseudo-Dionisie analizează problema originii și a naturii răului. Deoarece toate ființele provin din unu-binele și participă la acesta, răul, în sens absolut (înțeles ca totala absență a binelui) nu poate să fie considerat o ființă și, prin urmare, nu poate să existe, nici nu poate să producă alte ființe. În consecință, răul nu este un principiu metafizic contrapus binelui și dotat cu existență proprie. Atunci, răul, în sens relativ, trebuie conceput ca lipsă parțială, și nu totală, a binelui, fiindcă orice ființă, ca să poată să existe, trebuie să participe la bine, chiar și în cea mai mică măsură. Răul, în sens absolut, nu se găsește în ființe, care provin toate din bine. Nu se găsește în materie. Această tratare a răului provine din tratatul despre *Existența relelor* al lui Proclos. Ea se găsește și la Origen, Vasile, Grigore de Nyssa și Augustin.

6. Simbolismul liturgic, sacramental și biblic

Ritualurile liturghiei și sacramentele sunt simboluri care învăluie un adevăr filosofic mai înalt, accesibil numai câtorva. Scriptura însăși este învăluită în întregime în simboluri care cer o interpretare specială. Aceste idei apar îndeosebi în *Ierarhia bisericească*, în primele două capitole din *Ierarhia cerească*, într-o secțiune a primului capitol din *Numele divine* și în scrisoarea a noua. În fiecare capitol din *Ierarhia bisericească*, descrierea detaliată a ceremoniei liturgice sau a sacramentului este urmată de interpretarea sa. Primele două capitole din *Ierarhia cerească* ilustrează cele trei motive pentru care Scriptura reprezintă în imagini sensibile inteligențele angelice pure, lipsite de formă : divinul principiu inițiator, îndemnat de dragostea sa pentru oameni, s-a folosit de reprezentări simbolice atât pentru a se

adapta la capacităţile limitate ale inteligenţei umane, şi pentru a le da posibilitatea de a se înălţa către inteligibil, oferindu-le ca punct de plecare imaginile sensibile, dar şi pentru a ţine profanii departe de cunoaşterea mai înaltă şi mai adevărată. În sfârşit, o secţiune din primul capitol din *Numele divine* şi scrisoarea a noua pun accentul pe natura simbolică a imaginilor, inspirându-se din *Teologia simbolică*, scrierea care a tratat prolix această temă.

Deja la Filon, Clement, Origen şi la Grigore de Nyssa este prezentă ideea simbolismului Scripturii, care trebuie să fie depăşit prin intermediul interpretării sale alegorice sau „filosofice". Dacă aceşti autori s-au slujit în exegezele lor de platonismul sincretic care stă la baza sistemului lor teologic, Pseudo-Dionisie, adoptând un procedeu analog, face apel la doctrinele etapei mai târzii a neoplatonismului. Acestea îi deschid sensul cel mai viu şi mai profund al sacramentelor, al riturilor liturgice şi al Scripturii, la care mintea umană poate să ajungă numai după ce a depăşit simbolul sensibil. Astfel, în *Ierarhia cerească* III, 3, mişcarea episcopului de la altar la extremitatea locaşului, apropierea sa de preoţi şi întoarcerea la altar constituie simbolul fie al legii metafizice a lui *moné*, *próodos* şi *epistrophè*, fie al inalterabilităţii acestei *moné*, fie al multiplicării unicei şi supraesenţialei ştiinţe proprii divinităţii într-o multitudine de simboluri, fie al disoluţiei finale a acestora în unitatea izvorului originar. În *Epistole* IX, 3, craterul şi înţelepciunea din Pilde 9,1-3, simbolizează superioritatea divinei *moné* faţă de orice stare de linişte şi de mişcare, rămânerea sa permanent egală cu sine, în ciuda răspândirii providenţialei *próodos*. Paralelismul care se poate stabili între Pseudo-Dionisie şi Proclos este foarte exact: simbolurile sacramentale, liturgice şi biblice asupra cărora insistă primul sunt echivalentul simbolurilor pe care, după spusa celui de-al doilea, adepţii lui Orfeu şi ai lui Pitagora le-ar fi întrebuinţat pentru a-şi învălui doctrinele teologice cele mai înalte; şi unele, şi celelalte sunt nişte „cortine" (*cf. Teologia platonică* I, 4).

7. Terminologia privitoare la mistere şi la tradiţia secretă

Cu scopul de a pune în evidenţă caracterul ezoteric al celor mai înalte doctrine teologice şi al modului în care trebuie interpretate „simbolurile" Scripturii, ale sacramentelor şi al liturghiei, Pseudo-Dionisie, în sintonie perfectă cu tradiţia platonică şi patristică, recurge constant la termeni caracteristici limbajului privitor la mistere, precum *mystérion*, *mystikòs*, *myeisthai*, *myesis*, *teleìosis*, *teleté*, *teleterchía*, *teleioun*, *epopteúein*, *hierotelestés*, *mystagogía*.

Strâns legată de caracterul ezoteric al celei mai înalte cunoaşteri teologice este ideea tradiţiei (*parádosis*), de la care lui Pseudo-Dionisie îi place să se

revendice. În această privinţă, Koch, specialist în neoplatonism, vede doar influenţe neopitagorice şi neoplatonice, în vreme ce Völker, teolog, ia în considerare numai autori precum Clement şi Grigore de Nyssa. Dar şi în acest caz, nu se poate ţine cont doar de unul dintre cele două filoane culturale în defavoarea celuilalt: ideea „tradiţiei secrete" îl leagă strâns pe Pseudo-Dionisie atât de Proclos, cât şi de Clement.

Expresia lui Proclos „tradiţiile mistice ale teologilor" (*Teologia platonică* I, 6), între care se remarcă, în afară de Platon, şi Orfeu, şi Pitagora, îşi are corespondentul în expresii analoage ale lui Pseudo-Dionisie (*Ierarhia cerească* II, 3; *Epistole* IX, 1). Şi pasajul din scrisoarea a IX-a – „dublă este tradiţia teologilor: una este inefabilă şi mistică, alta, în schimb, este vizibilă şi mai cognoscibilă; prima este simbolică şi are funcţie de iniţiere, a doua este filosofică şi se bazează pe demonstraţii" – arată o puternică analogie cu un pasaj din *Teologia platonică* a lui Proclos, în care „tradiţiile simbolice" trebuie diferenţiate de cele mai evidente, accesibile prin raţionamente, şi de cele întemeiate pe demonstraţii (*Teologia platonică* I, 2)

În *gnosis*-ul lui Clement, motivul „tradiţiei secrete" – transmisă de Isus în convorbiri secrete cu unii apostoli şi de la aceştia la *presbyteroi* – joacă un rol decisiv (*Stromate* VI, 124, 6). Şi Pseudo-Dionisie Areopagitul, şi Clement pun accentul pe obiceiul lui Isus de a ascunde în parabole cele mai înalte adevăruri teologice.

8. Doctrina mistică

S-a observat deja că utilizarea coerentă a metodei negative, cu ajutorul căreia se cunoaşte nu ceea ce este Dumnezeu, ci doar ceea ce nu este el, duce inevitabil la necunoaştere şi tăcere şi că, prin urmare, pe plan raţional, cunoaşterea lui Dumnezeu coincide cu necunoaşterea sa. În conformitate cu principiul formulat de Aristotel şi însuşit de către neoplatonism, potrivit căruia cunoaşterea poate să aibă loc numai între termeni asemănători, cine vrea să se unească cu Dumnezeu, care în persistenţa sa este unitatea superioară lui Unu şi inteligenţei, trebuie să devină asemenea lui depăşindu-şi propria inteligenţă şi reducându-se la o unitate totală: mistica unire, care tocmai din cauza necunoaşterii presupune domolirea sau încetarea oricărei activităţi noetice şi a oricărei forme de cunoaştere raţională (*Numele divine*, I, 1; IV, 11; VII, 3; *Teologia mistică* I, 1,3), este o stare superioară gândirii şi inteligenţei (*Numele divine* I, 4) şi se caracterizează prin „reducerea la unitate" a tuturor facultăţilor sufletului. În unirea mistică, mintea omenească îşi pierde propria identitate şi nu-şi mai aparţine sieşi, ci doar obiectului dorit, care a atras-o la sine ca frumuseţe absolută şi cauză a reîntoarcerii (*Numele divine* III, 2; IV, 13).

Ascensiunea progresivă a minții omenești spre Dumnezeu este simbolizată în Scriptură de povestea urcării lui Moise pe Muntele Sinai, descrisă în capitolul I al *Teologiei mistice* (acest motiv, prezent deja la Filon, are o lungă istorie în gândirea patristică): purificarea căreia Moise i se supune în prealabil este simbolul purificării ce reprezintă condiția indispensabilă pentru atingerea unei cunoașteri superioare; sunetele pe care le aude și luminile pe care le vede la începutul ascensiunii sunt simbolul unor felurite cunoștințe, cele bazate pe senzații sau cele raționale; întunericul în care intră și care îl învăluie este simbolul totalei necunoașteri în care mintea omenească este aruncată la finalul căutării bazate pe „abstracții" sau „negații"; lumina orbitoare care ia locul întunericului este, în fine, simbolul cunoașterii suprarațională proprii unirii mistice, care lasă în urma sa orice activitate senzorială și noetică, și nu trebuie confundată cu luminile văzute mai înainte.

Cum se întâmplă în neoplatonism, această unire mistică nu se realizează grație intervenției unui mijlocitor. Chiar dacă în unele pasaje Pseudo-Dionisie recunoaște rolul lui Isus în procesul de apropiere de primul principiu, trebuie, cu obiectivitate, să se admită că acest rol, așa cum apare la el, este deosebit de redus față de cel care se remarcă la Clement, la Origen și la Grigore de Nyssa. Nu numai în ideea unirii directe, fără intermediari, între mintea omenească și Dumnezeu, dar și în ideea transformării cunoașterii raționale în necunoaștere, a superiorității unirii mistice față de gândire și de cunoaștere, a „reducerii la unitate" și a completei identificări a minții omenești cu obiectul dorit, doctrina mistică a lui Pseudo-Dionisie poartă amprenta de neșters a neoplatonismului.

BIBLIOGRAFIE

Y. de Andia, „Beauté, Lumière et Amour chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Carme*, nr. 46 (1987), pp. 112-123; Ead., „Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", în M.-O. Gaulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (ed.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, *„Chercheurs de sagesse". Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 511-531; Ead., „Pathòn tà theía", în St. Gersh, Ch. Kannengiesser (ed.), *Platonism in late Antiquity*, Notre Dame, Indiana, 1992, pp. 239-258; I.E.M. Andereggen, „Las uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita", în *Sapientia*, nr. 42 (1987), pp. 309-326; H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik. II*, Einsiedeln, 1962; H. Beck, „Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz", Th & Ph, nr. 57 (1992), pp. 321-355; E. Bellini, „Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita", *VetChr*, nr. 17 (1980), pp. 199-216; Ch.A. Bernard, „La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite", în *Gregorianum*, nr. 68 (1987), pp. 523-566; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976; M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys*, *RSPH*, nr. 69 (1985), pp. 41-76; L. Couloubaritis, „Le statut de la critique dans les Lettres du Pseudo-Denys", în *Byzantion*, nr. 51 (1981), pp. 112-121; L. Couloubaritis, „Le sens de la notion «démonstration» chez le Pseudo-Denys", *ByzZ*, nr. 75 (1982), pp. 317-335; E. Des Places, „Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", *DHA*, nr. 7 (1981), pp. 323-332; E. Des Places, „Les oracles chaldaïques et Denys l'Aréopagite", în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux Roses, 1981, pp. 291-295; E. Des Places, „La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge", în *Studia Patristica*, nr. 17/1, 1982, pp. 81-92; E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1933; St. Gersh, „Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite", în *Studia Patristica*, nr. 15, 1984, pp. 297-300; A. Ghisalberti, „Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita", în *La differenza e l'origine*, Milano, 1987, pp. 20-40; C. Hallet, „El modo filosófico de conoscer a Dios según el Pseudo Dionysio Areopagita, su valor y sus limites", în *Teología y Vida*, nr. 27 (1986), pp. 277-290; A.I. Hauken, „Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps.-Dionysius", în *Studia Patristica*, nr. 15, 1984, pp. 317-320; N. Janowitz, „Theories of divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius, *HR*, nr. 30 (1990-1991), pp. 359-372; U. Koch, „Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bosen", în *Philologus*, nr. 54 (1895), pp. 438-454; M. Lequien, „Dissertatio damascenica II", *PG*, nr. 94, pp. 274-303; S. Lilla, „Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita", *ASNP*, seria a III-a, nr. 10 (1980), pp. 125-202; S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, 2004; A. Louth, „Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite", *JThS*, nr. 37 (1986), pp. 432-438; A. Louth, *Denys the Areopagite*, Londra, 1989; A.G. Manno, *Il problema di Dio nei grandi pensatori. I. Plotino Proclo Ps Dionigi Areopagita*, Cassino, 1986; M. Nasta, P. Tombeur, *Thesaurus Pseudo Dionysii Areopagitae*, Turnhout, 1993; M. Ninci, *L'universo e il non essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Roma, 1980, G. O'Daly, *s.v.* „Dionysius Areopagita", în *Theologische Realenzyklopädie* VIII (Berlin, New York, 1981), pp. 772-780; S.C. Parsons, „The «Hierarch» in the Pseudo-Dionysius and its Place in the History of Christian Priesthood", în *Studia Patristica*, nr. 18/1, 1989, pp. 187-190; J. Rist, „Pseudo Dionysius Neoplatonism and the Weakness of the Soul", în *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honour of E. Jeauneau*, Leiden, 1982, pp. 135-161; A.M. Ritter, „Stemmatisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDVVerfahrens", în *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. Kl. 1980, nr. 6; A.M. Ritter, „Dionysius Areopagites", în *Nimm und lies: christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam*, Stuttgart, 1991, pp. 111-126; R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris, 1954, pp. 7-28 (rist. Paris, 1983; tr. it. Milano, 1996); P. Rorem, „The Place of the Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus", în *Dionysius*, nr. 4 (1980), pp. 87-97; P. Rorem, *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto-Leiden, 1984; P. Rorem, „The uplifting Spirituality of pseudo-Dionysius", în *Christian Spirituality from Origins to the twelfth Century*, New York, 1985, nr. 132-151; P. Rorem, „The Biblical Allusions and overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus", în *Studia patristica*, nr. 23, 1989, pp. 61-65; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York, Oxford, 1993; K. Ruh, „Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita", în *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl. Sitzungsb., 1987, nr. 2; J. Stiglmayr,

III. Teologia și spiritul nihilismului

SUBIECTUL 14 (p. 261-284)

1. Revolta: războiul împotriva lui Dumnezeu

Analiza noastră de până acum s-a concentrat asupra definirii și descrierii; dacă și-a îndeplinit scopul, a identificat mentalitatea nihilistă și a oferit întrucâtva o idee despre originile și proporțiile ei. Toate acestea, totuși, au constituit numai temelia fundamentală a sarcinii către care trebuie să ne îndreptăm acum: o explorare a semnificației mai profunde a nihilismului. Examinarea făcută de noi mai devreme a fost istorică, psihologică, filosofică; însă Revoluția, după cum am văzut în ultimul capitol[24], are o temelie teologică și spirituală, chiar dacă „teologia" ei este una inversată, iar „spiritualitatea" satanică. Creștinul ortodox întâlnește în Revoluție un antagonist formidabil, împotriva căruia trebuie să lupte, onest și temeinic, cu cele mai bune arme pe care le are la dispoziție. A sosit, deci, vremea să atacăm doctrina nihilistă pornind de la propriile-i rădăcini; să analizăm izvoarele ei teologice, rădăcinile spirituale, programul final și rolul pe care îl joacă în cadrul teologiei creștine a istoriei.

Doctrina nihilistă nu este, desigur, explicită la mulți dintre nihiliști; iar dacă analiza noastră până în acest punct a fost nevoită să extragă implicații care nu erau întotdeauna evidente pentru nihiliștii înșiși și nici menționate de aceștia, încercarea pe care o facem acum, de a obține o doctrină coerentă din literatura și fenomenele nihiliste, va apărea multora drept generatoare a unor concluzii și mai insuficiente. În această privință ne sunt, oricum, de mare ajutor nihiliștii sistematici asemenea lui Nietzsche, care exprimă inechivoc ceea ce alții abia sugerează sau încearcă să ascundă, și observatorii atenți ai mentalității nihiliste, ca Dostoievski, a

căror putere de pătrundere atacă însăși esența nihilismului, înlăturându-i măștile.

La nimeni altul nu a fost exprimată mai limpede „revelația" nihilistă decât la Nietzsche. Am observat deja această „revelație" în forma ei filosofică, sintetizată în sintagma: „nu există adevăr". Alternativa ei, o expresie mai explicit teologală a lui Nietzsche, e în mod semnificativ tema constantă a „profetului" inspirat, Zarathustra; iar prima ei apariție în scrierile lui Nietzsche o constituie declarația „extatică" a unui nebun: „Dumnezeu a murit"[26]. Aceste cuvinte exprimă un anumit adevăr: cu siguranță nu unul care să țină de natura lucrurilor, însă un adevăr privind starea omului modern; ele reprezintă o încercare imaginară de a descrie o stare de fapt pe care, desigur, nici un creștin nu o va nega.

Dumnezeu a murit în sufletul omului modern: aceasta este semnificația „morții lui Dumnezeu" și ea reprezintă un adevăr atât pentru ateii și sataniștii care se bucură din această pricină, cât și pentru masele nesofisticate, în care simțul realității spirituale pur și simplu a dispărut. Omul și-a pierdut credința în Dumnezeu și în Adevărul creștin care îl susținea cândva; apostazia a ceea ce este lumesc, care a caracterizat epoca modernă încă de la începuturile ei, devine, la Nietzsche, conștientă de sine și găsește cuvintele pentru a se exprima. „Dumnezeu a murit", cu alte cuvinte: „ne-am pierdut credința în Dumnezeu"; „nu există adevăr", adică: „am început să ne îndoim de tot ceea ce este divin și absolut".

Mai în profunzime, totuși, decât faptul subiectiv pe care „revelația" nihilistă îl exprimă, se află o voință și un plan care merg mult mai departe decât simpla acceptare a „faptului" în sine. Zarathustra este un „profet"; cuvintele lui sunt în mod limpede îndreptate, ca o contra-revoluție, împotriva revelației creștine. Într-adevăr, pentru cei care acceptă noua „revelație" – de pildă pentru cei care și-o asumă ca pe o mărturisire de sine sau care trăiesc în acest spirit – se deschide un univers spiritual cu desăvârșire nou, în care Dum-

nezeu încetează să existe, în care, lucru și mai semnificativ, oamenii nu mai *doresc* ca Dumnezeu să existe. „Nebunul" lui Nietzsche știe că oamenii l-au „omorât" pe Dumnezeu, distrugând astfel propria lor credință.

Prin urmare, e cu siguranță greșit să-l privim pe nihilistul modern, sub orice aparență înșelătoare ni s-ar înfățișa, ca pe un „agnostic". „Moartea lui Dumnezeu" nu s-a petrecut pur și simplu ca un soi de catastrofă cosmică, ci mai degrabă a fost *dorită* în mod activ de către el – nu direct, firește, dar la fel de efectiv prin faptul că acesta a preferat ca altcineva să fie adevăratul Dumnezeu. Nihilistul nu este, lucru care trebuie observat, nici ateu. Ne-am putea, într-adevăr, îndoi de faptul că există un asemenea fenomen ca „ateismul", întrucât nimeni nu îl neagă pe adevăratul Dumnezeu, în afară de cazul în care se dedică slujirii unui zeu fals; ateismul care devine posibil pentru filosof (cu toate că aceasta este o rea filosofie) îi e cu neputință omului integru. Anarhistul Proudhon (a cărui doctrină o vom examina mai îndeaproape în capitolul următor) a văzut acest lucru cu destulă claritate și s-a declarat nu ateu, ci „antiteist"[26]. Revoluția nu este atee în adevăratul înțeles al cuvântului, nu neagă absolutul, ci îl elimină[27]. „Datoria de căpetenie a omului, atunci când devine inteligent și liber, este aceea de a-și scoate permanent din minte și din conștiință ideea de Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu, dacă există, este esențialmente ostil naturii noastre... Fiecare pas pe care îl facem în această direcție reprezintă o victorie prin care strivim Divinitatea[28]. Umanitatea trebuie obligată să vadă că Dumnezeu, dacă există vreun Dumnezeu, este dușmanul ei"[29]. Albert Camus propovăduiește de fapt aceeași doctrină atunci când opune „revolta" (iar nu lipsa credinței) categoriei principiului primar. Bakunin, de asemenea, nu se mulțumea să „combată" existența lui Dumnezeu; „Dacă Dumnezeu a existat cu adevărat, credea el, ar fi necesar să îl desființăm"[30]. De fapt, „ateismul" bolșevic al secolului nostru a fost cât se poate de limpede un război purtat

pentru a dobândi moartea lui Dumnezeu și a tuturor lucrărilor Sale.

Nihilismul revoluționar se manifestă irevocabil și explicit împotriva lui Dumnezeu; însă nihilismul filosofic și existențialist – un fenomen nu întotdeauna destul de clar – e la fel de „antiteist" în presupunerea că viața modernă trebuie de aici înainte să se continue în absența lui Dumnezeu. Armata vrăjmașilor lui Dumnezeu se recrutează în egală măsură din rândurile celor mulți, care își acceptă pasiv poziția de arier-gardă, cât și dintre cei câțiva entuziaști activi care ocupă linia întâi. Mult mai demn de observat, totuși, este faptul că frontul antiteist e populat nu numai de „ateii" activi și pasivi, ci și de mulți alții, care se consideră „religioși" și care se închină unui anumit „zeu". Robespierre a stabilit un cult al „Ființei Supreme", Hitler a recunoscut existența unei „forțe supreme", un „zeu aflat înlăuntrul oamenilor", după cum toate formele de vitalism nihilist au un zeu oarecum asemănător cu acela al lui Hitler. Războiul împotriva lui Dumnezeu e capabil de o varietate de stratageme, printre care și folosirea numelui lui Dumnezeu și chiar al lui Hristos. Dar fie că e în mod explicit „ateu" ori „agnostic", fie că ia forma unui cult al vreunui „zeu nou", nihilismul are la temelie declarația de război împotriva adevăratului Dumnezeu.

Ateismul formal este filosofia unui nebun (dacă îl putem parafraza astfel pe Psalmist)[31]; însă antiteismul este o maladie mai gravă. Literatura antiteismului este, lucru cert, la fel de plină de inconsecvențe și de contradicții, pe cât este, din punct de vedere formal, literatura atee, însă în vreme ce aceasta din urmă păcătuiește prin copilăriile sale (și până și omul cel mai sofisticat într-un anumit domeniu poate cu ușurință să fie un copil în teologie și în viața spirituală) și prin lipsa evidentă de sensibilitate față de realitățile spirituale, prima își datorează mistificările unei pasiuni mai adânc înrădăcinate care, recunoscând aceste realități, dorește să le distrugă. Argumentele meschine ale lui Bertrand Russell (cu

toate că ateismul său este în cele din urmă tot o formă de antiteism) pot fi ușor explicate și combătute și nu reprezintă o primejdie pentru credința adevărată; însă atacul profund și hotărât al lui Proudhon este de cu totul altă natură, deoarece ia naștere nu dintr-o sofistică vlăguită, ci dintr-o mare înflăcărare.

Aici trebuie să înfruntăm fățiș un fapt la care am mai făcut aluzie până acum, dar pe care nu l-am examinat încă în totalitate: nihilismul e animat de o credință la fel de puternică, în felul ei, și la fel de spirituală în ce privește rădăcinile pe care le are, ca și credința creștină pe care încearcă să o distrugă și să o înlocuiască; atât succesul, cât și exagerările lui nu pot fi altfel explicate.

După cum am văzut, credința creștină reprezintă contextul spiritual în cadrul căruia problemele legate de Dumnezeu, Adevăr și Autoritate capătă însemnătate și inspiră încuviințare. Credința nihilistă este un context similar, un spirit distinct care se află în spatele doctrinei nihiliste, dându-i semnificație și forță. Succesul nihilismului în vremea noastră e direct dependent de răspândirea acestui spirit și tot astfel poate fi măsurat; argumentele sale par convingătoare nu în măsura în care sunt și adevărate, ci în măsura în care acest spirit i-a pregătit pe oameni să le accepte.

Prin urmare, care este natura credinței nihiliste? Este exact opusul credinței creștine și deci nu este „credință"; în adevăratul înțeles al cuvântului. În timp ce creștinul este vesel, sigur, senin, iubitor, plin de umilință, răbdător, supunându-se în toate voinței Domnului, replica sa nihilistă e încărcată de îndoieli, suspiciune, dezgust, invidie, gelozie, mândrie, nerăbdare, revoltă, blasfemie – una sau mai multe dintre aceste atribute predominând în orice personalitate. Este o atitudine de nemulțumire față de sine, față de lume, față de societate, față de Dumnezeu, atitudine care se rezumă la un singur lucru: și anume că *nu vor accepta lucrurile așa cum sunt* și că trebuie să-și folosească energia fie pentru a le schimba, fie pentru a fugi de ele. Această atitudine a fost

bine descrisă de Bakunin, ca „sentiment de revoltă, această mândrie satanică refuzând cu dispreț supunerea față de oricare autoritate, fie ea de origine divină sau umană"[32].

Revolta nihilistă, asemenea credinței creștine, este o atitudine spirituală ultimă și ireductibilă, aflându-și izvorul și forța în sine însăși și, desigur, în autorul supranatural al revoltei. Am fi cu totul nepregătiți să înțelegem natura sau succesul nihilismului, sau existența unor reprezentanți sistematici ca Lenin și Hitler, dacă i-am căuta originea în altă parte decât în voința fundamental satanică de negare și revoltă. Cea mai mare parte a nihiliștilor înțeleg, desigur, această voință ca pe ceva pozitiv, ca pe o sursă de „independență" și „libertate"; cu toate acestea, însuși limbajul pe care oameni ca Bakunin socotesc necesar să îl folosească trădează proveniența mai profundă a cuvintelor lor în fața oricui este pregătit să le ia în serios.

Respingerea nihilistă a credinței și instituțiilor creștine nu este, prin urmare, atât de mult rezultatul unei pierderi a credinței în acestea, ci în originea lor divină (cu toate că, neexistând o formă pură de nihilism, scepticismul este de asemenea prezent), cât al unei revolte împotriva autorității pe care acestea o reprezintă și a supunerii pe care o poruncesc. Literatura umanismului, a socialismului și a anarhismului de secol XIX are ca temă constantă acel *non serviam:* Dumnezeu-Tatăl, împreună cu toate instituțiile și slujitorii săi trebuie să fie detronat și strivit, iar Omul triumfător să urce până la tronul Lui și să conducă după bunul său plac. Această literatură, mediocră din punct de vedere intelectual, își datorează puterea și continua influență indignării „justificate" împotriva „injustițiilor" și a „tiraniilor" Tatălui Ceresc și reprezentanților Lui pământești; cu alte cuvinte, pasiunii, iar nu adevărului.

Această revoltă, această mesianică înflăcărare care îi animă pe cei mai mari revoluționari, fiind o credință de semn contrar, e mai puțin preocupată să demoleze temeliile filosofice și teologice ale Vechii Ordini (această sarcină putând

fi lăsată în grija sufletelor mai puțin înflăcărate), cât să distrugă credința rivală care i-a dat viață. Doctrinele și instituțiile pot fi „reinterpretate", golite de conținutul creștin și umplute de unul nou, nihilist; însă credința creștină, sufletul acestor doctrine și instituții și singura în măsură să discearnă această „reinterpretare" și să o opună efectiv, trebuie să fie în întregime distrusă, mai înainte de a putea fi ea însăși „reinterpretată". Aceasta reprezintă o necesitate practică, dacă nihilismul trebuie să triumfe; mai mult decât atât, e o necesitate psihologică și chiar spirituală, pentru că revolta nihilistă de-abia dacă observă că Adevărul rezidă în credința creștină, iar gelozia și conștiința încărcată nu vor cunoaște liniștea până când totala abolire a credinței nu-și va fi justificat poziția și „dovedit" adevărul. La o scară mai mică, aceasta este psihologia apostatului creștin; la o scară largă, este psihologia bolșevismului.

Campania bolșevică sistematică de a dezrădăcina credința creștină, chiar și atunci când ea încetase în mod clar să mai fie o primejdie pentru stabilitatea statului ateu, nu are nici o explicație rațională; este mai degrabă parte integrantă a unui război nemilos, aducător de moarte și îndreptat împotriva singurei forțe capabile să se împotrivească bolșevismului și „să-l dea pe față". Nihilismul va eșua atâta vreme cât credința creștină se păstrează fie și într-o singură persoană; căci acea persoană va rămâne un exemplu viu de Adevăr, dovedind astfel deșertăciunea tuturor rafinamentelor lumești impresionante de care e în stare nihilismul și va combate prin persoana sa toate argumentele împotriva lui Dumnezeu și a Împărăției Raiului. Mintea omenească este flexibilă și poate fi făcută să creadă orice lucru către care înclină voința. Într-o atmosferă pătrunsă de fervoare nihilistă, așa cum încă mai există în Uniunea Sovietică, argumentul cel mai sănătos nu poate face nimic pentru a induce credința în Dumnezeu, în nemurire, în religie; însă un om cu credință, chiar și în această atmosferă, se poate adresa sufletului omului și-i poate arăta, prin propria-i pildă, că ceea

ce le este cu neputință lumii și celor mai bune intenții omenești, le este cu putință lui Dumnezeu și credinței.

Revolta nihilistă e un război împotriva lui Dumnezeu și a Adevărului; însă puțini nihiliști sunt pe deplin conștienți de aceasta. Nihilismul teologic și filosofic explicit reprezintă conservarea câtorva suflete neobișnuite; pentru cei mai mulți, revolta nihilistă îmbracă forma mai imediată a războiului împotriva autorității. Mulți dintre cei a căror atitudine față de Dumnezeu și Adevăr poate părea ambiguă își scot la iveală nihilismul cu cea mai mare claritate în atitudinea pe care o au – după cum spunea Bakunin – față de „principiul blestemat al autorității"[33].

„Revelația" nihilistă declară astfel, înainte de toate, anihilarea autorității. Câțiva apologeți țin să citeze „corupția", „abuzurile" și „injustițiile" Vechii Ordini ca o justificare a revoltei împotriva ei; însă asemenea lucruri – a căror existență nu o va nega nimeni – au fost adeseori pretextul, dar niciodată cauza izbucnirilor nihiliste. Nihilistul atacă deci însăși autoritatea. În ordine politică și socială, nihilismul se manifestă ca o revoluție care încearcă nu numai o schimbare a guvernului sau o reformă mai mult sau mai puțin generală a ordinii existente, ci stabilirea unai concepții în întregime noi asupra scopurilor ultime și a mijloacelor guvernării. În ordine religioasă, nihilismul urmărește nu atât simpla reformare a Bisericii și chiar întemeierea unei noi „biserici" și „religii", cât remodelarea completă a ideii de religie și de experiență spirituală. În artă și literatură, nihilistul nu e preocupat de modificarea vehilor canoane estetice privind tematica sau stilul, nici de dezvoltarea unor genuri sau tradiții noi, ci de o abordare în întregime nouă a problemelor ținând de „creația" artistică și de o nouă definire a „artei".

Nihilismul atacă însești principiile fundamentale ale acestor discipline, iar nu simpla lor aplicare învechită sau imperfectă. Dezordinea care ia astfel naștere în politica, religia și arta contemporane, ca de altminteri și în alte domenii, este rezultatul anihilării deliberate și sistematice a temeliei auto-

rității. Politica lipsită de principii și moralitate, expresia artistică nedisciplinată, „experiența religioasă" întâmplătoare – toate acestea sunt consecința directă a aplicării atitudinii de revoltă unor discipline și științe odinioară stabile.

Revolta nihilistă a pătruns așa de adânc în fibra epocii noastre, încât orice formă de rezistență împotriva ei a devenit slabă și ineficientă; filosofia populară și „cea mai serioasă gândire" își cheltuiesc energiile pentru a se justifica în această privință. Camus, de fapt, vede în revoltă singurul adevăr evident care le-a mai rămas oamenilor de astăzi, singura certitudine a oamenilor care și-au pierdut credința în Dumnezeu. Filosofia camusiană a revoltei reprezintă expresia dibace a „spiritului vremii", însă cu greu ar putea fi considerată la modul serios mai mult decât atât. Mulți gânditori aparținând Renașterii și Iluminismului erau la fel de nerăbdători să se descotorosească de teologie pe cât este astăzi Camus și ei au încercat să-și fundamenteze întreaga cunoaștere pe „natură". Însă dacă „revolta" este singurul lucru pe care „omul normal" îl poate cunoaște astăzi, cum se face atunci că „omul normal" al Renașterii sau Iluminismului păreau să cunoască mult mai mult, considerându-se o ființă mult mai nobilă? „Au luat prea multe lucruri ca atare", este răspunsul obișnuit, „și au trăit pe seama capitalului creștin fără a-l cunoaște; astăzi, noi suntem ruinați și știm acest lucru". Omul contemporan este, într-un cuvânt, „deziluzionat". Însă strict vorbind, ești „deziluzionat" de pe urma unei iluzii: dacă oamenii au renunțat nu la iluzie, ci la adevăr – și aceasta este realitatea – atunci este nevoie de o argumentare mai serioasă pentru a lămuri „condiția" lor actuală. Faptul că un scriitor cum este Camus poate accepta ideea că „omul revoltat" este „omul normal", găsind că totul, în afară de „revoltă", este „absurd", înseamnă un singur lucru: că a fost foarte bine format la școala nihilismului, a învățat să accepte lupta împotriva lui Dumnezeu ca pe o stare „normală" a omului.

La o asemenea stare au fost reduși oamenii de către nihilism. Înaintea epocii moderne, viața oamenilor era amplu condiționată de virtuțile ascultării, supunerii și respectului: față de Dumnezeu, de Biserică, de autoritățile pământești. Pentru omul modern, pe care nihilismul l-a „luminat", această Veche Ordine a fost detronată, iar dacă totuși se mai menține încă o stabilitate precară într-o epocă inconfundabilă de „tranziție", o „nouă ordine" este în mod limpede zămislită; epoca „omului revoltat" se află la mare înălțime.

Despre această epocă, regimurile nihiliste ale acestui secol au oferit o pregustare, iar revolta generalizată a prezentului reprezintă un semn a ceea ce va urma; acolo unde nu există adevăr, domnește voința răzvrătită. Însă „voința", spunea Dostoievski, cu puterea sa obișnuită de pătrundere în mentalitatea nihilistă, „este cea mai apropiată de nimic"; cei care obișnuiesc să afirme sunt și cei mai apropiați de cei mai îndârjiți dintre nihiliști[34]. Cel care a abandonat adevărul și orice autoritate întemeiată pe adevăr nu mai găsește, între el și Abis, decât voința oarbă; iar această voință, oricât de spectaculoase ar fi realizările obținute în scurtul răstimp de putere (ale lui Hitler și ale bolșevismului fiind cele mai spectaculoase), e în mod irezistibil atrasă, ca de un magnet uriaș, către acel Abis care a căutat, în propriile-i genuni, o replică pe potrivă. În acest abis reprezentând nimicnicia omului care trăiește în absența adevărului, descoperim însăși esența nihilismului.

2. *Cultul nimicului*

„Nimicul", în sensul în care acest termen este înțeles de nihilismul modern, e un concept unic pentru tradiția creștină. „Neființa" mai multor tradiții orientale e o concepție pozitivă, cu totul diferită de aceasta; cu cât se apropie mai mult de ideea de *nihil*, se confruntă cu noțiunea confuză de „haos"

originar. Dumnezeu se adresează numai indirect și obscur altor popoare; numai poporului ales de El și-a încredințat deplinătatea adevărului privind începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor.

Într-adevăr, pentru alte popoare, cât și pentru rațiunea neajutorată, una dintre doctrinele creștine cel mai greu de înțeles este aceea de *creatio ex nihilo*: crearea lumii nu din haosul originar, ci din *nimic;* în nici o altă doctrină nu ni se înfățișează atât de deslușit atotputernicia lui Dumnezeu. Miracolul nesfârșit al creației lui Dumnezeu își are originea tocmai în faptul că a fost zămislită din absoluta inexistență.

Însă ce relație, s-ar putea ivi întrebarea, există între nihilism și asemenea doctrină? Există relația negării. „Ce anume, întreba Nietzsche într-un context a cărui ultimă propoziție a fost deja citată în altă parte, înseamnă nihilismul? – Că valorile cele mai de preț își pierd însemnătatea. Nu există scop. Nu există răspuns la întrebarea «de ce?»"[35]. Nihilismul, într-un cuvânt, își închină întreaga existență unei negări a Adevărului creștin; găsește că lumea este „absurdă", nu ca un rezultat al „căutării" deznădăjduite în acest domeniu, ci ca o urmare a neputinței sau a lipsei dorinței de a crede în semnificația ei creștină. Numai oamenii care își închipuiau că au obținut răspuns la întrebarea „de ce?" ar putea fi așa de dezamăgiți să descopere că nu era vorba, până la urmă, de nici un răspuns.

Cu toate acestea, dacă creștinismul ar fi o simplă religie sau filosofie printre atâtea altele, negarea lui nu ar fi o chestiune de o asemenea importanță. Joseph de Maistre[39] – care a fost foarte iscusit în criticile aduse Revoluției franceze, chiar dacă ideile sale pozitiviste nu trebuie creditate – a văzut cu claritate acest lucru, într-o vreme în care efectele nihilismului erau de departe mai puțin evidente decât astăzi.

„Au existat întotdeauna anumite forme de religie și oameni slabi care li s-au opus. Lipsa evlaviei a fost întotdeauna o crimă... *Însă numai în sânul adevăratei religii poate*

exista impietatea autentică... Lipsa evlaviei nu a provocat niciodată în trecut relele pe care le vădește în vremea noastră, deoarece păcatul ei este direct proporțional cu erudiția care îl înconjoară... Cu toate că au existat întotdeauna oameni lipsiți de evlavie, nu a existat niciodată înainte de secolul al XVIII-lea și în însăși inima creștinătății, *o insurecție îndreptată împotriva lui Dumnezeu.*"[37]

Nici o altă religie nu s-a afirmat atât de mult și de puternic ca cea creștină, deoarece glasul ei este Glasul lui Dumnezeu, iar Adevărul ei este absolut; și nici o altă religie nu a avut un vrăjmaș atât de radical și de neîmpăcat ca nihilismul, căci nimeni nu i se poate opune creștinismului fără a se lupta cu însuși Dumnezeu.

A lupta cu însuși Dumnzeu, care l-a creat pe om din nimic, cere desigur o anumită orbire, ca de altfel și iluzia puterii; însă nici un nihilist nu este orb până-ntr-atât încât să nu simtă, oricât de confuz, care sunt consecințele ultime ale acțiunii sale. „Anxietatea" fără nume a atâtor oameni de astăzi mărturisește participarea lor pasivă în programul antiteismului; vorbirea mai articulată a unui „abis" care pare să se fi deschis în sufletul omului. Această „anxietate" și acest „abis" reprezintă tocmai nimicul din care Dumnezeu a scos la lumină pe fiecare om în parte și întru care pare să se prăbușească oricine îl neagă pe Dumnezeu, negând în consecință propria-i creație și ființă.

Astăzi, această temă a „ieșirii din ființă" este cea mai răspândită formă de nihilism. Este tema constantă a artelor, nota predominantă a filosofiei „absurde". Însă există și un nihilism mai conștient, nihilismul antiteistului explicit, mult mai direct responsabil pentru calamitățile secolului nostru. Pentru omul bolnav de asemenea nihilism, conștiința prăbușirii în abis, departe de a sfârși în anxietate pasivă și în disperare, se transformă într-o frenezie de satanică energie, care îl îndeamnă să lupte împotriva întregii creații și să o târască după sine, dacă ar putea, în abis. Astfel, în cele din urmă,

un Proudhon, un Bakunin, un Lenin, un Hitler, oricât de mare le-ar fi influența sau succesul temporar, trebuie să se prăbușească; trebuie chiar să dea mărturie, împotriva voinței lor, pentru Adevărul pe care vroiau să-l distrugă. Căci străduania lor de a *nihiliza* creația și de a anula astfel actul de creație al lui Dumnezeu, înapoind lumea însuși nimicului din care a venit, nu e altceva decât o parodiere de semn contrar a creației dumnezeiești[38]; iar ei, asemenea părintelui lor, Diavolul, nu sunt decât niște biete maimuțe pe lângă Dumnezeu, „dovedind", prin acțiunile lor, existența lui Dumnezeu pe care îl neagă, dând mărturie, prin căderea lor, asupra puterii și slavei Lui.

Nici un om, am spus-o îndeajuns de des, nu trăiește fără un zeu; cine atunci – sau ce – este zeul nihilistului? Este *nihil*, nimicul însuși – nu nimicul absenței sau al non-existenței, ci al apostaziei și al negării; este „cadavrul" unui „Dumnezeu mort", care împovărează umerii nihilistului. Dumnezeul până acum atât de real și de prezent pentru creștini nu poate fi înlăturat peste noapte; un monarh atât de absolut nu poate avea un succesor imediat. Așa se face că, în momentul de față al istoriei spirituale a omenirii – un moment, desigur, de criză și de tranziție –, un Dumnezeu mort, un vid enorm stau în centrul creației omenești. Nihilistul voiește ca lumea, care odinioară gravita în jurul lui Dumnezeu, să se rotească acum în jurul *nimicului*.

Poate să se întâmple acest lucru? – o ordine întemeiată pe nimic? Desigur că nu; este o contrazicere de sine, un act sinucigaș. Dar să nu așteptăm coerență de la gânditorii moderni; acesta este de fapt punctul în care au ajuns, în epoca noastră, gândirea modernă și Revoluția ei. Chiar dacă este un punct care poate fi susținut numai pentru o clipă, dacă a fost atins numai pentru a fi foarte repede înlăturat, realitatea lui nu poate fi negată. Sunt multe semne, pe care le vom examina la timpul potrivit, că lumea a început să iasă din „epoca nihilismului" încă de la sfârșitul celui de-al doilea

război mondial, îndreptându-se spre un fel de „nouă epocă"; însă în nici un caz această „nouă epocă", dacă va veni, nu va cunoaște o abolire a nihilismului, ci o perfecționare a lui. Revoluția își arată adevărata față prin nihilism; fără pocăință – și nu a existat nici una – ceea ce urmează nu poate fi decât o mască, ascunzând același chip. Fie în mod deschis, prin antiteismul explicit al bolșevismului, fascismului, nazismului, fie pasiv, în cultul indiferenței sau al disperării, al „absurdului" sau „existențialismului", omul modern și-a dovedit hotărârea de a trăi de acum înainte fără Dumnezeu – cu alte cuvinte într-un vid, în nimic. Înaintea secolului nostru, oamenii bine intenționați încă se mai puteau amăgi că „liberalismul", „umanismul", „știința" și „progresul", Revoluția însăși și întregul val al gândirii moderne erau ceva „pozitiv" și chiar, într-un sens destul de confuz, că îl aveau pe „Dumnezeu" de partea lor. Acum este cât se poate de limpede că Revoluția și Dumnezeu nu au nimic de-a face unul cu celălalt; în filosofia modernă consecventă nu mai e loc pentru Dumnezeu. Orice filosofie modernă viitoare, sub orice mască s-ar ascunde, trebuie să presupună acest lucru, trebuie construită pe vidul lăsat de „moartea lui Dumnezeu". Revoluția, de fapt, nu poate fi încheiată până când ultimul vestigiu al credinței în Adevăratul Dumnezeu nu va fi fost smuls din sufletele oamenilor și până când nu va fi învățat fiecare să trăiască în acest vid.

Din credință decurge coerența. Lumea credinței, care era altădată lumea normală, este o lume cu desăvârșire coerentă, deoarece totul se orientează, în interiorul ei, către Dumnezeu, pe care îl consideră începutul și sfârșitul ei și dobândește astfel o semnificație prin această orientare. Revolta nihilistă, distrugând această lume, a generat o alta: lumea „absurdului". Acest cuvânt, foarte la modă la ora actuală, descrie starea jalnică a omului contemporan și are de fapt, dacă e înțeles corect, o semnificație profundă. Căci dacă nimicul se află în centrul lumii, atunci lumea, atât în esența

ei, cât și în fiecare amănunt, este incoerentă, se dezintegrează, este absurdă. Nimeni nu a descris mai clar și mai succint această lume decât Nietzsche, „profetul" ei, și asta chiar în pasajul în care proclamă primul ei principiu, „moartea lui Dumnezeu".

„L-am omorât pe Dumnezeu, tu și cu mine! Suntem cu toții ucigașii lui! Însă cum am făcut-o? Cum de am fost în stare să sorbim toată marea? Cine ne-a dat buretele cu care să ștergem întreg orizontul? Ce am făcut când am văduvit acest pământ de soarele său? Încotro ne mișcăm acum? Încotro ne îndreptăm? Departe de orice soare? Nu alergăm noi oare neîntrerupt? Înapoi, în lături, înainte, în toate direcțiile? Mai există încă un deasupra și un dedesubt? Nu rătăcim noi oare prin nimicul nesfârșit? Nu ne potopește vidul cu răsuflarea sa? Nu s-a făcut oare mai frig? Nu se lasă neîncetat noaptea, tot mai întunecoasă?"[39]

Astfel este universul nihilist, în care nu există nici „sus", nici „jos", rău sau bine, adevărat sau fals, pentru că nu mai există nici un reper; acolo unde era odată Dumnezeu, nu mai este nimic acum; acolo unde era odată autoritate, ordine, certitudine, credință, acum sunt anarhia, confuzia, acțiunea arbitrară și lipsită de principii, îndoiala și disperarea. Acesta este universul nihilist, descris atât de grăitor de catolicul suedez Max Picard ca fiind o lume a „discontinuității" și a „dezbinării"[40].

Nimicul, incoerența, antiteismul, ura față de adevăr: ceea ce am discutat în aceste pagini este mai mult decât simplă filosofie, chiar mai mult decât o revoltă a omului împotriva unui Dumnezeu căruia nu i se mai închină. O inteligență subtilă se află în spatele acestor fenomene și pe un plan mai complicat, căruia filosoful și revoluționarul asemenea lui îi slujesc, în loc de a-l comanda; avem de-a face cu lucrarea Satanei.

Mulți nihiliști, într-adevăr, departe de a nega acest fapt, își fac din el o glorie. Bakunin s-a aflat de partea „Satanei, eternul revoltat, primul gânditor liber și emancipatorul mulțimilor"[41]. Nietzsche s-a declarat „Antihrist". Poeții, decadenții, avangarda în general, începând cu perioada romantică, au fost în mare măsură fascinați de satanism, iar unii dintre ei ai încercat chiar să își facă din aceasta o religie. Proudhon l-a invocat, de fapt, pe Satana în atâtea rânduri:

„Vino la mine, Lucifer, Satana, oricine ai fi tu! Diavol pe care credința părinților mei te-au opus lui Dumnezeu și Bisericii. Îți voi sluji ca purtător de cuvânt și nu-ți voi cere nimic în schimb"[42].

Ce ar putea crede creștinul ortodox despre asemenea cuvinte? Apologeții, eruditii de formație nihilistă, atunci când au considerat că aceste pagini sunt demne de vreun comentariu, le-au interpretat în general ca fiind exagerări ținând de domeniul fanteziei sau ca metafore îndrăznețe pentru a exprima o „revoltă" copilărească, probabil. Cu siguranță trebuie să admitem că există o calitate juvenilă a exprimării multor „sataniști" moderni; aceia care cu atâta ușurință invocă pe Satana și se proclamă antihriști au foarte rar conștiința importanței enorme a cuvintelor lor și puțini dintre ei doresc să fie cu adevărat luați în serios. Această bravadă naivă scoate la iveală, totuși, un adevăr mai profund. Revoluția nihilistă se declară împotriva autorității și a ordinii, împotriva adevărului, împotriva lui Dumnezeu. Iar a face acest lucru înseamnă în mod limpede a te afla de partea Satanei. Nihilistul, de vreme ce nu crede de obicei nici în Dumnezeu, nici în Satana, poate considera un act de pură inteligență a-l apăra, în lupta împotriva lui Dumnezeu, pe vechiul vrăjmaș al Acestuia; însă, în timp ce crede că nu face altceva decât să se joace cu cuvintele, el mărturisește, de fapt, adevărul.

De Maistre și mai târziu Donoso Cortés, scriind într-o vreme în care Biserica Romei era mai conștientă de semnificația Revoluției decât este acum, fiind capabilă să ia o poziție fermă împotriva ei, au denumit Revoluția o manifestare satanică, iar istoricii le-au râs în nas. Și mai puțini

sunt astăzi – probabil – cei care zâmbesc când aceeași sintagmă este folosită – cu toate că și acum acest lucru se întâmplă foarte rar cu deplină seriozitate – cu privire la național-socialism sau la bolșevism și câțiva pot chiar să înceapă a bănui că există forțe și cauze care au scăpat atenției privirii lor luminate.

IV. Programul nihilist

Războiul împotriva lui Dumnezeu, încheindu-se prin proclamarea regatului nimicului, care înseamnă triumful incoerenței și al absurdității, întregul plan prezidat de Satana: aceasta este, pe scurt, teologia și semnificația nihilismului. Însă omul nu poate să trăiască printr-o negare atât de ostentativă; spre deosebire de Satana, omul nu-și poate dori acest lucru pentru binele lui decât în cazul în care îl confundă cu ceva pozitiv și bun. Și de fapt nici un nihilist – cu excepția câtorva momente de frenezie și entuziasm, sau probabil de disperare – nu a privit această negare ca fiind altceva decât posibilitatea de a ajunge la un țel mai înalt: nihilismul încurajează scopurile satanice printr-un program pozitiv. Cei mai violenți revoluționari – un Neceaev sau Bakunin, un Lenin sau Hitler și chiar practicanții smintiți ai „propagandei de acțiune" – au visat o nouă ordine, pe care distrugerea violentă a celei vechi ar fi făcut-o posibilă; Dada și „anti-literatura" nu caută distrugerea totală a artei, ci drumul către o nouă artă. Nihilistul pasiv, în apatia și disperarea „existențiale", rămâne în viață numai prin speranța confuză că ar mai putea încă să găsească o satisfacție ultimă în această lume care pare să o tăgăduiască.

Conținutul visului nihilist este, prin urmare, unul pozitiv. Însă adevărul pretinde să fie privit din perspectiva cuvenită: nu prin ochelarii trandafirii ai nihilistului însuși, ci într-o manieră realistă pe care o înlesnește familiarizarea intimă a secolului nostru cu nihilismul. Înarmați cu cunoașterea pe care această familiarizare ne-o îngăduie și cu Adevărul creștin care ne permite să o interpretăm corect, vom încerca să examinăm expresiile nihiliste pentru a vedea realitățile pe care acestea le tăinuiesc. Privite din această perspectivă, însești expresiile care se înfățișează nihilistului ca fiind deplin „pozitive" îi apar creștinului ortodox într-o cu totul altă lu-

-278-

mină, ca elemente ale unui program foarte diferit de acela al apologeților nihilismului.

I. Distrugerea vechii ordini

Primul și cel mai evident element din programul nihilismului este distrugerea Vechii Ordini. Vechea Ordine era pământul hrănit de Adevărul creștin, din care oamenii își trăgeau rădăcinile. Legile și instituțiile sale, chiar și obiceiurile se bazau pe acest Adevăr și erau închinate propovăduirii lui. Așezămintele sale erau înălțate spre slava lui Dumnezeu și constituiau un semn vizibil al ordinii Sale pe pământ; chiar și condițiile de trai în general primitive (însă naturale) slujeau (în mod neintenționat, desigur) drept un memento al locului umil pe care omul îl ocupă aici, al dependenței față de Dumnezeu, până și puținelor binecuvântări lumești de care omul se bucura și al adevăratei lui case, care se află departe de această „vale a plângerii", în Împărăția Cerurilor. Războiul efectiv împotriva lui Dumnezeu și a Adevărului Său cere distrugerea fiecărui element al acestei Vechi Ordini, iar aici, virtutea specific nihilistă intră în scenă.

Violența nu este un capitol pur incidental al revoluției nihiliste, ci este o parte a esenței sale. După „dogma" marxistă, „forța este moașa fiecărei societăți vechi, însărcinate cu una nouă"[43]; apelul făcut violenței și chiar un anumit fel de extaz experimentat la folosirea acesteia abundă în literatura revoluționară. Bakunin a invocat „pasiunile rele" și a pledat pentru dezrobirea „anarhiei populare"[44] în distrugerea universală, iar „catehismul revoluționar" este promotorul violenței neîndurătoare; Marx s-a înflăcărat în pledoaria sa pentru „teroarea revoluționară" ca mijloc de grăbire a apariției comunismului[45]; Lenin a definit „dictatura proletariatului" (stadiu în care Uniunea Sovietică încă se mai află) ca pe o „dominație nestingherită de lege și bazată pe violență"[46]. Incitarea demagogică a maselor și apariția celor mai josnice pasiuni ca

scopuri revoluționare a fost pentru o bună bucată de vreme o practică nihilistă obișnuită.

Spiritul violenței e întruchipat în mod evident în secolul nostru de regimurile nihiliste ale bolșevismului și național-socialismului; acestea și-au asumat rolurile principale în misiunea nihilistă a distrugerii Vechii Ordini. Acestea două, oricare ar fi inegalitățile psihologice și accidentele istorice care le plasează în domenii opuse, s-au înfrățit în împlinirea frenetică a acestei misiuni. Bolșevismul a avut cu siguranță un rol mai pozitiv, întrucât a fost capabil să-și justifice crimele monstruoase printr-un apel lansat idealismului mesianic pseudo-creștin pe care Hitler îl disprețuia. Rolul lui Hitler în cadrul programului nihilist a fost mai specializat și provincial, însă cu toate acestea esențial.

Chiar și în eșecul – de fapt *tocmai* în eșecul – scopurilor sale ostentative, nazismul a servit cauza acestui program. Foarte diferit de beneficiile politice și ideologice pe care interludiul nazist le-a oferit puterii comuniste în istoria europeană (comunismul este acum considerat, în mod general și eronat ca fiind răul în sine, cu toate că nu poate fi la fel de rău ca nazismul), nazismul a mai îndeplinit o funcție, mai evidentă și mai directă. Goebbels a explicat această funcție în emisiunile sale radiofonice din ultimele zile ale războiului.

„Teroarea bombelor nu cruță nici locuințele celor săraci, nici pe ale celor bogați; înaintea oficiilor de muncă ultimele diferențe de clasă au trebuit să cadă. Împreună cu monumentele de cultură s-au prăbușit de asemenea ultimele obstacole din calea împlinirii misiunii revoluționare. Acum, pentru că totul este ruinat, trebuie să reconstruim Europa. În trecut, proprietatea privată ne lega de o reținere burgheză. Acum bombele, departe de a-i ucide pe toți europenii, n-au făcut altceva decât să arunce în aer zidurile închisorii care îi țineau captivi. Încercând să distrugă viitorul Europei, vrăjmașul nu a reușit decât să-i spulbere trecutul și, o dată cu asta, tot ce era vechi și uzat s-a dus."[47]

Prin urmare, nazismul și războiul său au provocat în Europa Centrală (mai puțin decât în Europa de Vest) ceea ce bolșevismul a provocat în Rusia prin Revoluția sa: a distrus Vechea Ordine, pregătind astfel drumul pentru construirea celei noi. Bolșevismul n-a mai avut după aceea nici o dificultate în a prelua ceea ce nazismul îi lăsase ca moștenire; în numai câțiva ani, întreaga Europă Centrală a trecut sub „dictatura patriarhatului" – de pildă, tirania bolșevică – către care nazismul deschisese în mod efectiv drum.

Nihilismul lui Hitler era prea pur, prea dezechilibrat pentru a avea de jucat un simplu rol negativ, preliminar, în întregul program nihilist. Rolul său, ca de altfel rolul primei faze pur negative a bolșevismului, s-a încheiat acum, iar stadiul următor aparține unei puteri care beneficiază de o privire mai completă asupra Revoluției: puterea sovietică căreia Hitler i-a lăsat moștenirea sa prin cuvintele: „Viitorul aparține în întregime națiunii răsăritene mai puternice"[48].

2. Crearea „noului pământ"

Însă nu avem încă de-a face cu viitorul ultim, cu sfârșitul Revoluției; între Revoluția Distrugerii și paradisul terestru se află un stadiu de tranziție cunoscut în doctrina marxistă ca „dictatură a proletariatului". În acest stadiu putem vedea o a doua funcție „constructivă" a violenței. Puterea sovietică nihilistă a fost cea mai necruțătoare și mai sistematică în dezvoltarea acestui stadiu, însă exact aceeași sferă este îndeplinită de către realiștii lumii libere, care au fost încununați de succes în simplificarea tradiției creștine și tranformarea ei într-un sistem pentru promovarea „progresului" lumesc. Idealul realiștilor sovietici și occidentali este identic, urmat de către primul printr-o înflăcărare nătângă, iar de cel de-al doilea printr-un mod mai spontan și sporadic, nu întotdeauna prin guvernanți, ci fiind încurajați de ei, bazându-se pe inițiativa personală și pe ambiție. Realiștii din întreaga lume

preconizează o cu totul „nouă ordine", bazată în întregime pe oameni „eliberați" de jugul lui Dumnezeu și pe ruinele Vechii Ordini, a cărei temelie era de natură divină. Revoluția nihilismului, dorită sau nu, este acceptată; iar prin truda muncitorilor de pretutindeni, de ambele părți ale „Cortinei de fier" se ivește o împărăție nouă, pur umană, în care apologeții ei văd un „pământ nou", nevisat de vremurile apuse, un pământ în întregime exploatat, controlat și organizat de dragul omului și împotriva Adevăratului Dumnezeu.

Nici un loc nu se află la adăpost de imperiul necruțător al acestui nihilist. Peste tot, oamenii urmăresc cu înflăcărare înfăptuirea „progresului" – pentru un motiv necunoscut sau simțit într-un mod foarte confuz. În lumea liberă s-a creat, probabil, un *horror vacui,* care i-a împins pe oameni într-o activitate febrilă, promițând izbăvirea de vidul spiritual către care se îndreaptă tot ceea ce este lumesc; în lumea comunistă, un rol important este încă jucat de ura împotriva vrăjmașilor reali sau imaginari, însă în primul rând împotriva lui Dumnezeu, pe care revoluția lor l-a detronat, o ură care îi îndeamnă să reconstruiască lumea împotriva Lui. În oricare dintre aceste cazuri, o lume rece și inumană, pe care oamenii fără Dumnezeu o modelează, o lume în care există pretutindeni eficiență și organizare și nicăieri iubire sau respect. „Puritatea" și „funcționalismul" arhitecturii contemporane sterile sunt expresia tipică a unei astfel de lumi; același spirit este prezent în boala planificării totale, de pildă în „măsurile anticoncepționale", în experimentele care se îngrijesc de controlul eredității și al minții, în „țările cu sistem social gratuit". Câteva dintre apologiile unor asemenea scheme se asemuiesc primejdios de mult cu o stranie demență lucidă, în cadrul căreia precizia detaliului și a tehnicii se împletește cu o înfricoșătoare lipsă de sensibilitate față de scopul inuman căruia aceste scheme îi slujesc.

„Organizarea" nihilistă – transformarea totală a pământului și a societății prin mașini, arhitectură modernă și design, ca de altfel și filosofia inumană a „ingineriei umane" care o

însoțește – este o consecință a acceptării incompetente a industrialismului și tehnologiei care, după cum am văzut în ultimul capitol, sunt propovăduitoarele deșertăciunii lumești care, neverificată, trebuie să sfârșească în tiranie. O dată cu aceasta, putem vedea punerea în practică a dezvoltării filosofice la care ne-am referit în treacăt mai sus; transformarea adevărului în putere. Ceea ce poate părea nevinovat în pragmatismul filosofic și în scepticism devine cu totul altceva prin „proiectanții" vremurilor noastre. Deoarece, dacă există adevăr, puterea nu cunoaște nici o opreliște, în afară de aceea impusă de mediul în care funcționează, sau de o putere mai mare care i se opune. Puterea „proiectanților" contemporani își va afla limita firească, chiar dacă nu i se va opune nimic – numai într-un regim de organizare totală.

Acesta a fost, într-adevăr, visul lui Lenin; întrucât încă înainte ca „dictatura proletariatului" să ajungă la un sfârșit, „întreaga societate va fi devenit un birou și o fabrică cu răspunderi egale și cu retribuții egale"[49]. Pe noul pământ nihilist toată energia omenească va trebui închinată preocupărilor lumești. Atât mediul întreg, cât și fiecare obiect din el, trebuie să se închine cauzei „producției" și să le amintească oamenilor că singura lor fericire posibilă se află în această lume; trebuie stabilit, de fapt, despotismul absolut al preocupărilor lumești. Lumea artificială înălțată de oamenii care doresc să înlocuiască ultimul vestigiu al influenței divine asupra acestei lumi și ultima rămășiță de credință din oameni promite să devină atât de atotcuprinzătoare și omniprezentă, încât va fi cu totul imposibil pentru oameni să vadă, să-și imagineze sau chiar să mai nădăjduiască orice altceva s-ar afla în afara ei. Această lume, din punct de vedere nihilist, va fi una a „realismului" perfect și a „eliberării" totale; de fapt, va fi cea mai mare și mai eficientă închisoare pe care oamenii au cunoscut-o vreodată, deoarece – folosind chiar cuvintele lui Lenin – „nu va exista nici o cale de a ieși din ea, nu va exista nici o direcție în care s-ar putea merge"[50].

Puterea acestei lumi, în care nihiliștii cred așa cum creștinii cred în Dumnezeu, nu va putea niciodată să elibereze, ci numai să înrobească; numai în Hristos, care „a biruit lumea"[51], există izbăvire de acea putere, chiar și atunci când ea va fi devenit absolută.

3. Modelarea „omului nou"

Totuși, distrugerea Vechii Ordini și organizarea „noului pământ" nu sunt numai simple elemente în programul istoric al nihilismului; nu sunt, probabil, nici cele mai importante elemente. Nu sunt altceva decât pregătirea pentru o lucrare mai semnificativă și mai rău prevestitoare decât oricare alta: „transformarea omului".

Acesta a fost visul pseudo-nietzscheenilor Hitler și Mussolini, al unei „umanități înalte", care trebuia născocită printr-o violență „creatoare"; „aceasta este misiunea secolului nostru", a afirmat Rosenberg, propagandistul lui Hitler: „dintr-un mit al noii vieți să creăm un nou tip uman"[52]. Știm din practica nazistă ce reprezenta acest tip uman, iar lumea pare să-l fi respins ca fiind brutal și inuman. Însă o „schimbare în masă a naturii umane", pe care o urmărește marxismul, este, probabil, un scop nu foarte diferit. Marx și Engels se exprimă fără echivoc cu privire la acest subiect:

„Atât pentru zămislirea la scară generală a conștiinței comuniste, cât și pentru succesul cauzei în sine, este absolut necesară transformarea la scară largă, o transformare care nu poate avea loc decât printr-o mișcare practică, printr-o *revoluție*: această revoluție e necesară, prin urmare, nu numai deoarece clasa conducătoare nu ar putea fi altfel răsturnată, ci și pentru că și acea clasă care o va răsturna nu poate reuși decât prin revoluție să se elibereze de toată murdăria de secole și să devină potrivită pentru întemeierea unei societăți noi."[53]

Lăsând la o parte, pentru moment, întrebarea ce fel de oameni ar putea fi produși de un asemenea proces, fie-ne

îngăduit să observăm cu atenție scopurile folosite: este din nou vorba despre *violență,* la fel de necesară pentru formarea omului nou, cât și pentru construirea unui „nou pământ". Ambele, într-adevăr, se află într-o legătură intimă cu filosofia lui Marx, deoarece „în activitatea revoluționară, schimbarea sinelui coincide cu schimbarea circumstanțelor"[54]. Schimbarea circumstanțelor – sau mai exact *procesul schimbării lor prin violență revoluționară* – îi transformă chiar pe revoluționarii înșiși. Aici Marx și Engels, laolaltă cu contemporanul lor Nietzsche și, după ei, Lenin și Hitler, subscriu unei mistici a violenței, crezând că schimbarea magică ar putea fi inculcată naturii omenești prin indulgența față de pasiuni ca mânia, ura sau resentimentul și prin voința de a domina. În această privință, trebuie să luăm aminte și la cele două războaie mondiale, a căror violență a înlesnit distrugerea definitivă a Vechii Ordini și a vechii umanități, înrădăcinate într-o societate stabilă și tradițională, și a jucat un rol important în producerea omenirii dezrădăcinate, idealizată de marxism. Cei treizeci de ani de război și de revoluție nihilistă, între 1914 și 1945, au reprezentat terenul ideal pentru „noul tip uman".

Firește că nu mai este un secret pentru filosofii și psihologii contemporani faptul că *omul însuși se schimbă* în secolul nostru violent, sub influența, desigur, nu numai a războiului și a revoluției, ci practic și sub aceea a tot ce pretinde că este „modern" și „progresist". Am pomenit deja formele cele mai izbitoare de vitalism nihilist, al căror efect cumulator a fost acela de a dezrădăcina, dezintegra și „mobiliza" individul, de a-i substitui stabilitatea și rădăcinile normale cu o căutare fără rost a puterii și mișcării, de a înlocui sentimentele omenești naturale printr-un sentiment de excitabilitate nervoasă. Opera realismului nihilist, atât în teorie cât și în practică, a fost paralelă și complementară cu aceea a vitalismului: un efort de standardizare, specializare, simplificare, mecanizare, dezumanizare: efectul a fost „reducerea" individului la nivelul cel mai elementar și primitiv, preschimbarea lui, de fapt, într-un sclav al mediului, în muncitorul perfect al „fabricii" atotcuprinzătoare a lui Lenin.

Aceste observații au devenit astăzi locuri comune; o mulțime de volume s-au scris pe marginea lor. Mulți gânditori sunt capabili să vadă legătura clară dintre filosofia nihilistă, care reduce realitatea și natura umană la termenii cei mai simpli cu putință, și practica nihilistă, care îl reduce, în mod similar, pe omul concret; de asemenea, nu puțini sunt cei care realizează seriozitatea și radicalismul acestei „reducții", într-o asemenea măsură, încât văd în ea, așa cum face Erich Kahler, o schimbare calitativă în natura umană.

„Orientarea masivă către destructurarea și invalidarea individului... prezentă în mod manifest în cele mai diverse curente ale vieții economice, tehnologice, politice, științifice, educaționale, psihic și artistic – e atât de copleșitoare, încât suntem îndemnați să vedem în ea o adevărată mutație, o transformare a naturii umane."[55]

Însă puțini dintre cei care realizează acest lucru sunt pe deplin conștienți de semnificația și implicațiile lui profunde (căci acestea sunt de natură teologică și se află cu totul în afara oricărei analize pur empirice), sau de un remediu posibil (întrucât acesta ar trebui să fie de ordin spiritual). De pildă, autorul pe care tocmai l-am citat elimină nădejdea din planul unei tranziții către o „formă de existență oarecum supraindividuală", vădind astfel că nu are altă înțelepciune în afara celei a „spiritului vremii", care într-adevăr – după cum vom vedea – a clădit idealul unui „supraom" social.

Ce este, mai concret, această „mutație", „omul nou"? Este un om lipsit de rădăcini, discontinuu față de un trecut pe care nihilismul l-a desființat, materialul brut al visului oricărui demagog; „gânditorul liber" și sceptic, închis numai față de adevăr, dar „deschis" către orice nouă modă intelectuală, pentru că el însuși nu are nici o bază intelectuală; cel care caută un fel de „revelație nouă", gata să creadă în orice este nou

pentru că adevărata credință a fost anihilată în el; proiectantul și experimentatorul, venerând „faptul" pentru că a abandonat adevărul, văzând lumea ca pe un laborator vast în care este liber să hotărască ce anume este „posibil"; omul autonom, prefăcându-se umil numai pentru că își cere „drepturile", însă cu toate acestea plin de trufia de a considera că totul i se cuvine într-o lume în care nimic nu e interzis în mod autoritar; omul momentului, fără conștiință sau valori și astfel aflat la cheremul celor mai puternici „stimuli"; „revoltatul" care urăște orice constrângere și autoritate pentru că el însuși este propriul și singurul lui zeu; „omul mulțimii", acest nou tip de barbar, „redus" și „simplificat" la extrem, capabil numai de ideile cele mai elementare și totuși disprețuitor față de oricine își îngăduie să înfățișeze lucrurile superioare sau complexitatea reală a vieții.

Acești oameni formează cu toții un singur om, omul a cărui modelare a fost tocmai scopul nihilismului. Însă simpla descriere nu-i poate face dreptate acestui om; trebuie mai întâi să-i privești chipul. Și, de fapt, o atare imagine a fost de curând zugrăvită; este imaginea picturii și sculpturii contemporane care a luat ființă, în cea mai mare parte, după cel de-al doilea război mondial, pentru a întruchipa realitatea zămislită de cea mai concentrată epocă a nihilismului din istoria omenirii.

S-ar părea că înfățișarea omenească a fost „redescoperită" în această artă; din haosul abstractizării totale ies la iveală figuri identificabile. Rezultatul, se presupune, este un „nou umanism", o „întoarcere la om" care, în mod foarte semnificativ – spre deosebire de atâtea școli de artă din secolul al XX-lea –, nu reprezintă o invenție artificială, a cărei substanță să fie ascunsă în spatele unui nor de jargon irațional, ci o excrescență spontană care s-ar părea că a prins rădăcini adânci în sufletul omului contemporan. De pildă, în operele lui Alberto Giacometti, Jean Dubuffet, Francis Bacon, Leon Golub, José Luis Cuevas – pentru a lua doar o mostră internațională[56] – pare să existe o artă cu adevărat „contemporană" care, fără a abandona dezordinea și „libertatea" abstractizării, își întoarce atenția de la simpla evadare către un „angajament uman" mai serios.

Însă către ce fel de „om" s-a „întors" această artă? Cu siguranță nu este vorba de omul creștin, omul făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, pentru că nici un om „modern" nu mai poate crede în El; nici despre omul într-o oarecare măsură slăbit al vechiului umanism, pe care toți gânditorii „avansați" îl consideră compromis și demodat. Nici măcar despre „omul" desfigurat și denaturat al artei „cubiste" și „expresioniste" de la începutul secolului nostru; acesta începe mai degrabă acolo unde arta se termină, încercând să pătrundă pe un nou tărâm, pentru a descrie „omul nou".

Observatorului creștin ortodox, preocupat nu de ceea ce avangarda socotește la modă ori sofisticat, ci de adevăr, i-ar trebui numai puțină reflectare pentru a pătrunde secretul acestei arte: în cadrul ei nu e vorba deloc despre „om"; este o artă în același timp subumană și demonică. Nu omul este subiectul acestei arte, ci o creatură mai josnică ce a luat naștere („a sosit", în termenii lui Giacometti) din adâncuri necunoscute.

Trupurile pe care această creatură și le asumă (și în toate metamorfozele apare întotdeauna aceeași creatură) nu sunt în mod necesar violent deformate; contorsionate și dezmembrate cum se află, ele sunt adeseori mai „realiste" decât figurile umane din arta modernă timpurie. Această creatură, în mod evident, nu e victima unui atac violent; mai degrabă *s-a născut deformată,* reprezintă o „mutație" autentică. Nu putem să nu observăm asemănarea izbitoare a câtorva dintre aceste figuri și fotografiile copiilor diformi, născuți recent de femei care luaseră în timpul sarcinii medicamentul numit „Thalidomide"[57]; și fără îndoială nu am văzut încă ultimele „coincidențe" monstruoase de acest fel.

Şi mai grăitoare decât trupurile acestor creaturi le sunt chipurile. Ar fi poate prea mult să spunem că aceste chipuri exprimă lipsa speranţei; asta ar însemna să le atribuim o anumită rămăşiţă de umanitate de care în mod cât se poate de evident sunt lipsite. Sunt mai degrabă chipurile unor creaturi mai mult sau mai puţin „adaptate" lumii în care trăiesc, o lume nu ostilă, ci cu desăvârşire străină, nu inumană, ci „a-umană"[58]. Suferinţa, mânia şi disperarea expresioniştilor timpurii sunt aici deja pietrificate, după ce s-au lepădat de o lume cu care avuseseră cel puţin o relaţie de negare, pentru a înălţa o lume după asemănarea lor. Omul, în această artă, nu mai e nici măcar o caricatură a lui însuşi; nu mai e zugrăvit în pragul morţii spirituale, pustiit de nihilismul hidos al secolului nostru, care atacă nu numai trupul şi sufletul, ci însăşi ideea de om şi natura acestuia. Nu, toate acestea au trecut; criza s-a sfârşit; omul a murit. Noua artă celebrează naşterea unei noi specii, creatura adâncurilor mai profunde, subumanitatea.

Ne-am ocupat de această artă pe o întindere probabil disproporţionată faţă de valoarea ei intrinsecă, deoarece oferă evidenţa concretă şi inconfundabilă – pentru cine are ochi de văzut – a unei realităţi care, exprimată la modul abstract, pare efectiv incredibilă. E uşor să alungi, ca pe o simplă fantezie, „noua umanitate" întrevăzută de un Hitler sau de un Lenin; şi chiar şi planurile acelor nihilişti extrem de respectabili care se află astăzi printre noi şi care discută cu calm despre hrana ştiinţifică a „supraomului biologic" sau proiectează o utopie a „omului nou", care ar putea fi dezvoltat prin cea mai sumară „educaţie modernă" şi printr-un control strict al minţii, par îndepărtate şi prea puţin rău-prevestitoare.

Însă confruntându-se cu imaginea contemporană a „omului nou", imagine brutală şi dincolo de orice închipuire, fiind în acelaşi timp aşa de nepremeditată, consecventă şi răspândită în arta contemporană, omul este imediat prins în capcană şi întreaga oroare a stării lui actuale îl loveşte cu o forţă pe care nu va fi în stare să o uite prea repede.

V. În spatele nihilismului

Imaginea „omului nou" prezentată în aceste pagini a fost exclusiv una negativă. Mulţi dintre cei care studiază starea contemporană a omului, admiţând probabil adevărul unora dintre observaţiile noastre, le-ar condamna în întregime ca fiind „părtinitoare". Pe bună dreptate, deci, vom examina şi cealaltă latură, imaginea „pozitivă".

Şi, într-adevăr, nu poate fi pus la îndoială că, pe lângă curentul disperării, dezamăgirii şi „a-umanităţii" pe care tocmai le-am descris ca luând naştere din epoca nihilismului, s-a mai dezvoltat un curent de optimism şi idealism, care a produs propriii săi „oameni noi". Aceştia sunt tinerii atât idealişti, cât şi practici, pregătiţi şi nerăbdători să coopereze în problemele dificile ale momentului, să răspândească idealul american sau sovietic (sau pe acela mai universal al amândorora) în ţările „înapoiate"; oameni de ştiinţă entuziaşti, dând pretutindeni la o parte „barierele", fiind îndrumaţi astăzi către o muncă de cercetare şi experimentare fără îndoială „fascinantă"; pacifiştii şi idealiştii non-violenţi, luptându-se pentru cauza păcii, a înfrăţirii, a unităţii şi pentru depăşirea vechilor vrăjmăşii; scriitorii tineri, „furioşi" pentru cauza justiţiei, a egalităţii şi propovăduind – atât cât sunt capabili în această lume nefericită – un nou mesaj de bucurie şi creativitate; chiar şi artiştii, a căror imagine despre om am atacat-o necruţător, deoarece cu siguranţă intenţionează să condamne lumea care a produs acest tip de om, măturând calea în urma lui; şi un mare număr de tineri mai obişnuiţi, entuziasmaţi că trăiesc în această epocă „fascinantă", sinceri, bine-intenţionaţi, privind spre viitor cu încredere şi optimism, către o lume care ar putea cel puţin să cunoască fericirea în locul suferinţei. Generaţia mai vârstnică, ea însăşi mult prea speriată de epoca nihilistă pe care a traversat-o pentru a împărtăşi pe deplin entuziasmul tinerilor, şi-a pus mari speranţe

omului decăzut, ci al întregului univers. La fel cum, prin Verb, multiplicitatea lucrurilor a ieşit din unitatea primordială, ea se va întoarce, tot prin Verb, la această unitate. Reunirea urmează diviziunii naturii. Principiul ce stă la baza acestei reuniri este următorul: omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, deci asemănător cu el, dar s-a îndepărtat de Dumnezeu şi a devenit astfel neasemănător. Omul se va reuni cu Dumnezeu dacă se străduieşte să-i redevină asemănător.

Pentru a ajunge la reunirea cu Dumnezeu, sînt necesare mai multe reveniri parţiale sau reversiuni, cum le numeşte Scotus Eriugena. Mai întîi, sufletul raţional, ca urmare a pedepsei pe care a suferit-o, s-a dispersat şi s-a risipit într-o extraordinară multiplicitate de dorinţe temporale şi carnale. El a atins ultima treaptă a acestei dispersări cînd a ajuns la iubirea lucrurilor corporale. Mai jos nu putea să coboare. Tot de aici trebuie să pornească pentru a se reculege din această risipire şi a se concentra treptat. În momentul morţii, corpul se descompune, restituind lumii sensibile cele patru elemente materiale din care este alcătuit. Aceasta e prima etapă decisivă a întoarcerii naturii umane la Dumnezeu. A doua etapă se va produce în momentul resurecţiei, cînd fiecare va reprimi propriul său corp, prin reunirea celor patru elemente care îl compun. Cea de-a treia va consta în transmutaţia corpului în spirit, printr-o ascensiune progresivă a corpului pe toate treptele spiritualităţii: viaţă, simţuri, raţiune, intelect sau spirit. În cea de-a patra etapă, natura umană totală, de acum în întregime spirituală, se va întoarce la cauzele prime, adică la Idei, care subzistă veşnic în Dumnezeu. Acum spiritul va dobîndi ştiinţa despre toate creaturile. De aici, şi aceasta este a cincea etapă, spiritul se va ridica la înţelepciune, adică la contemplarea directă a adevărului. A şasea şi ultima treaptă a reversiunii este aceea în care natura însăşi, cu toate cauzele ei, va trece în Dumnezeu. Atunci nu va mai fi decît Dumnezeu, şi astfel se va fi realizat complet marea întoarcere.

Aceasta este, în linii mari, concepţia dezvoltată de Ioannes Scotus Eriugena, impresionantă şi astăzi prin amploarea şi îndrăzneala sa. Ea este profund marcată de neoplatonism, de unde-i vin atît lărgimea orizontului, cît şi temeritatea speculativă. Această concepţie arată clar ceea ce putea să ofere neoplatonismul pe terenul

SUBIECTUL 18 (p. 285-287)

gîndirii creştine. „Aristotelismul – scrie Gilson – va putea veni să modereze neoplatonismul, sau să-l corijeze, dar nu va reuşi niciodată să-l elimine".

2.3. „Cearta universaliilor"

Sub această denumire este cunoscută cea mai importantă controversă a filosofiei medievale, la care au luat parte, din veacul al IX-lea şi pînă în veacul al XIV lea, toţi marii gînditori scolastici. Problema în discuţie, cea care a generat controversa, este aceea a modului de existenţă ce revine ideilor noastre generale şi a raportului lor cu obiectele particulare. Ea nu a fost inventată de gîndirea filosofică a Evului Mediu, ci a fost găsită de medievali într-un text al lui Porphyrios din *Isagoga*, adică introducerea sa la *Categoriile* lui Aristotel, pe care ei au cunoscut-o chiar de la început în traducerea latină a lui Boetius. Textul suna astfel: „Nu voi cerceta dacă genurile şi speciile există în ele însele sau dacă sînt pure concepte abstracte. Nici în cazul în care ele ar fi realităţi, dacă sînt corporale sau nu; nici dacă există separat de lucrurile sensibile sau se confundă cu ele. Această cercetare este prea anevoioasă şi ar cere o lungă dezbatere, care este în afara subiectului meu"[148].

Problema din textul porphyrian consta, cum vedem, în trei întrebări: 1) genurile şi speciile există în natură sau nu există decît ca gînduri în mintea noastră? 2) dacă ele există în afara noastră, în natură, sînt corporale sau incorporale? 3) sînt ele separate de obiectele sensibile sau există în aceste obiecte? Aceste întrebări au fost amplu dezbătute în Antichitate, începînd cu Socrate. Platon a afirmat realitatea ideilor generale şi primatul lor ontologic în raport

[148] În traducerea lui Constantin Noica, publicată în *Revista de Filosofie*, nr. 3, 1966, textul sună astfel: „...cu privire la genuri şi specii, fie că subzistă, fie că sălăşluiesc numai în gîndirile goale, fie că, şi subzistente, sînt corpuri sau incorporale, şi dacă sînt separate sau în cele sensibile şi subzistente în jurul acestora – iată o temă pe care o voi lăsa de o parte, ca fiind cît se poate de adîncă şi avînd nevoie de o altă cercetare, mai cuprinzătoare". În traducerea latină a lui Boetius, pe care au cunoscut-o medievalii, textul suna aşa: *„...sive substitunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constania..."* (cf. C. Noica, *op. cit.*, nota 2, p. 407).

cu lucrurile individuale. Concepției platoniciene i s-a opus Aristotel, iar disputa a continuat între academici, peripateticieni și stoici. Neoplatonismul a reluat punctul de vedere al maestrului Academiei, punîndu-l la baza concepției sale despre existență. Prophyrios, care cunoștea desigur dificultățile problemei și discuțiile ce avuseseră loc în legătură cu ea, se mărginește să o formuleze, fără a propune însă o anumită soluție.

Gînditorii scolastici nu cunoșteau aceste discuții, dar au sesizat de la început, cu o remarcabilă putere de pătrundere, importanța capitală a problemei, de vreme ce s-au oprit la ea pe baza unui text mai degrabă aluziv. Primii scolastici au încercat să o rezolve pe cont propriu. Soluțiile posibile erau de altfel sugerate de modul în care fusese formulată problema. Astfel, problema universaliilor (în lat. scol. *universalia*) devine principala problemă filosofică a gîndirii medievale.

Pozițiile de bază în soluționarea ei, pe lîngă care există, desigur, numeroase poziții intermediare, sînt *realismul* și *nominalismul*, a căror confruntare străbate întreaga istorie a scolasticii. Realismul este la început poziția aproape universal adoptată, ea aflîndu-se în acord cu influența dominantă a gîndirii platoniciene și augustiniene din acel timp. Dar această orientare a avut și mai tîrziu reprezentanți iluștri, precum Anselm de Canterbury, creatorul celebrului argument ontologic al existenței lui Dumnezeu.

Pentru reprezentanții realismului, ideile generale au o existență reală: *universalia sunt realia*. Mai mult, ele ar preexista obiectelor particulare: *universalia ante rem*. Am întîlnit această concepție la Scotus Eriugena, la care pot fi sesizate foarte bine și consecințele ei. Potrivit concepției realiste, Dumnezeu a creat lumea în ordinea generalității descrescînde a diferitelor categorii de entități. Genurile au fost create, așadar, înaintea speciilor, iar speciile, înaintea indivizilor. Genurile și speciile sînt în ordinea creației existențe anterioare și superioare, ele au mai multă realitate decît indivizii. Se înrădăcinează astfel în gîndirea medievală ideea că existența are o ierarhie și că lucrurile particulare, indivizii stau pe ultima treaptă, cea mai de jos, a acesteia.

În opoziție cu realismul, nominalismul susține că numai lucrurile individuale au existență reală și că universaliile sînt simple cuvinte, nume date lucrurilor de același fel: *universalia sunt nomina*. În formele lui cele mai radicale, nominalismul contestă universalului orice fel de realitate, considerîndu-l un simplu *flatus vocis*, un suflu vocal fără nici un corespondent obiectiv. Prin marii săi reprezentanți Roscelinus din Compiègne, Duns Scotus și William Occam, nominalismul a contribuit la orientarea interesului filosofic și științific către fenomenele particulare, către cercetarea naturii, pregătind astfel apariția spiritului modern. (Ascensiunea nominalismului, care a dus în cele din urmă la disoluția scolasticii, poate fi urmărită foarte bine în romanul lui Umberto Eco, *Numele trandafirului*. Personajul Guglielmo din Baskerville realizează un foarte bun portret al filosofului nominalist. Acest frumos „roman pentru cărturari" merită să fie citit de toți cei ce studiază filosofia medievală.) O poziție intermediară între realism și nominalism a fost *conceptualismul*, cel mai ilustru reprezentant al acestuia fiind Abélard.

Toate aceste orientări de gîndire au avut un rol important în clarificarea naturii universalului și în înțelegerea raportului său cu individualul. De aceea, disputa universaliilor n-a fost o simplă „ceartă de călugări", una dintre nenumăratele dispute fără o miză teoretică reală care i-au pasionat pe medievali, cum s-a spus în mod nedrept uneori, ci o autentică dezbatere filosofică și un moment important în dezvoltarea istorică a gîndirii europene.

Cu toate acestea, cearta universaliilor nu epuizează deosebirile de vederi și opozițiile gîndirii medievale. Mircea Vulcănescu a relevat în studiul său *Două tipuri de filosofie medievală* însemnătatea unei alte opoziții, sugerată de Dante în *Paradisul*, și anume, aceea dintre *filosofia rațională*, reprezentată mai cu seamă de Toma d'Aquino (dar și de alți gînditori, ca Albert cel Mare, Grațian, Paul Orosie, Petrus Lombardus, Boetiu, Beda Venerabilul, Isidor din Sevilla, Siger de Brabant, Abélard etc.), și *filosofia mistică*, în fruntea căreia s-a situat Bonaventura (și căreia îi mai aparțin: Hugues de Saint Victor, Petrus Hispanus, Sf. Ioan Gură de Aur, Raban Maurul, Anselm din Canterbury, Ioachim de

Flora, Scotus Eriugena, Duns Scotus şi cei trei Wilhelm, cel din Auxerre, cel din Auvergne şi cel din Occam).

2.4. Thoma d'Aquino

Thoma din Aquino, pe numele său latinizat Thomas Aquinas, este cel mai de seamă gînditor medieval. A trăit între 1225 şi 1274 şi a făcut parte din Ordinul Dominican. A fost supranumit *doctor angelicus*. În anul 1323, a fost canonizat de Biserica Romano-Catolică şi de aceea e numit adesea „Sfîntul Thoma". În 1879, a fost proclamat *doctorul comun* al Bisericii, iar învăţătura sa, thomismul, a devenit filosofia oficială a catolicismului.

Thoma d'Aquino a scris o serie de comentarii aprofundate ale lucrărilor lui Aristotel, Dionisie şi Boetiu; apoi, lucrări de mici dimensiuni cu privire la anumite probleme filosofice importante, dintre care menţionăm: *Despre fiinţă şi esenţă*, *Despre unitatea intelectului*, *Despre eternitatea lumii*; apoi, culegeri de întrebări, grupate sub titlurile: *Întrebări controversate* şi *Întrebări quodlibetale*, dintre care amintim: *Despre putinţă*, *Despre rău*, *Despre suflet*, *Despre adevăr*. Lucrările sale principale sînt următoarele: *Comentariul sentenţelor*, *Summa împotriva Gentililor*, *Manual de teologie*, *Summa teologică*.



Veacul al XIII-lea, în care a trăit Thoma, a fost confruntat cu problema raportului dintre filosofia aristotelică, ajunsă în Occident în cea mai mare parte prin intermediul arabilor, şi religia creştină. Unul dintre primele efecte ale contactului cu gîndirea lui Aristotel a fost apariţia aşa-numitei erezii amalricane, care identifica, în spirit panteist, Creatorul şi creaţiunea. Biserica a intervenit, condamnînd, la conciliile din 1210 şi 1215, o dată cu această erezie, şi operele lui Aristotel. Filosofia aristotelică nu mai putea fi totuşi ignorată, iar raportul cu ea devine acum o chestiune decisivă pentru gîndirea medievală. Suspiciunea faţă de aristotelism era însă puternică, iar curentul de

gîndire dominant, întemeiat pe tradiţia augustiniană, tindea să-l respingă pe Aristotel în numele lui Platon. În acest context, putem înţelege noutatea şi originalitatea lui Albert cel Mare şi Thomas Aquinas, care optează hotărît pentru Aristotel. Albert a fost profesorul lui Thoma şi i-a transmis această opţiune. El a pregătit în multe privinţe opera discipolului său. Dar abia acesta din urmă a reuşit „lovitura de maestru" (Jean Jolivet) a asimilării şi integrării filosofiei lui Aristotel într-un sistem de gîndire ce rămîne fidel învăţăturii creştine. Acest sistem constituie astfel o sinteză, impresionantă şi astăzi prin amploarea şi profunzimea ei, a filosofiei aristotelice şi a teologiei creştine, al cărei pivot este o doctrină a fiinţei, de inspiraţie aristotelică, dar cu multe idei originale.

Propunîndu-ne să cercetăm în continuare cîteva dintre componentele filosofice ale sistemului thomist, iar nu ansamblul acestuia, vom porni de la ceea ce Étienne Gilson a numit „decizia filosofică pură", decizie care l-a făcut pe Thoma să-l prefere pe Aristotel lui Platon. Aquinatul respinge nucleul filosofiei platoniciene, care este, după cum ştim, teoria Ideilor. Simţul său realist îl împiedică să atribuie întreaga eficacitate şi inteligibilitate unor entităţi situate într-o altă lume decît cea a lucrurilor perceptibile. Obiectele naturale, cauzele secunde, în limbaj teologic, au o consistenţă şi o acţiune reale. Ele sînt, totodată, inteligibile pentru om, ba chiar sînt singurele inteligibile. „Quidditatea lucrului material", cum se exprimă gînditorul, este obiectul natural al intelectului uman, care, înzestrat cu o activitate proprie, ca orice cauză secundă, e capabil să cunoască, fără a fi nevoie de intervenţia vreunei iluminări. Platon şi discipolii săi profesează teoria Ideilor, pentru că, spune Thoma, ei raţionează „logic", adică transpun direct în interpretarea pe care o dau realului particularităţile cunoaşterii umane. „Ei stabilesc – scrie gînditorul – că lucrurile care pot fi separate potrivit intelecţiei sînt separate şi potrivit existenţei". Ei atribuie existenţă reală genurilor şi speciilor, care rezultă pur şi simplu din legile cunoaşterii umane şi nu au decît o existenţă logică. Şi alţi filosofi au căzut, după părerea sa, în această eroare: Parmenide, Pitagora, Avicebron etc. Se vede foarte clar aici că, atribuind lucrurilor materiale şi intelectului uman ceea ce refuza Ideilor platoniciene, Thoma rupea cu întreaga tradiţie care se

SUBIECTUL 19 (p. 288-289)

cărnii. Există totuşi o inteligenţă comună tuturor oamenilor, inteligenţă care, fiind universală, poate fi considerată nemuritoare.

Filosofia lui Averroes, eminamente „scandaloasă", mergea prin urmare pînă la a exclude nemurirea personală a sufletelor individuale. Nu e de mirare că ea a fost criticată de sfîntul Toma de Aquino şi **condamnată de Biserică** în 1240.

Cît despre *averroismul* propriu–zis, el desemnează un curent de gîndire al occidentului latin, curent esenţialmente sceptic, libertin, ateu, care îl interpretează pe Averroes într-un mod foarte liber. Hotărît lucru, Averroes şi averroismul emană un miros de sulf! Toma de Aquino va lansa atacuri dure la adresa averroiştilor :

> „Nici un filosof nu a fost mai greşit înţeles şi mai calomniat decît Ibn Rushd (Averroes). Nici unul dintre gînditorii din ţinuturile Islamului nu a avut o mai mare influenţă asupra culturii universale. Filosof impenitent, raţionalist cutezător sau cinic, omul unei «duble credinţe» ori inventator al unui «dublu limbaj», toate calificativele i-au fost atribuite. Cel mai simplu ar fi totuşi să spunem că el a împins pînă în punctul său de ruptură chestiunea teologico–politică a filosofiei" (A. de Libera, *La Philosophie médiévale,* PUF, p. 161).

3.3. Omul medieval, creatură a lui Dumnezeu

Pentru a înţelege mai bine spiritul filosofiei medievale, să ne oprim puţin asupra omului din Evul Mediu. Ce este el exact?

Mai întîi, nu e aproape niciodată un necredincios, un ateu, un libertin, un liber cugetător ce s-ar situa în afara cîmpului religios. Căci **teologia şi religia impregnează întregul sistem social.** Cel puţin pînă în secolul al XIII-lea, cei ce neagă existenţa lui Dumnezeu nu apar în texte decît într-un număr infim. În mod cert, necredinciosul reprezintă ceva rar, îndoielnic, improbabil, aproape inexistent. Omul? O creatură a lui Dumnezeu, aşa cum ne spune Jacques Le Goff, o fiinţă aflată în legătură cu lumea de dincolo : „Pentru omul din Evul Mediu veşnicia este foarte aproape. [...] Infernul sau paradisul — acestea pot fi mîine. Deja sfinţii sînt în paradis, iar osîndiţii siguri (fără de număr), în infern" (J. Le Goff, *Omul medieval*, trad. rom. de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 29).

Legătura cu Sacrul sau cu Transcendentul se impune tuturor. De unde, pentru omul medieval, realitatea miracolului, care se manifestă neîncetat. Dumnezeu intervine frecvent împotriva ordinii naturii şi există o ierarhie a intermediarilor : Fecioara Maria, sfinţii cei mari, sfinţii locali etc.

Nu trebuie aşadar să ne mire că, în acest univers modelat de sacru, cărturarul este aproape întotdeauna, mai ales în primele secole după Anul o mie, un cleric, un călugăr, un abate şi chiar un arhiepiscop. Clericul, adică cel ce se dedică vieţii religioase şi caută perfecţiunea morală, este cărturarul prin excelenţă, filosoful, căutătorul de înţelepciune. Recunoaşterea oricărei cercetări e oferită de judecăţile bisericii, care se impun tuturor şi pe care nimeni nu se gîndeşte să le conteste : nu şi-a aruncat Abélard însuşi cărţile pe rug după condamnarea sa de către conciliul din Soissons, în 1121?

3.4. Sfîntul Anselm : Dumnezeu e mai mult decît o idee

Sfîntul Anselm de Canterbury este teologul novator, care a vrut să dovedească existenţa lui Dumnezeu pentru a crede mai bine în el.

Născut la Aosta — în Piemont —, Anselm (1033–1109) intră în mănăstirea benedictinilor din Bec — în Eure —, al cărei abate devine în 1078, înainte de a deveni arhiepiscop de Canterbury în 1093. Esenţialul creaţiei sale literare se situează între 1070 şi 1109, creaţie considerabilă în care Anselm se inspiră din tradiţia augustiniană.

În *Proslogion* (1077), termen ce semnifică *Expunere* sau *Alocuţiune*, sfîntul Anselm formulează un argument care va fi numit mai tîrziu **dovada ontologică a existenţei lui Dumnezeu**, denumită astfel de către Kant în secolul al XVIII-lea. Pornind de la perfecţiunea lui Dumnezeu, eu pot ajunge pînă la existenţa sa.

Despre ce este vorba mai exact? Despre răspunsul dat Nesăbuitului care, în sufletul său, spune : „nu există Dumnezeu". Spre deosebire de Nesăbuit, credinciosul îşi va folosi corect inteligenţa. Nu este oare în afară de orice îndoială că ceva despre care nimic mai mare nu poate fi gîndit există atît în gîndire, cît şi în realitate? Totuşi, demersul lui Anselm nu este propriu-zis ontologic. „Dovada ontologică" *stricto sensu* vrea să demonstreze existenţa lui Dumnezeu prin analiza esenţei sale sau a

conceptului ; existența lui Dumnezeu ar fi cuprinsă în mod necesar în conceptul unei ființe perfecte : dacă acestei ființe i-ar lipsi un atribut cum este existența, ea n-ar mai fi perfectă.

Or, Anselm nu pornește nicidecum de la un concept întrucît, pentru el, Dumnezeu este mai mult decît o idee : el reprezintă o *perfecțiune totală*, care n-ar putea exista doar în spirit. Dumnezeu e ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit. Dacă ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit există în spirit, se poate presupune că el există și în realitate. Or, a fi în același timp în realitate și în spirit este ceva mai mare, ne spune Anselm, decît a fi numai în spirit. Deci, există în gîndire, *dar și în realitate*, ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit (*Primul argument*). Inexistența a ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gîndit este de neconceput (*Al doilea argument*). Astfel Anselm, în opoziție cu Descartes și cu tradiția ontologică, nu propune nicidecum o idee de Dumnezeu : el arată că **nu poate fi gîndit nimic mai mare decît Dumnezeu.** La urma urmei, el ar putea contesta tradiția ce se revendică de la el, și anume aceea care analizează conceptul sau ideea de Dumnezeu, de unde s-ar trage existența acestuia.

Va urma o polemică cu un anume Gaunilon, autorul unui pamflet *În favoarea nesăbuitului* și călugăr la mănăstirea din Marmoutier, lîngă Tours. Acest precursor al lui Kant susține, împotriva lui Anselm, că e imposibil să trecem de la gîndire la existență. După opinia sa, Anselm nu dovedește nimic! Dimpotrivă, Hegel va relua argumentul și îi va aduce un omagiu lui Anselm.

În orice caz, Anselm are meritul de a promova rațiunea pentru a răspunde mai bine la întrebările ridicate de credință : el dezvoltă raționalitatea. Se elaborează astfel din nou o speculație rațională, prin inteligența credinței și travaliul conceptual : „Cu Anselm, travaliul teologic dobîndește o dimensiune conceptuală, un avînt și un impuls specifice : datorită lui, lumea creștină latinofonă își găsește identitatea intelectuală. Pentru prima oară după Augustin, un gînditor creștin latinofon își construiește opera și făurește instrumente" (A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, p. 293).

Putem folosi dialectica fără a amenința credința : iată ce ne semnalează, în secolul al XI-lea, Anselm.

3.5. Abélard și inventarea metodei scolastice

În secolul al XII-lea surprindem mai bine, cu Abélard, dezvoltarea raționalității. Dar ce se întîmplă în acea vreme? Istoricii filosofiei și ai culturii descriu un fenomen numit „Renașterea din secolul al XII-lea". În acest secol, rațiunea reapare în forță în sfera revelației, provocînd dispute virulente în sînul Bisericii și ducînd la numeroase condamnări. Dar se ivesc totodată și premisele unui umanism. Arta statuară și pictura gotică reprezintă ceea ce e uman în misterele creștine, lumina care pătrunde prin marile vitralii simbolizează legătura între om și Dumnezeu. În numeroase scene sculptate apar personaje cunoscute, cu riscul de a slăbi chemarea la rugăciune. Astfel se constituie o mișcare de idei ce va depăși treptat, în cursul secolelor următoare, dominația gîndirii revelației. În sfîrșit, trebuie să reamintim redescoperirea naturii, mai ales în domeniul științific, cu unele texte majore de matematică precum *Elementele* lui Euclid, de astronomie etc., a căror traducere a început în secolul al XI-lea.

3.5.1. Călătoria filosofiei din Orient în Occident

Renaștere urbană, mai întîi : fenomenul orașelor va lua o amploare remarcabilă în Occident. Orașele apar ca niște adevărate plăci turnante în circulația ideilor. Comerțul, nu doar economic ci și intelectual, cunoaște un mare avînt. Atenția noastră e reținută aici de aportul greco-arab. Manuscrisele provin în acea perioadă din Orient și din Bizanț. Pe scurt, asistăm la o nouă călătorie a filosofiei, ce are loc acum din Orient spre Occident : se produce o *recucerire a capitalului civilizației antice*, păstrat în bibliotecile musulmane. Evul Mediu occidental va cunoaște tîrziu opera integrală a lui Aristotel. Către 1125–1150 e cunoscută *Analitica secundă*. Dar ansamblul operei lui Aristotel este pus în circulație abia spre sfîrșitul secolului al XII-lea. E vorba de o călătorie culturală extraordinară, deoarece, la aproximativ jumătate de secol după sfîrșitul secolului al XI-lea, o parte importantă a culturii filosofice acumulate de multă vreme în ținuturile Islamului ajunge în Europa de Nord. Cultura științifică se integrează și ea în acest periplu :

„Matematicile cu Euclid, astronomia cu Ptolemeu, medicina cu Hipocrat și Galenus, fizica, logica și etica cu Aristotel — iată imensul aport al acestor

realitate universală corespunzătoare termenilor generali pe care îi folosim („animal", „pisică", „om"). Ce înseamnă exact acest lucru? Occam se opune falselor credințe conform cărora orice expresie verbală ar trimite la niște esențe inteligibile care — asemenea ființei — sînt de prisos. Enunțurile noastre lingvistice nu ne permit să cunoaștem fondul lucrurilor. Cu William, acuzat de erezie și excomunicat, doctrina nominalistă atinge cel mai înalt nivel de rigoare.

Occam este inițiatorul unui nou mod de a filosofa. Afirmînd că nu există decît singularități, el proclamă totodată privilegiile limbajului. În definitiv, **cuvintele și cunoașterea experimentală conturează universul uman.** Este aici întregul program al modernității : ființa o dată dispărută, omul are posibilități ilimitate de acțiune.

Discipol al lui William, Buridan (1300–1358), filosof parizian, și-a văzut numele popularizat datorită celebrului său argument al măgarului care, înfometat și însetat, se află la egală distanță între un maldăr de paie și o găleată cu apă și nu reușește să aleagă. Însă acest argument nu se regăsește în opera sa. Buridan merită un loc în istoria filosofiei din cu totul alte motive : este un reprezentat al noii căi și un om de știință.

Astfel, luările de poziție nominaliste zguduie marile sisteme teologice medievale. Dispar treptat cadrele constrîngătoare ale teologiei.

Concluzie : un avînt prodigios al gîndirii și al creației

Sfîrșitul Evului Mediu ne conduce spre modernitate. Cei o mie de ani de filosofie europeană concentrați asupra lui Dumnezeu, a Absolutului, a infinitului ne aduc în pragul unei noi concepții despre lume. Va fi elaborată o concepție științifică despre real, datorită mai ales aportului nominalist. De fapt, o raționalitate inedită se va consitui abia în epoca Renașterii, placă turnantă a civilizației occidentale.

Oricum, gîndirea medievală, acel timp obscur sau ignorat al reflecției, reprezintă, cu mult înainte de mișcarea de înnoire filosofică și științifică produsă în Europa în a doua jumătate a secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, un avînt prodigios al gîndirii și al creației, o înțelepciune cu întreaga sa încărcătură de viață și de sens.

Venirea la putere a rațiunii, încă îndepărtată, și nașterea omului, dimpotrivă, foarte apropiată, se conturează net pe parcursul Evului Mediu.

SUBIECTUL 20 (p. 290 - 296)

4. IDEILE FILOSOFICE ALE RENAȘTERII

Sumar

Introducere : Renașterea, un concept legitim? 108
1. Renașterea, o nouă eră : umanismul 108
2. Crearea științei politice moderne 110
3. Montaigne și înțelepciunea 114
4. Știința, cheie a puterii : Francis Bacon 116
Concluzie : omul, noul fundament al ideilor 118

Să pătrundem acum în epoca Renașterii, acea vreme a pasiunii, a entuziasmului, dar și a neliniștii, care se întinde cu aproximație între secolul al XV-lea și sfîrșitul secolului al XVI-lea. Ne aflăm în zorii timpurilor moderne și o nouă eră începe : într-adevăr, se produce o răsturnare istorică și culturală de o foarte mare amploare (**Introducere**).

Renașterea implică ideea unui umanism (§ **1**) : omul este originea și sursa valorilor. Credința în om este cea care pune în mișcare cultura.

A doua dimensiune : crearea științei politice moderne (§ **2**) : în timp ce, în secolul al XVI-lea, *Machiavelli* laicizează politicul, introducînd cuvîntul și conceptul de stat, *Étienne de la Boétie* studiază tainele puterii și arată că oamenii se asupresc ei înșiși unii pe alții. Cît despre *Jean Bodin*, el definește conceptul de suveranitate ce caracterizează statul.

Cu *Montaigne*, filosofia devine înțelepciune și artă de a trăi (§ **3**). În sfîrșit, *Francis Bacon* — la răscrucea secolelor al XVI-lea și al XVII-lea — vede în cunoaștere cheia puterii. Trebuie, înainte de toate, să fie utilizată metoda științifică bună (§ **4**). Aceasta este lecția ce se degajă din *Novum Organum* (*Noul Organon*).

Introducere : Renaşterea, un concept legitim?

Se cuvine să vorbim de Renaştere, de vreme ce Evul Mediu nu corespunde nicidecum unui timp mort al gîndirii şi al acţiunii, de vreme ce viaţa nu s-a întrerupt niciodată? Se poate realmente justifica o astfel de periodizare?

Deşi nu există o ruptură brutală şi totală între Renaştere şi perioada medievală, trebuie să recunoaştem totuşi validitatea conceptului de Renaştere, care desemnează o mişcare de reînnoire artistică şi ştiinţifică. Se constată inovaţii atît de numeroase, rupturi şi metamorfoze atît de mari încît o eră nouă se conturează realmente : această perioadă atît de bogată îşi are specificitatea ei. Sisteme şi viziuni inedite, o voinţă de a se întoarce la experienţă, la textele Antichităţii, dar şi la Biblie : un astfel de ansamblu legitimează ideea unei perioade noi, pe care o vom prezenta în continuare. Sentimentul de a reveni la viaţă, de a trăi într-o eră nouă este de altfel foarte răspîndit printre oamenii acelei epoci.

1. Renaşterea, o nouă eră : umanismul

O nouă eră? Care e spiritul Renaşterii? Care este semnul său caracteristic?

Renaşterea experimentează mai întîi nişte progrese şi transformări tehnice incontestabile. Industriile apărute la sfîrşitul Evului Mediu cunosc o creştere puternică şi vie. E cazul tiparului. Dar au loc schimbări şi în arta războiului, fără a uita interesul pentru automate, pentru „omul zburător" (Leonardo da Vinci). Pe scurt, se descătuşează o raţiune tehnică imaginativă. Activităţile umane sînt marcate de rupturi mai mult sau mai puţin profunde.

Perfecţionările importante survenite în construcţia navală contribuie parţial la marile descoperiri. Columb descoperă o lume nouă, iar Magellan face înconjurul pămîntului. Universul medieval închis e atacat din toate părţile, nu numai prin cunoaşterea unor teritorii ale planetei accesibile marinarilor, ci şi prin **trecerea cosmologică de la lumea închisă la universul infinit :** Nicolas Copernic (1473–1543) detronează geocentrismul şi scoate Pămîntul din centrul lumii. Giordano Bruno (1548–1600) are curajul să afirme infinitatea universului şi pluralitatea lumilor. Va pieri pe rug în 1600 : tribunalul Inchiziţiei îl condamnă la moarte. Bruno nu a

apărat oare ideea unui univers infinit? N-a renunţat el la noţiunea unei lumi ordonate şi ierarhizate?

E clar că nici **controversele teologice** nu pot fi ignorate. Suflul **Reformei protestante** contribuie şi el la aceste mutaţii. În timp ce Luther (1483–1546) ajunge la doctrina mîntuirii numai prin credinţă, Jean Calvin (1509–1564) realizează o ruptură mult mai profundă cu gîndirea romană. Unde va duce Reforma? La lectura Bibliei, la ideea că mîntuirea se obţine prin credinţă şi har, la întîlnirea *personală* a credinciosului cu Hristos. Astfel, ideea de individ, inclusă implicit în relaţia cu Hristos încă de la origine, se va dezvolta în detrimentul noţiunii de colectivitate simbolizată de Biserică.

Ce concluzie să tragem în privinţa unei perioade atît de bogate şi ambigue? Renaşterea implică ideea unui umanism. De acum înainte **omul este sursa şi originea valorilor.** Deşi termenul de umanism datează din secolul al XVIII-lea (1765), el poate califica mişcarea spirituală răspîndită în Europa la sfîrşitul secolului al XV-lea. Mişcare fundamentală, decisivă : credinţa în om adună laolaltă filosofi, artişti, poeţi, eruditi. Ce este umanismul în acea vreme? Mişcarea spirituală a umaniştilor Renaşterii, care şi-au numit învăţătura *Litere umane*. Ideile de om şi de *umanism* merită pe deplin să figureze în scurta noastră istorie a ideilor filosofice.

Nu găsim oare şi în pictura Renaşterii italiene urmele evidente ale acestui umanism? Sfîrşitul acestei picturi încetează de a mai fi religios şi creştin, ca în secolele precedente. Înclinare spre lumea sensibilă, folosire a universului material pentru el însuşi şi, mai ales, cucerire a corpului şi a figurii umane, Renaşterea se desăvîrşeşte prin descoperirea individului. Renaşterea începe aşadar să supună Ideea platoniciană a Frumosului, model transcendent, subiectivităţii artistului, autor al regulilor artistice, dacă e să-i dăm crezare lui Giordano Bruno : opera devine produsul sufletului creatorului ei. Astfel, arta manifestă şi ea acest cult născînd al omului care va invada, de-a lungul secolelor, civilizaţia occidentală.

Cîteva exemple : *Erasmus* (1469–1536), care întruchipează spiritul Renaşterii, se referă la modelul greco–latin, dar şi la umanismul evanghelic. Înaintea lui, *Pico de la Mirandola* (1463–1494) evidenţiază noţiunea de demnitate umană şi promovează un umanism inspirat din creştinism. *Discursul asupra demnităţii omului* (1486) este un model în această privinţă. **Exaltarea demnităţii omului**, viziunea adesea optimistă despre om şi despre creaţie : iată cîteva nuclee esenţiale ale umanismului Renaşterii.

- 291 -

2. Crearea ştiinţei politice moderne

În epoca Renaşterii se produc două transformări decisive în sfera politicii. Pe de o parte, în timp ce la greci politica se înscrie în ordinea naturală a cosmosului iar în creştinism ea se află sub autoritatea lui Dumnezeu, fiind subordonată teologiei, ea devine, îndeosebi la Machiavelli, opera artei umane. Pe de altă parte, **apare statul modern,** înrădăcinat în instituţii : ca reacţie împotriva puterii feudale individualizate, întemeiată pe un sistem de relaţii de supunere (suzeranitate şi vasalitate), se profilează acum o putere politică instituţionalizată, ce tinde spre centralizare şi concentrarea puterii în mîinile suveranului. Monarhiei senioriale, cu reguli nesigure, îi va urma în Franţa monarhia absolută, întemeiată pe legi mai precise şi universale.

2.1. Machiavelli şi ideea de stat

2.1.1. Un Galilei al politicii

Născut la Florenţa, într-o familie din mica nobilime, Niccolo Machiavelli (1469–1527) trăieşte în Italia sfîşiată a Renaşterii şi devine, în 1498, secretarul cancelariei Republicii Florenţa, oraşul său natal. Destituit în 1512 din funcţia de secretar de stat, e întemniţat şi torturat, un an mai tîrziu. Retras în casa de la ţară, scrie *Principele* (1513), text subintitulat *Despre principate* şi publicat după moartea sa. Se întoarce pentru scurtă vreme în politică, dar este din nou îndepărtat de la putere. A scris, de asemenea, *Discursurile asupra primei decade a lui Tit-Liviu* (1512–1519). Acest Galilei al politicii a orientat pe noi căi filosofia politicii. A creat ştiinţa politică modernă, obiectivă, nemoralizatoare şi a introdus noţiunea de stat ca instituţie a puterii suverane.

2.1.2. Mecanismele puterii

O guvernare machiavelică : iată o referinţă frecventă în limbajul nostru curent. A recurge la şiretlicuri : aceasta este accepţiunea cea mai răspîndită în ceea ce priveşte demersul lui Machavelli. El urmăreşte să promoveze şiretenia, reaua voinţă politică etc.

În realitate este vorba, la Machiavelli, de o analiză rece şi precisă a puterii şi a exercitării sale, de o lecţie de **realism** şi **eficacitate.** Ce reguli, ce principii trebuie aplicate pentru **a dobîndi şi a păstra puterea,** cum trebuie Principele, deţinătorul suveranităţii, să folosească pasiunile şi răutatea oamenilor în folosul său, iată ce descrie Machiavelli. În *Principele* el arată prin ce echilibru abil între teamă şi dragoste deţinătorul puterii suverane preia, apoi păstrează, puterea :

> „De aici se naşte o dilemă, dacă e mai bine să fii iubit decît temut sau invers. Se poate răspunde că ar trebui să fii şi una şi alta. Dar întrucît e greu să împaci lucrurile, zic că atunci cînd trebuie să lipsească unul dintre ele e mai sigur să fii temut decît iubit. [...] Totuşi, principele trebuie să se facă temut în aşa fel încît, dacă nu-şi cîştigă dragostea supuşilor, cel puţin să le evite ura. Fiindcă posibilităţile de a fi iubit şi de a fi urît pot sta foarte bine împreună, şi chiar mereu, dacă principele îşi va înfrîna pornirea de a pune mîna pe averea cetăţenilor şi pe cea a supuşilor lui, precum şi pe femeile lor" (Machiavelli, *Principele*, trad. rom. de Nicolae Luca, Bucureşti, Ed. Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1995, pp. 86–87).

2.1.3. Ideea de stat

Teoretician al statului, creator al acestui termen, Machiavelli exprimă aici întreaga modernitate. Ce problemă a vrut el să rezolve? În vremea sa, Italia e împărţită în numeroase principate care se destramă ; ea se află în război cu francezii şi spaniolii. Mahiavelli defineşte instituţia puterii care va fi capabilă să facă faţă acestei triste situaţii. *Principele* întruchipează statul : reprezentînd unitatea sa, el asigură perenitatea statului şi a instituţiilor sale. Statul, ca putere suverană, e introdus în limbaj de către Machiavelli.

2.2. La Boétie sau voinţa de a sluji

Étienne de la Boétie (1530–1563) studiază dreptul la Universitatea din Orléans, timp în care scrie, la optsprezece ani după cum se pare, *Discursul asupra servituţii voluntare.*

2.2.1. O întrebare enigmatică

De ce atîția oameni se supun, fără a fi constrînşi s-o facă, unuia singur, care le provoacă adesea suferințe? Aceasta e situația de neînțeles pe care vrea s-o lămurească *Discursul asupra servituții voluntare.* Nu putem să nu fim șocați de spectacolul acestor popoare supuse, care ar avea fără îndoială posibilitatea, crede La Boétie, să nu se supună şi care, totuşi, îndură totul. De fapt, e vorba de o servitute *voită :*

> „Pentru moment, aş dori doar să pot înțelege cum e posibil ca atîția oameni, atîtea orașe, atîtea națiuni să suporte uneori totul din partea unui singur tiran ce nu are altă putere decît cea care îi e dată, ce nu are puterea de a le face rău decît dacă ei vor să-l suporte şi care nu le-ar putea face nici un rău dacă ei nu ar prefera să suporte totul din partea lui mai degrabă decît să-l contrazică. Faptul cu adevărat surprinzător (şi totuşi atît de comun, încît trebuie mai degrabă să-l deplîngem decît să ne mirăm de el!) este de a vedea milioane şi milioane de oameni aserviți în mod josnic şi supuşi, cu capul plecat, unui jug deplorabil" (La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, 174).

2.2.2. Lanțul micilor tirani

Sclavul se identifică cu stăpînul : astfel funcționează tirania, afirmă La Boétie. Sufletele noastre doresc (în mod frecvent) să fie identice sau aproape identice cu acela al tiranului, să-i semene. Astfel sclavul se lasă sedus şi are sentimentul de a participa la puterea stăpînului. El acceptă să lase ca dominația să-i pătrundă în suflet. Se ivesc atunci acele milioane şi milioane :

> „care nu sînt constrînse [să se supună] de către o forță majoră, ci sînt fascinate sau, ca să spunem aşa, vrăjite doar la auzul numelui *unul*, de care n-ar trebui să se teamă deoarece e *singur*, dar n-ar trebui nici să-l îndrăgească deoarece este inuman şi crud față de ei toți. [...] Nu e oare evident că, pentru a-şi spori puterea, tiranii s-au străduit neîncetat să obişnuiască poporul nu doar cu supunerea şi servitutea, ci şi cu un fel de devoțiune față de ei?" (La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, p. 175, 211).

2.3. Jean Bodin şi noțiunea de suveranitate

Jean Bodin (1530–1596), jurisconsult, intră în slujba ducelui de Alençon, apoi e numit avocat al regelui şi deputat în Statele generale de la Blois, în 1576. Se va alătura lui Henric al IV-lea după abjurarea acestuia din urmă. În acelaşi timp avocat, istoric, economist şi teoretician politic, el se opune lui Machiavelli, a cărui „imoralitate" îl şochează, dar se întîlneşte cu el în analiza puterii suverane. Principala sa operă politică, cele *Şase Cărți ale Republicii* (1576), defineşte în special noțiunea de stat.

„Republica, scrie Jean Bodin, este o guvernare dreaptă a mai multor familii şi a ceea ce le este comun cu putere suverană" (Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Le Livre de poche, p. 57). Statul se defineşte prin suveranitate, prin **puterea suverană.** Ideea de stat ca putere suverană, căreia îi aparține autoritatea supremă, apare deja aici în sensul ei modern : statul *cimentează şi pecetluieşte unitatea societății*, îi asigură coeziunea. Putere absolută, el nu depinde nici de Dumnezeu, nici de Natură : ceea ce îl interesează pe Bodin e o suveranitate pur temporală. Această putere va fi deținută de un monarh absolut, excluzînd totuşi orice tiranie.

2.4. Concluzie : modernitatea politică

Multe idei decisive pentru modernitate au fost elaborate în această perioadă. Politica e definită drept o artă de „a stăpîni" indivizii şi e despărțită de etică. Se făureşte reflecția asupra oprimării : de ce omul, născut liber, se lasă dominat? întreabă La Boétie. Să nu-l uităm nici pe Thomas Morus (1478–1535) care vede în proprietatea privată esența răului, idee exprimată în *Utopia* (1516).

Astfel, filosofia politică se orientează spre o nouă cale. Ea se detaşează de tradiția moştenită din Antichitate, care postula legătura strînsă dintre politică şi etică. De acum înainte, ea se doreşte a fi descriptivă şi nu morală.

3. Montaigne şi înţelepciunea

3.1. Un maestru al libertăţii : a trăi bine ; a muri bine

Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), descendentul unei familii de negustori bogaţi din Bordeaux, studiază filosofia la Bordeaux şi dreptul la Toulouse, devine magistrat la Périgueux, apoi, în 1557, consilier în Parlamentul din Bordeaux. În 1558 se împrieteneşte cu colegul său La Boétie, care îl iniţiază în stoicism.

În 1572 se retrage la castelul său din Montaigne şi începe să redacteze *Eseurile*. Prima ediţie a *Eseurilor* (primele două cărţi) apare în 1580, la Bordeaux.

Imediat după apariţia lucrării, porneşte într-o lungă călătorie şi vizitează Parisul, Germania (Baden şi München), apoi Italia (Roma). În septembrie 1581 află că a fost ales primar al oraşului Bordeaux. Bun administrator, va fi reales în 1583.

O nouă ediţie a *Eseurilor* (cuprinzînd şi cartea a treia) apare în iunie 1588. Lucrează încă la *Eseuri* cînd survine moartea sa, la 13 septembrie 1592.

3.2. Subiectivitatea : problema eului

Nu se află oare eul la originea oricărei reflecţii? În *Eseuri* e vorba de a ajunge la sine, de a pătrunde spre sine, de a se cuceri pe sine. Redactînd acest adevărat „registru" unde îşi notează experienţele vieţii, Montaigne urmăreşte să regăsească omul în general.

Prin urmare, prima „idee" ce serveşte drept fundament cercetării sale este eul în întreaga lui complexitate şi cu toate contrastele sale. Avem de-a face cu o căutare permanentă a eului acceptat în integralitatea sa : „Mă zugrăvesc pe mine însumi" ; „Sînt eu însumi materia sufletului meu". Eul devine aici obiectul unei descoperiri de tip socratic. Prin ce se realizează această pătrundere socratică, acest acces la conştiinţă? Prin scriere.

Dar cunoaşterea de sine nu poate fi despărţită de un proiect etic şi de o vocaţie *universală*. Prin scriere, omul accede la un eu care este în acelaşi timp forma generală a omenirii : „Fiecare om poartă în sine forma întreagă a condiţiei umane". **Cunoaşterea e legată de tema modernă a**

eului ce se construieşte şi se caută pe sine, temă căreia trebuie să-i înţelegem mai bine sensul etic.

3.3. A fi înţelept

Importante sînt aici o înţelepciune, o stăpînire a existenţei şi a vieţii, o dominare a morţii. Să menţionăm rolul lui Epictet în edificarea înţelepciunii lui Montaigne, fără a uita *plăcerea epicuriană* şi *scepticismul*.

Scepticismul, mai ales, şi-a pus amprenta asupra gîndirii lui Montaigne. Nu bate el, în 1576, o medalie pe care stă scris în greceşte : „Mă abţin"? Nu împrumută oare de la ei deviza „Ce ştiu eu?" În *Apologia lui Raimond Sebond*, Montaigne insistă asupra zădărniciei raţiunii : nici un sistem nu ne poate oferi o certitudine definitivă. Nu numai că trebuie să urmăm *natura* şi să ne *temperăm dorinţele*, aşa cum pretind epicurienii şi stoicii, dar e necesar să înţelegem, împreună cu scepticii, că judecata umană „curge şi se rostogoleşte fără încetare" : scepticismul devine astfel o şcoală a *toleranţei*. **O raţiune modernă, critică, tolerantă,** avîndu-şi rădăcinile în natură, după modelul Anticilor, iată ce ne dezvăluie în fond celebrul scepticism al *Eseurilor* :

> „Cu mare dreptate, filosofii ne întorc la orînduielile Firii ; [...] ei le măsluiesc şi ne arată faţa care prea sare în ochi şi prea dreasă, după care ies atîtea înfăţişări felurite ale unei atît de întreagă şi aceeaşi alcătuire. Aşa cum ne-a mijlocit picioarele să umblăm, tot atît are ea priveghere ca să ne călăuzească în viaţă ; nu priveghere atît de iscusită, vînjoasă şi falnică cum este cea născocită de ei, dar la nevoie înlesnită şi mîntuitoare" (Montaigne, *Eseuri*, vol. II, Cartea a III-a, cap XIII, trad. rom. de Mariella Seulescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971, p. 640).

3.4. Concluzie : filosofia este o artă de a trăi

Îi datorăm lui Montaigne ideea de **filosofie ca artă de a trăi şi de a-şi conduce bine viaţa.** Idee supremă a Antichităţii greco–latine : „Pentru ea aş opta, dacă ni s-ar impune să ne alegem o patrie pe pămînt" (Nietzsche).

Cunoaşterea umană progresează prin erori ce vor fi corectate de secolele următoare : „Ce nu pot descoperi prin forţă, cercetez şi încerc fără

încetare. [...] Îi deschid celui ce doreşte să mă urmeze calea de a se bucura în voie de cunoaştere". Iată una din certitudinile dobîndite de Montaigne.

4. Ştiinţa, cheie a puterii : Francis Bacon

4.1. Bacon şi metoda experimentală

La răscrucea dintre Renaştere şi Timpurile clasice, Francis Bacon (1561–1626), născut la Londra, se impune ca precursor al metodei experimentale moderne, deşi a ignorat unele descoperiri ştiinţifice ale vremii sale. Este recunoscut astăzi drept cel ale cărui scrieri au ajutat omul să avanseze pe calea stăpînirii naturii.

Devenit Lord Cancelar al regelui Iacob I, acest personaj intrigant şi lipsit de scrupule e acuzat de corupţie în 1621 şi destituit din funcţie. Moare în 1626, lăsînd mai multe opere fundamentale : *Eseuri de morală şi de politică* (1597), *Novum Organum* (*Noul Organon,* 1620) şi *De dignitate et argumentis scientiarium* (*Despre demnitatea şi creşterea ştiinţelor*, 1623).

Ideea de **raţiune ştiinţifică** şi aceea de **metodă a ştiinţei** sînt opera lui Bacon. O nouă stare de spirit se manifestă o dată cu el. Între *empirism*, care acumulează fără metodă şi *raţionalismul abstract* nu există oare loc pentru ideea unei adevărate metode? Bacon întrevede în mod remarcabil fondul metodei experimentale :

> „Empiricii, asemănători furnicilor, se mulţumesc să strîngă şi apoi să-şi consume proviziile , raţionaliştii, întocmai ca păianjenii, urzesc pînze, a căror materie este extrasă din propria lor substanţă. Albina însă păstrează calea de mijloc ; ea extrage materia primă din florile grădinilor şi ale cîmpurilor, apoi, cu o artă care îi este proprie, o preface şi o digeră. Adevărata filosofie face ceva asemănător : ea nici nu se reazămă numai sau mai ales pe forţele naturale ale spiritului omenesc, şi nici nu se mulţumeşte să depună în memorie materialul pe care ea îl extrage din istoria naturală şi din artele mecanice ; ci, după ce l-a prelucrat şi l-a digerat, ea îl depune în intelect. Astfel, cea mai mare nădejde a noastră, de la care aşteptăm totul, este alianţa strînsă şi trainică dintre cele două facultăţi, experienţa şi raţiunea (unire care n-a fost încă săvîrşită" (F. Bacon, *Noul Organon*, trad. rom. de N. Petrescu şi M. Florian, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1957, p. 80).

Ideea unei **metode ştiinţifice inductive**, a unei ştiinţe întemeiate pe inducţie şi orientate spre cucerirea naturii pare a constitui nucleul programului ştiinţific al lui Francis Bacon.

4.2. Idolii spiritului

Bacon subliniază că idolii spiritului barează accesul la ştiinţă. El enumeră patru asemenea idoli, care se numesc : idolii *peşterii*, idolii *tribului,* idolii *forului* şi idolii *teatrului.* Primii duc la izolarea individului şi sînt generaţi de preferinţele sale individuale şi de singularităţile sale. Astfel, individul se complace în peştera persoanei sale şi în umbrele iluzorii. Idolii tribului provin din apartenenţa omului la specia umană. Idolii forului corespund idolilor pieţei publice şi ai opiniei colective. În sfîrşit, idolii teatrului constituie un obstacol în calea adevărului, pentru că ei desemnează erorile legate de teoriile şi sistemele filosofiei. Pe scurt, e vorba de a curăţa oglinda cunoaşterii de tot acest ansamblu de iluzii înrădăcinate în om.

Adevărata ştiinţă nu e atinsă decît după **dispariţia idolilor** sufletului, care trebuie să fie mai întîi purificat.

4.3. Luarea în stăpînire a naturii

Francis Bacon elaborează o idee extrem de productivă, fecundă şi creatoare : în 1620, cu şaptesprezece ani înainte de *Discursul asupra metodei*, el exprimă ideea omului stăpîn al realului şi posesor al naturii. El face astfel să apară noţiunea de *natură cucerită*, supusă voinţei umane. Deşi aceste concepte nu vor deveni dominante decît o dată cu Descartes, evocarea încă din 1620 a unei *luări în stăpînire a naturii* marchează o cotitură în gîndirea europeană :

> „Omul, servitor şi interpret al naturii, poate să înfăptuiască şi să cunoască, atît cît a observat din ordinea naturii prin lucrul însuşi sau prin spirit ; în afară de aceasta, el nu mai cunoaşte şi nu mai poate nimic. [...] Ştiinţa şi puterea omului sînt unul şi acelaşi lucru, fiindcă necunoaşterea cauzei face să dea greş efectul. Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea ; ceea ce în teorie este cauză, în practică este lege" (F. Bacon, *Noul Organon,* trad. rom. cit., p. 35).

Ca un modern autentic, Bacon vede în cunoaştere o producere şi o stăpînire a realului. Din această perspectivă, el participă la imensa revoluţie spirituală ce se înfăptuieşte în secolul al XVII-lea şi pe care Descartes o va teoretiza şi fundamenta. Dominare a realului, civilizaţie tehnică : iată ideile fundamentale elaborate de Bacon.

Concluzie : omul, noul fundament al ideilor

Iată deci „Timpurile moderne" cu marile lor descoperiri, **protestantismul** şi **umanismul.** În mod special, stăpînirea tehnică a lumii se va impune din ce în ce mai mult. Se conturează un nou loc al omului în univers.

În secolul al XVI-lea apar un om nou şi o societate nouă. Renaşterea nu e doar o revoluţie artistică, ci originea şi fundamentul ideilor care au modelat societăţile moderne.

Raţiunea acţionează aşadar aici pentru a-i deschide omului căi noi, căi ce se vor dezvolta efectiv în secolele următoare. Renaşterea? O geneză a lumii moderne.

5. SECOLUL AL XVII-LEA SAU FILOSOFIA CLASICĂ

Sumar

Introducere : o epocă a zguduirilor, dar şi a accesului la reguli ... 120
1. Ştiinţa şi raţiunea ştiinţifică ... 121
2. Cucerirea naturii ... 122
3. Descartes şi sistemele carteziene ... 122
4. Filosofia politică : Hobbes şi Locke ... 136
5. Pascal şi condiţia umană ... 142
Concluzie : un secol divers şi fecund ... 145

Ideea mîntuirii prin lucrarea raţiunii apare încă din Renaştere. Secolul al XVII-lea, dar şi secolul Luminilor (secolul al XVIII-lea) vor prelungi această speranţă şi acest salt înainte. Modernitatea se va dezvolta, parţial, în jurul noţiunii de raţiune, deschizînd calea libertăţii.

Să examinăm mai întîi epoca filosofiei clasice : raţiunea devine acum atotputernică şi repune în discuţie — mai ales începînd din 1680, *grosso modo*, momentul marii crize din secolul al XVII-lea — credinţele tradiţionale, constituind astfel un preludiu la epoca Luminilor.

Secolul al XVII-lea este secolul *raţiunii ştiinţifice şi dinamice* (§ 1) şi al ideii de *cucerire a naturii.* Se conturează un proiect de *stăpînire a naturii* (§ 2). Pe plan filosofic (şi ştiinţific), este înainte de toate epoca lui *Descartes* şi a *filosofiei carteziene.* Descartes, creatorul unei rupturi decisive, dornic de a fundamenta filosofia pe ideea clară şi distinctă, creează o şcoală filosofică ce îi foloseşte metoda. *Spinoza* va fi cel mai exploziv dintre discipolii lui Descartes şi se va afla la mii de leghe distanţă de Dumnezeul iudeo-creştinismului. *Malebranche* vrea să împace

libertate în raport cu propriile afecte. Cunoaşterea conduce la contopirea omului cu natura, a cărei parte integrantă este. Numai înţelegînd comunitatea sa cu marele tot al existenţei, reintegrîndu-i-se în mod conştient, omul poate dobîndi liniştea sufletească şi fericirea. La acest nivel superior al ei, înţelegerea, cunoaşterea, se identifică cu iubirea. Identitatea lor a fost exprimată de Spinoza în celebra idee despre „iubirea intelectuală pentru Dumnezeu" (*amor dei intellectualis*), idee care l-a făcut pe Wilhelm Windelband să-l numească pe filosoful olandez „un om beat de Dumnezeu" (*ein gotttrunkener Mann*) şi să-i caracterizeze filosofia drept o „căutare a lui Dumnezeu" (*Suchen nach Gott*) şi o „grandioasă intuiţie a divinităţii"[196].

Gîndul simplu şi profund al lui Spinoza este că, la nivelul ei cel mai înalt, cunoaşterea devine iubire, obiectul ei fiind Fiinţa supremă însăşi, identică în concepţia filosofului cu substanţa. Iubirea intelectuală a întregii existenţe, a naturii, a oamenilor asigură liniştea sufletului şi adevărata fericire. Căci fericirea este virtutea însăşi, iar nu răsplata virtuţii. Cei ce aşteaptă vreo răsplată pentru faptele lor bune în lumea de dincolo nu sînt de fapt oameni virtuoşi. Înţeleptul se gîndeşte mai puţin decît la orice la moarte, gîndul său se îndreaptă către viaţă, năzuind să-i cunoască tainele, să se identifice cu ea. Filosofia lui Spinoza este astfel o imensă apologie a vieţii, a omului, a valorilor superioare ale cunoaşterii şi iubirii. Ea rezolvă paradoxul fiinţei finite care gîndeşte infinitul prin resorbţia omului în Fiinţa infinită, pe calea cunoaşterii şi a iubirii.

* * *

Într-o formă adeseori derutantă, menţinînd termenii filosofiei tradiţionale, dar operînd înăuntrul lor schimbări esenţiale de semnificaţie, Spinoza elaborează un sistem filosofic de o densitate teoretică cu totul remarcabilă, unul dintre cele mai importante din acest „secol al sistemelor" care a fost veacul al XVII-lea. El este, cum s-a spus pe bună dreptate, metafizicianul prin excelenţă al epocii sale şi unul dintre marii metafizicieni ai tuturor vremurilor.

[196] W. Windelband, *Präludien*, 3. Aufl., Mohr, Tübingen, 1907, p. 113.

SUBIECTUL 21 (p. 297-3..)

Gînditorii Luminilor l-au preţuit şi l-au folosit adesea ideile, chiar şi atunci cînd, pentru a evita suspiciunile, nu-i pomeneau numele. Iluminismul şi apoi romantismul german, interpretîndu-l de regulă în sens panteist, au reuşit să-l impună definitiv atenţiei filosofice. Lessing, Jacobi, Goethe[197], Hegel au fost cei mai de seamă dintre admiratorii săi entuziaşti, propria lor gîndire resimţind puternic influenţa spinoziană. Spirit viguros şi profund, Spinoza este unul dintre acei gînditori a căror operă vorbeşte nu numai unui timp, ci tuturor timpurilor.

2.5. Gottfried Wilhelm Leibniz

Numelui lui Leibniz i se ataşează adesea atributul de precursor: precursor al logicii matematice, prin introducerea notaţiei simbolice şi a calculului cu simboluri, precursor al ciberneticii, precursor al geneticii. Şi într-adevăr opera sa conţine o multitudine de intuiţii geniale, uneori schiţate în treacăt, a căror valoare va

[197] Iată ce spunea Goethe despre Spinoza: „Acest spirit cu o influenţă atît de hotărîtoare asupra mea şi care a determinat întregul meu mod de a gîndi a fost Spinoza. După ce căutasem pretutindeni un mijloc de formaţie a ciudatei mele firi, am ajuns în fine la *Etica* acestui om. N-aş putea spune ce anume am cules din această operă şi ce am pus în ea; destul că am aflat aici liniştea patimilor mele şi că, prin ea, mi s-a deschis o largă şi liberă perspectivă asupra lumii senzoriale şi morale. Ce mă lega în special de ea era nemărginita dezinteresare care lumina din fiecare propoziţie a ei. Strania vorbă: «Cine iubeşte pe Dumnezeu cu adevărat nu trebuie să ceară ca Dumnezeu să-l iubească la rîndul său», cu toate premisele şi consecinţele sale, mă punea pe gînduri. A fi cu totul dezinteresat, dar mai cu seamă în iubire şi prietenie, devenise plăcerea mea cea mai mare, maxima şi exerciţiul meu, aşa încît insolenta vorbă ulterioară: „Dacă te iubesc, ce te priveşte?" (*Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, IV, 9 – n. ns.) mi se părea rostită din inima mea. De altfel, trebuie să recunoaştem şi în această privinţă faptul că legăturile cele mai adînci pornesc din ceva opus lor. Liniştea atotîmpăcătoare a lui Spinoza contrasta cu năzuinţa mea atotrăscolitoare, metoda lui matematică cu modul meu poetic de a vedea şi de a descrie lumea, şi tocmai acel fel al tratării socotit nepotrivit cu temele morale făcea din mine discipolul pasionat şi admiratorul fără rezerve al lui Spinoza. Spirit şi inimă, inteligenţă şi simţire se căutau cu necesară afinitate electivă şi numai printr-o astfel de căutare se poate produce unirea fiinţelor celor mai deosebite" (Goethe, *Poezie şi adevăr*, traducere de Tudor Vianu, vol. III, EPL, colecţia BPT, 1967, pp. 215-216). Ideile lui Spinoza „au exercitat o mare înrîurire de-a lungul întregii mele vieţi" (*ibid.*, p. 270). A se vedea pp. 266-273.

deveni evidentă abia mai tîrziu, cînd dezvoltarea independentă a unor discipline ştiinţifice va permite să se înţeleagă mai exact sensul unor căutări anterioare. Dar nici în aceste cazuri nu e vorba de o influenţă propriu-zisă a ideilor sale asupra dezvoltării ştiinţifice efective, ci de „regăsirea" în opera lui a unor realizări viitoare.

Meritele i-au fost contestate chiar atunci cînd era vorba de descoperiri ştiinţifice efective, cum a fost cazul calculului diferenţial, atribuit în exclusivitate de discipolii lui Newton matematicianului englez. Această contestaţie i-a amărît ultima parte a vieţii şi l-a transformat în singuraticul şi mizantropul despre care vorbesc concetăţenii săi hanovrezi din vremea decăderii oraşului (părăsirea lui de către ducele care va deveni ulterior George I, rege al Angliei) şi a făcut să fie înmormîntat ca un necunoscut.

Opera sa proteică este o operă a Renaşterii tîrzii, genială, polimorfă şi dezordonată, cînd filosofii mai puteau încă să-şi verifice ideile prin activitatea directă în cîmpul ştiinţelor – chiar dacă ceea ce-i interesa erau doar respectivele idei –, cercetarea lor ştiinţifică putînd duce la descoperiri epocale. Însă pe noi ne interesează Leibniz filosoful, chiar dacă, interesîndu-ne de filosofia lui, atingem miezul întregii sale opere.



2.5.1. Schiţă biografică. Principalele lucrări

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) este creatorul unei concepţii filosofice care, pornind, ca şi filosofia lui Spinoza, de la Descartes, tinde să depăşească dificultăţile dualismului în direcţia unei ontologii pluraliste. În epoca în care a trăit, Germania, abia ieşită din Războiul de treizeci de ani, care a produs distrugeri catastrofale, se înfăţişa ca un conglomerat de mai bine de trei sute de stătuleţe independente, organizate după modelul feudal al monarhiei absolute, înconjurate de zidurile barierelor vamale ce stînjeneau dezvoltarea comerţului şi desfăşurîndu-şi întreaga viaţă în mod autarhic. Puterea imperială, aproape fantomatică, era departe de a constitui un factor unificator, cu atît mai mult cu cît împăratul era

ales de principii electori şi depindea de aceştia, în timp ce monarhiile locale se transmiteau pe cale ereditară. Principii germani, fascinaţi de fastul curţii de la Versailles, năzuiau să reproducă în mic, pe propriile lor teritorii, metodele de guvernare ale monarhiei lui Ludovic al XIV-lea. Lipsa de unitate a statelor germane, intrigile politice permanente, ţesute uneori cu o incredibilă lipsă de scrupule, făceau ca această ţară să fie permanent ameninţată de invazia marilor puteri străine. Leibniz a luat parte activă la evenimentele politice ale timpului, în calitate de consilier de curte la două dintre aceste state, militînd pentru înlăturarea rivalităţilor şi asigurarea unităţii principatelor germane, pentru a orienta în alte direcţii tendinţele expansioniste ale puterilor străine şi a feri Germania de pericolul invaziei străine.

Filosoful şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Hanovra, ca bibliotecar, consilier şi istoriograf în slujba ducelui de Braunschweig-Lüneburg; de aceea, el este frecvent numit „filosoful de la Hanovra". Spirit enciclopedic, adevărat „uomo universale" de tip renascentist, Leibniz şi-a îmbinat preocupările filosofice şi ştiinţifice cu cele istorice, politice şi juridice, aducînd în toate aceste domenii contribuţii remarcabile. Om de ştiinţă cu idei inovatoare, Leibniz este, alături de Newton, creatorul calculului diferenţial şi integral şi, totodată, un precursor al logicii matematice moderne şi al ciberneticii. El a formulat numeroase idei fecunde în fizică şi în multe alte domenii ştiinţifice, chiar dacă nu a izbutit să le ducă întotdeauna pînă la capăt, multe dintre ele rămînînd în stadiul de schiţe, proiecte, intuiţii. A scris foarte multe lucrări, mai ales în latină şi franceză, de regulă de dimensiuni reduse, şi a purtat corespondenţă cu mai bine de opt sute de personalităţi ale timpului. Dintre cele peste o sută de lucrări filosofice ale sale, se cuvin menţionate: *Despre arta combinatorie* (1666), *Disertaţie metafizică* (1686, publicată postum), *Despre reforma filosofiei prime şi despre noţiunea de substanţă* (1694), *Noul sistem al naturii şi al comunicării substanţelor* (1695), *Teodiceea* (1710), *Monadologia* (1714, apărută postum), *Noi eseuri asupra intelectului uman* (1704, publicată postum). Această din urmă lucrare este, cum se vede şi din titlu, o replică de pe poziţii raţionaliste la *Eseu asupra intelectului*

uman (1690) a filosofului empirist englez John Locke şi, totodată, principala operă de teoria cunoaşterii a filosofului de la Hanovra.

Studiul filosofiei lui Leibniz prezintă anumite dificultăţi, determinate de neconcordanţa, uneori de contradicţia vădită dintre diferitele sale scrieri, mai ales dintre lucrările de mai mare întindere şi corespondenţă. Unii istorici ai filosofiei au explicat aceste nepotriviri prin evoluţia gîndirii lui Leibniz, care în anumite puncte – şi nu de mică importanţă – pare să nu fi ajuns la o cristalizare definitivă. Pe de altă parte, filosoful de la Hanovra s-a străduit să dea ideilor sale o formă care să le facă acceptabile în lumea savantă a vremii. Tendinţa de a-şi cîştiga adepţi l-a obligat însă la numeroase concesii, la acomodarea faţă de ideile celor cărora li se adresa. „În jurnalele din Leipzig – nota filosoful – mă acomodez destul de mult limbajului Şcolii. În altele (cele de la Paris şi din Olanda – n.n.) mă acomodez stilului cartezienilor; iar în această ultimă piesă (e vorba de *Monadologia* – n.n.) încerc să mă exprim într-un fel care să poată fi înţeles de cei care nu sînt încă prea obişnuiţi cu stilul unora şi al celorlalţi". Se pare, de asemenea, că Leibniz a fost un caracter tolerant, conciliant, structura sa spirituală îndrumîndu-l către refuzul unor poziţii inflexibile, către evitarea polemicilor deschise şi către căutarea unor soluţii mediatoare[198], ceea ce i-a adus numele de „filosoful concilierii universale" (A. Weber). Această tendinţă către sinteză, către unificarea şi armonizarea unor tendinţe opuse, trebuie pusă în legătură cu spiritul barocului, curentul cultural-artistic dominant în epocă. Leibniz a fost uneori caracterizat ca „gînditorul baroc prin excelenţă" (P. Kampits).

2.5.2. Teoria monadelor

Filosofia lui Leibniz se organizează în jurul a două idei fundamentale: *monadismul* şi *armonia prestabilită*. Teoria monadelor este, logic vorbind, pivotul filosofiei lui Leibniz, deşi el însuşi s-a numit adesea „autorul sistemului armoniei prestabilite". Dar, cum remarca Dan Bădărău[199], armonia presupune nişte termeni

[198] Încercări de conciliere: între statele germane; între acestea şi regatul francez; între catolicism şi protestantism; între scolasstică şi filosofia mecanicistă modernă (formele substanţiale şi determinismul mecanic al fenomenelor naturii).

[199] D. Bădărău, *G.W. Leibniz. Viaţa şi personalitatea filosofică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 50.

care să se armonizeze, iar aceştia sînt tocmai monadele; drept urmare, accentul, dintre cele două principii, cade de fapt pe teoria monadelor. Termenul *monadă* provine din limba greacă şi înseamnă „unitate" sau „ceea ce este unu". El a fost folosit de pitagoreici, de Platon, de platonicienii medievali şi, imediat înaintea lui Leibniz, de gînditorii Renaşterii, în special de Giordano Bruno, de la care, după toate probabilităţile, filosoful de la Hanovra l-a împrumutat. Leibniz conferă însă acestui termen un sens special, pe care-l vom înţelege mai bine dacă vom studia modul în care el a ajuns să-l folosească.

a) *Sursele teoretice ale monadologiei.* Teoria monadelor trebuie raportată la problematica filosofică a timpului, la fizionomia ştiinţelor din vremea lui Leibniz şi la contribuţiile ştiinţifice ale lui Leibniz însuşi, la concepţia sa psihologică şi logică. De altfel, principalele interpretări ale filosofiei leibniziene diferă între ele tocmai prin considerarea exclusivă a unuia din aceste raporturi, în conformitate cu care se încearcă explicarea concepţiei în ansamblu. Potrivit sistematizării lui Constantin Floru[200], aceste interpretări sînt următoarele: 1) cea care priveşte metafizica lui Leibniz prin prisma fizicii sale; potrivit acestei interpretări, monada corespunde noţiunii de forţă, ce stă la baza mecanicii leibniziene; 2) cea care consideră teoria monadelor rezultatul unei explicări psihologice a lumii, avîndu-şi izvorul în intuiţia eului; 3) în sfîrşit, interpretarea ce consideră logica hotărîtoare în formarea sistemului; conform acestei interpretări, monada este expresia metafizică a subiectului judecăţii, şi toate caracterele ei sînt de natură strict formală. Deşi divergente, aceste interpretări au toate justificarea lor, complexitatea gîndirii lui Leibniz şi a textelor în care ea se exprimă îngăduindu-le deopotrivă. Nici una dintre ele nu este însă exhaustivă. Considerate în complementaritatea, iar nu în opoziţia lor, şi, mai cu seamă, completate cu perspectiva propriu filosofică, mai exact ontologică, ele contribuie efectiv la înţelegerea filosofiei extrem de complexe a lui Leibniz.

Teoria monadelor este, înainte de toate, încercarea de a soluţiona o anumită problemă ontologică, anume aceea a substanţei,

[200] C. Floru, „Leibniz", în *Istoria filosofiei moderne*, vol. 1, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 486.

depăşind atît mecanismul modern, cît şi concepţia scolastică a „formelor substanţiale", dar reţinînd din amîndouă ceea ce filosoful considera a fi adevărat în ele. Monadologia este „unul din marile sisteme substanţialiste pe care le-a cunoscut istoria cugetării omeneşti" (D. Bădărău). Fiind esenţialmente o teorie a substanţei, monadologia leibniziană se delimitează de alte tipuri de substanţialism, în speţă de cel cartezian. Leibniz porneşte de la Descartes, dar concepţia acestuia i se pare nesatisfăcătoare. Teoria cartezianã după care întinderea şi cugetarea, corpul şi sufletul, ar fi două substanţe complet separate, independente, cu alte cuvinte, dualismul cartezian genera dificultăţi pe care urmaşii lui Descartes au încercat să le depăşească. Spinoza a înlocuit, cum am văzut, dualismul cu un monism al substanţei, în cadrul căruia întinderea şi cugetarea deveneau atribute ale uneia şi aceleiaşi substanţe, ale substanţei unice. Leibniz respinge şi el dualismul suflet-corp, considerînd că, la limită, adică la nivelul substratului ontologic, ele se identifică. Dacă însă la Spinoza întinderea şi cugetarea se identificau ca atribute ale unei substanţe unice, la Leibniz contopirea lor se petrece la nivelul unei infinităţi de unităţi substanţiale, care sînt tocmai monadele. Spre deosebire, deci, de dualismul cartezian şi de monismul lui Spinoza, ontologia lui Leibniz are un caracter *pluralist*. Monadele sînt substanţele ce stau la baza realului, pluralismul monadologic fiind înainte de toate o ontologie[201].

Concepţia carteziană prezenta însă şi alte inconveniente, avînd repercusiuni foarte grave în planul fizicii. Dacă am admite, împreună cu Descartes, că întinderea este proprietatea esenţială sau substanţa corpurilor, ne-ar fi imposibil să explicăm un fenomen mecanic de cea mai mare însemnătate, *inerţia*, adică tendinţa naturală a corpurilor de a-şi păstra starea de mişcare sau de repaos în care se află. Într-adevăr, dacă esenţa corpurilor ar fi întinderea, aceasta ar trebui să fie absolut indiferentă faţă de mişcare sau de repaos, iar atunci cînd un corp în mişcare îl întîlneşte pe altul în repaos, ele ar trebui să pornească după şoc cu întreaga viteză a celui dintîi. Or, experienţa ne arată că nu se întîmplă aşa. Cu cît corpul în

[201] Nr. 1 din 1995 al revistei *Revue de Métaphysique et de Morale* este consacrat în întregime temei metafizicii lui Leibniz.

repaos e mai mare, cu atît el micşorează viteza celui aflat în mişcare şi cu atît mai greu poate fi mişcat el însuşi. Faptul simplu că un corp în mişcare nu poate antrena cu sine un corp în repaos fără a-şi încetini el însuşi mişcarea nu poate fi explicat prin referinţa la întindere. Pornind de la fenomenul inerţiei, trebuie deci să luăm în considerare forţa corpurilor de a se opune acţiunilor ce tind să le modifice starea. În acest caz, substanţa lucrurilor trebuie socotită a fi *forţa*. Iar unităţile de forţă sînt monadele. Monadele sînt deci substanţe active, principii substanţiale şi totodată dinamice.

Concepţia atomistă, antică şi modernă, nu corespunde după Leibniz adevărului, deoarece „fiecare porţiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit – cum au recunoscut cei vechi –, dar şi subdivizată actual fără sfîrşit" (*Monadologia*, 65). În consecinţă, atomul material al atomismului este el însuşi format din părţi mai mici, fiecare parte divizîndu-se la rîndu-i şi aşa mai departe; aşa încît atomul nu poate fi socotit elementul ultim al corpurilor. Concepţia infinitului actual îl conduce pe Leibniz la ideea că nu există părţi ultime ale materiei, de vreme ce oricare parte a sa, oricît de mică, e formată la rîndu-i din părţi şi mai mici, diviziunea neavînd capăt. Temeiul ultim al corpurilor nu poate fi atunci o substanţă materială, cum au susţinut atomiştii, şi nu poate fi nici întinderea, cum a susţinut Descartes (căci şi întinderea e divizată la infinit), ci trebuie să fie una incorporală. De aici, concluzia lui Leibniz că substanţa lumii este incorporală. Aceste substanţe incorporale sînt monadele. Monadele sînt în ordine metafizică ceea ce sînt atomii în ordine fizică şi punctele în ordine matematică; ele sînt „puncte metafizice" ale universului, caracterizate prin aceea că sînt complet dematerializate, absolut incorporale.

b) *Caracteristicile monadelor*. Potrivit concepţiei lui Leibniz, monada este o substanţă simplă, adică fără părţi. Dovada existenţei substanţelor simple este faptul că există compuşi: „căci compusul nu e altceva decît o aglomerare sau un agregat de simpli" (*Monadologia*, 2). Neavînd părţi, substanţele simple nu au întindere şi în consecinţă nu sînt divizibile; monadele pot fi numite „adevăraţi atomi ai naturii şi, într-un cuvînt, elementele lucrurilor" (*ibid.*, 3). Din acelaşi motiv, adică pentru că nu au părţi, monadele nu se pot naşte şi nu pot pieri în mod natural. Ele au fost create de Dumnezeu

şi, dacă vor pieri cîndva, aceasta se va petrece prin anihilarea lor de către divinitate. Căci naşterea şi pieirea naturală presupun compunere şi descompunere, procese ce pot avea loc numai acolo unde există părţi. Monadele pot fi gîndite, dar nu reprezentate intuitiv, adică nu ne putem forma imagini despre ele.

Monadele nu pot fi în nici un fel influenţate de factori exteriori, nu pot fi alterate, transformate, în genere nu se poate produce nici un fel de mişcare sau schimbare în interiorul lor, care să aibă cauze externe. Căci posibilitatea unei modificări interne, determinată de factori externi, există numai acolo unde există compoziţie. Cum se exprimă Leibniz, „monadele n-au ferestre", prin care să comunice cu lumea înconjurătoare, să sufere sau să exercite vreo acţiune asupra acesteia. Izolarea lor absolută, perfecta impermeabilitate în raport cu mediul extern reprezintă o determinare fundamentală a monadelor. Din toate acestea nu decurge însă că monadele ar fi lipsite de calităţi. Dimpotrivă, ele trebuie să aibă calităţi specifice. Argumentarea lui Leibniz este următoarea: în lume nu există vid şi, drept urmare, mişcarea înseamnă înlocuirea unui corp în spaţiu cu altul. Dacă monadele n-ar avea calităţi specifice, înlocuirea unei monade prin alta n-ar schimba cu nimic starea existentă, iar în lume nu s-ar observa nici un fel de modificare: pretutindeni ar domni uniformitatea. Or, în lumea înconjurătoare observăm mişcări şi schimbări variate, de unde trebuie să conchidem că monadele au calităţi specifice. Mai mult, fiecare monadă se deosebeşte de oricare alta, în lume neexistînd două monade identice. Potrivit principiului leibnizian al *identităţii indiscernabililor*, „nu este adevărat că două substanţe s-ar putea asemăna în întregime, nefiind diferite decît *solo numero*" (*Disertaţie metafizică*, IX); cu alte cuvinte, doi indivizi nu se deosebesc între ei numai prin faptul că sînt doi, ci şi prin calităţile lor intrinseci, oricît ar părea de asemănători. Astfel, nu există două frunze identice într-o pădure, după cum nu există două boabe de rouă identice sau doi oameni identici. Substanţele se deosebesc, prin urmare, calitativ una de alta, monadele fiind unicate ontologice. Cu aceasta, atingem miezul individualist al monadologiei: monadele sînt indivizi distincţi, deosebiţi unul de celălalt. Acest individualism ontologic a fost considerat uneori expresia metafizică a tendinţei umaniste a

filosofiei leibniziene şi o continuare a gîndirii umaniste a Renaşterii[202]. Dar Leibniz însuşi ne atrage atenţia (*Disertaţie metafizică*, IX) că el a generalizat la nivel ontologic ceea ce Sf. Thoma afirmase despre îngeri, şi anume că fiecare este o *infima species*, adică o specie cu un singur individ. Prin urmare, fiecare individ este unic. Totodată, devine mai clară acum deosebirea dintre concepţia lui Leibniz şi cea a lui Spinoza. Dacă la acesta din urmă aveam de-a face cu o substanţă universală unică, la Leibniz sîntem în faţa unei multiplicităţi, a unei pluralităţi infinite de substanţe individuale, absolut distincte. Leibniz încearcă să salveze astfel diversitatea reală a fenomenelor lumii, pe care monismul spinozian tindea s-o anihileze, dizolvînd fenomenele individuale considerate ca moduri în unicitatea substanţei unice.

Existenţa se află într-o permanentă schimbare. Leibniz formulează această importantă idee ontologică în termeni de-a dreptul heracliteeni: „toate corpurile – scrie el – sînt într-un flux perpetuu, precum rîurile; iar părţile intră în ele şi ies în mod continuu" (*Monadologia*, 71). Monadele sînt cuprinse şi ele în fluxul universal, se află într-o „schimbare continuă". Această schimbare nu poate avea însă o cauză externă, fiindcă, aşa cum am văzut, monadele sînt impenetrabile, perfect izolate faţă de mediul exterior. Ea rezultă deci dintr-un principiu intern. Schimbarea se face, după Leibniz, întotdeauna treptat; potrivit unui celebru precept al său, *natura non facit saltus*. Caracterul gradual al schimbării înseamnă că, în lucrul care se schimbă, ceva se modifică şi altceva rămîne un timp neschimbat. Monada, deşi nu are părţi, trebuie concepută deci ca o multiplicitate, ce se manifestă pe fondul unei perfecte unităţi (unitate în multiplicitate). Leibniz argumentează această importantă idee filosofică prin referire la monada cea mai cunoscută nouă, care este sufletul omenesc: noi observăm în sufletul nostru o multitudine de idei, sentimente, dorinţe etc., existente pe fondul unităţii eului, deci o multiplicitate în unitate. La fel trebuie să stea lucrurile, consideră filosoful, şi cu celelalte monade.

Am ajuns astfel la o nouă caracteristică esenţială a monadei: ea conţine în sine un principiu al schimbării, este forţă activă, natura

[202] Cf. D. Bădărău, *op. cit.*, p. 48.

sa manifestîndu-se ca o permanentă *tensiune*, ca un necontenit *efort*. Ideea monadei ca forță activă este o contribuție filosofică extrem de prețioasă a gînditorului de la Hanovra, care ne permite să vorbim despre depășirea vechii concepții atomiste despre substanță. Acest principiu dinamist este, alături de individualism, definitoriu pentru filosofia monadologică.

c) *Ierarhia monadelor.* Ansamblul eforturilor interne ale fiecărei monade e asimilat de Leibniz cu o totalitate de percepții. Fiecare monadă este, după părerea lui, dotată cu percepție. Trecerea de la ideea de efort la cea de percepție nu e însă prea clară; filosoful nu ne oferă în acest punct nici o explicație. Pentru el, percepția nefiind explicabilă prin cauze mecanice, ea trebuie considerată un dat ireductibil, o însușire originară a fiecărei monade. Aceasta nu înseamnă însă că toate monadele ar fi înzestrate cu conștiință. Leibniz folosește, ce-i drept, frecvent exemplul monadei pe care o cunoaștem cel mai bine și care este propriul nostru eu, pentru a trage concluzii referitoare la monade în general. Totuși, monadele, chiar dacă sînt incorporale, nu se identifică cu sufletul omenesc. Leibniz deosebește percepția de apercepție, aceasta din urmă însemnînd reflecție, conștiință, gîndire.

Filosoful stabilește o *ierarhie a monadelor*, folosind drept criteriu gradul de claritate și distincție al percepțiilor lor. La baza ierarhiei se află monadele ce alcătuiesc corpurile anorganice, unde nu există o monadă dominantă, ele alăturîndu-se unele altora în spațiu și generînd astfel continuitatea corpurilor. La acest nivel, percepțiile sînt în întregime confuze și nu există memorie. Starea monadelor inferioare este asemănătoare stării noastre de leșin sau de somn profund, fără vise, în care nu avem nici percepții distincte și nici memorie. Cînd ne revenim din asemenea stări, noi avem însă percepții. Or, după Leibniz, orice percepție nu poate proveni decît dintr-o percepție anterioară, așa cum orice mișcare nu poate proveni decît dintr-o mișcare anterioară. De unde rezultă că și în stările menționate noi avem percepții, chiar dacă nu sîntem conștienți de ele. În general vorbind, percepția conștientă, senzația, se naște dintr-o multitudine de percepții inconștiente, după cum vuietul mării se naște din sunetele, altfel imperceptibile, ale fiecărui strop de apă. Acestea sînt „micile percepții inconștiente" ce stau la baza percepției

conștiente, a căror cercetare a făcut ca Leibniz să fie considerat uneori un precursor al psihologiei moderne a inconștientului. Existența percepțiilor inconștiente este, după Leibniz, neîndoielnică. Percepții de acest fel trebuie să aibă monadele inferioare.

Pe treptele următoare ale ierarhiei ontologice se situează monadele ce constituie corpurile vii, vegetale și animale. La nivelul animalelor întîlnim o monadă dominantă, sufletul, o dată cu care apar percepțiile distincte și memoria. Următoarea treaptă este aceea a monadelor înzestrate cu rațiune sau a spiritelor. Activitatea lor este guvernată de principii logice, iar pe această bază ele sînt capabile de cunoaștere, de știință. Principiul non-contradicției și cel al rațiunii suficiente – acesta din urmă fiind formulat de Leibniz însuși – stau la baza activității raționale a acestor monade. În vîrful ierarhiei se află monada supremă și unică (*monas monadorum*), monada monadelor, adică Dumnezeu. Dumnezeu este „spirit pur" și are o viziune a lumii total adecvată și intuitivă.

Așadar, nu poate fi vorba la Leibniz de o identificare a monadelor cu sufletul omenesc. Numai monadele dotate cu rațiune, spiritele, sînt identice acestuia. Ceea ce posedă toate monadele este percepția, gradul de claritate și distincție al acesteia fiind diferit, în conformitate cu treptele ierarhiei universale. Astfel, existența este structurată ierarhic, treptele ierarhiei deosebindu-se între ele prin gradul de ființă și de perfecțiune[203].

Fiecare monadă este dotată așadar cu percepții. Neexistînd vid, întreaga materie e solidară. Leibniz formulează ideea importantă a „conexiunii întregii materii". Drept urmare, o mișcare ce se produce într-un punct oarecare al universului, va afecta întregul univers. Fiecare monadă va exprima deci starea tuturor celorlalte, va exprima starea întregului univers, va fi, cum spune filosoful, o „oglindă vie a universului". Ea va exprima, firește, mai distinct partea din univers care-i este apropiată, în primul rînd corpul de care este legată și, prin intermediul acestuia, restul; restul universului va fi exprimat deci numai în mod confuz. De unde urmează că fiecare monadă are o perspectivă proprie asupra universului, la fel cum diferiți oameni vor avea din diferite puncte

[203] Idee scolastică, cu origini neoplatonice (la Plotin).

ale unui oraş perspective deosebite asupra acestuia. S-ar putea spune chiar că, din punctul de vedere al monadelor, există un număr infinit de universuri diferite. Acestea nu sînt totuşi decît perspective deosebite asupra unuia singur, conform punctelor de vedere diferite ale monadelor.

2.5.3. Teoria armoniei prestabilite

Concepţia despre monade ca substanţe simple, autarhice, perfect izolate de lumea înconjurătoare a ridicat în faţa lui Leibniz dificila problemă a comunicării între acestea. De vreme ce monadele nu au părţi, ele nu pot să acţioneze unele asupra altora, deci comunicarea prin interacţiune este exclusă. E adevărat că, uneori, Leibniz admite în plan *fizic* interacţiunea substanţelor. Explicarea unei schimbări se face întotdeauna, şi trebuie să se facă, prin descoperirea cauzei sale. Fizica nu poate renunţa la principiul cauzalităţii şi al interacţiunii. Dar acesta este numai planul *fenomenal* al manifestării substanţelor. În plan *metafizic*, adică la nivelul substanţelor însele, la nivelul monadelor, interacţiunea e imposibilă („Adevărurile prime", în *Disertaţie metafizică*, p. 153). Filosoful trebuia totuşi să găsească o explicaţie a acordului dintre monade. Această explicaţie era cu atît mai necesară cu cît teza despre monadă ca oglindă vie a universului nu e direct conciliabilă cu teza autarhiei, a izolării absolute a monadelor. Într-adevăr, cum ar putea o monadă complet izolată de celelalte, care nu suferă nici un fel de influenţă din partea acestora, să le oglindească starea, şi asta clipă după clipă, în condiţiile în care fiecare monadă cunoaşte o permanentă schimbare internă? Concilierea acestor două teze şi, în general, soluţia problemei comunicării substanţelor puteau fi găsite numai pe o cale indirectă.

Leibniz elaborează soluţia acestei probleme în teoria *armoniei prestabilite*, cea de-a doua componentă de bază a filosofiei sale. După Leibniz, acordul între monade, şi anume, între seria eforturilor şi percepţiilor fiecăreia şi seriile corespunzătoare ale celorlalte, a fost stabilit în momentul creaţiei, de către Dumnezeu, menţinîndu-se de atunci încoace în mod natural. Pentru a-şi ilustra ideea, Leibniz ne oferă exemplul a două orologii, sincronizate şi puse în mişcare la un moment dat. Cele două orologii vor arăta mereu aceeaşi oră; uitîndu-ne

la unul, vom putea spune ce oră arată celălalt şi invers, deci fiecare va oglindi starea celuilalt, fără a exista cea mai mică influenţă între ele. Aşa stau lucrurile şi cu lumea în ansamblu: ceasornicarul divin a sincronizat, a armonizat fenomenele la început, iar de atunci ele îşi corespund unele altora, înfăţişîndu-ni-se ca o totalitate ordonată, armonioasă şi plină de frumuseţe. Leibniz se referă alteori la exemplul a două orchestre care ar cînta, urmînd aceleaşi note, aceeaşi melodie, absolut independent una de alta. O altă ilustrare sugestivă a teoriei leibniziene a propus Lucian Blaga: să ne imaginăm un spectacol de teatru în care un actor cade pe scenă, fiind împuşcat de altul. De fapt, el nu cade pentru că a fost realmente împuşcat, ci fiindcă aşa îi este rolul. „Regizorul suprem a distribuit monadelor, ca unor actori într-un teatru, cele mai variate roluri. Monadele îşi joacă rolurile ascultînd numai de textul lor, iar nu de îndemnuri sau de constrîngeri exterioare."[204]

Armonia prestabilită este o încercare de a explica acordul monadelor, în condiţiile în care e exclusă interacţiunea cauzală dintre ele. Totodată, ea propune o anumită soluţie a problemei raporturilor dintre suflet şi corp, ce a apărut o dată cu abandonarea ontologiei tradiţionale, la baza căreia stăteau conceptele aristotelice de *materie* şi *formă*. Problema aceasta, ridicată încă de Descartes, nu a putut căpăta o rezolvare satisfăcătoare în cadrul ontologiei dualiste a filosofului francez. Considerînd corpul şi sufletul manifestări ale unor substanţe independente, dualismul nu putea explica faptul empiric al acordului dintre dorinţele şi voliţiunile sufletului şi mişcările corespunzătoare ale corpului. Iar recursul la ipoteza glandei pineale, care ar asigura acest raport, nu era prea convingător. Malebranche, discipol al lui Descartes, a adoptat pentru a explica acest acord şi, în general, ordinea şi armonia lumii teoria ocazionalistă, ce presupune o continuă intervenţie armonizatoare a divinităţii în desfăşurarea fenomenelor lumii. Fenomenele particulare sînt *ocazii* ale intervenţiei divine; prin urmare, acţiunile lor pot fi numai *cauzele ocazionale* ale schimbărilor, *cauza reală* fiind acţiunea lui Dumnezeu. Ocazionalismul admite, prin urmare, un veritabil *deus ex machina*, prea puţin filosofic. Nemulţumit de o

[204] L. Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, fasc. I, Cluj, 1947, p. 49.

asemenea concepție, Leibniz o înlocuiește cu armonia prestabilită, ce i se pare a satisface mai bine exigențele explicative ale filosofiei. „Aceste principii – scrie Leibniz, referindu-se la armonia prestabilită – mi-au dat mijlocul de a explica în mod natural uniunea sau conformitatea sufletului și corpului organic. Sufletul urmează legile-i proprii, iar corpul la fel pe ale sale; și ele se întîlnesc în virtutea armoniei prestabilite între toate substanțele..." (*Monadologia*, 78). Sistemul armoniei prestabilite „face ca corpurile să acționeze ca și cum, prin imposibil, n-ar exista deloc suflete; ca sufletele să acționeze ca și cum n-ar exista deloc corpuri; și ca amîndouă să acționeze ca și cum unele le-ar influența pe celelalte" (*ibid.*, 81).

Teoria armoniei prestabilite încearcă o conciliere între determinismul cauzal al fenomenelor naturii și ordinea finalistă a substanțelor ce stau la baza lor. Ea admite intervenția divinității numai în momentul inițial al istoriei lumii, desfășurarea ulterioară a acestei istorii fiind guvernată de legile generale pe care Dumnezeu însuși le-a instituit. După părerea multor filosofi, concepția armoniei prestabilite este însă nesatisfăcătoare sub raport explicativ, fiindcă, în ultimă analiză, ea înseamnă „a spune că un lucru este pentru că este" (A. Weber), fără a oferi o explicație reală. A răspunde la întrebarea privind unitatea și armonia lumii prin aceea că ele au fost stabilite de la început de Creator înseamnă, la urma urmelor, o reluare a problemei într-o altă formă, deplasarea ei către ipoteticul moment inițial, și nu o autentică rezolvare.

Armonia prestabilită este una dintre ideile care l-au condus pe Leibniz la „gîndul șchiop" (Hegel) că lumea actuală e cea mai bună dintre lumile posibile. În momentul creației, Dumnezeu putea să aleagă între o infinitate de lumi posibile. Dacă a ales-o tocmai pe aceasta, înseamnă că a avut motive temeinice, anume că în ea se puteau realiza cele mai bune serii „composibile" de fenomene, deci ea este cea mai bună dintre cîte sînt posibile. Desigur, lumea nu este perfectă în sens absolut, dar are gradul de perfecțiune cel mai înalt cu putință în domeniul finitului. Leibniz nu neagă existența răului; în *Teodiceea*, el discută pe larg problema aceasta, sub cele trei aspecte ale ei: răul metafizic, răul fizic și răul moral. Filosoful consideră, totuși, că existența răului nu contravine principiului său. Căci, dacă lumea aceasta nu ar fi cea mai bună dintre lumile posibile,

nu ar fi existat o rațiune suficientă, un temei al alegerii ei de către Dumnezeu, și drept urmare ea n-ar fi fost creată. Concepția lui Leibniz, care a primit numele de „optimism", a fost supusă unei critici virulente în secolul Luminilor, mai ales de către Voltaire. Optimismul leibnizian a putut fi transformat cu ușurință într-un instrument de apărare și justificare a *status quo*-ului, ceea ce a declanșat polemica incisivă a filosofilor iluminiști.

Metafizica lui Leibniz este o concepție spiritualistă, individualistă și dinamistă. Teoria cunoașterii elaborată de el se încadrează în orientarea raționalistă, pe care, prin *teoria înnei*tății *virtuale*, o rafinează și o nuanțează. Filosofia lui Leibniz a fost sistematizată, simplificată și popularizată în Germania de către Christian Wolff. Raționalismul leibnizo-wolffian a dominat gîndirea filosofică germană pînă în vremea lui Kant.

2.6. John Locke

Filosoful englez John Locke este principalul teoretician al empirismului modern. Continuînd orientarea inițiată de Francis Bacon și dezvoltată de Thomas Hobbes, el elaborează cea dintîi teorie sistematică a cunoașterii în cadrul empirismului. Spre deosebire de filosofii anteriori, nu numai de cei empiriști, dar și de cei raționaliști, care au abordat problemele cunoașterii în perspectivă metodologică, adică din unghiul de vedere al preocupării lor dominante pentru metodă, Locke le cercetează ca probleme distincte, care au o importanță decisivă pentru filosofie în ansamblu. Cum spune un cercetător de astăzi, David Wooton, el a fost „fascinat de operațiile lăuntrice ale minții". Așa cum vom vedea, teoria cunoașterii a lui Locke este clădită pe o bază psihologică



și efemer, totul este etern. Ne-am putea întreba dacă la Spinoza avem de-a face cu *o filozofie a imanenței* sau cu una a *transcendenței.* Ea este în general considerată drept o filozofie a imanenței, mai cu seamă din pricina panteismului său: Dumnezeu nu există, potrivit ei, nici înaintea lumii, nici dincolo de ea, nici în afara ei. Dar în această imanență domnește o asemenea transcendență, o asemenea depășire ce trece prin miezul ființei, încât este posibil ca această filozofie să fie considerată cea mai transcendentă dintre toate.

Înainte de a încheia acest capitol, aș vrea să dau un citat din ultima carte a *Eticii*:

„Înțeleptul [...] aproape că nu se tulbură sufletește, ci, fiind printr-un fel de necesitate eternă conștient de sine, de Dumnezeu și de lucruri, nu încetează niciodată să existe și să se bucure totdeauna de adevărata liniște sufletească. Dacă drumul pe care l-am arătat că duce la aceasta pare foarte greu, el poate fi totuși găsit. Și, de bună seamă, trebuie să fie greu un lucru pe care-l întâlnim atât de rar. Dacă mântuirea ar fi la îndemână și s-ar găsi fără mare osteneală, cum ar fi cu putință să fie nebăgată în seamă aproape de toți? Dar tot ce este măreț este pe atât de greu pe cât este de rar." (traducere de Alexandru Posescu — *n.t.*)

Lucrul cel mai frumos, pentru Spinoza, este ceea ce el numește „iubire intelectuală de Dumnezeu". Este o iubire *intelectuală* pentru că e vorba să înțelegem necesitatea divină. Este *iubire* pentru că atunci când ai înțeles-o vrei să coincizi cu ea și să te recunoști în ea. Și este iubire *de Dumnezeu*, pentru că Dumnezeu este identic cu totalitatea ființei.

SUBIECTIVA 21 (p. 305-316)

LEIBNIZ
(1646–1716)

Între viața lui Leibniz și viața retrasă, cufundată în meditație, a lui Spinoza, e un contrast izbitor: Leibniz a desfășurat o foarte amplă activitate în toate domeniile importante din epoca sa. Născut la Leipzig la mijlocul secolului al XVII-lea, a studiat în Franța, în Anglia, în Olanda, unde a legat prietenie cu Spinoza. A fost un neobosit călător. Nici o știință din vremea sa nu i-a rămas străină. Matematica, îndeosebi, unde a inventat calculul diferențial. S-a ocupat, de asemenea, de politică, de legislație și — lucru mai rar pe atunci — de economie. În spiritul său, teoria și practica se stimulau reciproc. A fost consilier al unor principi. S-a ocupat de arhitectură și tehnologie. Foarte preocupat de problemele confesionale, a făcut eforturi pentru a realiza o apropiere între protestanți și catolici. Aidoma lui Lessing și altor gânditori din epocă, a pledat pentru toleranță reciprocă. A purtat o corespondență intensă cu marii săi contemporani de pe tot cuprinsul Europei. Te poți întreba de unde a găsit timpul necesar pentru atâtea îndeletniciri. Și toate acestea nu l-au împiedicat ca, pe deasupra, să facă un serviciu excepțional studenților și posterității, redactând el însuși un scurt rezumat al filozofiei sale, care poartă faimosul titlu de *Monadologie*.

Aș vrea să fac aici o mică remarcă marginală. Există autori la care trebuie, pur și simplu, mai întâi să consimți, fără să știi prea bine, la începutul lecturii, despre ce este vorba și la ce nivel al ființei sau al vieții se mișcă gândirea lor. Pătrunzi în ea puțin câte puțin, până când devii capabil să-i mimezi lăuntric demersul. Sunt în schimb alții, a căror exprimare este atât de densă și

riguroasă, încât nici o frază nu trebuie abandonată înainte de a o fi înțeles cu adevărat, existând altminteri riscul să nu înțelegi nimic din cea care-i urmează. *Monadologia* aparține acestei a doua categorii. Este o lucrare scurtă, formată dintr-o succesiune de mici paragrafe. Ea cere să-i înțelegi fiecare paragraf, fiecare rând, fiecare cuvânt.

Filozofia lui Leibniz se situează în prelungirea a tot ce am văzut până aici, dar în același timp aduce ceva fundamental nou. Din mai multe puncte de vedere, el a fost, fără s-o știe, un precursor. Era un spirit extraordinar de inventiv, cu antene pentru evoluțiile viitoare din știință. Unele din conceptele filozofice de care s-a servit prefigurează concepte ce vor deveni fundamentale pentru fizica atomică sau pentru psihanaliză.

Leibniz se află într-un punct de cotitură, aparținând deopotrivă celei mai vechi și celei mai moderne gândiri. A fost un geniu universal. Toate domeniile cunoașterii i-au influențat gândirea, rezultatul fiind însă nu un amestec, ci o gândire nouă.

La Descartes, după cum ne amintim, substanța „lucrului întins" (*res extensa*) era însăși întinderea corpurilor, spre deosebire de spațiul vid, abstract, al geometriei, care nu-i decât un spațiu gândit. Întinderea, și nu spațiul, constituia în ochii săi adevărata esență a corpurilor.

Leibniz își pune și el problema substanței — problemă pe care o cunoaștem începând cu Școala din Milet. Pentru el însă, întinderea nu poate fi substanța lucrurilor. Substanța lucrurilor este *energia*. El concepe energia ca fiind principiul activității, un principiu aflat mereu în acțiune dacă nu întâmpină piedici. Leibniz nu pleacă deci de la o realitate inertă, spre a se întreba apoi cum poate să ia naștere mișcarea. Dimpotrivă: pleacă de la un principiu de activitate, fiind preocupat apoi să înțeleagă ce anume îl poate împiedica să acționeze. Obstacolele ce stau în calea activității sunt cele ce au nevoie de explicație. Punctul său de plecare este deci o energie originară, care în starea sa prezentă cuprinde în sine întregul trecut, precum și, într-un anumit sens,

viitorul. În ea se află prefigurat întregul viitor posibil. Pentru a exprima această idee, Leibniz folosește un concept căruia îi conferă maximă importanță: conceptul de *potență*. (Ne amintim de aristotelica „ființă în potență".) Energia este activitatea ce conține în ea viitorul, în măsura în care nimic nu-l va împiedica să se producă.

De ce substanța nu este întindere, ci energie? Leibniz răspunde: conceptul de substanță, pentru a fi coerent cu sine, trebuie să implice unitatea. Altminteri, substanța ar fi divizibilă sau decompozabilă, și astfel ar înceta să mai fie substanță. În fond, substanța e ceea ce se opune ne-ființei; or, nu poate rezista ne-ființei decât ceea ce e indecompozabil. Substanța e deci esențialmente *una*.

Leibniz afirmă, așadar, împotriva lui Descartes, că întinderea nu poate să ofere nici un principiu de unitate, pentru că, prin chiar esența ei, este divizibilă la infinit. (Nu întâmplător Leibniz a fost inventatorul calculului diferențial.) Întinderea, fiind divizibilă la infinit, este un labirint al continuului, un câmp unde căutarea are loc fără sfârșit. În ea nu există nici o unitate, nimic care să poată întemeia unitatea, ea nu este o substanță, nu conferă ființă.

Trebuie să pornim deci de la ceva *indivizibil* și care deci *să nu fie cu adevărat întins*. Acest ceva, la Leibniz, este energia. Acestei energii indivizibile Leibniz îi dă un nume grecesc al cărui sens este la început identic cu unul pe care-l cunoaștem deja: atomul, adică ceea ce nu se poate diviza, insecabilul — și numește atomul de energie *monadă*, de la grecescul *monas*, care înseamnă „unu". Monada este unitatea de energie, fără întindere și indivizibilă.

Iată cum o definește Leibniz: monada este un atom de energie — un punct situat în spațiu, dar lipsit de întindere —, ea n-are ferestre și reflectă întregul univers.

Să încercăm să înțelegem aceste caracteristici, una câte una, apoi în unitatea lor. Ele par mai întâi să se contrazică una pe alta, ori chiar să se excludă, dar aceste dificultăți sunt tocmai constitutive unei „reprezentări" adecvate a monadei. În primul rând, fiecare

monadă este *un punct*, pentru că n-ar putea avea întindere fără a deveni divizibilă. Ea trebuie să fie *simplă* pentru a putea fi constituent al realității.

Fiecare monadă trebuie să fie *situată în spațiu*, deoarece, după cum am văzut, ea nu este doar un punct în univers, ci și un fel de *punct de vedere asupra universului*. Iată de ce, în funcție de locul pe care-l ocupă, unghiul sub care ea va „vedea" universul este diferit. Este deci *situată*, nu în chip accidental sau secundar, ci în chip esențial: ea e constituită, așa cum este, de către poziția sa.

Situată în univers, monada, ne spune Leibniz, este *reală*, și nu un punct abstract asemeni celor de care se vorbește, de exemplu, în geometria euclidiană și cu ajutorul cărora se poate trasa o dreaptă sau se poate construi un spațiu cu trei dimensiuni. Aici nu este vorba de matematică, de construcție geometrică; fiecare monadă este reală. Ea nu are ferestre, ne spune Leibniz, acesta fiind, fără îndoială, elementul cel mai surprinzător. Este și elementul prin care Leibniz se opune în modul cel mai radical lui Descartes. A spune că monada e fără ferestre înseamnă a afirma că ea nu este deschisă spre exterior, spre ceea ce ea nu este. Asupra ei nu poate acționa nimic din afară. Deschiderea ei spre ce nu este ea este interioară. Ne amintim că pentru Descartes substanța întinsă era domeniul interacțiunii mecanice: orice corp întins este prin el însuși inert, nu poate fi mișcat decât din afară, neavând nici o spontaneitate internă. Contrar substanței gânditoare, lui *res cogitans*, care, după Descartes, este pură voință, pură impulsiune lăuntrică, *res extensa* stă sub semnul pasivității, doar șocul extern putând să aibă efect asupra ei. Astfel, fiecare particulă întinsă este total dependentă de ceea ce-i vine din lumea exterioară, nu depinde decât de aceasta, niciodată de sine însăși.

La Leibniz, lucrurile stau cu totul altfel. Monada sa este „fără ferestre". Ea nu are întindere și deci este simplă. Nimic nu poate acționa asupra ei din afară. Totul se petrece înăuntrul ei înseși. Ea nu este pasivitate, ci energie.

O comparație ar putea, eventual, să ne ajute să înțelegem ce este o monadă: să încercăm să ne-o reprezentăm *după modelul*

unei conștiințe. O conștiință este, și ea, punctuală, fără întindere (trebuie mai ales să nu confundăm conștiința cu creierul), indivizibilă (când se produce o sciziune sau dedublare a personalității, avem de-a face cu un caz de schizofrenie, așadar de boală a conștiinței, și nu cu o conștiință ca atare). Orice conștiință este situată în spațiu și ocupă un punct de vedere determinat asupra lumii. Fiecare conștiință este reală, nu are nimic dintr-o abstracție, dintr-o construcție rațională. Orice conștiință este, într-un anumit sens, „fără ferestre". Desigur, ne-am putea gândi că organele de simț sunt ferestre ale conștiinței. Ele însă nu acționează asupra conștiinței dinspre afară. Senzațiile — de exemplu, senzația de albastru — nu se află nicăieri în sistemul nervos, nicăieri în creier: aici nu găsim nimic albastru. Albastrul se află în interiorul conștiinței. Zadarnic ar studia un neurolog cu meticulozitate structura nervilor și funcțiile lor, el nu va găsi în nervul optic culoarea albastră. Albastrul e o senzație, un fenomen de conștiință. Nimic din ce este fenomen de conștiință nu pătrunde din afară în conștiință. Din afară, conștiința rămâne inaccesibilă, asupra ei nu se poate acționa din exterior. Totul se petrece în ea, în interior.

Așadar, tot ceea ce acționează din afară asupra nervilor organelor de simț trebuie, pentru a deveni fenomen de conștiință, să fie *interiorizat* de conștiință. Numai atunci conștiința îl recunoaște ca fiind real, activ și îl poate asimila. Atunci când vă vorbesc, recurg, evident, la aparatul nervilor voștri acustici; dar nu acestui aparat mă adresez, ci conștiinței voastre. Numai în conștiința voastră vibrațiile nervilor voștri devin sunete, apoi cuvinte și semnificații. Ceea ce eu spun trebuie să pătrundă în conștiința voastră pentru ca aici să-și afle sensul și să acționeze astfel asupra ei, *dinăuntru*. Riguros vorbind, numai conștiința acționează, întotdeauna, asupra ei înseși.

Leibniz a fost în mod vădit cuprins de o adâncă mirare în fața interiorității conștiinței și a misterelor pe care aceasta le comportă. Această interioritate și această mirare se exprimă cu putere în descrierea aparent paradoxală pe care Leibniz o face monadei.

Din pricina interiorității sale radicale, ea se sustrage, ca și conștiința, oricărei constrângeri mecaniste exterioare.

Monada fără ferestre reflectă întregul univers: tot ceea ce pentru noi constituie universul — chiar și ceea ce nu putem, sau abia dacă putem, cunoaște, fie și ca posibilitate, ca spațiu al necunoscutului — trebuie să fie prezent în conștiința noastră. Întregul univers există pentru noi întrucât se reflectă în conștiința noastră.

După Leibniz, în întindere nu există nici trecut, nici viitor. Nu există în ea decât prezent. Monada, în schimb, concentrează în prezentul său toate stările sale trecute și viitoare. Fiind un atom de energie, adică deopotrivă actualitate și potență, ea nu este ceva deja dat de către trecut, ci este și potențialitate, viitor. În calitate de reflex al întregului univers, ea concentrează, într-un fel, în interioritatea sa toate stările trecute și toate stările potențiale ale universului.

Iată de ce a dat Leibniz această ciudată definiție a monadei: *ea este oglinda vie și perpetuă a universului*. Oglindă vie pentru că trăiește în sensul literal al cuvântului; oglindă perpetuă pentru că, fiind unitatea, substanța simplă a universului, este indestructibilă. Și cum, în sfârșit, această monadă, în calitatea de oglindă vie și perpetuă, este percepție a universului, ea îl ia în stăpânire așa cum o face conștiința. Ea nu e conștiință. E analogă conștiinței, îi seamănă. Altfel spus: putem să ne facem o idee despre monadă după modelul conștiinței.

Fiind percepție a universului, monada nu percepe totuși în aceeași măsură toate părțile lui. Percepțiile ei nu sunt toate de aceeași claritate. Leibniz deosebește percepțiile clare și distincte, pe care le mai numește „mari percepții", de percepțiile confuze sau „mici". Să observăm imediat, în treacăt, că micile percepții joacă pentru el un rol esențial, îndeplinind o funcție specifică — aceea de a asigura continuitatea, identitatea prin timp a fiecărei ființe individuale. De exemplu, Leibniz se miră de următorul fapt: noaptea, în timpul somnului, nu știu nimic de mine, iar dimineața, când mă trezesc, mă regăsesc același. Este aici, într-adevăr, un mare mister: te culci, adormi, uiți totul, totul se întrerupe, nu mai

știi nimic despre propria-ți viață, iar dimineața e ca și cum nu s-ar fi produs nici o întrerupere: ești tu, același. Leibniz explică: în timp ce dorm, monada care sunt își continuă activitatea, are pe mai departe mici percepții. Am spus-o deja: Leibniz a fost, în variate domenii, un surprinzător precursor. Aici suntem foarte aproape de o teorie a subconștientului.

În acea epocă raționalistă, în care domnea gândirea clară, ideea acestor mici percepții era neobișnuită. Micile percepții serveau la garantarea continuității. Lui Leibniz, inventatorul calculului infinitezimal, îi repugnă discontinuul. El caută să asigure continuitatea în toate domeniile. Ierarhia ființelor îi pare, și ea, continuă. Nu numai oamenii sunt alcătuiți din monade, ci întregul univers, iar între monade se stabilește *o ierarhie*. La nivelul cel mai de jos, se situează „monada simplă", care nu are decât mici percepții, acesta fiind *nivelul vegetal*. Urmează apoi monadele capabile de percepții mai clare și de memorie, cărora Leibniz le recunoaște un „suflet" în sensul aristotelic al termenului, adică un principiu care face din corp o unitate vie; acesta e nivelul *animalelor*. În sfârșit, există un al treilea nivel, cel al spiritului, al rațiunii, unde monada devine capabilă să ajungă la *adevărurile eterne*.

Distincția dintre micile și marile percepții (sau dintre percepțiile confuze și cele clare) joacă însă la Leibniz încă un rol, și mai important. Se pune întrebarea: există un număr infinit de monade; atunci cum se face că fiecare este individualizată până la unicitate? Din moment ce fiecare din ele reflectă întregul univers, ai fi ispitit să spui că toate se aseamănă între ele, astfel încât până la urmă n-ar exista decât una, reprodusă într-un număr infinit de exemplare, ceea ce n-ar avea nici un sens. Una din ideile cele mai originale ale lui Leibniz constă în a explica, cu ajutorul teoriei percepțiilor clare și confuze, individualizarea monadelor până la unicitatea fiecăreia dintre ele.

Cum fiecare monadă este situată în spațiu, ea are asupra universului un punct de vedere determinat, ce-i este propriu. Fiecare reflectă, desigur, universul întreg, dar, potrivit punctului

de vedere care este al său, ea reflectă clar o anumită parte a universului, iar o altă parte, confuz. Despre o parte a universului are percepții clare, despre o alta percepții confuze, după cum este situată în spațiu.

Astfel, ceea ce distinge monadele unele de altele și constituie individualitatea lor este repartiția particulară a clarității și a confuziei în modul lor de a reflecta același univers, pornind din punctul de vedere care le constituie. Leibniz a scos de aici un principiu, *principiul indiscernabilelor*: în univers nu pot exista două monade identice. Într-adevăr, monadele identice ar reflecta universul în mod identic, ele ar ocupa, prin urmare, același punct de vedere, ar fi situate în exact același loc, ar fi până la urmă una și aceeași. Principiul indiscernabilelor garantează nu doar unitatea, ci și unicitatea fiecărei monade. Vedem aici cât este de decisivă pentru monada leibniziană ideea punctului de vedere, potrivit situării în spațiu. Acest punct de vedere este cel care-i determină unicitatea și identitatea eternă.

Monadele nu sunt legate între ele din exterior, ele nu cunosc ciocnirile mecanice ale vechilor atomiști, nu suferă nici o acțiune din afară. Cum însă toate reflectă un *singur și același univers*, ele pot să comunice între ele *prin interiorul* lor însile.

Fiecare monadă tinde să reflecte clar cea mai mare parte cu putință a universului. Fiecare monadă este activitate, atom de energie. În calitate de energie, ea se străduiește să ajungă la cât mai multă claritate. Se poate oare concepe o monadă capabilă să satisfacă această nevoie de *claritate universală*? Ce condiții ar trebui întrunite pentru asta? Ar trebui să existe o monadă care, în loc să fie limitată la un singur punct de vedere asupra universului, să le poată ocupa pe toate deodată. O asemenea monadă este numită de Leibniz *monada monadelor*, ea este Dumnezeu.

Aflăm aici o nouă semnificație a ubicuității divine. Ea nu mai înseamnă doar, cum s-a zis de multă vreme, că Dumnezeu e prezent peste tot. Ubicuitatea divină capătă la Leibniz o eficacitate ce izvorăște din centrul întregului său sistem. Dumnezeu fiind,

în calitate de monadă a monadelor, pretutindeni prezent și pretutindeni activ, el posedă despre întregul univers numai percepții distincte. Ceea ce înseamnă de fapt că în el existența și cunoașterea coincid.

Este fascinant să vezi cum filozofii diferite caută, pornind de la premise diferite, pe căi diferite, să întâlnească ființa perfectă — în limbaj leibnizian: monada monadelor —, adică pe Dumnezeu.

Există, de bună seamă, și filozofii care se străduiesc să explice de ce Dumnezeu ne este refuzat. Filozofia tinde spre totalitate, spre universal, spre unitate, spre substanță. Ea ne explicitează modul în care-și atinge ținta sau, alteori, de ce nu poate s-o atingă. Faptul diversității demersurilor și a cercetărilor nu le face zadarnice. Semnificația țintei vizate de ele — unitatea lui Dumnezeu, fie că se crede sau nu în posibilitatea de a ajunge la ea — depinde, în profunzimea sa, de calea urmată de reflecție, de ideile prin care se realizează căutarea perfecțiunii și a clarității, mai mult chiar decât de rezultatul final.

Aș vrea acum ca, în lumina celor spuse privitor la percepțiile clare, să reiau formula lui Leibniz după care monada nu are ferestre. Este interesant să reamintim aici că Leibniz trăia într-o epocă și într-o ambianță pentru care toleranța era o virtute cardinală. Toleranța în sensul ei profund, înțeleasă nu ca simplă juxtapunere indiferentă a unor convingeri diferite, ci întemeiată pe două evidențe. Prima: nimeni nu stăpânește vreodată mai mult decât un aspect parțial al adevărului. A doua: este imposibil de acționat cu forța asupra unei conștiințe. Poți arunca un om în închisoare, îl poți tortura sau ucide, dar nu poți schimba prin violență ceea ce gândește el. Această evidență este exprimată și de formula leibniziană a „monadei fără ferestre".

Această concepție despre „monada fără ferestre" se află, în schimb, în opoziție cu anumite teorii contemporane conform cărora ar fi posibil ca, schimbând lumea din jur, condițiile de viață și sistemele sociale, să fie transformată ființa umană, să fie creat

„un om nou". După Leibniz, dimpotrivă, totul depinde de interiorul conștiinței. În viziunea lui, conștiința (monadică) e un fel de fortăreață, apărată dinăuntru împotriva încercărilor de a acționa asupra ei din afară. Ea este impermeabilă la influențele exterioare pentru că e simplă și fără ferestre.

Platon spunea că sufletul nu este o Idee, dar că este analog Ideii și indestructibil ca și aceasta.

Pentru Leibniz, de asemenea, monada, fiind simplă, nu poate fi nici schimbată, nici distrusă, ea trăiește și crește în felul său. Nu e real decât ceea ce se petrece în interiorul ei înseși.

Or, nu trebuie uitat că ea este energie. Există în interiorul monadei un principiu de activitate constitutiv. Când spunem că ea este percepție a universului, nu trebuie să înțelegem asta ca pe o pasivitate, după modelul unui lac de munte ce reflectă norii de pe cer. Printr-o impulsie lăuntrică ce-i este proprie, monada se străduiește să dobândească o „vedere" mai clară și mai distinctă despre univers, iar prin acest efort generează propria-i devenire. Această impulsie lăuntrică Leibniz o numește *apetiție*.

Principiul apetitici, constitutiv monadei, o face pe aceasta să treacă de la o percepție mai puțin clară la o percepție mai clară. Acesta e în ea progresul esențial.

Cum putem concepe coexistența monadelor? Leibniz recurge la *ideea armoniei prestabilite*.

Această idee a fost de multe ori interpretată în mod caricatural, ca nefiind decât expresia optimismului funciar al lui Leibniz și al veacului său. Armonia ce domnește între monade decurge mai întâi din faptul că între ele nu e posibilă nici o ciocnire, dat fiind că monadele, prin chiar esența lor, exclud orice acțiune din exterior. În plus, ele se raportează la o realitate ce le e comună: fiecare progresează în felul său unic și după propria sa individuație, dar toate reflectă împreună același univers.

Cum urmează a fi gândită, într-o asemenea filozofie, *relația dintre corp și suflet*? Lui Leibniz i se pare greu de admis că sufletul și corpul alcătuiesc împreună o singură monadă; sunt realități

prea diferite una de alta. Ne amintim de dificultățile întâmpinate de Descartes, care-l făcuseră să recurgă la glanda pineală în încercarea de a surmonta în acest punct dualismul său radical. Ne amintim, de asemenea, de paralelismul lui Spinoza, soluție înlesnită de concepția despre cele două atribute ale unicei substanțe divine.

La Leibniz, problema devine mai dificilă din pricina impermeabilității esențiale a monadelor unele față de altele. Iată de ce el a recurs, spre a regla raporturile dintre suflet și corp, la armonia prestabilită. Leibniz compară sufletul și corpul cu două ceasornice care arată întotdeauna aceeași oră. Cum se explică asta? Un ceasornic nu se poate regla după celălalt, și tot așa corpul nu se poate regla după suflet, nici sufletul după corp. Din două una: ori există un ceasornicar care potrivește unul din ceasornice după celălalt, ori cele două ceasornice au fost create atât de perfecte, de către un ceasornicar atât de iscusit, încât să arate ambele, pe veci, ora exactă. Pentru Leibniz, doar această a doua ipostază este demnă de Dumnezeul creator. Răspunsul este deci perfecțiunea conferită dintru început de către Dumnezeu lumii create. Dumnezeu a creat din capul locului sufletul și corpul în așa fel încât armonia să domnească mereu între ele.

Aceasta ne descoperă un aspect foarte important al filozofiei lui Leibniz, strâns legat de armonia prestabilită. Este vorba de importanța hotărâtoare pe care el o atribuie *cauzei finale*. Să ne amintim că Spinoza respinsese finalitatea ca fiind o prejudecată ce ne împiedică să înțelegem și să iubim în fiecare lucru necesitatea divină. Leibniz, aici, revine la Aristotel și la finalitate.

Lucrul n-ar trebui să ne surprindă, dat fiind că, după el, monada este un atom de *energie* care, potrivit cu principiul *apetiției, tinde* să reflecte din ce în ce mai clar universul. Prin ființa monadei, „tendința spre..." este deci constitutivă ființei lumii. Ca și la Aristotel, unde totul este animat de dorința de a trece de la ființa în potență la ființa în act, există la Leibniz, în centru, o energie care „tinde spre..." — de exemplu, spre mai multă claritate.

Cauza finală suscită ființa aptă să o realizeze. Scopul vizat este, de bună seamă, o cauză: o cauză finală.

Finalitatea acționează în univers prin monade. Leibniz enunță un *principiu, principiul rațiunii suficiente*, în care-și află expresie esența finalistă a gândirii sale: nimic nu există fără o rațiune suficientă, adică fără a fi justificat prin ceva spre care tinde.

Acest principiu finalist este corectat de un al doilea principiu, acesta de natură logică: *principiul noncontradicției*: nu poate exista nimic care să fie în contradicție cu altceva ce există. Contradicția exclude existența. Două lucruri, pentru ca ambele să existe, trebuie să fie *composibile*, adică posibile în același timp. Nu totul e posibil în această lume. Contradictoriul nu este posibil. Există un principiu central, al tendinței spre mai bine prin cauza finală, grație principiului rațiunii suficiente, dar această tendință stă sub semnul limitei impuse de condiția composibilității: cauza finală trebuie să fie lipsită de contradicție.

Vom vedea mai departe că, atunci când Leibniz vorbește despre „cea mai bună dintre lumile posibile", el nu se gândește nicidecum să facă un elogiu naiv al acestei lumi, ca și cum n-ar cunoaște tragediile pe care ea le cuprinde. Trebuie subliniat: „cea mai bună dintre lumile *posibile*" înseamnă că nici o lume mai bună nu poate fi concepută *fără contradicție*.

Orice sistem filozofic este, într-un fel, „monadic", în sensul că în el toate se potrivesc întreolaltă. Așa se face că există un fel aparte de monotonie caracteristică operelor marilor filozofi: recunoști la fiecare pagină vocea unică a fiecăruia dintre ei.

Vocea lui Leibniz o recunoaștem, de pildă, fără greș când el tratează despre problema cunoașterii la nivelul ființei umane. Ce înseamnă, pentru noi, a cunoaște? În concepția lui Leibniz, simțurile ne permit să facem constatări particulare, iar pornind de la acestea, putem stabili adevăruri raționale. Matematicianul Leibniz nu se putea mulțumi cu o *metodă inductivă*, prin care să se treacă de la fapte — așadar, de la observații sensibile — la legi. Matematica, în schimb, ne furnizează adevăruri necesare și

universale pe care simțurile nu sunt niciodată în măsură să ni le ofere; astfel de adevăruri provin doar din rațiune. Să luăm un exemplu, care ne va fi de folos și ceva mai încolo.

Teorema conform căreia suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este de 180 de grade este valabilă pentru *toate* triunghiurile. Această certitudine am dobândit-o nu în urma faptului că am fi desenat triunghiuri de forme diferite, cu unghiuri obtuze, cu unghiuri ascuțite, cu unghiuri drepte etc., ale căror unghiuri le-am fi măsurat și apoi adunat cu ajutorul unui raportor. Nu, căci dacă am proceda așa, n-am putea fi niciodată siguri că este cu neputință de desenat, în cele din urmă, un triunghi la care teorema să nu se aplice.

Așadar, la adevăruri necesare și universale nu ajungem decât cu ajutorul rațiunii, prin claritatea rațională cu care înțelegem conceptul „triunghi", și nu cu ajutorul constatărilor făcute prin simțuri. Cum se petrec aici lucrurile?

Leibniz reia concepția lui Descartes, după care posedăm *idei înnăscute*, care nu ne vin din afară. Ceea ce, de altfel, nu-i surprinzător într-un sistem de gândire ce operează cu monade fără ferestre. Ideile înnăscute ajung în minte prin minte. Aceasta înseamnă că ele se află deja acolo înainte de orice experiență, în stare de virtualitate. Nu suntem prea departe de reminiscența platoniciană. La Leibniz însă, nu poate fi vorba de reminiscență, pentru că monada nu cunoaște nici naștere, nici moarte, fiind eternă. Ideile se găsesc în ea *în potență*, principiul de apetiție fiind cel ce dă naștere procesului lăuntric care le face *actuale*. Este vorba de un proces lăuntric spontan. Sistemul de idei înnăscute constituie tocmai ceea ce se cheamă *știința*. Orice știință tinde să statornicească sistemul de idei înnăscute.

Înseamnă asta că, după Leibniz, experiența nu servește la nimic? Nicidecum. Experiența ajută la clarificarea percepțiilor confuze, la transformarea lor în percepții clare. Ea este utilă și eficace, dar incapabilă să furnizeze necesitatea și universalitatea, fără de care nu există știință demnă de acest nume.

a)

Monadele, spuneam, sunt eterne. Nu însă în sensul din Antichitate. Ele au fost create și între ele domnește o armonie prestabilită. Aceste două caracteristici implică o creație divină.

Întâlnim astfel la Leibniz ideea de Dumnezeu. Regăsim și la el argumentul ontologic. Acesta se înfățișează însă aici cu totul altfel, dat fiind contextul total diferit al gândirii în care se află plasat. Argumentul ontologic spunea următorul lucru: conceptul de Dumnezeu implică perfecțiunea, iar perfecțiunea implică existența; așadar, a spune că Dumnezeu nu există echivalează cu a te contrazice. Aceasta este forma logică a argumentului Sfântului Anselm.

La Leibniz, argumentul e construit altfel. Principiul contradicției se combină aici cu principiul rațiunii suficiente: nici o ființă nu are o rațiune suficientă de a exista la fel de puternică cum are Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu nu cuprinde nici o contradicție și nu există nimic cu care el ar putea fi într-un raport de contradicție, căci pentru asta ar trebui să existe o ființă de aceeași putere cu a lui. Or, o asemenea ființă nu există. Astfel, când este vorba de Dumnezeu, nu există nimic care să poată nega sau limita eficiența principiului rațiunii suficiente. Altfel spus: tocmai în privința lui Dumnezeu principiul rațiunii suficiente își are eficiența sa maximă, astfel încât: *din moment ce Dumnezeu este posibil, el există cu necesitate*. E un mod nou de a gândi aceeași dovadă.

Dumnezeu este astfel fundamentul adevărurilor eterne, universale și necesare. Ele nu se află, în toată perfecțiunea lor, în nici o monadă — în afară de Dumnezeu. Toate celelalte ființe sunt contingente — ele ar putea să fie sau să nu fie. Ele nu ar avea nici o realitate dacă n-ar fi susținute de ființa necesară, Dumnezeu. Tot el întemeiază și armonia prestabilită.

Dumnezeu e, așadar, indispensabil pentru tot restul. În fond, pentru Leibniz dovada se reduce la aceea că Dumnezeu e indispensabil *și* nimic nu-l poate împiedica să existe. Prin urmare, el *este*.

În sistemul lui Leibniz, Dumnezeu este *monada monadelor*. El este deci, în chip esențial, activitate, este Dumnezeul creator.

El face să treacă în act ceea ce e în potență. Dar, în timp ce la Descartes voința lui Dumnezeu este atât de atotputernică, încât poate să schimbe până și adevărurile eterne, la Leibniz Dumnezeu se identifică cu propriile-i necesități. El nu poate să schimbe adevărurile eterne. În raport cu ideea pe care Leibniz și-o face despre Dumnezeu, așa ceva ar fi un pur contrasens.

Nici necesitatea prezentă în lumea creată de Dumnezeu nu este necesitatea geometrică a lui Spinoza, ce ar trebui să fie înțeleasă *sub specie aeternitatis*. În cazul lui Leibniz, rămânem la nivelul tendinței către..., al finalității și, ca atare, într-un fel, în timp. Nu este vorba deci de o necesitate netemporală, fără devenire, ci de un fel de necesitate etică, de un proces real, de eficiența cauzei finale ce duce la alegerea optimului, nu numai de către fiecare monadă, ci și de către Dumnezeu. Dumnezeu alege ceea ce e mai bun. De unde celebra formulă a lui Leibniz — zeflemisită de Voltaire — că Dumnezeu a creat *cea mai bună dintre lumile posibile*, „posibil" însemnând aici: fără contradicție.

Dacă Dumnezeu ar fi creat o lume perfectă, ce ar însemna asta în limbaj leibnizian? Că toate monadele n-ar avea decât percepții clare, apercepții. Fiecare ar fi o oglindă clară și adecvată a întregului univers. Ele ar fi atunci, toate, identice cu monada monadelor, cu Dumnezeu. În care caz, nu ar exista decât monada monadelor, fără nici o lume creată. Contradicție radicală.

Dumnezeu n-ar fi separat nimic de el însuși, n-ar fi creat lumea, n-ar exista creaturi. Rezultă de aici că ideea unui univers perfect, în care totul ar fi la fel de clar ca în Dumnezeu, e o idee contradictorie, și deci o imposibilitate. De unde îndreptățirea formulei că Dumnezeu a creat cea mai bună dintre lumile *posibile*. Aceasta nu este o expresie aproximativă, cum este înțeleasă deseori. Ea are un sens precis: dacă vrei să fie creată o lume, să existe efectiv o lume, atunci trebuie neapărat să consimți la limitările și obscuritățile unei realități create, să consimți la condiția de creatură. În acest sens a creat Dumnezeu cea mai bună dintre lumile posibile.

RENÉ DESCARTES

(1596–1650)

SUBIECTUL 22

(f. 312 - 329)

Descartes a învățat la Colegiul iezuit din La Flèche. Este remarcabil să constatăm, în legătură cu aceasta, câte spirite independente, care au contribuit la modificarea cursului istoriei și au marcat debutul unor noi epoci, au fost formate în școlile tradiționale ale iezuiților. Voltaire, de exemplu, a primit și el acest tip de educație. Nu că iezuiții și-ar fi îndemnat elevii spre activități revoluționare; departe de asta; dar au căutat în mod vădit să dezvolte în ei o capacitate de reflecție viguroasă și independentă, care sfârșea prin a avea efecte neașteptate.

În 1637, Descartes publică *Discurs asupra metodei*, una din cele mai cunoscute lucrări din istoria filozofiei, redactat nu în latinește, cum se obișnuia, ci în franceză, așadar în limba vorbită de popor și sub o formă cât mai concentrată cu putință. Descartes expune în *Discurs*, într-un limbaj clar și accesibil tuturor, fără nici un jargon tradițional sau modern, cu desăvârșită simplitate, esențialul unei noi metode.

Această scriere marchează începutul gândirii moderne.

Pentru Descartes, modelul ideal către care gândirea trebuie să năzuiască este *modelul matematic*.

Această admirație față de gândirea matematică o regăsim constant la filozofi, începând cu Pitagora. Ceea ce stârnea admirația lor, amestecată adesea cu invidia, era claritatea, transparența desăvârșită a raționamentului și *evidența constrângătoare*, apodicticitatea, ce rezultau de aici.

În epoca noastră însă, numeroși gânditori privesc cu o anumită condescendență raționalismul unui Descartes. Mândri de

cunoștințele noastre psihologice, de psihanaliza noastră, de conștiința pe care am dobândit-o despre ambiguitate, complexitate, despre întrepătrunderea dintre spirit și corp, dintre individual și social, dintre natural și istoric etc., ne vedem lesne ispitiți să judecăm simplist clara gândire clasică a secolului al XVII-lea.

Aș vrea, dimpotrivă, să recunosc aici că *noi* nu prea mai suntem capabili astăzi să retrăim în profunzime experiența intelectuală pe care evidența matematică o reprezenta pentru gânditorii din acea epocă. Ei admirau matematica tocmai pentru că aceasta le procura *experiența evidenței*, iar simțul pentru evidență era la ei viu, pe când în noi s-a tocit. Învățăm la școală să demonstrăm că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. Odată ce ne-am însușit-o, demonstrația rămâne inertă în caiet sau în carte. Nu-i trăim evidența, sau prea puțin. Nu o integrăm experienței noastre.

Demonstrația matematică se efectuează pas cu pas. La un moment dat, o avem întreagă în fața noastră, îi vedem coerența, într-o transparență fără cusur. În ea nu e nimic ascuns. Lucrurile pe care ni le înfățișează experiența sensibilă sunt cu totul altfel. Iată, de exemplu, un creion: vedem numaidecât că e un creion, și nimic mai mult. Creionul are însă o densitate, pe care nu o vedem. Are un mister pe care nu-l deslușim. Are *ființă*, o ființă a sa. Pentru sine însuși, el, de bună seamă, nu e un creion. El este întotdeauna mai mult decât ceea ce vedem și știm noi despre el; este opac. Iată de ce oamenii din vremea lui Descartes se bucurau că în matematică n-aveau de-a face decât cu raporturi total transparente pentru intelect. De unde posibilitatea de *a avea certitudine* — nu cvasicertitudine, ci o certitudine fără rezerve. Să reamintim aici distincția platoniciană dintre opinie și știință.

Opinia era aproximativul; cunoștința științifică era certitudinea integrală, fără nici o umbră ori îndoială. Aceasta e claritatea pe care o găsim la Descartes. Pentru el, ca și pentru alți gânditori din vremea sa, această claritate a evidenței făcea parte din claritatea divină. Prin ea se apropiau de divin. Descartes se minuna

de claritatea gândirii și de certitudinea ce decurge din ea. Se poate vorbi, în ce-l privește, de o iubire, de o pasiune pentru certitudine.

El se decide, așadar, să pornească în căutarea *certitudinii*, să nu se mai mulțumească în nici un domeniu cu aproximația. Cum Olanda era pe atunci țara cea mai liberă din Europa, s-a dus acolo. Era convins că pentru o întreprindere spirituală atât de îndrăzneață trebuie să se bucure de o maximă siguranță materială. Își va supune absolut tot ce a crezut până atunci că știe unui examen critic atât de sever, încât tot ce se preta la o cât de mică îndoială va fi dat la o parte. N-avea să socotească adevărat decât ceea ce nu lasă nici cel mai mic loc pentru îndoială.

Dar până atunci ce crezuse a ști? Descartes meditează: am avut numeroase experiențe, am citit mult, am întâlnit o seamă de oameni celebri și am beneficiat de învățătura lor; am călătorit mult. Până la urmă, ce-am aflat? Extraordinara diversitate a opiniilor și a concepțiilor. Cărțile nu sunt de acord unele cu altele; ca de altfel nici oamenii, popoarele. Atunci cum pot fi sigur că există ceva adevărat? Cum pot dobândi o certitudine aidoma celei din matematică?

În acest scop, Descartes se hotărăște să se interogheze pe sine și să exercite de acum față de orice pretenție de cunoaștere ceea ce s-a numit *îndoiala metodică*. Denumirea se explică prin aceea că aici nu este vorba nicidecum de îndoiala plină de neliniște ce poate cuprinde un suflet fără voia lui. Descartes se îndoiește pentru că vrea să se îndoiască. Este o hotărâre a sa, o metodă liber aleasă. O îndoială voită, practicată deliberat în vederea unui rezultat urmărit. Îndoiala trebuie să-i permită aflarea certitudinii. Suntem, așadar, foarte departe de orice fel de scepticism. Pentru a ști ceva în mod sigur, trebuie să trecem prin îndoială. Se mai folosește în această privință și expresia *îndoială hiperbolică*, pentru că ea cuprinde totul și nu cunoaște nici o limită. Descartes va exercita o îndoială totală până când nu va da peste ceva de care să-i fie absolut imposibil să se îndoiască.

Aplicarea acestei îndoieli metodice Descartes o începe de la periferia spre centrul a ceea ce crezuse până atunci că știe, urmând

un fel de spirală ce se înfășoară în jurul lui însuși ca subiect gânditor. El se îndoiește mai întâi de ceea ce a învățat din cărți sau prin preluare de la alții; se îndoiește apoi de propriile sale experiențe sensibile. Poate că aceste experiențe sunt aidoma celor din vise, astfel că nu facem decât să ne înșelăm întruna. Se îndoiește de tot; nu există nimic cert. Avusese, de altfel, în vedere din capul locului posibilitatea ca îndoiala metodică să nu-l conducă la nici o certitudine; în care caz, ar avea totuși cel puțin *una* — aceea de a nu putea ști nimic cu certitudine. Se pregătise pentru această eventualitate.

Certitudinea la care ajunge nu este totuși asta. Există ceva ce poate să rostească fiind sigur că nu se înșală, și anume: „mă îndoiesc". Nu se poate îndoi că există un „eu" care se îndoiește. Și aici intervine celebra formulă a lui Descartes: „Mă îndoiesc, gândesc, exist." Cine se îndoiește gândește. Iar cine gândește există. De unde: „Gândesc, deci exist." *Cogito ergo sum.*

Acest „deci" (*ergo*) nu semnifică aici o deducție. Gândirea nu e dedusă din îndoială, iar existența nu e dedusă din gândire. Este vorba de o intuiție, de o evidență imediată, punctuală a minții, în momentul când spiritul își dă seama că „se îndoiește", el își dă seama că „gândește" și că „există".

După toate ravagiile produse de îndoiala hiperbolică, ne aflăm în fața unei singure certitudini: subiectul gânditor are certitudinea de sine. Acest element este de mare importanță. Am văzut, chiar la începutul cărții de față, cum filozofia se năștea din interogația privitoare la ființă, la ceea ce persistă în lumea schimbătoare. În pragul epocii moderne însă, aflăm această certitudine solitară, care la început se lipsește de lume spre a o împresura: certitudinea subiectului gânditor și numai a lui, sesizată printr-o experiență impermeabilă la îndoială.

Acesta este, în istoria filozofiei, un moment fără seamăn. Suntem liberi să criticăm oricare parte a filozofiei lui Descartes — chiar și formula „Gândesc, deci exist" a fost contestată —, dar nu i se poate nega lui Descartes locul pe care și l-a câștigat prin afirmarea solitară a subiectului cugetător.

Este însă ceva steril în această primă certitudine carteziană: gândesc, deci exist. Se poate spune că ea nu conduce la nimic altceva decât la ea însăşi. Dacă nu există decât subiectul, cum să dobândeşti vreo altă cunoştinţă? Te poţi oare mărgini să afirmi subiectul care gândeşte? Desigur că nu — iar Descartes a resimţit cu siguranţă dificultatea de a nu se lăsa astfel blocat. Atunci se produce, în demersul său, un fel de întrerupere.

El încearcă să statornicească o metodă, *reguli teoretice* pentru buna îndrumare a gândirii. A nu lua niciodată ca punct de pornire altceva decât o evidenţă certă. A analiza fiecare din termenii gândirii până la elementele cele mai simple. A dispune aceste elemente simple într-o ordine de complexitate crescătoare, pentru ca termenii complecşi să fie înţeleşi cu claritate. În sfârşit, a ne asigura că seria în întregul ei nu cuprinde nici o lacună şi că ordinea ei este clară şi completă. Numai în aceste condiţii se poate vorbi de o veritabilă cunoaştere.

Pe de altă parte, Descartes îşi dă seama de faptul că cercetările sale vor dura mult, iar în acest răstimp viaţa practică nu va sta să aştepte. De aceea, el elaborează *o morală provizorie* după care să se călăuzească în timpul cât va dura căutarea teoretică a certitudinii.

Există un contrast puternic între atitudinea sa teoretică şi atitudinea sa practică. În chiar momentul când îşi punea sub semnul întrebării, cu o temeritate radicală, întreaga cunoaştere, întreaga reprezentare despre univers, el elabora o morală prudentă şi convenţională, spre a evita ca în cursul cercetării sale teoretice să fie stânjenit de dificultăţi de ordin practic.

Nefiind încă sigur de nimic în afară de existenţa subiectului care se îndoieşte, el nu dispunea de nici un fundament care să-i permită să elaboreze o morală personală. Drept care a socotit că nu-i rămânea altceva de făcut decât să adopte provizoriu în conduită linia de mijloc, adică să se conformeze cerinţelor societăţii, să acţioneze în aşa fel încât să nu provoace în jurul său nici o tulburare. De acest calm avea nevoie pentru cercetarea sa filozofică. Ar fi nedrept ca morala provizorie a lui Descartes să fie

luată drept temei pentru a face din el un conformist. Conduita pe care el o adopta era mai degrabă una din condiţiile menite să-i permită punerea acelor întrebări radicale care au inaugurat epoca modernă.

Pentru a rămâne pe terenul certitudinii, trebuia să elaboreze concepte şi raţionamente care să nu îngăduie nici o eroare. A formulat, de aceea, exigenţa conceptelor *clare şi distincte*. Aş vrea să insist asupra acestui punct, pentru că trăim într-o epocă în care mulţi se servesc cu predilecţie de concepte confuze, umflate şi ambigue. Un concept este *clar* atunci când e perfect definit, adică net delimitat faţă de alte concepte. Iar *distinct* este un concept atunci când comprehensiunea sa se înfăţişează minţii cu o desăvârşită transparenţă. Claritatea păstrează, pentru a spune aşa, conturul conceptului; iar distincţia, ceea ce se află înăuntrul acestui contur. De concepte clare şi distincte avem nevoie pentru a putea gândi conform adevărului.

Să revenim acum la prima certitudine, dobândită graţie îndoielii metodice: gândesc, deci exist. Cum putem să continuăm, să mergem mai departe? Descartes şi-a dat limpede seama că nu se poate înainta de la certitudinea subiectului care gândeşte la cea a existenţei lumii exterioare. Nu există o astfel de trecere. A găsit, în schimb, o cale care să-l conducă de la existenţa subiectului gânditor la existenţa lui Dumnezeu. El constată că posedă în el însuşi ideea de Dumnezeu, adică ideea unei fiinţe absolut perfecte. El însă e un subiect care se îndoieşte, care cuprinde aşadar în natura sa imperfecţiunea îndoielii. Fiind el însuşi imperfect, nu poate fi el însuşi sursa ideii unei fiinţe absolut perfecte. Reprezentarea unei fiinţe perfecte nu-şi poate avea originea decât într-o fiinţă cel puţin la fel de perfectă ca acea reprezentare însăşi, aşadar în Dumnezeu.

Ne aflăm aici în faţa unei noi versiuni a argumentului ontologic, versiune care, de astă dată, pune în joc finitudinea subiectului gânditor. Punctul de plecare nu mai este conceptul de Dumnezeu, ci reprezentarea pe care acest subiect gânditor şi-o poate face despre fiinţa perfectă, reprezentare ce nu poate proveni

de la subiectul imperfect și trebuie deci să-și aibă originea în însăși ființa perfectă, în Dumnezeu. Cum, după Descartes, ideea de perfecțiune nu poate proveni decât de la o ființă mai perfectă decât „eu"-l și mai perfectă decât însăși această idee, rezultă că prezența ideii de Dumnezeu în subiectul care gândește implică deja o lucrare, o prezență a lui Dumnezeu.

Comparând această nouă versiune a argumentului ontologic cu cea veche, a lui Anselm, vedem prin ce se deosebește ea de aceasta, ceea ce ne dă posibilitatea să înțelegem elementul cu adevărat nou care se ivește în zorii epocii moderne. Factorul decisiv aici nu mai este analiza logică a conceptului, ci sursa conceptului înăuntrul subiectului gânditor, evidența care-i dă substanță și care vădește o contribuție divină. Este confirmată astfel existența lui Dumnezeu, și Descartes nu poate să o mai pună la îndoială.

Urmărim aici o mișcare a gândirii foarte caracteristică pentru Descartes. El se decisese, după cum am văzut, să se îndoiască de tot. Iar spre a izbuti mai bine, spre a-și radicaliza îndoiala, recursese chiar la ipoteza unui geniu rău, capabil să ne înșele printr-o falsă evidență. De ce acum nu-l mai frământă defel o astfel de posibilitate?

Să revenim puțin în urmă: Descartes formulase la început cerința ideilor clare și distincte, singurele capabile să-i ofere o șansă de a ajunge la adevăr. Or, acum, când existența lui Dumnezeu a fost dovedită, încrederea pe care o pusese în ideile clare și distincte este confirmată: dacă Dumnezeu există și dacă este perfect, perfecțiunea sa implică *veracitatea* sa; iar dacă Dumnezeu se caracterizează prin veracitate, atunci dispare posibilitatea de a mai concepe un geniu răuvoitor care să fie mai puternic decât Dumnezeu și care să-l poată astfel înșela pe omul care gândește folosind idei clare și distincte. Încât dacă mă străduiesc să nu recurg decât la idei clare și distincte și dacă, pornind de la ele, ceva mi se înfățișează ca fiind adevărat, atunci însăși veracitatea divină devine garantul adevărului celor gândite de mine.

După cum se vede, demersul intelectual este aici circular: existența lui Dumnezeu este demonstrată grație ideilor clare

și distincte, iar Dumnezeu e cel ce garantează adevărul acestor idei. Este vorba însă de un cerc metodologic, și nu de un simplu cerc vicios.

Demersul circular nu este aici logic, ci existențial: ne-am aventurat dincolo de puterea normală a logicii și ceea ce am găsit confirmă validitatea riscului la care ne-am expus.

Veracitatea divină garantează validitatea ideilor clare și distincte. Evidența are de aceea pentru Descartes un caracter cvasi-religios.

La mulți gânditori contemporani, observăm tendința de a considera raționalismul lui Descartes ca pe o atitudine depășită și sumară, pentru că nu ține seama de datele psihologice, de obscuritățile și ambiguitățile inerente condițiilor noastre de gândire. Asta se datorează faptului că aceste spirite critice nu iau în considerare caracterul *trăit* al raționalului la Descartes, accentul său religios și legătura sa cu Dumnezeu.

Dar dacă Dumnezeu este garantul gândirii noastre, cum se explică faptul că deseori ne înșelăm? Descartes pune problema erorii. El explică eroarea prin disproporția ce există în spiritul nostru între voință și intelect, așadar între capacitatea noastră de *a voi* și capacitatea noastră de *a cunoaște*. Voința noastră e infinită, ea fiind cea prin care ne asemănăm cel mai mult cu Dumnezeu. Intelectul nostru, în schimb, este limitat. Atunci când voința îl împinge să depășească limitele ce-i sunt proprii, omul cade în eroare. Cauza erorii nu rezidă, așadar, nici în caracterul infinit al voinței, nici în caracterul limitat al intelectului, ci în faptul că omul, din pricina celei dintâi, se aventurează dincolo de hotarele celui de-al doilea.

După Descartes, Dumnezeu e deopotrivă etern, imuabil și liber. Cum să înțelegem acest lucru? Când spunem „liber", ne gândim la o acțiune sau la o hotărâre în timp. Este evident că întrunirea celor trei calități în Dumnezeu rămâne pentru noi dincolo de orice reprezentare. Descartes o știe, de bună seamă. Ceea ce vrea el să semnifice astfel este că în eternitate libertatea

lui Dumnezeu este atât de mare, încât, dacă ar vrea, ar putea să schimbe raporturile matematice, de pildă, pe cele din geometrie. O asemenea afirmație echivalează cu a susține primatul voinței, nu numai la om, ci și în Dumnezeu. Primatul deciziei, al rezoluției. După cum în noi voința este cea care primează, tot așa în Dumnezeu decretul divin anticipează tot restul. Dumnezeu e deci liber. Trebuie însă bine înțeles că nu e vorba de indiferent ce libertate, ci de cea *a lui Dumnezeu*.

În epoca de care ne ocupăm, filozofii credincioși își interziceau cu severitate să-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe de vreun fel. Pe Dumnezeu nu trebuie să ți-l reprezinți după modelul omului. Iată de ce Descartes afirmă că libertatea lui Dumnezeu este o libertate de indiferență. În ce sens? În sensul că Dumnezeu nu este deloc aservit unor rezultate pe care își propune să le obțină. În Dumnezeu nu există loc pentru îndoială, el nu tinde spre ceva. Avem aici un gând foarte adânc: nu există finalitate, năzuință, decât acolo unde există o lipsă. Nu poate deci exista finalitate la o ființă perfectă și eternă. În ea nu există nici o sforțare spre un scop și, ca atare, nici un motiv, în sens uman, de a acționa într-un anume fel sau într-altul, de a stabili un anume raport mai degrabă decât un altul. Iată de ce, privitor la Dumnezeu, Descartes vorbește de o libertate de indiferență.

În legătură cu această temă, el se folosește de anumite formule care ne surprind cât timp n-am făcut efortul necesar pentru a le înțelege. Libertatea de indiferență este proprie lui Dumnezeu. În schimb, pentru noi, oamenii, ea reprezintă nivelul cel mai de jos al libertății, cel la care nu avem de ales decât între două posibilități echivalente. Pentru noi, care suntem făpturi alcătuite din lipsă și din finalitate, o asemenea libertate n-ar avea nici un sens. Indiferența sau arbitrariul sunt tocmai ceea ce pentru noi nu înseamnă libertate. Astfel, între libertatea divină și libertatea umană există un contrast radical.

Arătam mai sus că, pornind de la certitudinea subiectului gânditor (*cogito ergo sum*), Descartes n-a putut să se asigure

în mod direct de existența lumii exterioare. A trebuit mai întâi să se asigure de existența lui Dumnezeu, apoi, grație veracității divine, de validitatea ideilor clare și distincte, pentru a regăsi apoi experiența lucrurilor. Or, lumea externă se impune în atâtea moduri simțurilor și gândirii noastre și avem despre ea reprezentări atât de clare și de distincte, încât, dacă admitem veracitatea divină, putem considera că această lume exterior este reală.

Descartes își pune și el întrebarea cu privire la ce anume persistă în cadrul schimbării. El ține în mână o bucată de ceară, care este dură, albă, rece, inodoră și are o formă bine determinată. O apropie de foc, o încălzește. Bucata de ceară se moaie, devine maleabilă, își schimbă culoarea, capătă un miros. Spre deosebire de vechii gânditori din Milet, Descartes se întreabă ce anume persistă nu în ansamblul universului, ci în această bucată de ceară. Toate calitățile se schimbă; ceea ce rămâne este conceptul: avem de-a face tot cu ceară.

Și pentru această idee a sa Descartes a fost numit raționalist. Tot ceea ce formează lumea externă este considerat de el a fi, prin esența sa, de natură conceptuală, geometrică. Calitățile sensibile nu constituie esența lucrurilor. Esența lor este *întinderea*. Întinderea nu e totuna cu vidul. Ea este „ceva". Dovadă e că întinderea există acolo unde există corpuri, iar unde nu există corpuri nu există nici întindere. La Descartes întâlnim deopotrivă o realizare fizică a întinderii și o geometrizare a realității fizice. După el, nu există nici vid, nici atomi, există numai întinderea reală a corpurilor, și de aceea fizica sa este matematică.

Lumea realității întinse, lumea exterioară, este tărâmul pasivității: în întindere nu găsim decât *mișcare transmisă din exterior*, niciodată o mișcare spontană. Un corp în mișcare împinge un altul, și așa mai departe.

Filozofia lui Descartes este hotărât *dualistă*: tot ce există se reduce la *două realități* fundamentale, ireductibile una la alta: *întinderea* și *gândirea, res extensa* și *res cogitans*. Gândirea este activă și se pune singură, spontan, în mișcare. Întinderea e pasivă, aici orice mișcare se transmite din afară.

Descartes derivă de aici două cerințe.

Prima cerință: tot ceea ce e întins, *natura*, trebuie să fie explicat numai prin relații *exterioare*, prin teorii *mecaniste*, niciodată prin mișcări sau schimbări spontane, prin mai mult sau mai puțin magice „forțe" sau „proprietăți" interioare. Cerința rămâne valabilă chiar când este vorba de corpuri vii. Iată de ce găsim la Descartes faimoasa teorie a *animalului-mașină*. Corpul animalelor este întins, așadar pasiv în esența sa și supus legilor mecanice ale mișcării. Corpul omenesc este și el de natură mecanică, și de aceea Descartes, considerând că pasiunile țin de corp, a vrut să le explice prin mișcări ale „spiritelor animale", adică ale diverselor „umori" (lichide) prezente în interiorul corpului.

Biologia sa nu este deci în fapt decât o parte a fizicii sale. În *epoca sa*, Descartes a făcut în mod cert un imens serviciu științei moderne, impunându-i *cerința de a nu admite decât explicații mecaniste*, clare și verificabile. El a respins astfel multe din pretinsele explicații medievale ce blocau încă drumul unei cercetări veritabile făcând apel la misterioase „calități oculte", interioare lucrurilor, ca de exemplu la o *vis luminosa* suficientă pentru a explica fenomenele luminoase etc.

A doua cerință: ea privește *res cogitans, gândirea*. Ceea ce e spirit, ceea ce vine de la gândire este, în ochii săi, *pură interioritate* și *pură activitate*. Nici voința, nici intelectul nu sunt vreodată mișcate din exterior. Nimic nu i-ar fi mai străin lui Descartes decât tendința actuală de explicare cvasiexhaustivă deopotrivă a faptelor eroice, a operelor intelectuale ca și a crimelor prin influențe exterioare, excluzând până la urmă orice merit sau responsabilitate. La Descartes, gândirea și voința își revendică interioritatea lor radicală și spontaneitatea lor integrală. Simetric mecanismului întinderii, este afirmat aici voluntarismul spiritului.

Un asemenea dualism ridică o problemă dificilă. Descartes însuși își dădea bine seama că n-avea cum s-o ocolească. La urma urmei, atunci când *voia* să ridice mâna, aceasta se ridica în *întindere*, în *res extensa*. Când simțea o durere undeva în corp, o simțea

și în spirit. Descartes nu a rezolvat problema legăturii dintre suflet și corp. El a încercat s-o rezolve recurgând la faimoasa *glandă pineală*, situată la baza creierului mic, pentru a stabili legătura dintre cele două. Dar asta nu explică nimic. Întrebarea nu e: unde se stabilește legătura? ci: cum pot să acționeze una asupra alteia două substanțe ce-și sunt radical străine? Dubla cerință — a explicației mecaniste pentru „substanța întinsă" și a responsabilității absolute pentru „substanța gânditoare", era pentru Descartes atât de importantă, încât i-a sacrificat coerența sistemului său.

Pe de altă parte, acest sistem salvgardează posibilitatea unui suflet nemuritor. Corpul aparține întinderii și se dizolvă în ea. Sufletul, ca pură interioritate a gândirii, nu se destramă odată cu corpul.

Care va fi atitudinea morală a unui om ce se inspiră din filozofia carteziană? Va fi foarte apropiată de cea a stoicilor. Este vorba înainte de toate de înțelegerea ordinii instituite de Providență. Odată ce a înțeles necesitatea statornicită de Dumnezeu, omul descoperă în sine calmul de care are nevoie pentru a putea judeca bine. Este, așadar, suficient ca omul *să vadă clar, pentru a acționa bine*. Recunoaștem și aici claritatea spirituală a lui Descartes și simțul său pentru viața reală: nu din scrieri filozofice se învață judecata corectă. Această judecată este mai cu seamă *o obișnuință*: omul trebuie să-și exerseze spiritul, să-l antreneze, să-i dea exigența necesară pentru o gândire și o judecată sănătoase. O dată dobândită această obișnuință, faptul de a judeca bine procură celui în cauză suprema fericire a întâlnirii cu evidența. Gânditorul cunoaște atunci un fel de beatitudine.

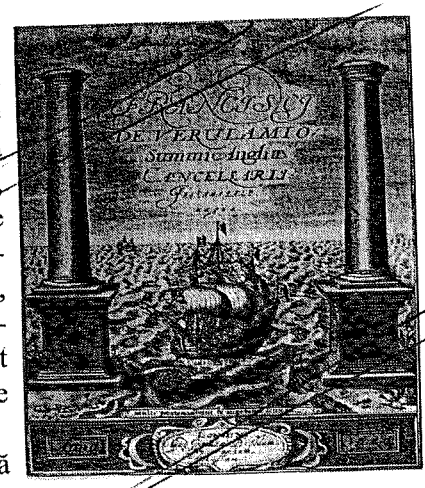
Naturile simple se combină şi acţionează în corpuri potrivit „formei" lor. Termenul acesta, de origine aristotelică, e, de asemenea, scolastic. Totuşi, Bacon îi dă uneori un sens apropiat de cel al legii, formele fiind un fel de legi după care se comportă naturile simple în cadrul corpurilor. S-a remarcat însă, pe bună dreptate, ambiguitatea acestui termen baconian.

Scopul ştiinţei este descoperirea naturilor simple şi a formelor lor. Pentru atingerea acestui scop, sînt necesare cît mai multe experienţe, realizate în condiţii cît mai variate, iar rezultatele lor vor fi grupate în trei tabele: 1) *tabela esenţei şi a prezenţei*, în care vor fi consemnate cazurile cînd natura simplă este prezentă; 2) *tabela deviaţiei sau a absenţei*, ce va cuprinde cazurile apropiate de cele din prima tabelă, dar în care, împotriva aşteptărilor, natura simplă lipseşte; 3) *tabela gradelor sau a comparaţiei*, ce conţine cazurile în care natura simplă variază. În teoriile ulterioare ale inducţiei, la John Stuart Mill, de pildă, ele au devenit tot atîtea „metode" şi au fost numite: 1) metoda concordanţei; 2) metoda diferenţei; 3) metoda variaţiilor concomitente, la care s-a adăugat: 4) metoda resturilor.

Din compararea acestor tabele, pe care Bacon le-a conceput ca ajutoare ale intelectului, putem trage o primă concluzie asupra însuşirii cercetate, eliminînd acele cazuri în care prezenţa naturii simple se dovedeşte a fi întîmplătoare şi reţinînd-le pe cele în care ea este concomitentă fenomenului şi se schimbă o dată cu el. Un rezultat mai general şi mai sigur vom dobîndi în urma aplicării altor ajutoare ale intelectului, în număr de nouă: cazurile prerogative, reazeme inducţiei, corectarea inducţiei, variaţia cercetării după natura subiectului, însuşirile prerogative asupra ordinii cercetării, limitele cercetării, deducţia pentru practică, pregătirile pentru cercetare, scara crescîndă şi cea descrescîndă a propoziţiilor. Dintre acestea, Bacon analizează numai cazurile prerogative, identificînd 27 de asemenea cazuri şi grupîndu-le în cazuri ce ajută intelectul, cazuri ce ajută simţurile şi cazuri practice. *Noul Organon* se încheie fără a mai analiza celelalte opt ajutoare ale intelectului. Merită a fi menţionată clasificarea *formelor de mişcare*[175], una dintre cele dintîi

[175] Mişcarea proprie esenţială a corpurilor, aşa încît cunoaşterea ştiinţifică este o cunoaştere a legilor mişcării.

din filosofia modernă, pe care Bacon o întreprinde în legătură cu cazurile prerogative. El distinge 19 asemenea forme şi, chiar dacă criteriul deosebirilor este defectuos, încercarea de a cuprinde toate felurile de mişcare, fără reducţionisme de tip mecanicist, precum şi multe observaţii penetrante cu privirea la acestea sînt pline de valoare şi deosebit de sugestive.



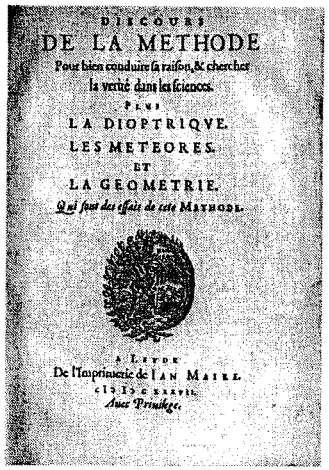
Prin programul de reformă a ştiinţei pe care l-a elaborat, prin critica scolasticii, prin analiza erorilor minţii umane, prin metoda inductiv-experimentală, Bacon este unul dintre întemeietorii filosofiei moderne. Cu toate că nu a reuşit să se elibereze complet de filosofia scolastică, ceea ce primează în opera sa este spiritul filosofic şi ştiinţific modern. Pe plan gnoseologic, Bacon este iniţiatorul empiris-mului în filosofia modernă. Orientarea empiristă va fi continuată de Hobbes şi Locke, acesta din urmă dîndu-i forma cea mai sistematică. La Hobbes şi, parţial, la Locke, empirismul păstrează o bază ontologică realistă. Prin Berkeley şi Hume, el ajunge la idealismul subiectiv şi la scepticism.

SUBIECTUL 22 (p. 312-329)

2.2. René Descartes

René Descartes este iniţiatorul orientării raţionaliste în filosofia modernă. Ampla reconstrucţie pa baze raţionaliste a edificiului filosofiei şi ştiinţei îi conferă acestui gînditor un loc de seamă în istoria filosofiei. „René Descartes – scria Hegel – este de fapt adevăratul iniţiator al filosofiei moderne, întrucît ea are ca principiu gîndirea... Influenţa acestui om asupra epocii sale şi asupra epocii moderne nu poate fi îndeajuns de (bine) reprezentată în toate dimensiunile răspîndirii ei. El este astfel un erou care a luat lucrul încă o dată de la început şi a reconstituit terenul filosofiei,

teren pe care acum ea se reîntoarce de-abia după scurgerea unui întreg mileniu"[176].


DISCOURS
DE LA METHODE
Pour bien conduire sa raison, & chercher
la verité dans les sciences.
Plus
LA DIOPTRIQVE.
LES METEORES.
ET
LA GEOMETRIE.
Qui sont des essais de cette Methode.
A LEYDE
De l'Imprimerie de IAN MAIRE.
M. DC. XXXVII.
Avec Privilege.

2.2.1. Date biografice. Principalele lucrări

Născut la 31 martie 1596[177], în mica localitate La Haye din provincia Touraine, Descartes îţi face studiile la colegiul iezuit din La Flèche, iar apoi, după ce obţine bacalaureatul şi licenţa în drept la universitatea din Poitiers, se angajează ca gentilom voluntar în armata olandeză, comandată de prinţul Mauriciu de Nassau. După mai multe călătorii prin Europa, ale căror detalii sînt destul de puţin cunoscute, în toamna anului 1628 se stabileşte în Olanda, unde va elabora principalele sale lucrări filosofice şi ştiinţifice. Alegerea Olandei nu a fost întîmplătoare: considerată în acea vreme „ţara toleranţei", ea devenise locul de refugiu al multor gînditori, cărora le oferea mai multă libertate şi condiţii prielnice de lucru.

Ideile lui Descartes cîştigă treptat teren în gîndirea timpului, dar nu întîrzie să trezească opoziţia înverşunată a unor teologi, atît catolici, cît şi protestanţi, care îl acuză de ateism şi pelagianism[178]. În aceste împrejurări, filosoful se hotărăşte să accepte invitaţia reginei Cristina a Suediei şi, în septembrie 1649, pleacă la Stockholm. Avînd însă o sănătate şubredă, nu poate suporta clima rece a ţării, se îmbolnăveşte şi moare la 11 februarie 1650.

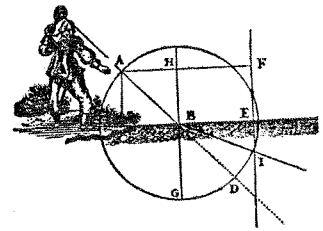
[176] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, traducere de D.D. Roşca, vol. 2, Editura Academiei, 1964, p. 407.

[177] Prilejuită de aniversarea a 400 de ani de la naşterea gînditorului, biografia cea mai recentă a fost realizată de Geneviève Rodis-Levis (*Descartes. Biographie*, Calman-Lévy, 1996). De asemenea, nr. 1 (ianuarie-iunie) din 1996 a lui *Les tudes Philosophiques* îi este consacrat în întregime lui Descartes.

[178] Doctrină ce susţine că, în mod natural, omul este lipsit de păcat.

Încă înaintea plecării în Olanda, Descartes a redactat cîteva lucrări, dintre care cea mai importantă este *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, scrisă în limba latină şi publicată postum. Primii cinci ani ai şederii în Olanda sînt consacraţi elaborării unui mic tratat de metafizică şi, mai cu seamă, redactării unei lucrări ce trebuia să expună fizica sa, intitulată *Lumea sau tratat despre lumină*. Lucrarea era aproape terminată cînd, în 1633, Descartes a aflat că Inchiziţia îl condamnase pe Galilei pentru ideea mişcării pămîntului. Întrucît această idee era inseparabilă de propria lui concepţie despre univers, filosoful a renunţat să finalizeze lucrarea.

Cîţiva ani mai tîrziu, el s-a decis să publice trei mici tratate ştiinţifice, *Dioptrica*, *Meteorii* şi *Geometria*, pe care le considera aplicaţii sau „eseuri" ale noii sale metode, capabile să-i dovedească fertilitatea. Acestea erau precedate de o expunere generală a metodei, a modului în care autorul a ajuns la ea şi a speranţelor pe care le nutrea în privinţa ei, expunere intitulată *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*. Aceste patru lucrări au fost publicate în 1637 în limba franceză, fiind traduse cîţiva ani mai tîrziu în latină.



Discursul asupra metodei este o excelentă introducere în filosofia carteziană şi o operă admirabilă sub toate aspectele. Filosoful îşi expune ideile într-un limbaj clar şi precis, lipsit de orice pedanterie. O particularitate remarcabilă a lucrării este prezentarea concepţiei filosofice în contextul experienţei de viaţă a autorului, ca rezultat al unor căutări pe care nu se sfieşte să le dezvăluie cititorului. Expunerea filosofiei sale înseamnă, pentru Descartes, expunerea istoriei spiritului său, a experienţelor lui spirituale. Faptul că Descartes a scris această lucrare în limba franceză, şi nu în limba latină, care era încă limba savantă a timpului, constituie, de asemenea, o mare noutate şi dezvăluie intenţia filosofului de a-şi supune ideile judecăţii publicului larg, considerînd că orice om de bun simţ este în stare să le înţeleagă şi să le aprecieze.

În 1641, Descartes publica în limba latină principala sa scriere de metafizică, *Meditații despre filosofia primă*, ce va fi tipărită cîțiva ani mai tîrziu și în franceză, într-o traducere revizuită de autor. Cele șase meditații metafizice erau însoțite de obiecții făcute de filosofii și teologii care cunoșteau deja lucrarea, precum și de răspunsurile lui Descartes. Textul acestor obiecții și răspunsuri, care, începînd cu a doua ediție latină, din 1642, se grupează în șapte serii, depășește de mai multe ori volumul lucrării propriu-zise și ne oferă explicații de neînlocuit ale sensului anumitor idei carteziene, înfățișîndu-ne, totodată, un episod semnificativ al confruntărilor de idei din veacul al XVII-lea.

În 1644, filosoful publică o expunere sistematică a ansamblului filosofiei sale, intitulată *Principiile filosofiei*. Scrisă în limba latină, lucrarea este tradusă în 1647 în franceză, traducerea fiind, ca și în cazul *Meditațiilor*, revizuită de autor. Versiunea franceză are ca prefață o importantă scrisoare a autorului către traducător, în care filosoful aduce precizări asupra unor idei de bază ale concepției sale. Cea din urmă lucrare publicată în timpul vieții se intitulează *Pasiunile sufletului*. Ea a apărut în limba franceză în 1649 și este principala scriere etică a filosofului. Ampla corespondență a lui Descartes, precum și alte cîteva lucrări sau fragmente filosofice și științifice au fost publicate postum.[179]

2.2.2. Metoda

Dacă Bacon este întemeietorul empirismului modern și al metodei inductiv-experimentale, Descartes este întemeietorul raționalismului și al metodei deductiv-raționale. Ideea centrală a raționalismului cartezian constă în considerarea rațiunii drept facultatea principală de cunoaștere și instanța supremă a adevărului. Filosoful francez nu neagă rolul experienței în cunoaștere, dar consideră că ea este subordonată rațiunii, singura capabilă să ne ofere cunoștințe certe.

Încă de la începutul *Discursului asupra metodei*, rațiunea este identificată cu „bunul simț" și este considerată „lucrul cel mai drept împărțit din lume", ea fiind egală la toți oamenii. Rațiunea = bunul simț = lumina naturală este ecuația caracteristică a gîndirii carteziene. Rațiunea sau bunul simț nu e altceva decît capacitatea de a judeca bine și de a deosebi adevărul de fals, pe care o posedă în mod natural fiecare om. Deosebirile de păreri dintre oameni nu provin din faptul că unii ar avea mai multă rațiune decît alții, ci din aceea că ei își conduc rațiunea pe căi diferite. „Căci nu este de ajuns să avem mintea sănătoasă; principalul este să o folosim bine"[180]. Metoda înseamnă tocmai buna folosire a minții, orientarea ei precisă în cercetare. Adevărul nu poate fi descoperit la întîmplare și e mai bine – după cum afirmă Descartes – „să nu urmărești niciodată cercetarea vreunui adevăr, decît să faci acest lucru fără metodă"[181]. A cerceta fără metodă e ca și cum, vrînd să descoperi o comoară, ai bate drumurile, căutînd vreuna pierdută din întîmplare de vreun trecător. Metoda este deci condiția *sine qua non* a cercetării științifice: știința autentică nu e posibilă fără metodă. Utilizarea metodei va duce în mod necesar – crede Descartes – la descoperirea adevărului, și astfel la curmarea disputelor inutile și a deosebirilor de păreri. Pe de altă parte, metoda va face ca știința să devină folositoare vieții umane, ajutîndu-ne să ajungem „stăpîni și posesori ai naturii". Asemănarea, în această privință, dintre proiectul cartezian și cel baconian este evidentă.

Metoda elaborată de Descartes se inspiră de la modelul matematicii. Filosofia cartezianã este, înainte de toate, „un efort de a extinde la întregul corp al cunoștințelor umane metoda matematică" (É. Gilson). Preocupat de matematică încă din anii colegiului, filosoful a ajuns la un moment dat – în noiembrie 1619,

[179] Cea mai importantă ediție a scrierilor lui Descartes este aceea publicată la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX de Charles Adam și Paul Tannery în 13 volume, volumul 12 cuprinzînd o importantă biografie a filosofului scrisă de Charles Adam, iar volumul 13, un supliment și indicele general al ediției. Titlul acestei ediții este *Oeuvres de Descartes*. Ea a fost retipărită la Editura Vrin.

[180] *Discurs*, I, în traducerea românească a lui C. Totoescu, București, Editura Științifică, 1957, p. 32.

[181] *Reguli*, III, în traducerea românească a lui C. Vilt, București, Editura Științifică, 1964, p. 16.

se pare – la elaborarea unei metode de rezolvare a problemelor de geometrie prin aplicarea calculului algebric. Biograful său, Baillet, menționează cele trei vise avute în noaptea de 11 noiembrie 1619[182], în urma cărora Descartes ar fi hotărît să se dedice filosofiei și științei.

[182] Baillet se pare că a avut la îndemînă un fragment scris de Descartes însuși și numit *Olympica*, astăzi pierdut. Iată descrierea viselor. În somn, el văzu mai întîi niște fantasme care-l înspăimîntară așa de tare încît, crezînd că mergea pe stradă, fu obligat să se aplece pe partea stîngă pentru a putea înainta spre locul către care mergea, întrucît simțea o mare slăbiciune în partea dreaptă pe care nu se putea susține. Fiindu-i rușine că merge astfel, făcu un efort să se îndrepte; dar se stîrni atunci un vînt puternic care, ducîndu-l în vîrtej, îl făcu să se întoarcă de trei sau patru ori pe piciorul stîng... Credea că o să cadă la fiecare pas, pînă cînd, observînd un colegiu deschis în drumul său, intră înăuntru pentru a găsi adăpost și un remediu pentru durerea ce o încerca. Încercă să găsească biserica colegiului, unde primul său gînd era să meargă să-și facă rugăciunea; dar observînd că trecuse pe lîngă o cunoștință pe care n-o salutase, vru să se întoarcă să-și dea salutul; dar fu respins cu violență de vîntul care bătea înspre biserică. În același timp văzu în mijlocul curții colegiului o altă persoană care-l chema pe nume în termeni politicoși și îi spuse că dacă voia să meargă să-l găsească pe Monsieur N. Avea ceva să-i dea. Descartes își imagină că lucrul era o pălărie care fusese adusă din vreo țară străină. Ori, această persoană și cei ce o înconjurau „erau drepți și se țineau bine pe picioare, în timp ce el era mereu încovoiat și se clătina", și vîntul aproape-l răsturna. În acel moment se trezi, simțind o durere efectivă, ceea ce-l făcu să se gîndească dacă nu fusese operația vreunui geniu rău care vroise să-l seducă; de aceea se întoarse pe partea cealaltă și adresă o rugăciune lui Dumnezeu pentru a-l apăra de efectul rău al visului și de a-l preveni de toate nenorocirile care puteau să-l amenințe ca pedeapsă pentru păcatele pe care le considera atît de grave încît să-i atragă fulgerele cerului pe cap, deși dusese pînă atunci o viață destul de ireproșabilă în ochii oamenilor. Apoi, după două ore de gînduri diferite asupra binelui și răului din lumea aceasta, adormi din nou. Al doilea vis: crezu că aude un zgomot ascuțit și răpunător, pe care-l luă drept un tunet. Spaima îl trezi. Avînd ochii deschiși, văzu o mulțime de scîntei de foc risipite prin cameră. Lucrul acesta i se întîmplase deseori, căci, trezindu-se noaptea, avea ochii destul de scînteietori pentru a-l face să întrevadă obiectele cele mai apropiate. El observă, deschizînd și apoi închizînd alternativ ochii, calitatea speciilor care-i erau reprezentate și adormi din nou într-o stare destul de liniștită. Al treilea vis, care nu avu nimic teribil ca primele două: zări o carte pe masă, fără să știe că o pusese acolo. Încîntat de a vedea un dicționar, în speranța că ar putea să-i fie foarte util, el găsi totodată o altă carte sub mînă, care nu-i era mai puțin nouă, neștiind de unde-i venise. Văzu că era o culegere de poezii de diferiți autori, intitulată *Corpus poetarum* etc. O deschise și privirea i se opri pe versul următor: *Quod vitae sectaboriter?* (Ce cale să urmez în viață?). În același moment zări un om pe care-l cunoștea, dar care-i prezentă o poezie

Nu este prea clară, totuși, legătura celor trei vise cu noua lui metodă În orice caz, entuziasmat de descoperirea făcută, care stă la baza geometriei analitice, principala sa contribuție matematică, Descartes concepe posibilitatea unei *metode generale*, aplicabilă în orice domeniu al cunoașterii, indiferent de natura acestuia. Ideea unei metode generale este legată în concepția sa de elaborarea unei „științe universale" (*mathesis universalis*), așa cum rezultă cu claritate atît din cuprinsul *Regulilor*, cît și din titlul pe care voia să-l dea inițial *Discursului asupra metodei*: „Proiectul unei Științe

începînd cu *Est et non*, și pe care i-o lăuda ca o poezie excelentă. El spuse că știa că această poezie se afla printre idilele lui Ausonius care se găseau în marea culegere de poeți care era pe masă. Vru să i-o arate el însuși acelui om, și începu să răsfoiască cartea, a cărei ordine și întocmire se lăuda că le cunoaște perfect. În timp ce căuta locul, omul îl întrebă de unde avea cartea și Descartes îi răspunse că nu-i putea spune cum a procurat-o, dar că un moment mai înainte el mai umblase și cu alta, care dispăruse, fără să știe cine i-o adusese nici cine i-o luase. Nu terminase de vorbit cînd văzu reapărînd cartea la capătul celuilalt al mesei. Dar constată că acest dicționar nu mai era întreg cum îl văzuse prima dată. Revenind la Ausoniu și neputînd găsi poezia *Est et non*, îi spuse acelui om că știa una mai frumoasă a aceluiași poet și că aceasta începe prin: *Quod sectaboriter?* Persoana îl rugă să i-o arate și Descartes începu s-o caute cînd dădu peste diferite mici portrete gravate în *taille-douce*: ceea ce-l făcu să spună că această carte era foarte frumoasă dar că nu era la fel tipărită ca aceea pe care o cunoștea el. Aici ajuns, cărțile și omul dispărură și i se șterseră din imaginație fără ca totuși să se trezească. De remarcat e faptul că îndoindu-se dacă ceea ce văzuse era vis sau viziune, nu numai că decise, dormind, că era vis, dar îi dădu și interpretarea înainte ca somnul să-l fi părăsit. După această interpretare, dicționarul reprezenta „toate științele strînse laolaltă", iar *Corpus poetarum*, mai ales, Filosofia și Înțelepciunea întrunite. Căci el nu se îndoia că poeții au putut exprima mai bine anumite adevăruri decît filosofii. Poemul *Quod vitae sectaboriter* însemna sfatul bun al unei persoane înțelepte sau chiar teologia morală. Piesa *Est et non* care e *da și nu*-ul lui Pitagora, înțelegea Adevărul și Falsitatea în cunoștințele umane și științele profane. El crezu că Spiritul Adevărului i-a deschis prin acest vis comorile adevărului. Micile portrete găsite în a doua carte și le-a putut explica a doua zi cînd un pictor italian i-a făcut o vizită. Pălăria din primul vis reprezenta farmecul singurătății, iar vîntul care-l împingea către biserică, geniul rău care voia să-l ducă cu forța într-un loc unde scopul său era de a merge de bună voie. Trăznetul al cărui zgomot îl auzise era semnalul Spiritului adevărului care cobora către el. Descartes, înspăimîntat dar și mîndru, făcu legămînt să meargă în pelerinaj la Sfînta Fecioară din Loretto. Peste un an, la 10 noiembrie 1620, Descartes avea să apună că „a descoperit fundamentele unei științe admirabile".

universale care să poată ridica natura noastră la treapta sa cea mai înaltă de perfecțiune"[183].

Filosoful își dă, firește, seama că nu poate fi vorba de a copia pur și simplu metoda matematică din domeniul ei propriu de aplicație în celelalte științe. El este însă de părere că, dacă vom cerceta cu atenție modalitățile în care spiritul procedează în domeniul matematicii, vom fi în măsură să descoperim un *sistem de reguli general*, a căror urmare este să ne conducă, în oricare alt domeniu, la adevăr. Căci, afirmă Descartes (*Reguli*, I, p. 8), spiritul uman este același, identic cu sine, indiferent de domeniul la care se aplică, după cum lumina soarelui rămîne aceeași, indiferent de obiectele pe care le luminează. Dacă urmărim activitatea spiritului în domeniul în care acesta a obținut rezultatele cele mai bune, a dobîndit cunoștințele cele mai sigure, vom putea descoperi *condițiile generale* ale cunoașterii adevărului, valabile pentru orice alt domeniu. În acest mod a ajuns, se pare, Descartes, la ideea unei *metode generale*, pornind de la matematică. Nu este vorba, așadar, de a susține valabilitatea universală a metodei matematice în particularitățile ei, în modul său specific de funcționare în domeniul respectivei științe, ci de valoarea paradigmatică a *spiritului* matematic.

Descartes atrage atenția asupra faptului că asimilarea metodei nu înseamnă învățarea mecanică a unor reguli și procedee, ci însușirea unei ordini de cercetare și a unei discipline a minții, pe care numai activitatea științifică efectivă o poate prilejui. Căci metoda „constă mai mult în practică decît în teorie"[184], așa încît numai practicînd-o o putem învăța. Este semnificativ, de altfel, faptul că Descartes își intitulează lucrarea *Discurs asupra metodei* și nu *Tratat asupra metodei*: metoda nu e o teorie care ar putea fi predată sau expusă (învățată) într-un tratat. Filosoful nu-și propune scopul de a o preda, ci numai de a vorbi despre ea. De aici titlul de *Discurs...* Codificînd experiența științifică, cea matematică în primul rînd, regulile sau principiile metodologice își dobîndesc valoarea euristică

[183] R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, p. 958.
[184] *Ibid.*, p. 960.

numai în măsura în care slujesc drept călăuze ale cercetării, iar nu ca simple rețete formale, ce ar genera în mod miraculos adevărul.

În prima sa lucrare metodologică, *Regulae ad directionem ingenii*, Descartes își propune să elaboreze 36 de reguli, dar, întrucît nu a terminat lucrarea, a prezentat numai 21, ultimele trei fiind doar enunțate, fără a mai fi explicate. Considerînd însă că numărul mare de reguli e mai degrabă dăunător decît util, în *Discurs asupra metodei* el le reduce la patru.

Cea dintîi este *regula evidenței*, care constă în „a nu accepta niciodată vreun lucru ca adevărat, dacă nu l-am cunoscut în mod evident că este astfel". Această regulă fixează criteriul adevărului, care este evidența. Ea ne cere să nu admitem ca adevărate decît acele cunoștințe care se impun spiritului prin evidența lor. O idee este evidentă și deci adevărată atunci cînd este *clară* și *distinctă*. *Claritatea* e însușirea acelei idei pe care intelectul o percepe direct. Condiția clarității este deci prezența nemijlocită a ideii în actul perceperii ei de către intelect. „Descartes stabilește drept criteriu al *clarității* unei idei sentimentul *prezenței nemijlocite*"[185]. Contrariul clarității este *obscuritatea*. O idee este obscură atunci cînd nu e percepută direct, ci avem despre ea numai amintirea unei percepții anterioare; ea este și mai obscură dacă această amintire e inautentică. *Distincția* unei idei constă în aceea că ea conține toate elementele care-i aparțin și nu conține nici un element care să nu-i aparțină. În acest caz, ideea este pe deplin definită în ea însăși și ca atare precis deosebită de toate celelalte. Contrariul distincției este *confuzia*. O idee e confuză în măsura în care percepția clară a conținutului ei se amestecă cu alte idei percepute obscur. Rezultă de aici că o idee nu poate fi distinctă fără a fi clară și că o idee clară este, prin chiar aceasta, distinctă. Dar o idee clară se poate amesteca cu idei obscure, și atunci rezultatul este confuzia.[186] Rezumîndu-și ideile, Descartes scria: „...numesc clară cunoștința care este prezentă și manifestă pentru o minte atentă; distinctă, pe aceea care este atît de precisă și de diferită de celelalte, încît nu conține în ea decît ceea ce apare în

[185] Mihai Șora, *A fi, a face, a avea*, Cartea Românească, 1985, p. 16.
[186] Cf. Descartes, *Discourse de la méthode*, introducere și note de Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1970, nota 2, p. 69.

chip lămurit celui care o priveşte aşa cum trebuie" (*Princ. Fil.*, I, 45). Procedeele de cunoaştere prin care dobîndim idei clare şi distincte sînt *intuiţia* şi *deducţia*. Intuiţia este la Descartes înţelegerea raţională, directă, nemijlocită, a ideilor simple sau, în cazul corpurilor, a însuşirilor lor elementare, indecompozabile, „naturile simple". Astfel, intuim că triunghiul are trei laturi, că sfera are o singură suprafaţă etc. Intuiţia este deci pentru Descartes cunoaştere raţională, iar nu senzorială. „Prin intuiţie înţeleg *nu* chezăşia schimbătoare a simţurilor sau judecata înşelătoare a unei imaginaţii deformante, ci concepţia unei minţi pure şi atente, concepţia atît de uşoară şi distinctă, încît despre lucrul pe care îl înţelegem nu mai rămîne nici o îndoială" (*Reguli*, III, p. 14).

Intuiţia constituie punctul de plecare al cunoaşterii şi totodată temeiul deducţiei. Prin deducţie se înţelege „tot ce se conchide în mod necesar din altceva cunoscut cu certitudine" (*ibid.*, p. 15). Cu alte cuvinte, deducţia este procedeul prin care, pornind de la anumite cunoştinţe certe, dobîndim cunoştinţe noi, care decurg în mod necesar din ele. Ea se deosebeşte de intuiţie prin aceea că presupune o mişcare a gîndirii, trecerea de la o propoziţie la alta, iar apoi prin aceea că propoziţiile stabilite prin deducţie nu posedă o evidenţă nemijlocită, certitudinea lor întemeindu-se pe cea a propoziţiilor din care au fost deduse. Deducţia presupune reţinerea fiecărui moment al mersului gîndiri, deci intervenţia memoriei. Totuşi, această deosebire nu este absolută, iar filosoful pune accentul pe continuitatea mişcării deductive a gîndirii: fiecare moment trebuie să fie clar intuit, aşa încît dependenţa tuturor verigilor lanţului deductiv să devină evidentă. Deducţia tinde să se apropie astfel de intuiţie, parcurgerea succesivă a momentelor ei şi intuirea clară a legăturii dintre fiecare moment şi cel anterior ducînd în cele din urmă la perceperea dependenţei ultimului moment de primul, întregul lanţ deductiv dobîndind astfel evidenţă. Intuiţia şi deducţia sînt singurele procedee de cunoaştere acceptate de Descartes: „Acestea două sînt căile cele mai sigure care duc spre ştiinţă şi ingenuul nu trebuie să admită mai multe, ci să le respingă pe toate celelalte ca suspecte şi supuse erorii" (*ibid.*).

Regula carteziană a evidenţei implică, aşa cum am văzut, o teorie a cunoaşterii de tip raţionalist. Această regulă se opune

principiului scolastic al autorităţii, îndeplinind astfel o funcţie epistemică pozitivă. Criteriul evidenţei nu e totuşi *suficient* pentru a garanta adevărul. Evidenţa este un raport al cunoştinţei cu intelectul nostru, şi nu cu realitatea însăşi. Insuficienţa acestui criteriu va fi sesizată de filosoful însuşi, care, în metafizica sa, apelează la veracitatea şi bunătatea divină pentru a-i conferi o întemeiere obiectivă.

A doua regulă a metodei este, potrivit *Discursului*, regula *analizei*, constînd în „a împărţi fiecare dintre dificultăţile pe care le cercetez în atîtea părţi în cîte s-ar putea şi de cîte ar fi nevoie pentru a le rezolva mai bine". În rezolvarea unei probleme sau în cercetarea unui lucru complex, trebuie să începem prin a le descompune în părţile lor componente, acestea la rîndu-le urmînd a fi divizate în părţi şi mai mici, pînă cînd se ajunge la elementele lor, la părţile cele mai simple. Este zadarnică încercarea de a cunoaşte direct un lucru compus, fără a-l fi redus în prealabil la „naturile simple" din care e alcătuit şi a le fi studiat pe acestea.

Odată realizată diviziunea sau analiza, se impune procedeul complementar al *sintezei*, în care esenţialul este respectarea *ordinii*. Cea de-a treia regulă constă în „a-mi conduce în ordine gîndurile, începînd cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica puţin cîte puţin, ca pe nişte trepte, pînă la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunînd că există ordine chiar între cele care nu se succed în mod natural unele după altele". Aşa cum de la baza unei clădiri nu poţi sări direct pe acoperiş, ci trebuie să urci cu răbdare treptele unei scări, în cunoaştere trebuie respectată cu strictețe ordinea ideilor, fiecăreia revenindu-i un anumit loc în seria din care face parte. Ideile se organizează în serii, locul fiecăreia fiind determinat de ordinea deducţiei în seria respectivă. O idee este numită absolută sau simplă în raport cu ideile pe care le precede şi le condiţionează în ordinea deductivă. O idee e numită relativă sau compusă în raport cu cele care o preced şi o condiţionează în seria respectivă.

A treia regulă a metodei stabileşte că trebuie să pornim întotdeauna de la ideile simple, ridicîndu-ne progresiv la ideile complexe, a căror cunoaştere depinde de cunoaşterea celor dintîi. Într-o problemă ştiinţifică obişnuită, ordinea ideilor se impune în

mod natural spiritului nostru. Există însă şi situaţii în care ordinea trebuie imaginată de noi, ca atunci cînd vrem să citim o scriere alcătuită din caractere necunoscute; deşi aici nu ne apare nici o ordine, noi trebuie să presupunem că există una şi să construim pe baza ei ipotezele de descifrare. Metoda ne cere ca, în asemenea cazuri, să inventăm o ordine, iar nu să încercăm să ghicim la întîmplare sensul respectivelor semne.

A patra regulă este cea a *enumerării complete*: „a face peste tot enumerări atît de complete şi revizuiri atît de generale, încît să fiu sigur că nu am omis nimic". Adevărul fiecărei judecăţi ne este garantat, potrivit primei reguli, de evidenţa ei. Dar evidenţa nu ne poate garanta adevărul unui lung lanţ deductiv, cum este de obicei o demonstraţie. Enumerarea constă în a parcurge treaptă cu treaptă seria judecăţilor, asigurîndu-ne de continuitatea ei neîntreruptă şi astfel de adevărul ei. Pentru ca enumerarea să fie valabilă, ea trebuie să respecte ordinea cerută de a treia regulă şi să fie completă, adică să nu omită nici o verigă a lanţului deductiv.

Concepută, aşa cum am văzut, nu ca un ansamblu de reţete formale, ci ca un îndreptar al practicii cognitive, metoda asigură, după Descartes, progresul nelimitat al cunoaşterii umane în toate domeniile care-i sînt accesibile. Încredinţat de atotputernicia ei, filosoful afirmă că, aplicînd-o, „nu pot exista lucruri, oricît de îndepărtate, la care să nu ajungem, şi oricît de ascunse, pe care să nu le descoperim" (*Discurs*, II, p. 49). Metoda carteziană, expresie caracteristică a raţionalismului modern, se întemeiază pe ideea unităţii cunoaşterii umane. Ea ridică însă la nivelul universalităţii un model cognitiv particular, cel matematic.

Deşi, cum am arătat, chestiunea nu trebuie înţeleasă în mod simplificator, este indiscutabil că avem de-a face cu o extrapolare, a cărei legitimitate a fost contestată. Gînditori atît de diferiţi ca Hegel şi Husserl, mari admiratori, de altfel, ai filosofului francez, au văzut în ea o limită a gîndirii carteziene. Filosofia contemporană înclină tot mai mult să recunoască existenţa unor tipuri diferite de raţionalitate, ce nu pot fi reduse la raţionalitatea ştiinţifică, al cărei prototip este raţionalitatea matematică. Astfel, există raţionalitatea artistică, cea etică, cea acţională etc. Pe de altă parte, privilegierea cunoaşterii raţionale în raport cu cea empirică, proprie raţionalismului cartezian în ansamblu, se repercutează şi asupra metodei, în care rolul hotărîtor revine, de asemenea, procedeelor raţionale, intuiţia şi deducţia. În măsura în care, uneori, relevă şi rolul experienţei în cunoaştere, „acest lucru trebuie înţeles doar ca abatere pe alocuri de la deductivism" (Gh. Enescu), ca expresie a inconsecvenţei inevitabile a oricărei poziţii extreme.

2.2.3. Filosofia primă

În paralel cu metoda, Descartes a elaborat şi filosofia primă sau metafizica sa. În concepţia gînditorului francez, filosofia, care cuprinde ansamblul cunoştinţelor ştiinţifice, este un sistem unitar, organic. În ediţia franceză a *Principiilor filosofiei*, el compară filosofia cu un arbore, a cărui rădăcină este metafizica, tulpina fiind fizica, iar principalele ramuri, mecanica, medicina şi morala. Aşa cum fructele unui arbore se află nu pe rădăcini, nici pe tulpină, ci abia la terminaţiile ramurilor, fructele cunoaşterii, prin care devenim „stăpîni şi posesori ai naturii", ne sînt oferite nu de metafizică, nici de fizică, ci de mecanică, medicină şi morală. Dar, la fel cum ramurile unui copac nu pot produce fructe fără tulpină şi rădăcină, ramurile arborelui cunoaşterii nu-şi pot produce roadele fără fizică şi metafizică. La baza întregului edificiu al cunoaşterii se află metafizica. De siguranţa ei depinde trăinicia întregului edificiu. De aceea, Descartes va încerca să elaboreze o metafizică sigură, care să aibă aceeaşi certitudine ca şi geometria[187].

Ideile metafizice de pînă acum sînt incerte şi confuze şi, ca atare, nici una dintre ele nu poate servi ca temei al metafizicii certe pe care o căutăm. Filosoful consideră, drept urmare, că este necesar să reînceapă totul de la temelie, eliberîndu-se de vechile opinii, acceptate pînă atunci. Modalitatea acestei eliberări este *îndoiala*. Îndoiala, act de voinţă şi formă de manifestare a libertăţii noastre, este decizia spiritului de a nu mai accepta ca adevărată nici una dintre ideile nesigure pe care le avem. Ea devine astfel punctul de plecare obligatoriu al noii metafizici. S-a remarcat adesea că

[187] În legătură cu filosofia primă la Descartes, semnalez studiul lui Karl-Otto Appel, „The Cartesian Paradigm of First Philosophy: A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm", în *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 6, nr. 1, 1998.

principiul îndoielii, definitoriu pentru cartezianism, are un pronunțat *caracter antiscolastic*. Totuși, filosoful se ferește să-l prezinte așa. El îl înfățișează ca pe un principiu personal, ca pe o experiență spirituală proprie, lăsînd totuși să se înțeleagă că fiecare om trebuie, măcar „o dată în viață", să se hotărască să supună examenului opiniile pe care le are. Descartes manifestă permanent tendința de a diminua semnificația revoluționară a ideilor sale, pentru a evita conflictul cu scolastica oficială și cu autoritatea eclesiastică și civilă.

Îndoiala carteziană este un principiu metodologic, iar nu unul gnoseologic, adică e o metodă de a ajunge la certitudine, un drum, iar nu o poziție gnoseologică, o concepție ce contestă posibilitatea certitudinii. În această ordine de idei, se pune problema raporturilor lui Descartes cu *scepticismul*. Este incontestabil că între principiul cartezian al îndoielii și îndoiala scepticilor există anumite puncte comune. De altfel, în gîndirea franceză anterioară au existat poziții sceptice remarcabile, reprezentate îndeosebi de Montaigne și Charron, a căror influență asupra lui Descartes a fost convingător probată și prin intermediul cărora filosoful se leagă de scepticismul antic. Totuși, îndoiala carteziană nu este identică cu îndoiala sceptică. Pentru sceptici, îndoiala e o poziție gnoseologică definitivă, în timp ce pentru Descartes ea este numai un punct de plecare și o metodă. Filosoful însuși exprimă în termeni precișii această deosebire: „nu că aș fi imitat în această privință (în privința îndoielii – n. ns.) pe sceptici, care nu se îndoiesc decît pentru a se îndoi și se prefac întotdeauna a fi nehotărîți; dimpotrivă, întregul meu plan nu tindea decît să ajung la certitudine și să înlătur pămîntul lunecos și nisipul, pentru a da de stîncă sau argilă" (*Discurs*, III, p. 58). Putem spune atunci că Descartes asimilează și totodată depășește scepticismul.

Ideea de bază a lui Descartes este, așadar, următoarea: pentru a clădi o metafizică sigură, trebuie să începem prin a ne îndoi de toate cunoștințele pe care le avem. Îndoiala marchează *ruptura* cu gîndirea naturală, prefilosofică, și instaurarea unei noi ordini a gîndirii[188]. Această ruptură nu este însă un act, ci un *proces*: pentru

[188] Vezi Michel Guérin, „Le malin génie et l'instauration de la pensée comme philosophie", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 2, aprilie-iunie 1974, pp. 145-176.

ca îndoiala să devină radicală – căci numai cu această condiție va putea fi găsit, împotriva ei, adevărul arhimedic, punctul de sprijin de nezdruncinat pentru reconstrucția metafizicii –, ea trebuie să înfrîngă pas cu pas rezistența opiniilor și a credințelor cu care sîntem obișnuiți. Intelectul tinde mereu să „cadă" din noua sa atitudine pe pozițiile inițiale, predubitative, și de aceea trebuie silit prin noi argumente să revină la pozițiile cîștigate și să meargă mai departe. De aici, caracterul de „călătorie întreruptă", „discontinuă" (Charles Péguy) al demersului cartezian și, totodată, dramatismul său real, deși inaparent. Îndoiala este o luptă al cărei teatru e conștiința filosofului, dar în care acesta combate pentru certitudine în numele umanității. Ea presupune o strategie suplă, dar fermă, capabilă să o conducă pe acest drum nelinear, extrem de sinuos, care este drumul către certitudine. Este, într-un fel – pentru a relua expresia prin care Hegel caracteriza Revoluția franceză – o încercare de „a așeza lumea pe cap", gimnastică cu care intelectul nostru nu e deloc obișnuit.

Dintre opiniile existente, unele sînt vădit false, iar altele nesigure. Îndoiala metodică presupune respingerea tuturor opiniilor, în măsura în care ele se dovedesc incerte, nu numai a celor cu totul false, ci și a celor al căror adevăr este numai probabil. Doar în măsura în care nu va ține seama de intensitatea certitudinii, în măsura în care cel mai mic semn al acesteia va fi suficient pentru a respinge o opinie, îndoiala va putea deveni radicală. Ar fi însă o muncă infinită, pe care nimeni n-ar putea-o duce pînă la capăt, dacă am lua fiecare opinie în parte și am cerceta dacă este îndoielnică sau nu. Descartes va proceda altfel: întrucît ruina fundamentelor aduce cu sine ruina întregului edificiu, va cerceta principiile pe care se sprijineau vechile sale opinii. Tot ceea ce a considerat pînă acum adevărat și sigur a învățat de la simțuri sau prin simțuri. Or, s-a dovedit că în unele cazuri simțurile sînt înșelătoare (iluziile senzoriale, cele optice în particular): „și e chibzuit să nu ne mai încredințăm niciodată cu totul acelor care ne-au amăgit, fie și o singură dată"[189]. Intelectul opune, totuși, rezistență îndoielii față de datele simțurilor. Ne putem oare îndoi într-adevăr de faptul că în afara noastră există corpuri, despre care ne informează organele de

[189] *Meditații*, I, traducere de C. Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 248.

simţ? Şi, mai cu seamă, ne putem îndoi de realitatea propriului nostru corp? Ar fi o „extravaganţă", asemănătoare aceleia a alienaţilor mentali. Dar o experienţă „normală", cum este cea a visului, ale cărui imagini nu pot fi deosebite prin „semne sigure" de cele ale stării de veghe, e de natură să ne convingă definitiv, după Descartes, de incertitudinea datelor senzoriale. Invocarea experienţei onirice, care este „exasperarea hiperbolică a ipotezei nebuniei" (Jacques Derrida), iar nu contestarea acesteia, ne prezintă punctul cel mai înalt al îndoielii faţă de simţuri. E de remarcat caracterul *metodic* (ordonat, progresiv) al îndoielii faţă de simţuri. Treptele ei sînt: 1) iluziile senzoriale; 2) alienarea mentală; 3) experienţa onirică.

Îndoiala nu se opreşte însă la datele simţurilor, ci se extinde şi asupra cunoştinţelor raţionale. S-ar părea că, dacă imaginile complexe ale simţurilor sînt îndoielnice, elementele simple din care ele sînt alcătuite ar putea fi adevărate şi conforme naturii lucrurilor; aşa încît, în mod general, dacă cunoştinţele despre lucrurile compuse sînt nesigure, cunoştinţele despre lucrurile sigure ar putea fi adevărate. Am putea considera deci îndoielnice ştiinţele precum fizica, astronomia şi medicina, care se raportează la cele dintîi; în schimb, aritmetica şi geometria, care se raportează la lucrurile foarte simple şi foarte generale, ar putea fi privite ca adevărate. Asemenea cunoştinţe simple, ca 2+3=5, pătratul are patru laturi etc., par să fie atît de clare şi de evidente, încît nu pot fi bănuite de falsitate sau de incertitudine. Argumentul pe care Descartes îl aduce pentru a supune îndoielii şi cunoştinţele de acest fel, în general, cunoştinţele raţionale, constă în existenţa erorii. Raţiunea se înşală ea însăşi de multe ori, chiar în raţionamentele cele mai simple, chiar şi în geometrie. Cine ne asigură că într-o chestiune determinată ea ne spune adevărul? Cine ne asigură că ea nu se înşală mereu? Am putea presupune că noi oamenii am fost creaţi de o fiinţă răutăcioasă, de un geniu iscusit şi viclean, care ne-a făcut în aşa fel încît să luăm mereu falsul drept adevăr, încît să ne înşelăm continuu. Acesta este celebrul argument al „geniului rău" (*genius malignus*, *le malin génie*), care reprezintă generalizarea metafizică a argumentului erorii. Prin argumentul metafizic al geniului rău, îndoiala atinge punctul culminant, devine hiperbolică. Aşadar, treptele îndoielii faţă de cunoştinţele raţionale sînt: 1) incertitudinea cunoştinţelor complexe şi a ştiinţelor corespunzătoare; 2) argumentul erorii; 3) argumentul geniului rău. În acest moment nu mai avem nici un fel de certitudine: „sînt silit pînă la urmă să recunosc – scria filosoful – că nu este nimic, dintre cele pe care le socoteam altădată adevărate, de care să nu-mi fi îngăduit a mă îndoi, iar aceasta nu din nesocotinţă sau uşurinţă, ci din pricini serioase şi chibzuite". Tot ceea ce ştia se dovedeşte îndoielnic, orice sprijin a dispărut, totul se năruie în jurul său. Starea de perplexitate, de totală derută intelectuală, pe care trebuie să încercăm s-o retrăim noi înşine dacă vrem să-l înţelegem pe Descartes, este descrisă de filosof printr-o comparaţie percutantă: „întocmai cum m-aş fi scufundat pe neaşteptate într-o vîltoare adîncă, mă simt atît de tulburat, încît nu izbutesc nici să ating fundul cu picioarele, nici, înotînd, să mă ridic la suprafaţa apei" (*Meditaţii*, II, pp. 251-252).

Aici se întîmplă, însă, miracolul. În punctul său suprem, dar numai acolo, îndoiala se transformă în certitudine. Şi iată cum. Îndoindu-mă de toate, nu mă pot îndoi de propria mea existenţă. Căci eu, cel ce se îndoieşte, trebuie să fiu ceva, de vreme ce mă îndoiesc; adică trebuie să exist. Dar ce fel de existenţă îmi aparţine? Am văzut că de existenţa mea corporală mă pot îndoi. Deci nu ea este aceea care-mi aparţine în mod indubitabil. Pentru a putea răspunde la întrebarea de mai sus, trebuie să revin asupra îndoielii şi să o cercetez mai îndeaproape. Îndoiala este legată de gîndire, e o activitate a gîndirii. Prin urmare, existenţa care-mi aparţine în mod neîndoielnic este aceea de fiinţă cugetătoare, de lucru care gîndeşte (*res cogitans*). Îndoiala este astfel dovada absolută a existenţei mele de fiinţă cugetătoare. Demersul cartezian se exprimă pe scurt în celebrele propoziţii: *dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum*[190].

Liniaritatea aparentă a acestor propoziţii poate induce însă în eroare. De fapt, intervine aici o nouă ruptură de planuri, o nouă „răsucire" reflexivă a gîndirii: are loc ieşirea din planul în care

[190] În problema „cogito-ului" cartezian, poate fi consultat nr. 1, din anul 2000, al lui *Revue de Métaphysique et de Morale*, „Descartes en dèbat". De asemenea, o foarte bună sinteză a cercetărilor asupra filosofiei lui Descartes este studiul lui G. Mitrowski, „What is Cartesian cogito?", publicat în *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, sectio Philosophia-Sociologia*, vol. 6, 1981.

gîndirea s-a mişcat pînă acum şi înscrierea ei într-un nou plan de reflexivitate. Gîndirea se ia acum pe sine însăşi ca obiect, îşi cercetează propria activitate dubitativă. Este, de fapt, a doua „răsucire" a ei, cea dintîi fiind îndoiala însăşi. La acest nivel survine despărţirea de scepticism.

Se poate vorbi astfel de existenţa mai multor planuri de reflecţie, a căror distincţie clară ne ajută să înţelegem mai bine *Meditaţiile* lui Descartes:

– planul iniţial şi punctul de plecare inevitabil este acela al *gîndirii naturale*, prefilosofice, care nu-şi pune problema temeiului propriilor certitudini şi se încrede pe de-a-ntregul în ele;

– prima ruptură: gîndirea face obiect de reflecţie din propriul său conţinut (opiniile date) = îndoiala metodică;

– a doua ruptură: gîndirea face obiect de reflecţie din însăşi activitatea sa dubitativă de pînă atunci; abia la acest nivel accedem la primul adevăr indubitabil: *cogito, ergo sum*; acest adevăr este indubitabil pentru că orice îndoială asupră-i nu face decît să-l reconfirme: dacă mă îndoiesc de el înseamnă că gîndesc, şi dacă gîndesc înseamnă că exist; spuneam mai sus că abia aici se produce ruptura cu scepticismul: într-adevăr, cîtă vreme rămînem în planul dubitativ, scepticismul este inevitabil; abia prin ieşirea din acest plan, adică prin instituirea unui plan superior de reflexivitate, obţinem primul adevăr neîndoielnic şi, o dată cu el, reuşim să depăşim scepticismul.

Cogito, ergo sum este astfel o primă certitudine, un prim adevăr neîndoielnic, pe care filosoful îl va lua ca punct de plecare pentru elaborarea metafizicii sigure pe care o caută. Analizînd acest adevăr, a cărui certitudine ni se impune prin evidenţa sa, constatăm că el afirmă existenţa omului ca fiinţă cugetătoare şi nimic mai mult. De aici, Descartes conchide că existenţa omului ca fiinţă cugetătoare, ca *res cogitans*, este independentă, în ordine metafizică, de existenţa sa ca fiinţă corporală, ca *res extensa*. Se formulează astfel *dualismul* cartezian, concepţia potrivit căreia corpul, al cărui atribut este întinderea, şi spiritul, al cărui atribut este cugetarea, sînt două substanţe total independente. Ca soluţie metafizică, dualismul este, desigur, discutabil. Nu putem omite nici intenţia *soteriologic-religioasă* a dualismului cartezian. Afirmarea independenţei

ontologice a sufletului de corp era, în vederile gînditorului, premisa metafizică necesară pentru argumentarea nemuririi lui. Dacă suflet este o *substanţă*, adică o realitate autosubzistentă, independentă de corp, înseamnă că el poate supravieţui morţii corporale. Şi, astfel *speranţa* supravieţuirii dobîndeşte un fundament raţional.

Ceea ce ne interesează însă cu precădere aici este semnificaţia istorică a metafizicii dualiste carteziene: separaţia absolută a sufletului şi a corpului, considerarea lor ca două substanţe independente, îngăduie filosofului să respingă orice „formă substanţială" şi, în general, orice animism în explicarea naturii. Această separaţie îi slujeşte ca premisă pentru o explicaţie pur mecanică a naturii, înlăturînd concepţia calitativist-animistă de tip scolastico-aristotelic. Pe de altă parte, dualismul îi permite lui Descartes să limiteze explicaţia mecanică la domeniul naturii, interzicîndu-i accesul la domeniul spiritului, prezervînd astfel autonomia epistemologică a ştiinţelor spiritului, a ştiinţelor socio-umane, cum le spunem astăzi. Faptul că s-a putut constitui o lingvistică specific carteziană, a cărei surprinzătoare modernitate a fost dovedită de Chomsky, a fost posibil tocmai pe baza acestei delimitări.

Descartes acordă divinităţii un rol important în metafizica sa şi încearcă să-i argumenteze raţional existenţa. Argumentele sale sînt proba ontologică remaniată şi proba prin efecte. Cea dintîi porneşte de la ideea de perfecţiune (fiinţă perfectă). Spre deosebire de toate celelalte idei ale noastre, aceasta presupune existenţa reală a obiectului corespunzător, adică a fiinţei perfecte. Căci existenţa este ea însăşi o perfecţiune, ce nu poate să lipsească ideii de fiinţă perfectă. Deci fiinţa perfectă există.

A doua probă o completează, de fapt, pe prima: noi sîntem fiinţe finite şi imperfecte (îndoiala). Dar avem ideile de infinit şi de perfecţiune. Fiind fiinţe finite şi imperfecte, nu putem fi cauza ideilor de infinit şi de perfecţiune. Deci, cauza acestei idei trebuie să se găsească în afara noastră. Această cauză e fiinţa infinită şi perfectă însăşi. Deci această fiinţă (Dumnezeu) există. Dincolo de aceste argumente, trebuie să ţinem seama de rolul ideii de divinitate în metafizica lui Descartes. Pentru a înţelege acest rol, e necesar să avem în vedere faptul că divinitatea este, la Descartes, un principiu al ordinii şi perfecţiunii universale. Descartes a avut, din punct de

vedere metafizic, nevoie de acest principiu pentru a asigura criteriul adevărului şi a înlătura definitiv argumentul geniului rău. Criteriul cartezian al adevărului constă, aşa cum am văzut, în claritatea şi distincţia ideilor. Cine ne asigură însă de validitatea acestui criteriu? Cine ne asigură că geniul rău nu ne înşală mereu, făcînd să ni se pară clare şi distincte ideile false? Pentru a înlătura definitiv această eventualitate, trebuie să presupunem, consideră filosoful, că autorul fiinţei noastre şi al universului este o fiinţă nu numai *atotputernică*, dar şi *bună*, aşa încît ea să nu-şi poată propune continua noastră înşelare; trebuie să presupunem, deci, existenţa lui Dumnezeu. Bunătatea şi veracitatea divină garantează criteriul adevărului. Divinitatea sădeşte în noi anumite adevăruri prime; acestea sînt ideile înnăscute. Teoria ideilor înnăscute a stîrnit o amplă controversă, care a continuat după moartea filosofului şi în cursul căreia s-a cristalizat concepţia gnoseologică a marelui gînditor empirist John Locke.

Metafizica lui Descartes se încheie prin afirmarea existenţei lumii exterioare, a lumii lucrurilor: *mundus est*. Singurele proprietăţi ale lucrurilor exterioare pe care noi le percepem în mod clar şi distinct sînt întinderea, figura şi mişcarea, adică deplasarea lor în spaţiu. Numai despre acestea este posibilă o cunoaştere ştiinţifică. Această cunoaştere, pe care o realizează fizica, se dobîndeşte prin aplicarea matematicii la studiul corpurilor. Mişcarea lor va putea fi cunoscută numai ca deplasare în spaţiu, deci ca mişcare mecanică. Fizica lui Descartes este o concepţie mecanicistă asupra naturii. Ea are meritul important de a se fi întemeiat pe ideea aplicării matematicii în studiul mişcării corpurilor. Alături de Galilei, care afirmase că marea carte a naturii e scrisă în limbaj matematic, Descartes este unul dintre cei dintîi gînditori moderni care a înţeles că studiul ştiinţific al naturii poate fi realizat numai prin unirea fizicii cu matematica. Această idee stă la baza întregii dezvoltări moderne a cunoaşterii ştiinţifice şi-şi păstrează neştirbită valabilitatea în epoca actuală.

E adevărat că fizica lui Descartes reduce mişcarea la deplasarea spaţială a corpurilor, deci la forma ei cea mai simplă, mişcarea mecanică. Aceasta este o limită istorică inevitabilă. Pe de altă parte, fizica lui Descartes se întemeiază pe o concepţie deductivistă: ea tinde să deducă proprietăţile corpurilor din anumite

principii matematice simple şi subapreciază, într-o anumită măsură, experimentul ştiinţific. Această latură a fizicii carteziene a fost sesizată şi criticată, poate mai mult decît era nevoie, de către Newton şi discipolii săi.

Limitele mecanicismului cartezian sînt evidente în concepţia despre organismele vii. Filosoful considera că nu numai natura inanimată, ci şi lumea vie, animalele şi chiar activitatea fiziologică a organismului uman pot fi explicate prin legile mecanice. Teoria animalului-maşină, expresie caracteristică a acestei concepţii, a îndeplinit cu toate acestea la vremea ei, o funcţie ştiinţifică pozitivă.

Filosof de seamă, Descartes a fost în acelaşi timp un mare om de ştiinţă. Pe lîngă crearea geometriei analitice, Descartes are şi alte merite considerabile în domeniul matematicii, dintre care se cuvine a fi menţionată introducerea mărimilor variabile, ce anticipează calculul infinitezimal. În fizică, pe lîngă crearea unuia dintre cele dintîi sisteme mecaniciste ale epocii moderne, Descartes este cel care a descoperit legea refracţiei luminii şi legea conservării cantităţii de mişcare. În cosmologie, el anticipează ideea evoluţiei universului. Dumnezeu a creat lumea şi o susţine în existenţa ei actuală. Dar, odată creată, ea se dezvoltă pe baza unor legi proprii. În ştiinţele biologice, pe lîngă ideea animalului-maşină, Descartes a studiat funcţiile inimii şi a dat prima descriere, apreciată de fiziologii moderni, a actului reflex. Cercetările sale de fiziologie umană au adus anumite corecţiuni dualismului metafizic, prin studiul legăturii dintre suflet şi corp şi prin afirmarea existenţei în creier a unui organ material ce realizează această legătură, şi anume glanda pineală.

Orientarea raţionalistă iniţiată de Descartes va fi continuată de mulţi gînditori moderni, dintre care cei mai însemnaţi sînt Malebranche, Spinoza şi Leibniz. Opoziţia dintre raţionalism şi empirism, caracteristică filosofiei moderne, va determina aprofundarea problemelor gnoseologice şi va conduce la numeroase amendări reciproce, iar în cele din urmă, la marea sinteză a criticismului kantian.

* * *

Nu-l putem înţelege cu adevărat pe Descartes dacă nu-l urmăm noi înşine pe drumul pe care se angajează, dacă nu refacem în propria noastră conştiinţă itinerariul său spiritual. Lucrul acesta

este valabil mai ales în privința îndoielii. Dacă o considerăm un simplu joc mental, un exercițiu intelectual de mare rafinament, dar fără o miză reală, nu-l vom putea înțelege pe Descartes.

Reflexivitatea, întoarcerea în scopuri apreciative asupra acestui demers, poate fi rodnică numai *după* ce am retrăit în propria conștiință demersul cartezian. De aceea, nici nu putem propriu-zis *preda* altora îndoiala cartezianã și, în genere, filosofia, așa cum nu se poate preda poezia. Cel mult, putem mijloci accesul la ea, putem atrage atenția asupra unor puncte nodale, putem oferi cadrul necesar refacerii experienței autorului.

2.2.4. Îndoiala cartezianã și nivelurile reflexivității

Orice nouă filosofie se construiește prin instituirea unui nou nivel de reflexivitate, prin care gîndirea filosofică de pînă atunci încetează a mai fi „subiect" și este transformată în „obiect" al reflecției filosofice. Sub un aspect esențial al ei, istoria filosofiei ar putea fi descrisă ca progresiune indefinită a reflexivității, ca succesiune a unor niveluri din ce în ce mai înalte ale acesteia. Munca filosofică – spunea cîndva Althusser – este un „travaliu asupra diferenței". Într-adevăr, o nouă filosofie nu se poate afirma decît deosebindu-se de filosofiile existente ce domină un anumit spațiu teoretic. Dar diferențierea se realizează eficace nu în cadrul aceluiași univers al discursului, ci prin schimbarea radicală a acestuia și prin raportarea reflexivă la el.

Structura generală a acestui proces ar putea fi descrisă prin raportul ierarhic obiect-reflecție asupra obiectului, luînd termenul *obiect* în sensul său cel mai general, o concepție filosofică putînd deveni ea însăși „obiect" pentru o filosofie ulterioară, care instituie astfel un nivel de reflexivitate superior. Legătura indisolubilă între constituirea unei noi filosofii și instituirea unui nivel superior de reflexivitate este expresia raportării critice obligatorii a filosofiei noi la concepțiile filosofice existente anterior. Exercițiul critic nu poate avea loc în *același* plan în care s-a afirmat filosofia de pînă atunci. El presupune raportarea la aceasta din urmă ca la un obiect, ceea ce înseamnă, în mod necesar, ieșirea din universul de discurs al vechii filosofii și situarea la un alt nivel al discursului, instituirea unui nou univers al discursului. A rămîne în planul vechii filosofii înseamnă

a continua, eventual a aprofunda și a dezvolta, a găsi noi domenii de aplicație etc., dar, în nici un caz, aceasta nu poate însemna constituirea unei alte filosofii. Am putea traduce atunci butada lui Taine, „Orice nouă filosofie a considerat că prima ei datorie este să le îngroape pe cele precedente", printr-o formulare mai puțin dură: orice nouă filosofie instituie un nivel superior de reflexivitate în raport cu filosofiile anterioare.

Filosofia lui Descartes a fost îndeobște considerată – mai ales după Hegel – o schimbare radicală în istoria gîndirii filosofice, în urma căreia se constituie filosofia modernă. Revoluția cartezian verifică principiul reflexivității, reprodus mai sus, iar forma specifică în care reflexivitatea se exercită aici este *îndoiala*. Îndoial înseamnă părăsirea unui univers constituit al discursului transformarea acestuia în obiect. Ea este deci, în mod evident, o formă de reflexivitate. În acest sens, Michel Guerin spunea c îndoiala înseamnă ruptura de gîndirea naturală și instituirea gîndir filosofice.

Dar poate cel mai interesant lucru în meditațiile lui Descarte este intervenția unui *al doilea* nivel al reflecției, prin care, de l îndoiala universală, se ajunge la prima certitudine absolută. Această certitudine nu „țîșnește" din îndoiala însăși, ci presupune părăsire planului dubitativ, printr-o nouă răsucire reflexivă, a unui pla superior: cel al conștiinței de sine.

2.3. Thomas Hobbes

Gînditorul englez a adus o seamă de contribuții majore în domeniul filosofiei politice. Ideile lui în acest domeniu sînt discutat și comentate pînă astăzi. În schimb, filosofia sa teoretică, mult ma sumară, manifestă tendințe reducționiste. De aceea, la istoria filosofiei ne vom mărgini la o prezentare generală a ideilor lui urmînd să fie studiat mai analitic la alte discipline.

Thomas Hobbes a trăit între anii 1588 și 1679. Și-a făcut studiile la Oxford, apoi și-a petrecut cea mai mare parte a vieții ca preceptor și secretar particular în familia lordului Cavendish. A făcu mai multe călătorii pe continent, în cursul cărora a luat cunoștință, în cercul părintelui Mersenne, prietenul lui Descartes, de mișcarea

SUBIECTUL 23 (p. 330 - 343)

SPINOZA

(1632–1677)

Baruch Spinoza s-a născut la Amsterdam, într-o familie de evrei portughezi, și și-a petrecut toată viața în Olanda. Pentru el, nici un lucru de pe lume n-avea atâta importanță ca independența gândirii sale și independența sa de ființă umană. Și-a câștigat existența șlefuind lentile de ochelari. Toată viața a trăit într-o relativă sărăcie, iar la moarte a trebuit ca Leibniz și câțiva prieteni să suporte cheltuielile de înmormântare și să se ocupe de manuscrisele sale.

În timpul vieții nu a publicat decât două scrieri: *Principiile filozofiei carteziene* și *Tratat teologico-politic*. Și cum aceste scrieri, mai ales cea de a doua, au declanșat un scandal de proporții, Spinoza s-a decis să nu mai publice nimic. Așa se face că majoritatea lucrărilor sale n-au apărut decât după moartea sa — între altele, opera sa principală, *Etica*, una dintre capodoperele filozofiei occidentale.

În momentul morții, Spinoza nu împlinise decât patruzeci și cinci de ani. Ar fi putut să aibă parte de o viață mult diferită: i se oferise o catedră la Universitatea din Heidelberg, una dintre cele mai faimoase din acea vreme. A refuzat, gândindu-se că acolo și-ar pierde independența, că nu ar fi lăsat să gândească și să predea ceea ce el socotea a fi adevărat.

Independență cu orice preț — aceasta e trăsătura caracteristică a vieții și gândirii sale. Trăsătură ce ne apare cu atât mai importantă când ne gândim la noțiunea pe care el a plasat-o în centrul filozofiei sale. Este vorba de noțiunea de *necesitate*. Independență-necesitate, scris cu liniuță de unire, acesta e Spinoza.

Să încercăm așadar să înțelegem acest aparent paradox. Nu vom vorbi aici decât despre *Etica*. Ea a fost redactată în latină și are ca titlu complet: *Ethica more geometrico demonstrata*, adică „Etica demonstrată prin metoda geometrică". Este aici ceva surprinzător. Despre etică, de fapt, nu se poate vorbi fără a pune în joc libertatea. Nu se poate vorbi de etică în legătură cu lucrurile, care nu sunt libere. O țiglă care cade de pe acoperiș pricinuind moartea unei ființe umane nu comite un act potrivnic eticii, pentru că nu e liberă. Cine spune „etică" spune „libertate" — și atunci cum s-ar putea justifica *more geometrico*, prin metoda geometrică, o etică ce se adresează obligatoriu libertății?

Prima carte a *Eticii* tratează *de Deo*, despre Dumnezeu. Lucrarea începe, aidoma unui tratat de geometrie, cu prezentarea axiomelor și a definițiilor, continuând apoi cu teoreme și cu demonstrațiile lor. Comparând demersul lui Spinoza cu cel al lui Euclid, constatăm că el nu-și ia decât o singură libertate suplimentară — aceea de a introduce din loc în loc scolii, un fel de explicații sau comentarii marginale în care autorul se exprimă mai liber. Atunci când un enunț i se pare deosebit de important din punct de vedere filozofic, el adaugă demonstrației o asemenea scolie, pe care uneori o dezvoltă pe mai multe pagini, după imboldul său filozofic.

Ce importanță se cuvine a fi dată acestei forme geometrice, ce sens au constrângerile impuse de ea?

Etica este astfel demonstrată potrivit metodei geometrice. Trebuie așadar să înțelegem cum își dau mâna aici etica și geometria, cum se realizează unitatea dintre *libertatea* din etică și *necesitatea* din geometrie. Cu asta ne aflăm în miezul gândirii lui Spinoza: libertatea și necesitatea sunt una. Până la urmă, libertatea *este* necesitate, necesitatea *este* libertate. Trebuie însă să urmărim drumul care duce la un asemenea rezultat și care-i dă sens.

Cartea din *Etica* în care se vorbește *de Deo*, despre Dumnezeu, începe cu noțiunea de *substanță*. Asta ne trimite cu gândul la Școala din Milet. La Spinoza însă, termenul „substanță" are un sens cu totul radical. El nu desemnează nici apa, nici aerul,

nici focul, nici infinitul. Substanța este ființa întrucât constituie propriul său fundament, întrucât este în sine, prin sine și pentru sine — adică ființa în autosuficiența ei absolută, și care nu depinde de nimic altceva decât de sine. Substanța este Dumnezeu. Ea este eternă, ceea ce pentru Spinoza înseamnă că este netemporală, străină de timp.

Ne aflăm astfel foarte departe de o concepție creștină. Omul-Dumnezeu este un paradox care-i e total străin lui Spinoza; din acest punct de vedere, el rămâne strâns legat de tradiția iudaică, întrucât aceasta respinge în mod riguros orice antropomorfism când este vorba de Dumnezeu.

Substanța, ființa suficientă sieși, are *atribute*. Nu-i ușor de explicat ce sunt acestea. Ele corespund diverselor moduri în care Dumnezeu se manifestă. Când spunem că Dumnezeu este în sine, prin sine, cauză de sine, gândim o ființă total închisă asupra ei înseși și care nu se manifestă. Atributele sunt modalitățile de manifestare ale substanței. Spinoza afirmă că există o infinitate de atribute, dar că noi nu cunoaștem decât două dintre ele — *întinderea* și *gândirea* —, ceea ce ne reamintește de Descartes. Aici însă totul se înfățișează altfel. La Descartes, este vorba de un dualism radical. La Spinoza, întinderea și gândirea nu sunt, printre o infinitate de atribute pe care nu le cunoaștem, decât două atribute ale uneia și aceleiași substanțe. Fiecare atribut este infinit, Dumnezeu însă este *absolut infinit*. El este o infinitate de atribute infinite.

Substanța fiind *una* și neexistând nimic în afara ei, unitatea sa este identică cu necesitatea sa. Necesitatea nu poate lipsi decât dacă sunt în joc o pluralitate de elemente. Dacă nu există decât o unică substanță și nimic altceva, atunci nu există nici dualism, nici pluralism, nu există decât ființa și necesitatea sa.

Această necesitate a substanței îi servește lui Spinoza drept armă *împotriva oricărei concepții finaliste* despre ființă, împotriva oricărei cauze finale. Am văzut că Descartes îi atribuia lui Dumnezeu libertatea de indiferență spre a nu fi nevoit să introducă în el o schemă de gândire finalistă. Spinoza e de acord cu

el asupra acestui punct, dar merge mai departe. Ceea ce el recunoaște în Dumnezeu nu este libertatea de indiferență, ci necesitatea. Dumnezeu este necesitatea, iar dacă vrem să vorbim despre necesitatea divină, trebuie să spunem: în Dumnezeu, libertatea și necesitatea sunt în mod riguros același lucru.

Pentru Spinoza, cauza finală va fi, de aceea, doar o prejudecată umană, care se opune total ideii de Dumnezeu. Ea se opune însă și adevăratei libertăți. Cum anume? Când ne propunem să atingem anumite scopuri în funcție de felurile de lipsă de care suferim, nu suntem, la drept vorbind, liberi. Dimpotrivă, lipsa ne subjugă. Adevărata libertate constă în a recunoaște necesitatea substanței unice cu tot ce decurge de aici; și nu numai în a o recunoaște, ci și în a consimți la ea. Să încercăm să înțelegem.

Există aici, în fond, o analogie cu experiența evidenței și a caracterului ei constrângător. Când ni se demonstrează, în geometrie, că suma celor trei unghiuri ale unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte și când, la sfârșitul demonstrației, spunem „înțeleg", asta înseamnă că spunem „da" constrângerii cuprinse în demonstrație. Nu putem spune: „Înțeleg, dar nu sunt de acord." Din clipa când necesitatea cuprinsă în demonstrație ni se impune, spiritul nostru află o adevărată bucurie în a-i recunoaște validitatea și necesitatea. Ceva analog se petrece, crede Spinoza, în adevărata libertate.

Adevărata libertate constă în a cunoaște până în profunzime necesitatea adevăratei substanțe. Această recunoaștere nu rezidă în simpla comprehensiune intelectuală, ci într-o înțelegere ce este în același timp un consimțământ, un „da", ca în cazul demonstrației din geometrie. Suntem de acord pentru că argumentul ne-a convins, a câștigat consimțământul rațiunii noastre.

Iată de ce cauza finală nu poate fi decât opusă, crede Spinoza, nu doar ideii de Dumnezeu, ci și ideii unei libertăți veritabile. Descartes nu era de această părere. El spunea, dimpotrivă, că libertatea de indiferență, proprie lui Dumnezeu, reprezintă pentru om nivelul cel mai de jos al libertății.

Potrivit lui Spinoza, omului îi revine, aşadar, sarcina de a-şi apropria necesitatea divină spre a nu mai fi robul dorinţei umane, pentru a nu mai dori altceva decât însăşi necesitatea lui Dumnezeu. Aici, libertatea şi necesitatea se confundă.

Am întâlnit deja ceva analog la stoici. Pentru ei, a fi liber însemna a te afla în acord cu necesitatea lumii, necesitate ce decurgea din sufletul universal. O asemenea doctrină, pentru a fi înţeleasă şi trăită, cere din partea voinţei un impuls asemănător celui sugerat de Spinoza, chiar dacă nu unul decurgând dintr-o demonstraţie raţională. În ambele cazuri, este vizat acelaşi fel de măreţie: cea a unei voinţe care-şi manifestă forţa depăşindu-se pe sine.

Nu-i de mirare că un om care aşeza independenţa sa de spirit înaintea oricărui alt considerent a dezvoltat o filozofie ce avea să intre în conflict cu toate instituţiile confesionale din vremea sa. A avut dificultăţi atât cu comunitatea evreiască, cât şi cu Bisericile creştine, acesta fiind motivul pentru care majoritatea scrierilor sale n-au fost publicate în timpul vieţii lui. Şi totuşi, acelaşi om considera că suprema beatitudine consta în a-ţi identifica libertatea cu necesitatea divină. Din opera sa transpare un fel de misticism raţionalist. Etica demonstrată după metoda geometrică trebuie să dea în vileag necesitatea divină cu aceeaşi splendoare care se degajă din evidenţa matematică — evidenţă ce, în pofida înclinaţiei neîncetate a spiritului nostru către cauza finală, antrenează deopotrivă adeziunea inteligenţei şi a voinţei.

Substanţa la Spinoza seamănă cu reprezentarea pe care şi-o făcea despre substanţă Parmenide. Potrivit acestuia din urmă, să ne amintim, substanţa este una, simplă, indivizibilă, eternă. Aici însă, „eternă" nu înseamnă că ea durează la nesfârşit. Substanţa e eternă pentru că este fiinţa în sine. Regăsim aici tradiţia biblică. În Biblie, când Dumnezeu spune „Eu sunt Cel veşnic", aceasta nu înseamnă altceva decât atunci când spune „Eu sunt Cel ce sunt", adică „Sunt Fiinţa". Sensul nu e, aşadar, „Eu durez", ci „Eu sunt Fiinţa.". În acelaşi sens este infinită substanţa la Spinoza. Ea este Dumnezeu; iată de ce, când îşi expune *Etica* pornind de la substanţă, în punctul de plecare se află Dumnezeu: *de Deo.*

Întreaga filozofie a lui Spinoza este, oarecum, dezvoltarea extraordinar de vastă şi de bogată a unei variante a argumentului ontologic. În centrul ei, găsim o convingere originară: Dumnezeu şi substanţa sunt una. Dumnezeu-substanţă, potrivit lui Spinoza, există cu necesitate. El nu poate să nu existe. Întâlnim aici o asemenea densitate de fiinţă, o asemenea plinătate ontologică, o asemenea putere de a exista — toate aceste moduri de exprimare lunecă într-un fel unul în altul şi sunt substituibile unul altuia —, încât numai o contradicţie în Dumnezeu însuşi ar putea să-l împiedice să existe. Ceea ce, spune Spinoza, este cu neputinţă: Dumnezeu fiind absolut infinit, are o putere infinită de a exista, şi nu există nimic, nici în el, nici în afara lui, care să poată stăvili această putere. El există, aşadar, în mod necesar. Dacă Spinoza recunoaşte o evidenţă constrângătoare, o certitudine, este tocmai aceasta. Tot restul nu poate fi decât derivat din ea, tot restul nu-şi dobândeşte evidenţa decât din această derivare. În ideea de Dumnezeu ca substanţă se află o asemenea densitate de fiinţă, încât ideea că Dumnezeu nu există este pur şi simplu cu neputinţă de gândit.

Aş vrea să fac aici o remarcă. Filozofii din această epocă, Descartes, Spinoza, Leibniz, prezintă o trăsătură comună. Pentru ei, este „firesc" să existe fiinţa şi nu e deloc firesc ca la început să poată fi neantul. Heidegger, în schimb, în zilele noastre, a inversat acest raport. Întrebarea pe care el o pune este: de ce există ceva, şi nu nimic? Se pare că pentru spiritele din vremea noastră neantul a devenit mai „firesc", mai nemijlocit originar decât fiinţa. Pentru ca fiinţa să fie, ar trebui să intervină o cauzalitate de un fel aparte, altminteri n-ar fi decât neantul. Existenţa fiinţei reclamă o explicaţie, pe când cea a nimicului, nu. Avem de-a face aici cu o atitudine nouă. Pe tot parcursul istoriei gândirii, oamenii au pornit de la ideea că prezenţa fiinţei este mai „firească" decât cea a nimicului. Aceasta se vede limpede, în particular la greci, care se lipseau de orice creaţie. Tradiţia iudeo-creştină are nevoie de Creaţie pentru a face ca lumea să fie, însă fiinţa lui Dumnezeu este eternă. Dumnezeu ca fiinţă părea de neclintit. În vremurile

moderne, se afirmă tendința de a acorda într-un anumit sens prioritate neființei față de ființă și se simte nevoia de a explica „de ce există ceva și nu nimic".

Spinoza gândește direct plenitudinea ființei. El nu poate nici măcar să conceapă că Dumnezeul infinit, cu puterea sa infinită de a exista, ar putea fi stăvilit de ceva. Este deci cu neputință ca Dumnezeu să nu existe. Aici se afirmă din plin un *monism* al existenței ființei.

Cele două substanțe ale lui Descartes devin aici *două atribute* ale substanței unice, singurele două ce ne sunt cunoscute din infinitatea de atribute pe care ea le are. Întinderea și gândirea sunt, așadar, aceste două atribute. Dumnezeu este *causa sui*, cauză de sine, și fundamentul a tot ceea ce este. Mai bine zis: el *este* tot ceea ce este. Fiind identic cu tot ceea ce este și cum nimic nu poate să fie altminteri decât prin substanța divină, avem de-a face aici nu numai cu un monism, ci și cu un *panteism*.

Mai trebuie să lămurim ce sunt la Spinoza *modurile*.

În timp ce atributele desemnează aspectele infinite și eterne ale substanței, modurile sunt *afecte* ale substanței. Cuvântul acesta vine de la verbul latin *afficere*, care înseamnă: a impresiona, a afecta... Un mod este deci un fel de a fi trecător al substanței, care ni se înfățișează în unul din cele două atribute pe care le cunoaștem. Modurile nu există în ele însele sau prin ele însele. Dimpotrivă, ele există în altceva (substanța), prin altceva, din cauza a altceva. Existența lor depinde în întregime de altceva. Există moduri ale atributului întindere și moduri ale atributului gândire. Cartea de față, spre exemplu, este un mod al atributului întindere; gândul pe care îl formulăm este un mod al atributului gândire. Modurile se succed în atributele substanței, sunt în număr infinit și toate decurg cu necesitate din substanță.

Cum să înțelegem acest lucru? Nu cauzal. Modurile decurg din substanță așa cum proprietățile triunghiului decurg din triunghi. Aceasta înseamnă că ține de natura ființei, a substanței, a lui Dumnezeu ca modurile să fie ceea ce sunt. Triunghiul nu este cauza faptului că suma celor trei unghiuri ale sale este egală

cu două unghiuri drepte. El nu este cauza acestui fapt în sensul modern al cuvântului „cauză". Modurile decurg din substanță, ele sunt ceea ce sunt printr-o necesitate derivată.

Relația *necesitate-libertate* ne aduce în chiar miezul filozofiei lui Spinoza. Și cum în această carte ne interesează înainte de toate tema mirării filozofice, ne putem permite gândul că investigația sa filozofică a pornit tocmai din acest punct, din această mirare: cum se pot împăca, de o parte, necesitatea divină, iar, de cealaltă, independența absolută din mine?

Sartre, de exemplu, în cartea sa *Ființa și neantul*, afirmă că dacă există Dumnezeu, atunci nu poate exista libertate a unui subiect. Dumnezeu ar exclude, prin simpla greutate a ființei sale, libertatea subiectului.

Spinoza a pornit de la certitudinea inversă. El nu a sacrificat nici necesitatea lui Dumnezeu, nici libertatea. A căutat în profunzime soluția acestui conflict. Gândul său se dezvoltă astfel:

Dumnezeu e cauză liberă, este cauza liberă a totalității existenței. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu acționează decât în virtutea necesității inerente ființei sale. La Spinoza nu găsim nici urmă din libertatea divină așa cum o concepea Descartes, libertate în virtutea căreia Dumnezeu putea să schimbe totul după bunul său plac, până și legile naturii sau raporturile matematice. Pentru Spinoza, Dumnezeu e liber pentru că acționează potrivit doar cu necesitatea propriei sale naturi. Lucrul acesta trebuie înțeles: Dumnezeu fiind substanța eternă, densitatea absolută de ființă, libertatea sa cuprinde în sine cel mai înalt grad imaginabil de necesitate constrângătoare. Ideea de libertate coincide aici în mod absolut cu necesitatea eternă a naturii sale. Nu poate fi vorba de capriciu sau de schimbare.

Spinoza este indiscutabil filozoful absolutului prin excelență. Cum el gândește „în absolut", conceptele pe care suntem obișnuiți să le distingem sau chiar să le opunem la nivelul realităților relative la el sunt, așa-zicând, devorate de unul și același foc — iar opoziția devine unitate.

Libertatea și necesitatea nu mai sunt doi poli opuși: în absolut, ele devin sinonime. Pentru Dumnezeu, a fi liber înseamnă a exista potrivit propriei sale necesități, ceea ce face ca Dumnezeu să fie deopotrivă liber și necesar. Libertatea sa coincide cu necesitatea sa, precum și cu toată necesitatea care decurge din el.

Așadar, când ne închipuim despre constrângerea a ceea ce vine de la Dumnezeu că este o necesitate ce se împotrivește libertății noastre, putem fi siguri că ne înșelăm în privința libertății noastre. Adevărata noastră libertate nu poate fi altceva decât necesitatea divină. Nu există libertate împotriva lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu e totul, inclusiv noi înșine.

Spinoza distinge aici două aspecte ale substanței sau ale lui Dumnezeu — două aspecte sau funcții: *natura naturans* și *natura naturata*, natura naturantă *și* natura naturată: prima — creatoare; cea de a doua — creată.

Natura naturantă corespunde substanței, care este „cauză de sine". Natura naturată decurge din necesitatea substanței, ea fiind totalitatea *modurilor*. Necesitatea, care în Dumnezeu coincide cu libertatea, devine în natură ansamblul constrângerilor necesare ce leagă modurile între ele. Totul în lume este necesar.

Iată de ce Spinoza respinge noțiunile de „contingență" și „posibilitate". Spunem despre un lucru că e contingent atunci când există, dar ar putea tot așa de bine să nu existe. Spunem despre un lucru că este posibil atunci când admitem că poate la fel de bine să se realizeze sau să nu se realizeze. Potrivit sistemului de gândire al lui Spinoza, aceste două noțiuni nu desemnează nimic real. Ele provin pur și simplu din faptul că noi nu cunoaștem lanțurile de cauze și de efecte și nu înțelegem că acestea își au originea în necesitatea substanței. În realitate, nu există decât *necesitate* și *imposibilitate*, derivând ambele din necesitatea-libertate a lui Dumnezeu.

Acum putem să înțelegem ce înseamnă la Spinoza *perfecțiunea divină*. Această „perfecțiune" nu este nicidecum raportată la o scară de valori sau la cauze finale. Ea nu implică defel vreo tendință spre o realitate pe care am socoti-o „perfectă",

din pricina frumuseții sale sau a fericirii ce ne-o dăruie. Nu. Atunci când spunem: „totul decurge din perfecțiunea divină", aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că „totul este necesar". O astfel de concepție, potrivit căreia orice lucru este privit din punctul de vedere al necesității divine, exclude orice distincție între bine și rău în sens omenesc. Dacă nu se poate vorbi decât despre necesar și imposibil, binele și răul dispar. Aceasta echivalează cu a spune că *Etica* lui Spinoza, în fondul ei, refuză ceea ce în mod curent se cheamă etică. În felul acesta, ne plasăm la nivelul acelui gen de „mistică rațională" despre care am vorbit la început. Nici bine, nici rău: această filozofie, aliată cu geometria, anulează orice cauză finală, ideea de cauză finală fiind redusă de acum la o prejudecată. Distincția dintre rău și bine nu provine decât din noi înșine, din relativitatea punctului nostru de vedere. Din punctul de vedere al lui Dumnezeu — dar acest mod de a vorbi este deja prea omenesc —, pentru cine înțelege necesitatea divină, nu există decât perfecțiunea.

Problema unității dintre corp și suflet, insolubilă în filozofia lui Descartes, la Spinoza se rezolvă ușor. Corpul și sufletul sunt moduri ale celor două atribute ale substanței unice. Corpul este un mod al întinderii, sufletul un mod al gândirii. Legătura dintre ele este lesne de înțeles, dat fiind că ambele aparțin unității substanței. Nu trebuie însă să ne imaginăm că ele acționează unul asupra celuilalt: între cele două atribute, întinderea și gândirea, nu poate exista interacțiune. Între ceea ce se petrece în corp și ceea ce se petrece în suflet există, în virtutea unității substanței, *paralelism*. Spinoza ne spune că ordinea și înlănțuirea ideilor este identică ordinii și înlănțuirii lucrurilor. Este o unitate, o aceeași necesitate, privită sub două aspecte, dar fără nici o interacțiune. În cadrul substanței, cele două se identifică. În profunzime, ontologic, corpul și sufletul sunt una, sunt manifestări ale aceleiași ființe.

Să mai revenim o dată la raportul libertate–necesitate la Spinoza, pentru a încerca acum să-l înțelegem mai concret, grație unei experiențe personale.

Fiecare dintre noi, când este întrebat, se străduiește să justifice o decizie pe care a luat-o oferind rațiunea sau rațiunile ce i-au stat la bază. Se întâmplă totuși ca această decizie să se fi impus chiar fără rațiunile pe care el le invocă, pentru că-și are rădăcinile în străfundurile ființei sale. Într-un asemenea caz, el simte clar că rațiunile pe care le invocă, fără a fi false, rămân insuficiente și nu ating fondul. El a luat această decizie pentru că, fiind cine este, nu putea să acționeze altfel.

Iată despre ce este vorba aici: a fi liber în așa măsură încât să nu poți acționa altfel înseamnă a trăi coincidența dintre libertate și necesitate. O asemenea experiență, de care avem uneori parte în viața noastră personală, experiență în care simțim că nu am fi putut să acționăm altfel, este oarecum semnul unei decizii izvorâte din absolutul libertății noastre.

Dacă însă recunoaștem necesitatea care decurge din substanța unică, cum putem înțelege problema erorii? Dacă totul e necesar, cum se face că putem să ne înșelăm? (Să ne amintim că, în termeni diferiți, Descartes și-a pus și el această problemă.) Răspunsul lui Spinoza este că eroarea nu e în realitate decât o cunoștință parțială, o lipsă de cunoaștere. Ea nu este ceva pozitiv, ci provine din faptul că gândirea noastră n-a mers destul de departe și destul de adânc. Că, în majoritatea cazurilor, gândirea noastră a rămas sub influența unor prejudecăți finaliste.

Există, după Spinoza, *trei genuri de cunoaștere*. Există mai întâi cunoașterea *sensibilă*: ea rămâne la nivelul generalităților, relativ puțin clară și lesne supusă erorii, pentru că la nivelul senzațiilor suntem cu deosebire înclinați să gândim lucrurile prin prisma finalității. Cel de-al doilea gen de cunoaștere este cel al gândirii *raționale*, nivel la care se dezvoltă cunoașterea științifică. Cel de-al treilea gen este cel al cunoașterii *intuitive*. Cunoașterea rațională procedează după metoda discursivă, în timp ce cunoașterea intuitivă pătrunde dintr-o singură privire în profunzimea ontologică. Ea înțelege modurile ca derivate ale substanței, deslușește în ele substanța însăși și necesitatea ei.

Știința, cunoaștere rațională, leagă modurile unele de altele prin înlănțuiri cauzale. Pe când cunoașterea intuitivă nu leagă modurile între ele, ci le raportează, pe ele și înlănțuirea lor cauzală, la necesitatea ontologică a substanței. Prin cunoașterea intuitivă, descifrăm într-un fel necesitatea divină în chiar realitatea modurilor. Cunoașterea intuitivă este adevărata cunoaștere. Spre ea trebuie să tindem.

Ca și Descartes, Spinoza se întreabă despre natura și funcțiile *pasiunilor*. După cum ne-o arată literatura acelui secol, pasiunile erau pe atunci puternice, cum puternice erau de asemenea voința și libertatea. Aceasta făcea ca în suflete să se iște conflicte de dimensiuni cărora noi le-am pierdut până și amintirea. Merită, dar, să ciulim urechea — poate că sunt de aflat aici unele lucruri importante.

Pentru Spinoza, pasiunile sufletului reprezintă o limitare a cunoașterii, un mod de a ne lăsa zăvorâți în neștiință. Libertatea nu constă, așadar, în a ne abandona unei pasiuni oarecare a sufletului, ci în a o domina, grație evidenței necesității.

Este prezentă aici, dincolo de orice îndemn moral, o viziune foarte profundă: când o pasiune se izbește de o necesitate evident neclintită, ea se stinge. Nimeni nu se supune unei pasiuni al cărei obiect este absolut inaccesibil. Orice pasiune se hrănește dintr-un rest de speranță, flacăra ei este întreținută de aerul posibilului. Cine și-a dat seama de evidența necesității, acela, pentru a birui pasiunea, nu-i nevoie să dea dovadă de o voință excepțional de puternică. Puterea voinței a intervenit de *mai înainte*, exact când era vorba de înțelegerea evidenței necesității. La cel ce a izbutit într-aceasta, pasiunile sunt deja biruite.

Tocmai în asta rezidă, după Spinoza, libertatea. Ea înseamnă bucurie și siguranță. Înțelegând necesitatea divină, ea se identifică cu aceasta. Astfel ea ne face capabili, cum spune Spinoza, să privim orice lucru *sub specie aeternitatis*, adică din punctul de vedere al eternității sau, cu o altă expresie: în necesitatea eternă a lui Dumnezeu. În ea își află sensul eternitatea sufletului: prin eterna necesitate divină, care domnește peste tot ce e muritor

naturii şi prin accentul pus pe metoda deductivă în ştiinţă şi filosofie. De aceea, s-a afirmat uneori că „Hobbes ocupă o poziţie intermediară între empirismul pur şi raţionalismul cartezian" (Alfred Weber). Alţi cercetători, ţinînd seama de preocupările sale metafizice, îl caracterizau ca „metafizicianul empirismului, după cum Francis Bacon fusese poetul acestuia"[192]. Unii cercetători mai noi îl socotesc un precursor al pozitivismului sau chiar, datorită preocupărilor sale cu privire la limbaj, un antemergător al filosofiei analitice.

2.4. Baruch Spinoza

De Spinoza nu te poţi apropia oricum: trebuie să-ţi pui hainele de sărbătoare, cum se zice că proceda un gînditor al Renaşterii cînd îi citea pe autorii vechi. Nu e vorba aici de idolatrie, ci de redobîndirea capacităţii de a intra în rezonanţă spirituală cu marile sisteme de idei, de a fi „ascultători", adică de a şti să ascultăm ceea ce ni se spune.

O bună întîlnire cu cel mai de seamă gînditor evreu al tuturor timpurilor presupune redobîndirea simţului pierdut al sărbătorii, a capacităţii de a participa cu sufletul plin de bucurie la marile izbînzi ale spiritului.

Vremea noastră, înclinată spre deconstrucţie şi nihilism, pare să-şi fi pierdut virtutea ascultării: ea caută pretutindeni resorturi ascunse, motivaţii inavuabile, travestiri şi distorsiuni şi nu se declară satisfăcută decît atunci cînd reuşeşte să descopere „adevărul" exact la antipodul sensului exprimat. Cuvîntul nu mai este sărbătorit ca *logos*, ca gîndire întrupată, nu mai este meditat pentru el însuşi, ci denunţat ca mască înşelătoare şi perfidă: limba i-a fost dată omului nu ca să-şi exprime gîndurile, ci ca să şi le ascundă.

Suspiciunea generalizată, bănuiala universală ridicată la rangul de principiu intelectual şi de criteriu al abilităţii analitice, căutarea obstinată în spatele sensurilor directe a unor sensuri „ascunse", considerate singurele „adevărate", bombănind bătrîneşte la tot pasul, sînt expresia unei stări de spirit care ne face impermeabili

[192] Georges Lyon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, Alcan, 1893, p. 4.



la marile valori. Închizîndu-ne în micile noastre lumi particulare, ea ne taie drumul către universal şi ne condamnă irevocabil la sterilitate. O asemenea stare de spirit este total nepotrivită întîlnirii cu Spinoza. Aici sîntem în prezenţa unei conştiinţe care se mărturiseşte cu sinceritate, nu se ascunde, nu-şi caută alibiuri, nu-şi inventează motivaţii nobile pentru a-şi justifica gesturile abjecte. Gînditorul cu mintea largă cît lumea a dovedit, de-a lungul întregii sale vieţi, o admirabilă corectitudine morală rezistînd adversităţilor şi ispitelor de toate felurile.

2.4.1. Date istorice şi biobibliografice

Baruch (Benedict) Spinoza (1632-1677) a trăit şi a cugetat în Olanda, într-o epocă în care această ţară a izbutit să înfrîngă absolutismul spaniol şi să se constituie, cea dintîi din Europa, ca o republică independentă. Olanda a devenit o mare putere maritimă şi colonială, stăpînitoare a comerţului cu Extremul Orient şi una dintre cele mai bogate ţări din acea vreme. Patriciatul urban, care domina viaţa economică şi politică, stimula dezvoltarea culturii. Cultura olandeză cunoaşte acum epoca ei de aur. Este perioada în care se afirmă şcoala clasică olandeză de pictură, în fruntea căreia se situează nemuritorul Rembrandt (1606-1669). În ştiinţe se remarcă savanţi de seamă, ca Huygens în matematică şi fizică, Swammerdam şi Leeuwenhoeck în biologie, Hugo Grotius în ştiinţele juridice etc. Considerată „ţara toleranţei", datorită condiţiilor favorabile pe care le oferea activităţii intelectuale libere, deşi această toleranţă, cum se va vedea chiar în cazul lui Spinoza, nu era nicidecum nelimitată, Olanda a devenit patria adoptivă a multor gînditori de seamă ai timpului. Descartes a trăit 20 de ani în această ţară, Locke a stat şi el o vreme aici în emigraţie, iar Komenski, marele pedagog ceh, şi-a petrecut ultima parte a vieţii la Amsterdam. Perioada republicană s-a încheiat în anul 1672, cînd, în timpul unei răscoale pusă la cale de

forţele monarhiste, Ian de Witt, conducătorul partidului republican şi prieten al lui Spinoza, a fost asasinat împreună cu fratele său, după care s-a instaurat domnia lui Wilhelm de Orania.

Alături de Rembrandt, Spinoza este cel mai de seamă reprezentant al culturii olandeze din veacul al XVII-lea. Filosoful provenea dintr-o familie de negustori evrei refugiaţi din Portugalia în Olanda în urma persecuţiilor religioase. El a studiat mai întîi literatura religioasă şi filosofică ebraică, iar apoi, după ce a învăţat limba latină, s-a adîncit în studiul filosofiei greco-romane şi medievale, al gîndirii Renaşterii, al filosofiei şi ştiinţei moderne. Aceste studii îi vor înrîuri puternic propria gîndire. O influenţă deosebită a exercitat asupra lui filosofia lui Descartes, de la care va prelua raţionalismul, revizuirea critică a opiniilor moştenite, considerarea clarităţii şi distincţiei drept criteriu al adevărului, preocuparea pentru metodă. Spinoza se va delimita însă în cîteva probleme esenţiale de gînditorul francez, supunînd criticii mai cu seamă dualismul acestuia. Bun cunoscător al progreselor ştiinţifice ale timpului, impresionat mai ales de dezvoltarea matematicii, mecanicii şi astronomiei, el va elabora o concepţie filosofică menită să corespundă acestora nu numai din punctul de vedere al conţinutului, ci şi al metodei de gîndire şi de expunere. Încercarea de a edifica *more geometrico* sistemul filosofiei, pe care o întîlnim deja la Descartes şi Hobbes, dobîndeşte la Spinoza expresia cea mai consecventă.

De timpuriu, în mintea lui Spinoza au început să prindă contur ideile unei noi concepţii filosofice, deosebită de filosofia tradiţională şi de credinţele comunităţii din care făcea parte. Mai puţin prudent decît fusese Descartes, el nu s-a sfiit, se pare, să comunice şi altora ceea ce gîndea. Drept urmare, în 1656, Sinagoga portugheză din Amsterdam l-a acuzat de erezie şi a aruncat asupra sa blestemul excomunicării. Sentinţa se încheia cu teribilele cuvinte: „Toţi sînt prin urmare înştiinţaţi de-aici înainte prin cele rostite să nu mai aibă nici un fel de legătură cu omul acesta. Nimeni să nu-l mai ajute; nimeni să nu mai locuiască sub acelaşi acoperiş cu dînsul; nimeni să nu-i stea mai aproape de patru paşi; şi nimeni să nu mai citească ceva scris de mîna lui sau dictat de gura lui"[193]. Excomunicarea, care a

[193] După Will Durant, *Spinoza*, traducere de N.D. Cocea, Editura S.A.R., 1946, p. 21.

decurs cu toate sumbrele formalităţi ale ritualului ebraic, avea nu numai sensul excluderii religioase, ci şi pe acela al ostracizării sociale. Îndepărtarea din rîndurile comunităţii evreieşti nu a însemnat adoptarea filosofului de către lumea creştină. Exclus deopotrivă de coreligionarii săi şi de concetăţenii creştini, filosoful a fost nevoit să îndure situaţia unui exilat, a unui gînditor subversiv, a unui autor proscris. Mediile cu care a avut legături erau medii eretice: cercurile liber-cugetătorilor evrei şi sectele protestante liberale (menoniţi, colegianţi, milenarişti). Persecutat pînă la sfîrşitul vieţii datorită ideilor sale, filosoful şi-a cucerit însă admiraţia şi prietenia spiritelor înaintate ale timpului. A dus o viaţă modestă, refuzînd donaţiile oferite şi cîştigîndu-şi existenţa din şlefuirea lentilelor pentru aparatele optice. Imaginea filosofului care şlefuieşte cu migală sticla pentru lentile, în timp ce, în minte, cizelează propoziţiile *Eticii* este una dintre cele mai frumoase din întreaga istorie a filosofiei.

În timpul vieţii, Spinoza a publicat numai două lucrări: *Principiile filosofiei lui René Descartes*, însoţite de *Cugetări metafizice* (1663). *Tratatul teologico-politic* a apărut anonim în 1670. Celelalte lucrări ale lui Spinoza au fost publicate postum: *Tratatul scurt despre Dumnezeu, despre om şi fericirea lui*, de fapt prima sa lucrare, descoperită abia pe la sfîrşitul secolului XIX, în două versiuni olandeze; *Tratatul despre îndreptarea intelectului*; *Etica*, opera fundamentală a lui Spinoza; *Tratatul politic*. Ultimele trei lucrări, dintre care numai *Etica* a fost terminată, au fost publicate în limba latină la cîteva luni după moartea filosofului, către sfîrşitul anului 1677.

2.4.2. Substanţă, atribute şi moduri: nucleul metafizicii spinoziene

Spinoza este îndeobşte considerat cel mai reprezentativ metafizician din filosofia europeană a veacului al XVII-lea. Conceptul principal al metafizicii sale este cel de *substanţă*. „Prin substanţă – scrie filosoful – înţeleg ceea ce există în sine şi este conceput prin sine; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie

de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format" (*Etica*, I, def. 3, în traducerea lui Al. Posescu). Spinoza stabileşte apoi identitatea substanţei cu Dumnezeu: „Prin Dumnezeu înţeleg existenţa absolut infinită, adică substanţa..." (*ibid.*, def. 6). Expresia „Dumnezeu, adică substanţa" şi cea echivalentă „Dumnezeu sau natura" (*deus sive natura*) se întîlnesc deseori în cuprinsul *Eticii*. De aceea, filosofia lui Spinoza este considerată de obicei o concepţie panteistă. Panteismul reprezintă la Spinoza, ca şi la gînditorii Renaşterii care l-au influenţat în această privinţă, de pildă, la Bruno, o modalitate istoriceşte condiţionată de a promova spiritul filosofic modern. Identificarea divinităţii cu substanţa sau natura a însemnat reabilitarea ontologică a naturii şi legitimarea preocupării pentru cunoaşterea ei ştiinţifică, aşadar legitimarea filosofică a ştiinţei moderne a naturii.

În concepţia lui Spinoza, substanţa este cauză de sine (*causa sui*), adică ea nu poate fi produsă de altceva, nu poate avea o cauză exterioară, ci îşi este propria cauză. Substanţa e unică, necreată, eternă şi infinită. Ea are o infinitate de atribute. Prin *atribut* Spinoza înţelege „ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa" (*Etica*, I, def. 4), adică o însuşire inseparabilă a substanţei, fără de care ea nu poate nici să existe, nici să fie concepută. Din infinitatea atributelor substanţei, noi cunoaştem numai două: *întinderea* şi *cugetarea* (gîndirea). Întinderea şi cugetarea sînt atribute infinite ale substanţei, adică substanţa sau divinitatea este lucru întins (*res extensa*) şi lucru cugetător (*res cogitans*).

Noţiunile de întindere şi cugetare sînt, desigur, preluate de la Descartes. Acesta le considerase însă ca fiind două substanţe complet separate, independente una de cealaltă, şi formulase astfel o ontologie dualistă. Spinoza respinge dualismul cartezian. Pentru el, întinderea şi cugetarea sînt atribute ale uneia şi aceleiaşi substanţe: „substanţa cugetătoare şi substanţa întinsă sînt una şi aceeaşi substanţă, care este înţeleasă cînd sub aspectul unui atribut, cînd sub aspectul altui atribut" (*ibid.*, II, nota prop. 7). Spinoza rezolvă dualismul cartezian printr-un monism substanţialist, care înlătură separaţia ontologică a materiei şi gîndirii. Considerînd însă gîndirea un atribut infinit al substanţei, Spinoza nu poate evita

animismul universal, prin care revine, trecînd peste Descartes, la filosofia Renaşterii. Cu toate acestea, el spune că numai omul se afirmă ca „lucru cugetător", celelalte existenţe manifestîndu-se doar ca „lucruri întinse".

Substanţa şi atributele ei se manifestă printr-o infinitate de *moduri*. Modul este la Spinoza o schimbare, o modificare a substanţei, expresia acesteia în plan fenomenal. Tot ceea ce există e mod al substanţei. Filosoful clasifică modurile în *finite* şi *infinite*. Moduri finite sînt toate lucrurile particulare şi trecătoare. Corpurile sînt moduri ale substanţei sub atributul întinderii, iar sufletele sînt moduri ale substanţei sub atributul cugetării. Spinoza nu separă însă sufletul de corp: „...sufletul şi corpul sînt unul şi acelaşi individ care este conceput cînd sub atributul cugetării, cînd sub acela al întinderii" (*ibid.*, II, nota prop. 21). Modurile infinite se împart la rîndul lor în *mijlocite* şi *nemijlocite*. În rîndul modurilor infinite nemijlocite Spinoza situează mişcarea şi repaosul. Concepţia lui Spinoza despre mişcare conţine idei valoroase, dar este grevată de anumite limite. El distinge în natură două aspecte: *natura naturantă* (*natura naturans*), prin care desemnează forţa generatoare, creatoare a naturii, imanentă acesteia, şi *natura naturată* (*natura naturata*), desemnînd ansamblul fenomenelor născute de această forţă generatoare. Se observă că, în concepţia lui Spinoza, natura conţine în sine însăşi forţa generatoare, activitatea: „puterea lui Dumnezeu – afirmă filosoful în limbajul său specific – nu este decît esenţa activă a lui Dumnezeu. De aceea, ne este tot atît de imposibil să-l concepem pe Dumnezeu ca neacţionînd pe cît ne este să-l concepem ca nefiind" (*ibid.*, II, nota prop. 3). Dar Spinoza nu consideră mişcarea un atribut inseparabil, ci numai un mod infinit nemijlocit al substanţei. De aceea, concepţia sa a fost criticată de către Toland (1670-1722). Pe de altă parte, mişcarea are pentru Spinoza sensul unei simple deplasări în spaţiu.

În orice caz, distincţia celor două naturi, *natura naturans* şi *natura naturata*, ce are, desigur, precedente scolastice, ne ajută să înţelegem mai bine panteismul spinozian: identificarea lui Dumnezeu cu natura are loc la nivelul celei dintîi, al naturii naturante.

2.4.3. Determinismul universal şi libertatea umană

Substanţa, atributele şi modurile ei sînt singura realitate; în afara lor nu există nimic altceva. Realitatea este guvernată de legi necesare şi inflexibile, care exclud arbitrariul şi bunul plac. Spinoza formulează o concepţie deterministă, orientată antifinalist. Izvorul prejudecăţilor finaliste se află în aceea că „oamenii presupun în general că toate lucrurile naturale lucrează întocmai ca şi ei, în vederea unui anumit scop, ba chiar ei susţin ca sigur că Dumnezeu însuşi dirijează toate lucrurile spre un anumit scop. Ei spun, aşadar, că Dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om ca să-l slăvească" (*Etica*, I, adaos). Finalismul îşi are, prin urmare, originea în *antropomorfism*, în considerarea naturii după chipul şi asemănarea omului, şi în *antropocentrism*, adică în considerarea tuturor lucrurilor ca fiind create spre folosul omului. Dar „natura – scrie Spinoza – nu-şi are nici un scop dinainte fixat şi cauzele finale nu sînt decît închipuiri omeneşti". Finalismul, observă filosoful, implică inversarea ordinii naturale între cauză şi efect, întrucît efectul, transformat în scop, este considerat preexistent desfăşurării lanţului cauzal. De fapt, întreaga realitate se prezintă ca un lanţ de cauze şi efecte; toate lucrurile sînt legate între ele, fiecare avînd o anumită cauză, aceasta la rîndu-i avînd o altă cauză şi aşa la infinit. Există, aşadar, o interdependenţă universală a fenomenelor, o legătură reciprocă între ele, care-i conferă naturii caracterul de totalitate organizată sau de sistem.

Concepţia deterministă a lui Spinoza a avut un rol pozitiv în istoria filosofiei şi a ştiinţelor naturii. Ea nu s-a putut sustrage însă unor limite inerente epocii istorice în care a fost elaborată. Din constatarea corectă că orice lucru are o cauză, Spinoza trage concluzia greşită că nimic nu este întîmplător, că totul e necesar: „nu există – scrie el – nici un motiv pentru care să se spună că un lucru este contingent (întîmplător – n. ns.), decît dintr-o lipsă a cunoaşterii noastre" (*Etica*, II, nota prop. 33; vezi şi prop. 29). Aşadar, întîmplarea este o categorie subiectivă, aplicată unui lucru a cărui cauză n-o cunoaştem.

Omul nu se află în lume ca „un stat în stat", ci ca un element al întregului ca o parte a naturii, fiind supus, drept urmare, legilor şi cauzelor naturale. „Oamenii se înşală în aceea că se cred liberi, părere care constă numai în faptul că ei sînt conştienţi de acţiunile lor şi necunoscători ai cauzelor de care sînt determinaţi" (*ibid.*, II, nota prop. 35). Astfel apare în filosofia lui Spinoza importanta problemă a raportului dintre *necesitate* şi *libertate*, avînd două aspecte principale: raportul omului cu natura şi raportul omului cu propriile sale afecte. Cel de-al doilea aspect va fi tratat în teoria etică. Primul are un caracter ontologic şi este cercetat în legătură cu determinismul universal. Omul, arată Spinoza, nu se poate sustrage necesităţii naturii. Libertatea voinţei, în sensul „liberului arbitru", e iluzorie, deoarece voinţa este determinată de cauze externe. De aici nu rezultă însă că libertatea umană e imposibilă. Ea este posibilă, dar numai ca înţelegere a necesităţii, ca necesitate cunoscută. De aceea, soluţia problemei libertăţii este cunoaşterea.

2.4.4. Teoria cunoaşterii[194]

În domeniul teoriei cunoaşterii, Spinoza este, ca şi Descartes, un gînditor raţionalist. După ce în lucrarea de tinereţe *Tratat despre îndreptarea intelectului* vorbise despre patru moduri cognitive, în *Etica* el distinge trei genuri de cunoaştere. Cunoaşterea de primul gen este aceea pe care ne-o oferă simţurile şi, de asemenea, cea dată de memorie sau de analogie. O asemenea cunoaştere prin imagini este vagă, confuză. Cunoaşterea de al doilea gen se realizează prin raţiune. Aceasta oferă idei adecvate asupra proprietăţilor comune ale lucrurilor. Ea procedează prin deducţie, stabilind adevăruri noi pe baza celor deja cunoscute. Cunoaşterea de al treilea gen, numită de Spinoza „ştiinţa intuitivă", constă în înţelegerea nemijlocită a adevărului. „Cunoaşterea de primul gen – afirmă Spinoza – este singura cauză a falsităţii, cea de al doilea şi al treilea gen este cu

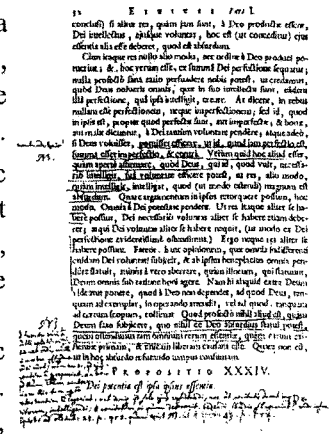
[194] Pentru o prezentare mai amplă a sensului preocupărilor lui Spinoza privind cunoaşterea şi metoda, vezi studiul introductiv „Metoda la Spinoza", în: Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, prefaţă de Viorel Colţescu, traducere şi note de Dan Negrescu, Timişoara, Editura de Vest, 1992, pp. 5-26.

necesitate adevărată" (*ibid.*, II, prop. 41). Aceasta se explică mai întîi prin faptul că percepţiile senzoriale nu sînt pure, ele fiind influenţate de constituţia corpului nostru, iar apoi prin aceea că imaginile, care au la bază urmele lăsate de percepţiile anterioare, deşi în sine sînt adevărate, pot să se producă chiar şi atunci cînd obiectul imaginat nu există. Eroarea se poate, aşadar, strecura în ele, deoarece lipseşte controlul asupra prezenţei sau absenţei obiectului. Cunoaşterea deductivă şi cea intuitivă, deci cunoaşterea de al doilea şi al treilea gen, sunt întotdeauna adevărate. Criteriul adevărului este, ca şi la Descartes, *claritatea* şi *distincţia* ideilor. O idee clară şi distinctă este *adecvată*. Ideile adecvate sînt prin ele însele adevărate, fără a mai solicita raportarea la obiect. Desigur, ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său. Dar, întrucît substanţa cugetătoare şi substanţa întinsă sînt una şi aceeaşi substanţă, înlănţuirea ideilor în substanţa cugetătoare e în mod necesar identică cu înlănţuirea lucrurilor în substanţa întinsă. Spinoza formulează pe această bază cunoscutul său principiu gnoseologic potrivit căruia „ordinea şi înlănţuirea ideilor sînt însăşi ordinea şi înlănţuirea lucrurilor" (*ibid.*, II, prop. 7). Această identitate, fundamentată ontologic în teoria substanţei, asigură adecvarea deplină la obiect, şi astfel, adevărul ideilor clare şi distincte, fără a mai fi necesar controlul lor empiric. Cunoaşterea senzorială este cunoaşterea lucrurilor ca *moduri*. Cunoaşterea intuitivă şi cea deductivă permit dezvăluirea substratului etern al lucrurilor, adică înţelegerea lor ca substanţă. Aceasta este, cum se exprimă filosoful, cunoaşterea lucrurilor *sub specie aeternitatis*, în perspectiva eternităţii, spre deosebire de primul gen de cunoaştere, în care lucrurile sînt înţelese sub aspectul lor temporar, trecător, adică *sub specie durationis*.

2.4.5. Etica – o componentă centrală a filosofiei spinoziene în ansamblu

Preocuparea fundamentală a lui Spinoza a fost elaborarea unei *etici noi*, care să o înlocuiască pe cea tradiţională, în numele noilor aspiraţii umane, specifice epocii moderne. El şi-a dat însă seama că opera pe care voia s-o întreprindă făcea necesară reconstrucţia întregii filosofii, că nu putea începe pur şi simplu cu etica. De aceea,

lucrarea sa capitală, *Etica*, începe cu ontologia, examinează apoi natura sufletului omenesc şi tipurile de cunoştinţe de care acesta este capabil, pentru ca abia în ultimele trei părţi să-şi justifice titlul[195]. Totodată, este de remarcat că Spinoza îşi expune teoria etică, la fel ca întreaga sa filosofie, într-o formă riguros deductivă, după modelul matematicii, ştiinţă care se bucura în epocă de un prestigiu deosebit. Se începe cu definiţii, se stabilesc axiome, se enunţă propoziţii care sînt demonstrate cu ajutorul definiţiilor, axiomelor şi propoziţiilor anterioare, se deduc din ele corolare etc.



În etica lui Spinoza, un loc central îl ocupă noţiunea de *afect*. Afectele sînt sentimentele, emoţiile, pasiunile umane. Afectele apar în mod necesar atît din propria noastră natură, cît şi din faptul că omul este o parte a marelui tot, a naturii înconjurătoare, şi suferă, drept urmare, influenţele acesteia. Spre deosebire de „acei care – cum spune filosoful – preferă să blesteme sau să batjocorească afectele şi acţiunile oamenilor, în loc să le înţeleagă", el îşi propune să le cerceteze „după procedeul geometric", aplicîndu-le aceeaşi metodă ca oricăror altor fenomene naturale; căci „calea pe care cunoaştem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una şi aceeaşi, anume legile şi regulile universale ale naturii" (*ibid.*, III, pref.). Prin urmare – declară Spinoza – „voi privi acţiunile şi poftele omeneşti ca şi cum ar fi vorba de linii, suprafeţe şi corpuri".

La fel cum corpurile tind să persevereze în starea în care se află, omul tinde să-şi menţină fiinţa. Năzuinţa fundamentală a fiecărui om este *autoconservarea*. Cînd este raportată numai la suflet, ea se numeşte voinţă. Cînd e raportată deopotrivă la suflet şi

[195] *Revue de Métaphysique et de Morale* consacră în întregime nr. 4 din 1994 părţii a IV-a a *Eticii* lui Spinoza.

la corp, se numeşte poftă. „Pofta – scrie Spinoza – nu e decît esenţa omului, din natura căreia urmează cu necesitate cele ce servesc conservării sale" (*ibid.*, III, notă prop. 9; vezi şi definiţia afectelor, 1). Pofta împreună cu conştiinţa de sine sau pofta conştientă se numeşte *dorinţă*. Întrucît conştiinţa de sine îi este caracteristică omului, rezultă că primul afect fundamental e tocmai dorinţa. Al doilea afect fundamental este *bucuria*, pe care Spinoza o defineşte drept *trecerea* omului de la o perfecţiune mai mică la una mai mare. Bucuria nu este însăşi perfecţiunea, observă filosoful. Dacă omul s-ar naşte perfect în sens absolut, el ar fi lipsit de bucurii. Bucuria e *actul trecerii* la o perfecţiune mai înaltă. Al treilea afect fundamental este *tristeţea*, înţeleasă ca *trecere* de la o perfecţiune mai mare la alta mai mică, deci ca o regresiune spirituală. Ca şi în cazul bucuriei, esenţa este actul de trecere însuşi, avînd de această dată un sens descendent. Acestea sînt, după Spinoza, afectele fundamentale. „Recunosc, deci – scrie el –, (...) numai trei afecte primare sau fundamentale, anume bucuria, tristeţea şi dorinţa" (*ibid.*, III, def. afectelor, expl. def. IV). Toate celelalte afecte derivă din ele, ba chiar sînt nume diferite date acestora, în diferite raporturi. Astfel, voluptatea este raportarea afectului de bucurie în acelaşi timp la suflet şi la corp. Iubirea e bucuria însoţită de ideea cauzei externe, după cum ura este tristeţea însoţită de ideea cauzei externe. Iubirea este deci o specie a bucuriei, iar ura, o formă a tristeţii.

Filosoful analizează cu o minuţie de bijutier al spiritului această lume ceţoasă, labilă, în veşnică prefacere, care este lumea pasiunilor şi emoţiilor umane. El remarcă existenţa afectelor polare (iubire-ură, speranţă-teamă etc.), condiţionarea lor reciprocă, transformarea unui afect în contrariul său, dincolo de anumite limite. Toate aceste analize sînt absolut remarcabile. Chiar noţiunile etice fundamentale dobîndesc la Spinoza sensuri noi. Binele este înţeles drept ceea ce ştim sigur că ne e folositor, răul, drept ceea ce ştim sigur că ne dăunează; „noi nu năzuim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că un lucru este bun fiindcă năzuim, voim, poftim şi rîvnim acel lucru" (*ibid.*, III, nota prop. 9). Criteriile transcendente, heteronome, ale moralităţii sînt astfel abolite, în locul lor fiind aşezate criterii care ţin de însăşi natura umană.

Scopul eticii este, în concepţia lui Spinoza, să-l înveţe pe om cum să se elibereze de sub tirania afectelor ce-i destramă sufletul. „Omul supus afectelor – scrie el – nu mai este stăpîn pe sine, ci e stăpînit de soartă" (*ibid.*, IV, pref.). Este adevărat că filosoful distinge între afectele care întăresc corpul şi sufletul şi cele care le slăbesc, le fac pasive. Atenţia sa se îndreaptă însă către acestea din urmă, dată fiind tocmai nocivitatea lor. În ele, sufletul este pasiv, receptiv, pasivitatea sufletului fiind elementul lor definitoriu. Omul supus afectelor este *neliber*, tocmai pentru că e pasiv, inactiv. De aceea, problema fundamentală a eticii este eliberarea omului de sub stăpînirea afectelor. Virtutea, în felul cum o înţelege Spinoza, este puterea omului asupra propriilor afecte, aşa încît ea rezumă, ca şi în gîndirea antică, întregul conţinut al eticii.

Întrucît afectele au cauze naturale, necesare, nu poate fi vorba să ne propunem pur şi simplu înlăturarea lor. Spinoza vede însă că acţiunea nocivă a afectelor este urmarea insuficientei cunoaşteri a propriei noastre naturi şi a lumii a cărei parte sîntem, adică ideilor noastre confuze despre noi înşine şi despre realitatea ce ne înconjoară. Soluţia este *cunoaşterea* lor. „Afectul care este o pasiune încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm despre el o idee clară şi distinctă", de unde rezultă că un afect e „cu atît mai mult în stăpînirea noastră şi sufletul suferă cu atît mai puţin din cauza lui, cu cît îl cunoaştem mai bine" (*ibid.*, V, prop. 3 şi cor.). Ne eliberează *cunoaşterea* de emoţiile şi pasiunile pe care le trăim? Faptul că devin conştient de un afect determină *ipso facto* eliberarea de el? Fiecare trebuie să răspundă la aceste întrebări consultîndu-şi experienţa afectivă. În orice caz, cunoaşterea unei emoţii, a cauzelor ei etc. relaxează dependenţa de ea, chiar dacă nu o anulează întotdeauna complet. Intelectualism moral, ca şi la Socrate? Libertatea omului faţă de propriile-i afecte nu e deci un dat iniţial, ci un rezultat, obţinut prin cunoaşterea acestora. Ultima parte a *Eticii* poartă titlul semnificativ „Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului".

Cunoaşterea este, aşadar, soluţia problemei libertăţii omului sub ambele ei aspecte, atît ca libertate în raport cu natura, cît şi ca

libertate în raport cu propriile afecte. Cunoaşterea conduce la contopirea omului cu natura, a cărei parte integrantă este. Numai înţelegînd comunitatea sa cu marele tot al existenţei, reintegrîndu-i-se în mod conştient, omul poate dobîndi liniştea sufletească şi fericirea. La acest nivel superior al ei, înţelegerea, cunoaşterea, se identifică cu iubirea. Identitatea lor a fost exprimată de Spinoza în celebra idee despre „iubirea intelectuală pentru Dumnezeu" (*amor dei intellectualis*), idee care l-a făcut pe Wilhelm Windelband să-l numească pe filosoful olandez „un om beat de Dumnezeu" (*ein gotttrunkener Mann*) şi să-i caracterizeze filosofia drept o „căutare a lui Dumnezeu" (*Suchen nach Gott*) şi o „grandioasă intuiţie a divinităţii"[196].

Gîndul simplu şi profund al lui Spinoza este că, la nivelul ei cel mai înalt, cunoaşterea devine iubire, obiectul ei fiind Fiinţa supremă însăşi, identică în concepţia filosofului cu substanţa. Iubirea intelectuală a întregii existenţe, a naturii, a oamenilor asigură liniştea sufletului şi adevărata fericire. Căci fericirea este virtutea însăşi, iar nu răsplata virtuţii. Cei ce aşteaptă vreo răsplată pentru faptele lor bune în lumea de dincolo nu sînt de fapt oameni virtuoşi. Înţeleptul se gîndeşte mai puţin decît la orice la moarte, gîndul său se îndreaptă către viaţă, năzuind să-i cunoască tainele, să se identifice cu ea. Filosofia lui Spinoza este astfel o imensă apologie a vieţii, a omului, a valorilor superioare ale cunoaşterii şi iubirii. Ea rezolvă paradoxul fiinţei finite care gîndeşte infinitul prin resorbţia omului în Fiinţa infinită, pe calea cunoaşterii şi a iubirii.

* * *

Într-o formă adeseori derutantă, menţinînd termenii filosofiei tradiţionale, dar operînd înăuntrul lor schimbări esenţiale de semnificaţie, Spinoza elaborează un sistem filosofic de o densitate teoretică cu totul remarcabilă, unul dintre cele mai importante din acest „secol al sistemelor" care a fost veacul al XVII-lea. El este, cum s-a spus pe bună dreptate, metafizicianul prin excelenţă al epocii sale şi unul dintre marii metafizicieni ai tuturor vremurilor.

[196] W. Windelband, *Präludien*, 3. Aufl., Mohr, Tübingen, 1907, p. 113.

Gînditorii Luminilor l-au preţuit şi i-au folosit adesea ideile, chiar şi atunci cînd, pentru a evita suspiciunile, nu-i pomeneau numele. Iluminismul şi apoi romantismul german, interpretîndu-l de regulă în sens panteist, au reuşit să-l impună definitiv atenţiei filosofice. Lessing, Jacobi, Goethe[197], Hegel au fost cei mai de seamă dintre admiratorii săi entuziaşti, propria lor gîndire resimţind puternic influenţa spinoziană. Spirit viguros şi profund, Spinoza este unul dintre acei gînditori a căror operă vorbeşte nu numai unui timp, ci tuturor timpurilor.

2.5. Gottfried Wilhelm Leibniz

Numelui lui Leibniz i se ataşează adesea atributul de precursor: precursor al logicii matematice, prin introducerea notaţiei simbolice şi a calculului cu simboluri, precursor al ciberneticii, precursor al geneticii. Şi într-adevăr opera sa conţine o multitudine de intuiţii geniale, uneori schiţate în treacăt, a căror valoare va

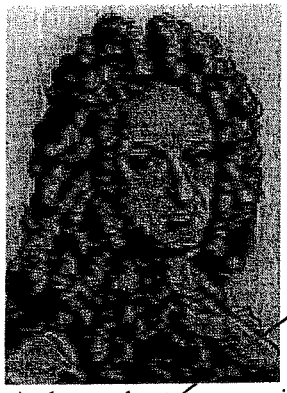
[197] Iată ce spunea Goethe despre Spinoza: „Acest spirit cu o influenţă atît de hotărîtoare asupra mea şi care a determinat întregul meu mod de a gîndi a fost Spinoza. După ce căutasem pretutindeni un mijloc de formaţie a ciudatei mele firi, am ajuns în fine la *Etica* acestui om. N-aş putea spune ce anume am cules din această operă şi ce am pus în ea; destul că am aflat aici liniştea patimilor mele şi că, prin ea, mi s-a deschis o largă şi liberă perspectivă asupra lumii senzoriale şi morale. Ce mă lega în special de ea era nemărginita dezinteresare care lumina din fiecare propoziţie a ei. Strania vorbă: «Cine iubeşte pe Dumnezeu cu adevărat nu trebuie să ceară ca Dumnezeu să-l iubească la rîndul său», cu toate premisele şi consecinţele sale, mă punea pe gînduri. A fi cu totul dezinteresat, dar mai cu seamă în iubire şi prietenie, devenise plăcerea mea cea mai mare, maxima şi exerciţiul meu, aşa încît insolenta vorbă ulterioară: „Dacă te iubesc, ce te priveşte?" (*Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, IV, 9 – n. ns.) mi se părea rostită din inima mea. De altfel, trebuie să recunoaştem şi în această privinţă faptul că legăturile cele mai adînci pornesc din ceva opus lor. Liniştea atotîmpăcătoare a lui Spinoza contrasta cu năzuinţa mea atotrăscolitoare, metoda lui matematică cu modul meu poetic de a vedea şi de a descrie lumea, şi tocmai acel fel al tratării socotit nepotrivit cu temele morale făcea din mine discipolul pasionat şi admiratorul fără rezerve al lui Spinoza. Spirit şi inimă, inteligenţă şi simţire se căutau cu necesară afinitate electivă şi numai printr-o astfel de căutare se poate produce unirea fiinţelor cele mai deosebite" (Goethe, *Poezie şi adevăr*, traducere de Tudor Vianu, vol. III, EPL, colecţia BPT, 1967, pp. 215-216). Ideile lui Spinoza „au exercitat o mare înrîurire de-a lungul întregii mele vieţi" (*ibid.*, p. 270). A se vedea pp. 266-273.

deveni evidentă abia mai tîrziu, cînd dezvoltarea independentă a unor discipline ştiinţifice va permite să se înţeleagă mai exact sensul unor căutări anterioare. Dar nici în aceste cazuri nu e vorba de o influenţă propriu-zisă a ideilor sale asupra dezvoltării ştiinţifice efective, ci de „regăsirea" în opera lui a unor realizări viitoare.

Meritele i-au fost contestate chiar atunci cînd era vorba de descoperiri ştiinţifice efective, cum a fost cazul calculului diferenţial, atribuit în exclusivitate de discipolii lui Newton matematicianului englez. Această contestaţie i-a amărît ultima parte a vieţii şi l-a transformat în singuraticul şi mizantropul despre care vorbesc concetăţenii săi hanovrezi din vremea decăderii oraşului (părăsirea lui de către ducele care va deveni ulterior George I, rege al Angliei) şi a făcut să fie înmormîntat ca un necunoscut.

Opera sa proteică este o operă a Renaşterii tîrzii, genială, polimorfă şi dezordonată, cînd filosofii mai puteau încă să-şi verifice ideile prin activitatea directă în cîmpul ştiinţelor – chiar dacă ceea ce-i interesa erau doar respectivele idei –, cercetarea lor ştiinţifică putînd duce la descoperiri epocale. Însă pe noi ne interesează Leibniz filosoful, chiar dacă, interesîndu-ne de filosofia lui, atingem miezul întregii sale opere.

2.5.1. Schiţă biografică. Principalele lucrări



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) este creatorul unei concepţii filosofice care, pornind, ca şi filosofia lui Spinoza, de la Descartes, tinde să depăşească dificultăţile dualismului în direcţia unei ontologii pluraliste. În epoca în care a trăit, Germania, abia ieşită din Războiul de treizeci de ani, care a produs distrugeri catastrofale, se înfăţişa ca un conglomerat de mai bine de trei sute de stătuleţe independente, organizate după modelul feudal al monarhiei absolute, înconjurate de zidurile barierelor vamale ce stînjeneau dezvoltarea comerţului şi desfăşurîndu-şi întreaga viaţă în mod autarhic. Puterea imperială, aproape fantomatică, era departe de a constitui un factor unificator, cu atît mai mult cu cît împăratul era

ales de principii electori şi depindea de aceştia, în timp ce monarhiile locale se transmiteau pe cale ereditară. Principii germani, fascinaţi de fastul curţii de la Versailles, năzuiau să reproducă în mic, pe propriile lor teritorii, metodele de guvernare ale monarhiei lui Ludovic al XIV-lea. Lipsa de unitate a statelor germane, intrigile politice permanente, ţesute uneori cu o incredibilă lipsă de scrupule, făceau ca această ţară să fie permanent ameninţată de invazia marilor puteri străine. Leibniz a luat parte activă la evenimentele politice ale timpului, în calitate de consilier de curte la două dintre aceste state, militînd pentru înlăturarea rivalităţilor şi asigurarea unităţii principatelor germane, pentru a orienta în alte direcţii tendinţele expansioniste ale puterilor străine şi a feri Germania de pericolul invaziei străine.

Filosoful şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Hanovra, ca bibliotecar, consilier şi istoriograf în slujba ducelui de Braunschweig-Lüneburg; de aceea, el este frecvent numit „filosoful de la Hanovra". Spirit enciclopedic, adevărat „uomo universale" de tip renascentist, Leibniz şi-a îmbinat preocupările filosofice şi ştiinţifice cu cele istorice, politice şi juridice, aducînd în toate aceste domenii contribuţii remarcabile. Om de ştiinţă cu idei inovatoare, Leibniz este, alături de Newton, creatorul calculului diferenţial şi integral şi, totodată, un precursor al logicii matematice moderne şi al ciberneticii. El a formulat numeroase idei fecunde în fizică şi în multe alte domenii ştiinţifice, chiar dacă nu a izbutit să le ducă întotdeauna pînă la capăt, multe dintre ele rămînînd în stadiul de schiţe, proiecte, intuiţii. A scris foarte multe lucrări, mai ales în latină şi franceză, de regulă de dimensiuni reduse, şi a purtat corespondenţă cu mai bine de opt sute de personalităţi ale timpului. Dintre cele peste o sută de lucrări filosofice ale sale, se cuvin menţionate: *Despre arta combinatorie* (1666), *Disertaţie metafizică* (1686, publicată postum), *Despre reforma filosofiei prime şi despre noţiunea de substanţă* (1694), *Noul sistem al naturii şi al comunicării substanţelor* (1695), *Teodiceea* (1710), *Monadologia* (1714, apărută postum), *Noi eseuri asupra intelectului uman* (1704, publicată postum). Această din urmă lucrare este, cum se vede şi din titlu, o replică de pe poziţii raţionaliste la *Eseu asupra intelectului*

asemenea concepție, Leibniz o înlocuiește cu armonia prestabilită, ce i se pare a satisface mai bine exigențele explicative ale filosofiei. „Aceste principii – scrie Leibniz, referindu-se la armonia prestabilită – mi-au dat mijlocul de a explica în mod natural uniunea sau conformitatea sufletului și corpului organic. Sufletul urmează legile-i proprii, iar corpul la fel pe ale sale; și ele se întîlnesc în virtutea armoniei prestabilite între toate substanțele..." (*Monadologia*, 78). Sistemul armoniei prestabilite „face ca corpurile să acționeze ca și cum, prin imposibil, n-ar exista deloc suflete; ca sufletele să acționeze ca și cum n-ar exista deloc corpuri; și ca amîndouă să acționeze ca și cum unele le-ar influența pe celelalte" (*ibid.*, 81).

Teoria armoniei prestabilite încearcă o conciliere între determinismul cauzal al fenomenelor naturii și ordinea finalistă a substanțelor ce stau la baza lor. Ea admite intervenția divinității numai în momentul inițial al istoriei lumii, desfășurarea ulterioară a acestei istorii fiind guvernată de legile generale pe care Dumnezeu însuși le-a instituit. După părerea multor filosofi, concepția armoniei prestabilite este însă nesatisfăcătoare sub raport explicativ, fiindcă, în ultimă analiză, ea înseamnă „a spune că un lucru este pentru că este" (A. Weber), fără a oferi o explicație reală. A răspunde la întrebarea privind unitatea și armonia lumii prin aceea că ele au fost stabilite de la început de Creator înseamnă, la urma urmelor, o reluare a problemei într-o altă formă, deplasarea ei către ipoteticul moment inițial, și nu o autentică rezolvare.

Armonia prestabilită este una dintre ideile care l-au condus pe Leibniz la „gîndul șchiop" (Hegel) că lumea actuală e cea mai bună dintre lumile posibile. În momentul creației, Dumnezeu putea să aleagă între o infinitate de lumi posibile. Dacă a ales-o tocmai pe aceasta, înseamnă că a avut motive temeinice, anume că în ea se puteau realiza cele mai bune serii „composibile" de fenomene, deci ea este cea mai bună dintre cîte sînt posibile. Desigur, lumea nu este perfectă în sens absolut, dar are gradul de perfecțiune cel mai înalt cu putință în domeniul finitului. Leibniz nu neagă existența răului; în *Teodiceea*, el discută pe larg problema aceasta, sub cele trei aspecte ale ei: răul metafizic, răul fizic și răul moral. Filosoful consideră, totuși, că existența răului nu contravine principiului său. Căci, dacă lumea aceasta nu ar fi cea mai bună dintre lumile posibile,

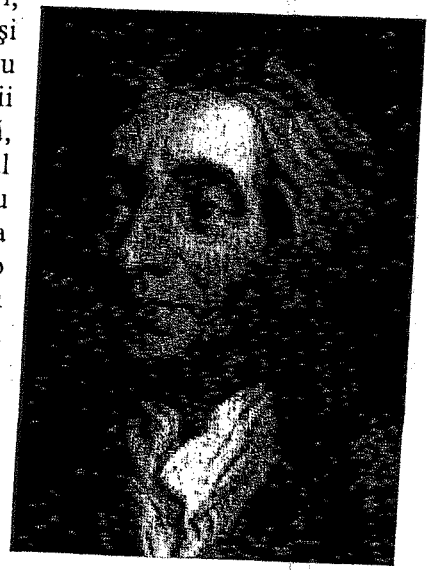
nu ar fi existat o rațiune suficientă, un temei al alegerii ei de către Dumnezeu, și drept urmare ea n-ar fi fost creată. Concepția lui Leibniz, care a primit numele de „optimism", a fost supusă unei critici virulente în secolul Luminilor, mai ales de către Voltaire. Optimismul leibnizian a putut fi transformat cu ușurință într-un instrument de apărare și justificare a *status quo*-ului, ceea ce a declanșat polemica incisivă a filosofilor iluminiști.

Metafizica lui Leibniz este o concepție spiritualistă, individualistă și dinamistă. Teoria cunoașterii elaborată de el se încadrează în orientarea raționalistă, pe care, prin *teoria înneității virtuale*, o rafinează și o nuanțează. Filosofia lui Leibniz a fost sistematizată, simplificată și popularizată în Germania de către Christian Wolff. Raționalismul leibnizo-wolffian a dominat gîndirea filosofică germană pînă în vremea lui Kant.

SUBIECTUL 24 (p. 345-358)

2.6. John Locke

Filosoful englez John Locke este principalul teoretician al empirismului modern. Continuînd orientarea inițiată de Francis Bacon și dezvoltată de Thomas Hobbes, el elaborează cea dintîi teorie sistematică a cunoașterii în cadrul empirismului. Spre deosebire de filosofii anteriori, nu numai de cei empiriști, dar și de cei raționaliști, care au abordat problemele cunoașterii în perspectivă metodologică, adică din unghiul de vedere al preocupării lor dominante pentru metodă, Locke le cercetează ca probleme distincte, care au o importanță decisivă pentru filosofie în ansamblu. Cum spune un cercetător de astăzi, David Wooton, el a fost „fascinat de operațiile lăuntrice ale minții". Așa cum vom vedea, teoria cunoașterii a lui Locke este clădită pe o bază psihologică



sau, mai precis, psihogenetică, gînditorul englez fiind printre cei dintîi care au promovat *metoda genetică* (sau „istorică") în psihologie şi epistemologie.

2.6.1. Date biografice. Opera

Locke a trăit între anii 1632 şi 1704. Şi-a făcut studiile la Londra şi la Oxford, unde a studiat limbile clasice, dar şi ştiinţele naturale. A manifestat un mare interes pentru medicină, în domeniul căreia, mai tîrziu, şi-a publicat primele lucrări şi pe care a practicat-o sporadic întreaga viaţă. Studiile medicale, prietenia sa cu unii oameni de ştiinţă celebri ai timpului, printre care marele chimist Robert Boyle, ca şi calitatea de membru al Societăţii regale din Londra sînt socotite de cercetătorii filosofiei lui Locke fapte biografice importante pentru înţelegerea spiritului pozitiv care îi animă gîndirea: „Locke – scrie Vasile Pavelcu – nu va privi obiectul ştiinţei prin prisma metafizicii, ci va examina problemele metafizice cu ochii omului de ştiinţă"[205].

Legăturile cu lordul Ashley, viitorul conte Shaftesbury, şeful partidului liberal şi, într-o vreme, cancelar al Angliei, căzut apoi în dizgraţie în timpul lui Carol al II-lea, l-au obligat pe filosof să se exileze în Franţa şi în Olanda, unde a rămas pînă la revoluţia din 1688. În 1689, a revenit în Anglia şi s-a bucurat de o mare influenţă politică în timpul monarhiei constituţionale instaurate de Wilhelm de Orania. Ideile sale liberale, dezvoltate printr-o interpretare democratică a teoriei contractualiste a lui Hobbes, au contribuit la consolidarea formei constituţionale de guvernămînt din Anglia şi au constituit, în veacul următor, o importantă sursă de inspiraţie pentru filosofii iluminişti.

Principala sa scriere filosofică este *Eseu asupra intelectului omenesc*, publicată în limba engleză în 1690. Ea a fost precedată de lucrarea în limba latină *De intellectu humano* (1671), „un fel de schiţă a concepţiei lui empiriste asupra cunoaşterii" (Ion Roşca), şi de un rezumat al viitorului *Eseu...*, apărut în 1688. Dintre celelalte lucrări, se cuvine menţionată mai întîi *Scrisoare asupra toleranţei*

[205] *Istoria filosofiei moderne, Omagiu Prof. Ion Petrovici*, vol. I, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 278.

(1685, publicată în 1689), lărgită ulterior, aşa încît în forma definitivă, publicată postum, cuprinde patru scrisori cu această temă. În respectiva lucrare, filosoful se pronunţă împotriva autoritarismului politic şi intoleranţei religioase, cărora le opune judecata critică şi toleranţa. Alte două lucrări cu o tematică apropiată sînt: *Raţionalitatea creştinismului expus după Scriptură* (1695) şi *Gînduri asupra vieţii creştine*, în care susţine un deism filosofic. În *Două tratate asupra guvernării* (terminată în 1681 şi publicată în 1689), Locke opune, în spiritul concepţiei sale liberale pe care am amintit-o, autorităţii politice absolute, emanciparea şi libertatea cetăţenească. În sfîrşit, amintim *Cugetări asupra educaţiei* (1693), lucrare de pionierat a pedagogiei moderne, în care autorul se pronunţă împotriva învăţămîntului formalist şi steril de atunci şi pentru un sistem de educaţie care să respecte personalitatea şi să dezvolte însuşirile naturale ale copilului, în care latura formativă să aibă prioritate faţă de cea informativă, altfel spus, în care accentul să cadă pe educaţie, iar nu pe instrucţie.

Pe noi ne interesează, desigur, înainte de toate, *Eseu asupra intelectului omenesc*, care este nu numai lucrarea filosofică cea mai importantă a lui Locke, dar şi una dintre lucrările fundamentale ale filosofiei moderne în genere.

Încă din „Epistola către cititor", cu care se deschide *Eseul...*, Locke, povestind geneza operei, relatează că, discutînd, în mai multe rînduri, într-un cerc de prieteni, o serie de probleme morale şi religioase, i-a venit la un moment dat ideea „că am apucat – după cum scrie – pe un drum greşit şi că, înainte de a porni la asemenea cercetări, era necesar să verificăm propriile noastre posibilităţi şi să vedem care sînt chestiunile cu care intelectul nostru ar fi în măsură să se ocupe"[206]. Înainte de a căuta soluţia unei probleme sau a alteia, trebuie să stabilim, aşadar, dacă intelectul nostru este sau nu capabil să o rezolve, adică să cercetăm intelectul însuşi. Aceasta, afirmă filosoful, trebuie să fie „cea dintîi cercetare a noastră"[207].

[206] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu, studiu introductiv de Dan Bădărău, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 2.

[207] *Ibidem.*

O asemenea cercetare presupune însă schimbarea atitudinii noastre aşa-zicînd „naturale". Căci intelectul e asemenea ochiului, care vede toate lucrurile, dar nu se vede pe sine, „şi este nevoie – spune Locke – de meşteşug şi de trudă pentru a-l aşeza la distanţă şi a face ca el să fie propriul său obiect". În mod obişnuit, intelectul nostru se îndreaptă către lumea exterioară şi face din lucrurile care o compun „obiecte" ale cunoaşterii sale. La acest nivel prefilosofic domneşte încrederea spontană, naivă, în capacitatea noastră nelimitată de a cunoaşte lumea. Este ceea ce unii filosofi au numit „dogmatismul spontan" al bunului simţ sau al conştiinţei umane obişnuite. Atitudinea filosofică presupune o schimbare de orizont, o „răsucire" a gîndirii către sine, adică instituirea gîndirii ca propriul său obiect. Într-un alt plan, cel metafizic, noi am întîlnit deja această schimbare la Descartes. Ea este caracteristică pentru spiritul modern. În planul teoriei cunoaşterii, schimbarea care ne interesează, adică instituirea facultăţilor de cunoaştere ca obiect de cercetare, capătă prima sa expresie clară şi precisă la Locke. Demersul filosofic astfel orientat va primi la Kant numele de criticism. Filosoful englez este socotit, de aceea, de către istoricii filosofiei, iniţiatorul criticismului sau al orientării critice în gîndirea modernă.

Metoda pe care el o va folosi se deosebeşte însă de aceea a lui Kant. Locke va utiliza metoda *istorică*, cum o numeşte el, adică va încerca să determine natura, valoarea şi limitele cunoştinţelor prin cercetarea originii lor, a surselor din care provin. Metoda lui este, aşadar, metoda *genetică*, întemeiată în mod necesar pe psihologie, mai precis pe geneza psihologică a cunoştinţelor. După cum vom vedea la vremea potrivită, Kant va încerca, prin metoda *transcendentală*, să elibereze teoria cunoaşterii de psihologism şi să înlocuiască abordarea genetică printr-o abordare de tip structural. Structura *Eseului* lui Locke este următoarea: Cartea I – despre ideile înnăscute; Cartea a II-a – originea şi clasificarea ideilor; Cartea a III-a – limbajul (ideile şi limbajul, căci cuvintele sînt semne ale ideilor); Cartea a IV-a – despre cunoaştere: ce cunoştinţe are intelectul prin ideile sale.

2.6.2. Critica inneismului

Locke începe prin a se delimita de o concepţie gnoseologică de sorginte platoniciană, promovată în acel timp mai cu seamă de

Şcoala platoniciană de la Cambridge (Robert Greville, Ralph Cudworth, Herbert de Cherbury, singurul pe care îl numeşte de altfel), dar şi de Descartes – anume, teoria ideilor înnăscute. Teoria ideilor înnăscute mai este numită şi *inneism* (de la franc. *Inné*, „înnăscut", cuvînt ce-şi are originea în lat. *Innatus*, „înnăscut, din naştere, congenital"). Asăzi, mai ales în spaţiul anglofon, se foloseşte, pentru a desemna această teorie şi formele ei mai recente, termenul *nativism*.

Inneismul sau nativismul susţine, pe urmele „reminiscenţei" platoniciene, că intelectul uman ar fi înzestrat de la naştere cu anumite idei, de care el devine conştient ulterior. Teza categorică a lui Locke este aceea că nu există idei înnăscute. El aduce mai multe argumente împotriva inneismului, dintre care vom reţine cîteva. Mai întîi, dacă ar exista idei înnăscute, ele ar trebui să fie prezente la toţi oamenii. Or, experienţa ne arată că copiii nou-născuţi, înapoiaţi mental şi chiar marea masă a oamenilor necultivaţi nu cunosc acele axiome sau principii care sînt socotite a fi înnăscute. Nici principiile logice, nici cele matematice şi cu atît mai puţin principiile ştiinţelor de observaţie, nefiind prezente în mintea tuturor oamenilor, nu pot fi înnăscute. Partizanii inneităţii, fiind obligaţi să admită că nu toţi oamenii le posedă, afirmă că există o deosebire între a avea o idee şi a fi conştient de ea. Adică spiritul poate avea idei fără a fi conştient de ele. Acest lucru este însă imposibil după părerea lui Locke. A fi în intelect înseamnă a fi perceput sau înţeles de intelect, alt mod de prezenţă în intelect a unei idei nefiind cu putinţă. Aşadar, a spune că o idee este în intelect fără ca intelectul să o perceapă înseamnă a spune că ea este şi în acelaşi timp nu este în intelect, adică înseamnă a ne contrazice. E adevărat că există idei a căror cunoaştere o dobîndim foarte devreme; dar, dacă le cercetăm cu atenţie, constatăm că ele sînt compuse din adevăruri dobîndite, şi nu înnăscute. Noi dobîndim ideile numai treptat, după cum treptat învăţăm termenii necesari pentru a le exprima şi tot astfel ajungem să cunoaştem legăturile dintre ele.

Asentimentul universal al oamenilor cu privire la anumite adevăruri, chiar dacă lăsăm la o parte rezervele adineaori menţionate, nu dovedeşte nicidecum, după Locke, că ele ar fi înnăscute. Căci ele trebuie să fie mai întîi cunoscute şi exprimate,

nefiind generate spontan de mintea fiecăruia. Or, dacă ar fi înnăscute, ele n-ar mai avea nevoie să le fie propuse oamenilor spre acceptare. Un adevăr înnăscut şi necunoscut este o contradicţie *in adjecto*.

Principiile morale nu sînt nici ele înnăscute. Cel mult putem considera înnăscute dorinţa de fericire şi aversiunea faţă de nefericire, dar acestea nu sînt decît tendinţe naturale ale oamenilor, iar nu expresia vreunor adevăruri gravate în intelect. În domeniul moral, asentimentul universal nu poate fi în nici un caz invocat, căci ideile morale variază de la un popor la altul şi de la o religie la alta.

Fenomenul remuşcării sau al mustrării de conştiinţă, ce apare atunci cînd regulile morale sînt încălcate, ar părea să dovedească prezenţa în conştiinţă a unor principii morale înnăscute şi de aceea inviolabile. Dar conştiinţa, scrie Locke, nu este decît „opinia pe care o avem noi înşine despre ceea ce facem". Iar dacă ea ar fi dovada existenţei unor principii înnăscute, aceste principii ar trebui să fie diferite de la un om la altul, căci anumite persoane fac din principiu de conştiinţă ceea ce altele, din acelaşi motiv, evită să facă. Este de ajuns să comparăm comportamentul unor populaţii primitive cu cel al oamenilor din societăţile civilizate pentru a ne da seama imediat de imensa diferenţă dintre principiile lor morale. Un argument nu mai puţin important, după Locke, este acela că, dacă principiile morale ar fi înnăscute, educaţia morală, atît de importantă în formarea omului, ar trebui să fie considerată inutilă.

Principiile religioase se află în aceeaşi situaţie. Însăşi ideea de Dumnezeu este o idee dobîndită, şi nu una înnăscută. Pe lîngă faptul că anumiţi oameni, ateii, nu o posedă, sînt popoare întregi care n-au nici o idee despre Dumnezeu şi nici vreun cuvînt pentru a o exprima. Mai mult, această idee variază la infinit, de la antropomorfismul primitiv, pînă la deismul filosofilor. De altfel, chiar dacă ar fi universală şi pretutindeni aceeaşi, aceasta n-ar fi o dovadă a inneităţii ei, după cum universalitatea şi conştiinţa ideii de foc nu dovedesc inneitatea acestei idei. Universalitatea şi constanţa ideilor pot fi explicate mult mai simplu, fără a apela la ipoteza complicată şi inutilă a ideilor înnăscute.

Aşadar, nici axiomele sau principiile ştiinţelor, nici principiile morale şi nici principiile religiei nu sînt înnăscute. În general

vorbind, nu există idei înnăscute. Teoria ideilor înnăscute contrazice faptele şi complică în mod inutil explicaţia cunoştinţelor pe care le avem.

Care este atunci originea ideilor noastre? Cu aceasta, trecem la cea de-a treia problemă.

2.6.3. Originea ideilor

Întrebarea de adineaori, cea cu privire la sursa sau la sursele ideilor noastre, este una dintre acele întrebări esenţiale pe care, după cuvintele lui Descartes, „măcar o dată în viaţă" trebuie să şi le pună fiecare om care gîndeşte. Răspunsul lui Locke la această întrebare decurge logic din critica făcută inneismului: dacă nu există idei înnăscute, dacă toate ideile noastre sînt dobîndite, înseamnă că singura lor sursă este *experienţa*. Intelectul sau spiritul uman este la început o *tabula rasa*, o tăbliţă de scris goală sau o foaie albă de hîrtie, pe care, prin intermediul percepţiilor, experienţa îşi imprimă caracterele. Aici este de reţinut faptul că prin experienţă Locke înţelege nu numai percepţia obiectelor externe cu ajutorul organelor de simţ, ci şi percepţia propriilor noastre stări şi operaţii mentale, cu ajutorul a ceea ce el numeşte „simţul intern". Percepţia obiectelor externe prin organele de simţ este *senzaţia*, iar perceperea prin „simţul intern", care nu presupune un organ de simţ special, a propriilor noastre stări sufleteşti este *reflecţia*. Senzaţia şi reflecţia sînt singurele surse ale ideilor noastre. Nici o idee, oricît de complicată, nu are, în ultimă analiză, altă sursă decît senzaţia sau/şi reflecţia. Din senzaţie provin primele idei ale copilului şi numai la o vîrstă mai avansată el începe să reflecteze la ceea ce se petrece înăuntru, în mintea sa. Studiul limbajului vine în sprijinul acestei teze. Într-adevăr, toate cuvintele pe care le întrebuinţăm depind de ideile sensibile; acelea prin care desemnăm acţiuni şi situaţii foarte îndepărtate de simţuri se dovedesc, la o analiză atentă, a-şi trage obîrşia din aceleaşi idei sensibile, semnificaţiile originare fiind transferate la semnificaţii mai abstracte. Cuvîntul *spirit*, de pildă, înseamnă la origine „suflu" sau „răsuflare" (în româneşte, originea cuvîntului *suflet* în *suflare* sau *răsuflare* este evidentă), iar *înger* însemna „trimis" sau „mesager" (*angelus*, în latină, provine de la *anghelos*, care în greacă înseamnă „mesager"). Locke este de părere

că, dacă am putea urmări toate cuvintele pînă la originea lor, am constata cu siguranță că, în toate limbile, acele cuvinte de care oamenii se servesc pentru a desemna lucruri ce nu cad sub simțuri provin de la cuvinte care exprimă idei sensibile.

Gîndirea depinde în întregime de senzație. Ea nu poate funcționa în gol, fără materia oferită de senzație. De aceea, după Locke, începem să gîndim atunci cînd senzația ne oferă materialul necesar. Cunoscutul principiu: *nihil est in intellectu quod non antea (prius) fuerit in sensu* („în intelect nu se află nimic care să nu fi fost mai întîi în simțuri") rezumă în mod precis acest punct de vedere.

S-a susținut că gîndirea este esența sufletului și că, în consecință, sufletul nu poate să nu gîndească: el gîndește înaintea și independent de orice senzație; el gîndește mereu, chiar și atunci cînd nu e conștient de acest lucru. Dar experiența infirmă această ipoteză. Cunoașteți gluma aceea cu ardeleanul care, întrebat: „Ce faci, bade, șezi și cugeți?", a răspuns: „Ba, numa' șed". Intenția depreciativă a glumei este anulată de faptul că ardeleanul nostru știe un lucru foarte important: acela că nu gîndim mereu. Continuitatea absolută a gîndirii e o ipoteză care nu se întemeiază pe nici un fapt de experiență. Ar însemna că noi gîndim chiar și atunci cînd nu ne dăm seama că gîndim, ceea ce, după părerea lui Locke este, cum am mai văzut, imposibil. Sufletul *poate* să gîndească, după cum corpul *poate* să se miște. Dar, la fel cum corpul nu se mișcă mereu, tot așa sufletul nu gîndește mereu. Explicația se află tocmai în dependența gîndirii de senzație.

Toate acestea ne arată că Locke acordă senzației o anumită prioritate asupra reflecției. Prioritatea în discuție se explică atît prin faptul că, în ordine genetică (psihogenetică), senzația este anterioară reflecției, cît și prin aceea că ea, senzația, este sursa celor mai multe dintre ideile noastre. Totuși, Locke nu afirmă nicăieri că senzația ar fi singura sursă a ideilor și/sau că reflecția s-ar reduce la ea. De aceea, caracterizarea lui ca *senzualist* nu este întemeiată. E adevărat că unele concepții ulterioare care pornesc de la Locke, de pildă aceea a lui Condillac, vor reduce totul la senzație și vor dezvolta ideile lockeiene într-o direcție senzualistă. Dar Locke însuși n-a procedat niciodată așa. El acordă reflecției o funcție distinctă, ca sursă a ideilor, funcție pe care senzația n-o poate îndeplini, oricît de

importantă ar fi ea. De aceea, caracterizarea corectă a lui Locke rămîne aceea de gînditor *empirist*, căci el situează la baza cunoașterii *experiența*, atît ca experiență externă, cît și ca experiență internă.

2.6.4. Clasificarea ideilor

Aceasta este, în esență, concepția lui Locke despre sursele ideilor. Să vedem acum cîte tipuri de idei există, adică să analizăm clasificarea generală a ideilor. Dar mai întîi să precizăm că Locke întrebuințează termenul *idee* într-un sens foarte general: orice percepție existentă în spirit atunci cînd gîndește este, în acest sens, idee. De aceea, Vasile Pavelcu remarcă judicios că, la gînditorul englez, termenul e sinonim cu acela de *conținut intelectual*. „Astfel încît senzațiile, imaginile sau noțiunile, cît și sentimentele sînt idei"[208], cu precizarea că ele sînt idei în măsura în care intelectul le gîndește, adică în măsura în care este conștient de ele.

a) *Ideile simple*. Există două feluri de idei, *idei simple* și *idei complexe*. Cele dintîi, care sînt materia primă a tuturor cunoștințelor noastre, se formează în intelect pe cele două căi menționate, senzația și reflecția. În cazul lor, intelectul este pasiv, pur receptiv: adică ele apar spontan, sub acțiunea obiectelor exterioare sau a reflecției interne, fie că vrem, fie că nu vrem. Intelectul nu are puterea de a le refuza, altera sau șterge; el pur și simplu le primește. Pasiv în formarea ideilor simple, spiritul este, dimpotrivă, activ în formarea ideilor complexe. Dacă pe cele dintîi le *primește*, pe cele din urmă le produce el însuși, și anume, prin reunirea și compunerea în modalități aproape infinite a ideilor simple pe care le-a primit. Ideile complexe sînt formate deci din idei simple și sînt opera intelectului nostru. Intelectul nu poate produce însă nici o idee simplă, care să nu provină din senzație sau reflecție. Puterea omului asupra acestei mici lumi care este intelectul său e asemenea celei pe care o are asupra marii lumi din afară: el nu poate decît să compună și să descompună materialele oferite de natură, dar nu poate crea sau anihila un singur atom.

Ideile simple provin fie de la un singur simț, fie de la mai multe, fie numai de la reflecție, fie de la senzație și reflecție în

[208] *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, p. 280.

același timp. Dintre ideile ce provin de la un singur simț – cum sînt culorile, gusturile, mirosurile, sunetele etc. –, cea mai importantă este impenetrabilitatea sau, cum preferă s-o numească Locke, *soliditatea*. Ea ne este oferită de simțul tactil și constă în capacitatea unui corp de a umple complet spațiul pe care-l ocupă, în așa fel încît să excludă prezența în acel loc a oricărui alt corp. Ea se deosebește de spațiu prin capacitatea de rezistență și de mișcare și este considerată de Locke ca însușirea esențială a corpurilor. Soliditatea ca idee, la fel ca toate celelalte idei simple, nu poate fi, în sens propriu, definită. Caracterizările pe care i le putem da pot fi obținute numai din datele oferite de simțuri. La fel cum n-am putea să-l facem pe un orb din naștere să înțeleagă ce este o anumită culoare, soliditatea n-ar putea fi caracterizată fără referință la simțul tactil.

Ideile care provin de la mai multe simțuri, de exemplu de la simțul vizual și cel tactil, sînt acelea de spațiu sau întindere, figură, mișcare și repaos. Prin reflecție ne vin ideile de percepție sau putere de a gîndi și de voință sau putere de a acționa. În sfîrșit, ideile de plăcere și durere, existență, unitate provin totodată din senzație și reflecție.

b) *Ideile complexe.* Formarea ideilor presupune în intelect mai multe facultăți (operații): 1) *percepția*, care este prima condiție pentru ca un anumit lucru să devină obiect al intelectului; 2) *retenția*, prin care se păstrează ideile formate și se permite reactualizarea lor atunci cînd e nevoie – am spune mai simplu, *memoria*; 3) *discernămîntul* sau facultatea de a deosebi cu precizie ideile unele de altele; 4) *comparația* ideilor unele cu altele, prin care se formează numeroase idei cuprinse sub numele de *relație*; 5) *compoziția*, prin care spiritul strînge laolaltă mai multe idei simple, primite prin senzație și reflecție, și formează idei complexe; 6) *abstractizarea*, prin care intelectul *separă* (lat. *abstrahere*) ideile particulare, primite de la obiectele concrete, de circumstanțele specifice de loc și de timp și le ridică la nivelul generalității. În acest fel este prevenit inconvenientul ce ar apărea dacă fiecare idee particulară ar fi desemnată printr-un termen distinct, căci în acest caz numărul cuvintelor ar fi infinit. Abstractizarea permite constituirea ideilor generale și a termenilor generali, ușurînd astfel activitatea intelectului. Ea este privilegiul spiritului uman, în timp ce facultățile (operațiile) anterioare sînt comune omului și animalelor.

Pe scara ascendentă a facultăților menționate, spiritul, care în percepția propriu-zisă este pasiv, devine din ce în ce mai activ. Comparația, compunerea de idei complexe și abstractizarea sînt cele mai importante operații ale sale. Dar, încă o dată, oricît de activ ar fi spiritul în formarea ideilor complexe, acestea din urmă nu sînt, în ultimă analiză, decît combinații și modificări de idei simple, primite prin senzație și reflecție.

Locke distinge mai multe tipuri de idei complexe.

1) Ideile care exprimă *moduri*, deosebind aici modurile *simple*, sînt ideile constituite prin modificarea sau variația unei singure idei simple, cum ar fi ideea de loc, distanță sau de imensitate, care sînt moduri ale ideii simple de spațiu, și modurile *mixte*, care sînt combinări de idei simple diferite, cum ar fi ideile de obligație, prietenie, minciună, ipocrizie. Ideea complexă de minciună, de pildă, se compune din următoarele idei simple eterogene: a) sunete articulate; b) anumite idei în spiritul celui ce vorbește; c) cuvintele care sînt semnele acestor idei; d) unirea acestor semne prin afirmație și negație într-un fel diferit de acela în care sînt unite ideile corespunzătoare în mintea celui care vorbește.

2) Un al doilea tip de idei complexe sînt ideile care exprimă *substanțe*. Ideile complexe de substanțe (om, cal, arbore etc.) se formează astfel: remarcînd că un anumit număr de idei simple, provenite de la diferite simțuri, stau mereu împreună, intelectul nostru se obișnuiește să considere acest complex de idei ca un singur lucru și îl desemnează printr-un singur nume. O substanță nu este deci nimic altceva decît o colecție de idei simple, considerate ca fiind unite într-un singur lucru. Substanța numită soare, de exemplu, nu e altceva decît reunirea ideilor de lumină, căldură, rotunjime, mișcare constantă și regulată.

Filosofia scolastică și apoi Descartes, pe urmele ei, au imaginat, sub numele de substanță, un subiect necunoscut, presupus a fi *suportul* (*substratul*) calităților capabile să producă în noi idei simple, calități ce au fost numite accidente. Dar această substanță, considerată a fi *altceva* decît ansamblul calităților, considerată ceva ascuns în spatele lor, nu este, după Locke, decît o fantomă a imaginației. Noi nu avem nici o idee clară despre un asemenea substrat fără calități. Cunoașterea noastră nu trece dincolo de așa-zisele

accidente, adică de ideile noastre simple; pretinzînd să meargă mai departe, metafizica se angajează în dificultăți insurmontabile.

3) A treia categorie de idei complexe sînt ideile care exprimă *relații*. Cea mai extinsă relație, la care participă toate lucrurile, este aceea dintre cauză și efect. Noi ne formăm ideea despre ea observînd, prin intermediul simțurilor, producerea și distrugerea unor lucruri de către altele. Locke nu analizează, de altfel, în profunzime ideea de cauză, așa cum o va face David Hume. Cum vom vedea la timpul potrivit, după acesta din urmă, ea este la fel de iluzorie ca și ideea de substanță în sens de substrat.

2.6.5. Calitățile primare și secundare

Ideile complexe sînt, așa cum am văzut, variații, moduri sau combinări de idei simple, așa încît întregul edificiu al cunoașterii se sprijină pe ideile simple. Care este raportul lor cu lucrurile? Ideile simple au, desigur, anumite cauze externe. Spiritul nostru nu are capacitatea de a le produce din sine însuși, din propriul său fond, fără concursul experienței. Dar unele dintre aceste cauze sînt reale și pozitive, în timp ce altele nu sînt decît *privațiuni* în obiectele corespunzătoare, ca de exemplu acelea care produc ideile de frig, întuneric și repaos. Cînd intelectul percepe aceste idei, el le consideră la fel de distincte și la fel de pozitive ca și celelalte, fără a se gîndi să examineze cauzele care la produc. Căci, din punctul de vedere al existenței lor în spiritul nostru, ele nu se deosebesc cu nimic de celelalte. Aici sînt însă două chestiuni distincte: una este aceea a *statutului lor de idei*, prin care, indiferent de natura cauzelor lor, toate ideile se aseamănă; cealaltă este aceea a *cauzelor* care le produc, adică a lucrurilor corespunzătoare, existente în afara noastră, prin care ele se deosebesc unele de altele. Această distincție este absolut necesară, pentru a nu ne închipui că toate ideile noastre sînt veritabile imagini sau cópii a ceva inerent obiectelor ce le produc. Căci, spune Locke, „cele mai multe idei de senzație care se află în spiritul nostru nu seamănă cu ceva ce există în afara noastră, după cum nu seamănă cu ideile noastre numele pe care le folosim pentru a le exprima".

Pentru a marca această deosebire, Locke va distinge *ideile*, adică conținuturile intelectuale, de *calități*, prin care înțelege puterile sau capacitățile lucrurilor de a produce în spirit anumite idei

și va preciza că „ideile se află în spirit, iar calitățile în corpuri" (*Eseu*, I, p. 111).

Urmînd o veche tradiție, care începe cu Democrit și continuă în epoca modernă cu Descartes și Hobbes, Locke deosebește în corpuri două feluri de calități. Unele, ca mărimea, forma, numărul, poziția, mișcarea, există în mod real în lucruri, „fie că sînt percepute, fie că nu". Ele aparțin deci lucrurilor înseși și de aceea filosoful le numește calități *reale*, *originare* sau *primare*. Altele, cum sînt culorile, sunetele, mirosurile, nu aparțin lucrurilor înseși și nu sînt altceva decît puteri pe care acestea le au de a produce *în noi*, prin intermediul calităților lor primare, anumite senzații. Locke le numește *calități secundare*: *calități*, explică el, pentru a respecta uzul statornicit de a socoti albul, roșul, dulcele etc. ceva inerent corpurilor; *secundare*, pentru a le deosebi de acelea existente în mod real în ele.

Calitățile secundare nu sînt deci decît senzații produse *în noi* de calitățile reale sau primare ale lucrurilor, senzații care nu seamănă în nici un fel cu ceea ce există în mod real *în lucruri*. Dulcele, albastrul, caldul nu sînt altceva, în corpurile cărora le sînt atribuite, decît o anumită mărime, o anumită formă și o anumită mișcare a particulelor din care sînt alcătuite. Dacă simțurile noastre nu le-ar percepe, ele nu ar exista. Dacă, în ipoteza contrară, am fi înzestrați cu alte organe de simț decît cele pe care le avem acum, am avea cu totul alte idei despre aceste calități. În ambele cazuri, concluzia este aceeași: *subiectivitatea* calităților secundare, adică dependența lor indisolubilă de constituția organelor noastre de simț. Locke se referă și la un al treilea fel de calități: puterile lucrurilor de a produce modificări ale proprietăților altor lucruri și astfel de a determina modul în care *noi le percepem*, de exemplu, puterea focului de a schimba consistența unei bucăți de ceară, atunci cînd o apropiem de el, și astfel de a modifica percepția noastră despre ea. În toate acestea, distincția epistemologică cea mai importantă, care va avea consecințe majore în evoluția ulterioară a empirismului modern, rămîne aceea dintre calitățile primare și calitățile secundare.

2.6.6. Cunoașterea și certitudinea

Analiza ideilor și a raportului lor cu lucrurile constituie premisa determinării naturii, întinderii și limitelor cunoașterii

umane. Cartea a patra şi ultima a *Eseului* se ocupă tocmai de această determinare. Ea este strîns legată de cărţile anterioare şi mai cu seamă de cartea a treia, care cercetează limbajul. Punerea problemelor cunoaşterii în relaţie cu problematica limbajului, pe care am întîlnit-o în formă incipientă încă la Bacon şi într-o formă mai dezvoltată la Hobbes, devine clară şi explicită la Locke şi poate fi considerată o componentă a modernităţii gîndirii sale. Atenţia stăruitoare acordată limbajului, constituenţilor săi, raportului dintre conţinuturile cognitive şi formele lingvistice ni-l arată pe filosoful englez drept unul dintre întemeietorii filosofiei moderne a limbajului. S-a spus, de altminteri, că Locke are merite de întemeietor în trei domenii esenţiale ale filosofiei moderne: în filosofia cunoaşterii, prin elaborarea celei dintîi teorii sistematice a cunoaşterii în cadrul empirismului; în filosofia limbajului, prin ceea ce am arătat adineaori, şi în filosofia politică, el fiind socotit îndeobşte părintele liberalismului modern (A.P. Iliescu).

Tot ceea ce există în mod real este individual, şi totuşi, toate cuvintele noastre (cu excepţia numelor proprii) sînt termeni generali. Acest lucru nu e întîmplător, ci temeinic motivat. A-i înţelege motivaţia înseamnă a ne pune întrebarea: în ce constau *speciile* şi *genurile*, exprimate prin numele comune, şi cum se formează ele? Ideile noastre încep prin a fi particulare. Ideea pe care un copil o are despre mama sa reprezintă la început numai această fiinţă individuală. Numele pe care el învaţă să-l folosească desemnează, de asemenea, în mod exclusiv această fiinţă. Cu timpul, copilul observă că multe alte fiinţe seamănă cu mama sa şi cu tatăl său şi-şi formează treptat o idee la care participă toate aceste fiinţe, dîndu-i, în cele din urmă, numele de *om*. În acest fel ajunge el să aibă un nume comun şi o idee generală. Ideea generală nu este creată din nimic. Ea se formează prin înlăturarea, din ideile complexe determinate de lucrurile particulare, a ceea ce le deosebeşte şi prin reţinerea a ceea ce le este comun, deci prin abstractizare. Formarea ideilor generale e o necesitate profundă a spiritului uman. Căci ar fi imposibil să înmagazinăm în memorie idei distincte despre toate lucrurile particulare pe care le întîlnim, despre fiecare copac, despre fiecare plantă, despre fiecare animal care ne cade sub simţuri. După cum ar fi imposibil să le reţinem numele. Dealtminteri, chiar dacă aşa ceva

ar fi cu putinţă, cunoaşterea noastră n-ar înainta prea mult. Căci, deşi se întemeiază pe observaţii particulare, ştiinţa se dezvoltă pe baza unor concepţii generale, care nu se pot forma decît prin reducerea lucrurilor la anumite *specii*, cu ajutorul numelor comune.

Noţiunile generale (*universalia*, cum le spuneau scolasticii) nu sînt deci altceva decît idei abstracte şi parţiale, formate pornind de la alte idei, mai complexe, determinate la rîndu-le de anumite obiecte particulare. Ele sînt simple produse ale spiritului nostru. „Ceea ce se numeşte general şi universal – spune Locke – nu aparţine existenţei lucrurilor, ci este numai opera intelectului". E adevărat că natura face multe lucruri asemănătoare, cum se observă cu uşurinţă în cazul raselor de animale şi al tuturor fiinţelor ce se înmulţesc prin sămînţă. Dar reducerea lor la *specii* este opera spiritului uman. Doctrina platoniciană, care vede în universale esenţele negenerabile şi incoruptibile ale lucrurilor, ignoră, din lipsa unei cunoaşteri aprofundate a naturii, faptul că – aşa cum se exprimă Locke – „toate lucrurile existente, cu excepţia autorului lor, sînt supuse schimbării". Ceea ce ieri era iarbă este mîine carnea unei oi şi cîteva zile mai tîrziu face parte din ţesuturile ce alcătuiesc organismul unui om. În lumea organică, la fel ca pretutindeni, genurile, speciile, esenţele, formele substanţiale, la care au visat metafizicienii, nu sînt nicidecum lucruri create constant de natură, ci sînt un artificiu al spiritului, introdus pentru a exprima mai uşor, printr-un termen general, colecţiile de idei de care el are în mod frecvent ocazia să se ocupe. Este de observat, de altfel, cît de îndoielnică e semnificaţia cuvîntului *specie* şi cît de dificil e să clasificăm fiinţele organizate. Limitele speciilor animale sînt atît de nesigure, încît nici una dintre definiţiile ce i s-au dat pînă acum cuvîntului om şi nici una dintre descrierile făcute acestei specii de animal nu poate fi socotită satisfăcătoare. Putem considera că savanţii multiplică excesiv numărul speciilor, dar la fel de bine se poate afirma contrariul. Căci, dacă cercetăm cu atenţie indivizii grupaţi sub acelaşi nume general, constatăm adesea că între ei există deosebiri la fel de mari ca şi între cei grupaţi sub nume specifice diferite.

Este, atunci, Locke un gînditor nominalist? Se poate observa că există o legătură strînsă între concepţia gnoseologică *empiristă* şi

poziția ontologică *nominalistă* a gînditorului englez, ca, de altfel, și a celorlalți empiriști moderni. Totuși, nominalismul său e unul moderat. Poziția nominalistă moderată a lui Locke este, dealtminteri, solidară cu tradiția dominantă a gîndirii filosofice engleze, tradiție constituită încă din Evul Mediu. Specia, genul, universalul nu sînt decît cuvinte, *flatus vocis*, cum spuneau nominaliștii medievali. Greșeala tradițională a metafizicienilor constă tocmai, după cum formulează Locke, în „a lua cuvintele drept lucruri". Educați în spiritul filosofiei peripatetice, ei sînt convinși că *cele zece categorii* ale lui Aristotel, *formele substanțiale*, *sufletele vegetative*, *oroarea de vid* sînt ceva real. Platonicienii au *sufletul lumii*, iar epicurienii, la rîndu-le, *tendința atomilor către mișcare*. Întreg acest jargon metafizic, dată fiind slăbiciunea intelectului uman, slujește la a atenua ignoranța și a camufla erorile noastre. Dar trebuie să ne resemnăm: cunoașterea noastră are limite de nedepășit.

Ce este, însă, cunoașterea? Ea nu e altceva decît percepția legăturii și acordului sau a opoziției și dezacordului dintre două idei. Din această definiție rezultă că ea, cunoașterea, nu poate trece niciodată dincolo de ideile noastre și că, prin urmare, sfera ei este mai restrînsă decît aceea a realității. Ba chiar este mai restrînsă și decît sfera ideilor, deoarece noi ignorăm conexiunea existentă între cele mai multe dintre ideile noastre simple. Se poate deci afirma că, deși știința va putea să se dezvolte și să înainteze mult mai departe decît se află astăzi, nu vom cunoaște niciodată tot ceea ce am dori să știm și nici nu vom putea rezolva toate problemele care se raportează la ideile noastre. De pildă, noi avem idei despre *materie* și despre *gîndire*; dar – scrie Locke – „poate că nu vom fi niciodată capabili să știm dacă o ființă pur materială gîndește sau nu, din motivul că ne este imposibil să descoperim dacă Dumnezeu n-a dat unei aglomerări de materie, dispusă corespunzător, puterea de a percepe și de a gîndi". Noi sîntem pe deplin conștienți de existența sufletului nostru, fără să știm exact ce este el. Cineva care ar fi dispus să facă efortul de a examina liber dificultățile ridicate de ipoteza spiritualistă, ca și de ipoteza materialistă, „nu va găsi – consideră Locke – motive capabile să-l determine pentru sau contra materialității sufletului". După cum ignorăm cu totul dacă există opoziție sau legătură între întindere și gîndire, materie și percepție,

tot astfel nu putem ști nimic despre legătura sau incompatibilitatea care există, pe de o parte, între calitățile secundare ale unui obiect (între culoarea, gustul, mirosul său) și, pe de altă parte, între calitățile secundare și calitățile primare de care ele depind.

Dacă cunoașterea noastră nu se întinde dincolo de sfera ideilor și de percepția acordului sau incompatibilității lor, dacă – așa cum scrie Locke – „nu avem nici o cunoștință despre ceea ce sînt în ele însele lucrurile pe care (ideile) le reprezintă", nu rezultă că în cunoașterea pe care o avem totul este iluzoriu și himeric.

Gînditorul distinge trei *trepte* (grade) ale cunoașterii: 1) cunoaștere *intuitivă*; 2) cunoaștere *demonstrativă*; 3) cunoaștere *senzitivă*; ele sînt enumerate în ordinea certitudinii și siguranței descrescînde a cunoștințelor. Noi avem o cunoaștere intuitivă și imediată a propriei noastre existențe, deși ignorăm care este esența sufletului din punct de vedere metafizic. Noi îl cunoaștem pe Dumnezeu pe cale demonstrativă (rațională), deși mintea noastră nu poate înțelege infinitatea atributelor lui. În sfîrșit, cunoaștem celelalte lucruri prin senzație. E adevărat că nu le cunoaștem nemijlocit și că, în consecință, cunoașterea noastră nu este reală decît în măsura în care există o conformitate între ideile noastre și lucrurile însele. Dar nu ne lipsesc în mod absolut criteriile necesare pentru a stabili dacă ideile se potrivesc sau nu cu lucrurile. Este, mai întîi, sigur că ideile noastre simple corespund unor realități exterioare. Căci, întrucît spiritul nu poate în nici un fel să le producă din sine însuși, fără concursul simțurilor – dovadă orbii din naștere, care nu-și pot forma idei despre culori –, urmează că ele nu sînt ficțiuni ale imaginației, ci efectele naturale și constante ale lucrurilor ce există în afara noastră și acționează realmente asupra organelor de simț. Realitatea lucrurilor exterioare e dovedită apoi de faptul că două idei, dintre care una provine dintr-o senzație actuală, iar cealaltă din memorie, sînt percepții foarte diferite, iar plăcerea sau durerea care însoțesc o senzație actuală nu însoțesc revenirea în minte a acestor idei atunci cînd obiectele corespunzătoare sînt absente. În sfîrșit, simțurile noastre depun mărturie unul pentru altul cu privire la existența lucrurilor exterioare. Cel care *vede* focul poate să-l și *simtă* tactil, dacă nu este sigur că imaginea lui vizuală e altceva decît o halucinație, se poate convinge apropiindu-și mîna de

De aici derivă răspunsul dat de Leibniz la *problema răului*: răul provine din imperfecțiune, din limitările și obscuritățile ce condiționează existența oricărei ființe create. Condiția de creatură implică într-un fel, „înainte" ca ea să fie creată, aceste limitări, fără de care creatura s-ar anula în coincidența sa cu Dumnezeu.

Binele vine de la Dumnezeu; răul, de la condiția de creatură.

Acest rău este însă, pentru creatură, condiția binelui; pentru că fără această lipsă n-ar exista nici principiul apetiției, al străduinței spre claritate și distincție. N-ar exista nici viața monadelor, nici năzuință, nici libertate.

EMPIRISMUL ENGLEZ

SUBIECTUL 24 (p. 345-358)

John Locke (1632–1704)

Abordând filozofia engleză, trecem în alt climat.

Două sunt caracteristicile gânditorilor englezi: 1) la nivelul cunoașterii, pentru ei este fundamentală experiența sensibilă; 2) la nivelul eticii, ei sunt preocupați mai cu seamă de modul în care oamenii își organizează viața lor comună în societate și stat.

Astfel, empirismul englezilor și simțul lor civic sunt strâns legate. Majoritatea gânditorilor continentali s-au interesat deopotrivă de cunoașterea absolutului și de acțiune. Atunci când cred că au ajuns la o anumită cunoștință despre absolut, se străduiesc să extragă din ea o etică socială. Englezii, în schimb, tratează despre virtuțile civice evitând, pe cât posibil, să se refere la un absolut.

Absolutul li se pare a fi ceva exclusiv, care se opune adaptării, în timp ce viața normală într-un stat presupune consimțământul individului de a se adapta. Ei tind, de aceea, să faciliteze compromisurile necesare vieții civile, lăsând absolutul deoparte. Se bazează pe constatări și experiențe ori pe acorduri sau tratate care nu au nimic absolut, nu aspiră la vreo valabilitate eternă și la care, până la un punct, te poți adapta. La ei se observă o preferință pentru ceea ce e relativ — preferință ce corespunde, poate, în chip straniu, unui simț adânc pentru elementul istoricește concret și unic prezent în orice act de liberă decizie.

Dat fiind că aici ne-am propus să urmărim o dezvoltare continuă a reflecției care ne va conduce de la Leibniz la Kant, spre

a nu întrerupe acest fir ne vom abține de la expunerea doctrinelor sociale și politice ale gânditorilor englezi.

Locke, deși a trăit în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se înrudește prin multe trăsături cu gânditorii din secolul al XVIII-lea. A făcut studii de medicină.

Ca și alți gânditori englezi, el combate teoria platoniciană a ideilor înnăscute. Nu crede în ea. Descartes o acceptase, Leibniz și el, în felul său. Iată cum argumentează Locke: în spirit nu poate exista nimic de care acesta să nu fie conștient. După cum vedem, el respinge în mod radical „micile percepții" care la Leibniz, fără a deveni clare în conștiință, asigurau continuitatea și identitatea monadei. Locke nu recunoaște, așadar, decât conștiința clară, element ce-i este de asemenea caracteristic. Pentru el, este contradictoriu să spui despre ceva că se află în conștiință fără să fie conștient. El respinge orice recurs la reminiscență, la virtualitate etc. Respinge, așadar, ideea unei cunoașteri originare absolute pe care am fi avut-o într-o viață anterioară existenței pământești.

Sufletul este deci la început o *tabula rasa*. Locke îi îndeamnă pe filozofi să stea cu ochii deschiși în fața lumii reale, adică a lumii experienței. Toate ideile noastre sunt idei *dobândite*, nu înnăscute; și au fost dobândite grație *senzațiilor*.

Ideile nu au decât o sursă: experiența. Există două feluri de experiență: *experiența externă*, provenită din senzații, și *experiența internă*. Fără senzații mintea nu poate face nimic – când e lipsită de senzații, lucrează în gol; pentru că la început sufletul nu este nimic. Locke consideră că noi nu gândim niciodată înainte de a avea senzații. Simțirea precede gândirea. Senzațiile sunt numite de Locke *idei simple*, „idee" însemnând aici reprezentare, materie primă a cunoașterii. Intelectul, prin travaliul său, produce *idei compuse* comparând ideile între ele, degajând din ele abstracții etc.

E locul să ne amintim aici noțiunile de *nominalism* și *realism*. Nominalismul este teoria conform căreia conceptele, din pricina generalității lor, nu sunt decât un *flatus vocis*, un sunet, un cuvânt;

există doar ființele particulare. Realismul, dimpotrivă, afirmă că reale sunt conceptele generale, ca de exemplu cabalitatea. Locke e un nominalist decis, ceea ce e de înțeles, de vreme ce se bazează numai pe experiență.

În experiență nu întâlnim decât ființe individuale (obiecte particulare). Nu întâlnim niciodată specia „câine", ci de fiecare dată un anumit câine determinat. Locke declară că numai indivizii există în realitate, dar intelectul nostru efectuează operații din care rezultă termeni abstracți. Capacitatea de a construi aceste abstracții recunoscând trăsături comune la un anumit număr de lucruri individuale constituie un privilegiu al minții omenești. Această capacitate de abstractizare este cea care le permite oamenilor să vorbească. Conceptele sunt, așadar, abstracții care totdeauna desemnează caracteristici generale, iar dacă dispunem de un limbaj, asta se datorează tocmai faptului că suntem capabili să abstractizăm.

Locke a dezvoltat o teorie, devenită importantă mai ales prin efectele ei, potrivit căreia corpurile posedă *două feluri de calități*.

Calitățile primare sunt reprezentări simple și pozitive: soliditate, întindere, mișcare. Ele există în mod real în corpuri. Corpurile au însă și un al doilea fel de calități, de exemplu culorile, mirosurile, sunetele etc. *Aceste calități secundare* sunt generate de ideile simple (senzații), dar constituie *produsul modului nostru de a le percepe*; ele deci nu se află în corpuri. Ajungem aici la un punct care mai târziu va deveni decisiv.

Calitățile primare precum întinderea, soliditatea, mișcarea etc. au existență reală în corpuri. Calitățile secundare — cele pe care le numim culori, mirosuri, sunete — provin din modul în care corpurile acționează asupra simțurilor noastre: ele sunt generate de calitățile primare, dar sunt elaborate de modul nostru de a le percepe. *Așadar, nu se află în corpuri*.

Aici — dar numai aici — Locke este foarte apropiat de Descartes, care spunea: în *res extensa*, în substanța întinsă nu există decât întinderea și mișcarea, restul nu aparține realității.

La Locke însă, reducerea corpurilor la calitățile primare are consecințe mai ample, prin faptul că el nu se mărginește să refuze corpurilor calitățile secundare, ci afirmă, pe deasupra, că *nu există substanță* în sensul tradițional al cuvântului.

Până aici, am văzut că substanța era ceea ce persistă prin toate schimbările, suportul calităților, ceea ce asigură durata ființei; era substanța în sensul *de substrat*. Pentru empiristul Locke, aceasta e o presupoziție mult prea absolută, mult prea îndepărtată de experiență: nimeni n-a întâlnit vreodată substanțe în experiență. Or, cum numai experiența ne oferă material pentru gândire, trebuie să recunoaștem o dată pentru totdeauna că substanță în sensul de *substrat* nu există. Substanța care trecea drept ființă în sensul deplin al cuvântului, pe care filozofii o luau drept ființa însăși, nu există. Ea nu este decât o iluzie.

Locke distinge între calitate și idee. Ideea se află în minte, calitatea în obiect. Adevărate sunt numai calitățile primare. Denumirea de „calități secundare" este nepotrivită, dat fiind că acestea nu sunt cu adevărat calități. Ele depind de aparatul nostru senzorial, rezultă din modul nostru de a percepe calitățile primare. În realitate, ele sunt idei. Am văzut că nu există idei înnăscute. La aceasta se mai adaugă încă ceva: noi nu avem nici o certitudine în ce privește acordul ideilor dobândite cu realitatea, dat fiind că realitatea constă exclusiv din calități primare, în timp ce noi nu suntem capabili să separăm calitățile secundare de obiectul lor. De exemplu, nu putem să separăm culoarea roșie a unei eșarfe de această eșarfă; cu toate acestea, roșul eșarfei este o idee, și nu o calitate primară ca, de exemplu, întinderea.

Am putea să-i replicăm lui Locke: de unde vin, atunci, idei ca acelea de eternitate, infinit, incomensurabilitate, pe care, evident, nu le găsim în experiență? Locke ar răspunde: acestea nu sunt idei pozitive, idei cu adevărat prezente în spirit; ele sunt doar niște idei negative. Ele provin din faptul că spiritul nostru poate să depășească indiferent ce idee; el depășește deci și datul. Îl depășește, fără a ajunge astfel cu adevărat la ideile de eternitate, de infinit, de incomensurabil. Acestea sunt niște pseudoidei, care

nu corespund nici unei realități și nu exprimă decât depășirea de către noi a datului.

În același fel, speciile, genurile, esențele nu sunt existențe reale, ci abstracții, artificii de care se servește spiritul uman. Toate lucrurile reale, tot ceea ce există, cu excepția lui Dumnezeu, spune Locke, este supus schimbării. Când formăm idei ce durează fără a se schimba, acestea nu sunt niciodată obiecte reale, ci produse artificiale ale reflecției. Cunoașterea noastră, de exemplu, nu ajunge la nimic altceva decât la ideile noastre, la acordul sau dezacordul dintre ele. Locke este deci un empirist, care știe că în experiență nu accedem la lucruri așa cum sunt ele cu adevărat. *Nu cunoaștem lucrurile așa cum sunt în ele însele*, independent de noi. Nu le cunoaștem decât elaborate și completate cu calitățile secundare pe care le distinge spiritul nostru. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să ne lepădăm de cunoașterea noastră ca de altceva lipsit de valoare, ci înseamnă doar că realitatea externă nu se identifică cu ansamblul cunoștințelor pe care le elaborăm; noi construim un ansamblu coerent de senzații, de abstracții, de idei, dar prin aceasta nu cunoaștem lucrurile așa cum sunt în ele însele.

Suntem conduși astfel la o *filozofie restrictivă*. Spiritul uman, spune Locke, își poate interzice pe deplin conștient anumite demersuri, filozofia trebuie să lase deoparte problemele transcendente. Ea trebuie să se limiteze la experiență, recunoscând că nu poate cunoaște ceea ce nu se manifestă în experiența sensibilă. Sufletul există, dar nu putem ști ce este el. El nu poate să devină pentru noi obiect de cunoaștere, pentru că nu avem despre el nici o experiență sensibilă. Iată de ce nu-i de căderea noastră să ne întrebăm dacă sufletul e material sau imaterial etc. Asemenea întrebări ne depășesc competența.

Iată-ne, așadar, departe de metafizicienii anteriori. Într-o altă privință însă, rămânem aproape de ei. Locke a pornit de la doctrinele lor, a profitat de ele, aparține aceleiași tradiții, iar asupra anumitor puncte, în pofida deosebirii de limbaj, este încă de acord cu ei.

După cum am spus, las aici deoparte întreaga reflecție politică, socială și chiar etică a lui Locke. Aș vrea doar, în încheiere, să mai evidențiez un lucru: empirismul, care în acea epocă se propagă odată cu matematica și devine o exigență fundamentală a științei moderne în creștere, rămâne față de el însuși *critic* și *limitativ*. Este vorba de un empirism filozofic, el se întreabă cu privire la propria sa întindere și subliniază ceea ce, prin însăși natura sa, îi rămâne inaccesibil.

Respingând substanța corpurilor, Locke păstrează totuși, în tot cuprinsul gândirii sale, simțul unui real care, așa cum este, scapă experienței și deci cunoașterii.

Vedem cum se naște astfel un fel de „ontologie negativă", care urmează să aibă curând consecințe considerabile. Empirismul, aici, nu este numai o metodă și o teorie a cunoașterii. El implică o mirare filozofică: el se miră de însăși posibilitatea experienței.

George Berkeley (1685–1753) 25

Observam mai sus că epocile în care se generalizează critica și îndoiala nu prea produc doctrine ample, atotcuprinzătoare sau sisteme monumentale. Astfel de epoci sunt, în schimb, deosebit de stimulative și fecunde în puncte de vedere noi. Fără ele poate că marii filozofi n-ar fi existat. S-ar putea ca această reflecție să fie aplicabilă și empirismului englez, despre care discutăm aici.

Berkeley s-a născut către sfârșitul secolului al XVII-lea și aparține, ca gânditor, primei jumătăți a secolului al XVIII-lea. A scris între altele „Noua teorie a vederii" — ceea ce ne arată interesul său față de natura senzațiilor, un tratat privitor la principiile cunoașterii umane și opera sa cea mai cunoscută, un dialog ușor de citit, alert, amuzant, surprinzător: *Dialogul dintre Hylas și Philonous*.

Punctul de plecare al lui Berkeley este Locke, dar el merge mai departe. Pentru el, calitățile primare precum întinderea, forma, mișcarea, pe care Locke le consideră ca aparținând realității, există la fel de puțin în lucrurile înseși ca și calitățile secundare. Ele nu

există decât pentru cel care le percepe și nu există decât prin procesul percepției.

Din două una, spune Berkeley: întinderea, forma, mișcarea ori sunt percepute prin simțuri, ori nu sunt. Or, ele sunt în mod vădit percepute prin simțuri, altminteri n-ar exista în conștiință, care nu are altă sursă decât percepția sensibilă.

Prin urmare, calitățile primare, întocmai ca și cele secundare, sunt idei. În cazul în care calitățile primare n-ar fi percepute prin simțuri, ne-am afla în impas, pentru că asta ar însemna ca, de exemplu, culoarea să fie copia unui lucru care el însuși este invizibil, fiind o întindere. Dacă întinderea este invizibilă, nu poate fi vizibilă nici culoarea. A pretinde să delimitezi între două categorii de calități înseamnă să adopți o poziție de nesusținut. Nu există nici o deosebire reală între calități primare și calități secundare. Și unele, și altele sunt idei. *Noi luăm drept lucruri sensibile ceea ce de fapt sunt niște idei.* Tot ceea ce există există doar întrucât este perceput de un subiect înzestrat cu facultatea percepției.

Berkeley ajunge astfel la celebra sa dublă formulă: *esse est percipi* (a fi înseamnă a fi perceput) sau: *esse est percipere* (a fi înseamnă a percepe). Ființa nu există în sine, ci numai întrucât este percepută. Or, pentru a fi percepută, trebuie să existe cineva care să perceapă. De unde, cea de a doua formulă: a fi înseamnă a percepe. Singurele două forme de existență accesibile nouă sunt cea de a percepe și cea de a fi perceput. Dacă încercăm să ne reprezentăm o realitate care nu ar fi nici una, nici cealaltă, nu obținem decât o ființă iluzorie, un non-lucru. Ideile (percepțiile) nu pot în nici un chip să fie cauza a altceva, pentru că sunt, în raport cu simțurile noastre, de o totală pasivitate. Cauza ideilor nu sunt lucrurile, ci spiritul care percepe. Spiritul e o entitate simplă, indivizibilă, activă, care percepând produce percepția. N-ar trebui însă căutată vreo „idee asupra spiritului", pentru că așa ceva ar fi contradictoriu: idee înseamnă pasivitate, spirit înseamnă activitate.

Berkeley enunță formula: *ideile sunt lucrurile înseși*. Astăzi am spune: reprezentările despre lucruri sunt lucrurile (înseși).

Sau, altfel spus: lucrurile nu sunt nimic altceva decât reprezentările pe care le avem despre ele. Această concepție poartă numele de *idealism absolut.*

O primă obiecție masivă ce s-ar putea ridica împotriva lui Berkeley ni se sugerează numaidecât. Experiența ne învață că, orice am face, suntem incapabili să determinăm percepția pe care am vrea s-o avem în clipa de față. Dacă am vrea să ne reprezentăm acum că stăm întinși pe o plajă însorită, asta nu ar deveni automat o realitate. Percepțiile noastre ne sunt deci impuse. După Berkeley, cle ne sunt impuse de o voință, de un spirit mai puternic decât al nostru. Aici e punctul în care el îl introduce pe *Dumnezeu.* Spiritul omenesc nu este deci instanța supremă. Dumnezeu e cel ce produce în noi, după anumite legi riguroase, ideile sensibile ce alcătuiesc apoi lumea experienței noastre. Descoperim aceste legi prin experiență în cadrul cercetării științifice. Dar faptul că lumea sensibilă ni se înfățișează ordonată de legi nu implică nicidecum că ea posedă și vreo altă realitate, în afara spiritului.

Ceea ce e fascinant, în ansamblul acestei concepții, este că ea se lovește de o limită. Berkeley merge până la negarea oricărei realități exterioare spiritului. Spiritul nu mai are, așa-zicând, nimic în fața sa. Cum însă o asemenea poziție nu se poate menține până la capăt, Berkeley a recurs la atotputernicia divină. Într-adevăr, fără recursul la Dumnezeu, ne-am afla în plin arbitrar, în *solipsism.* N-ar mai exista altceva decât o unică conștiință, care, din neant, ar putea face ce vrea. Poziția idealismului absolut este de nesusținut. Berkeley a fost privit întotdeauna drept portdrapelul acestui idealism absolut (sau al acestui spiritualism absolut). Dar nici chiar la el acest idealism nu este absolut și nici n-ar putea să fie, pentru că ar anihila gândirea care îl gândește. Arbitrarul absolut duce la absurd. Nu este însă absurd să încercăm să înțelegem cum s-a putut aventura un spirit uman atât de departe.

Dumnezeu, în acest caz, ne salvează de absurd. Pentru a ne salva de absurd, trebuie ca el să existe. Și Berkeley adaugă: există legile naturii, ele sunt reguli riguroase în spiritul lui Dumnezeu, nu însă în afara spiritului său.

Regulile riguroase ale lui Dumnezeu. Așadar, pentru Berkeley, universul sensibil nu este un vis, el nu are evanescența visului. Berkeley continuă să creadă în el, dar îl privează de soliditatea independentă. Universul nu mai are substrat material, nu mai are „substanță", nu mai are un în-sine. El este alcătuit din idei (percepții) și devine astfel maleabil și oarecum transparent, chiar dacă Berkeley se străduiește să-i salveze soliditatea. Am subliniat deja acest element: reducând întreaga noastră cunoaștere la experiență, empiriștii ajung în cele din urmă la rezultatul că, în gândirea lor, experiența însăși devine în mod surprinzător receptivă la imaginar.

Berkeley e convins că numai cu ajutorul idealismului absolut poate fi biruit scepticismul. Într-adevăr, el crede că dacă admitem că lucrurile există în sine, independent de percepția ce o avem despre ele, vom fi reduși la o îndoială totală: nu vom putea să rezolvăm problemele pe care le ridică dualitatea dintre realitatea în sine și realitatea pentru noi. A admite această dualitate înseamnă a recunoaște că nu știm nimic despre realitatea în sine. Și atunci nu mai e cu putință nici o cunoștință valabilă — situație de nesuportat. În schimb, dacă spunem că a fi înseamnă a fi perceput, atunci percepțiile sunt ființa, iar cunoștințele își recapătă valabilitatea. După cum vedem, cu ajutorul idealismului absolut Berkeley vrea, în fond, să pună în valoare știința.

Din momentul în care postulăm un monism total, fie că e vorba de un spiritualism absolut sau de un materialism absolut, sfârșim prin a nu mai putea distinge între spiritualism și materialism. Atunci când gândirea nu reține decât *unul* din acești doi poli, când polaritatea lor a dispărut, puțin importă ce nume vom da la ceea ce rămâne. Doar dualitatea celor doi termeni face ca fiecare din ei să aibă sens. Din clipa în care nu mai e decât unul, ambii se sting oarecum deodată.

David Hume (1711–1776)

Scurtul capitol care urmează va da inevitabil cititorului impresia că gândirea lui David Hume nu este tratată aici pentru ea

foc. Senzația de căldură confirmă senzația vizuală, iar împreună ele dovedesc realitatea obiectului lor.

Cunoașterea umană are, așadar, limite pe care nu le poate depăși. Înăuntrul acestor limite, ea dispune însă de suficiente mijloace pentru a controla acordul ideilor cu obiectele corespunzătoare și a deosebi adevărul de fals. Filosofia critică a lui Locke se delimitează astfel cu toată claritatea de scepticism, deși unii dintre continuatorii săi, mai cu seamă Hume, vor adopta poziția sceptică.

SUBIECTUL 25 (p. 360 - 364)

2.7. George Berkeley

Filosofia lui Locke, pe care am studiat-o pînă acum, a constituit punctul de plecare pentru numeroși gînditori din veacul al XVIII-lea. Unul dintre aceștia a fost Berkeley[209], care a dezvoltat empirismul lockeian în direcția unui idealism subiectiv consecvent și radical. Forma idealistă pe care el a dat-o empirismului și, în general, spiritualismul său absolut, potrivit căruia singura realitate autentică este spiritul, constituie, cu toate inconvenientele pe care le prezintă, un moment necesar în evoluția gîndirii filosofice moderne.

2.7.1. Date biografice. Opera



Berkeley a trăit între anii 1685 și 1753. Și-a făcut studiile la Kilkenny și la Dublin, în Irlanda, apoi a călătorit în mai multe rînduri în Europa, în Franța și Italia. A petrecut cîțiva ani în America, la New Port, în Rhode Island, așteptînd zadarnic sosirea unei subvenții ce-i fusese promisă de rege și de Parlament pentru a întemeia un colegiu unde să fie educați fiii plantatorilor englezi și ai indienilor din acea zonă. Reîntors în 1731 în Anglia, a fost numit episcop de Cloyne și și-a petrecut restul vieții în meditații religioase și acțiuni de binefacere. A murit la Oxford, unde, în anul 1752, se

[209] Apreciat de H. Höffding ca „unul din spiritele cele mai fine și mai clare pe care le-a cunoscut istoria filosofiei" (*op. cit.*, t. I, p. 435).

stabilise împreună cu familia. Berkeley a fost un om de o mare onestitate morală și intelectuală, un caracter nobil și dezinteresat, un entuziast al marilor idealuri religioase și umanitare. Deși nu-i împărtășea ideile, Kant îl numește frecvent în scrierile sale „bunul Berkeley".

Dintre lucrările filosofice ale lui Berkeley, vom menționa: *Eseu despre o nouă teorie a vederii* (1709), *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești* (1710), *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* (1713) și *Alcyphron sau micul filosof* (1732). Cea mai importantă este *Tratatul asupra principiilor cunoașterii omenești*, din care a apărut însă numai prima parte. Manuscrisul părții a doua, la care filosoful a continuat să lucreze, s-a pierdut în timpul uneia dintre călătoriile sale. În 1734, el a publicat o nouă ediție a lucrării, în care a introdus unele modificări importante.

2.7.2. Critica teoriei ideilor abstracte

Chiar din introducerea *Principiilor*, Berkeley întreprinde o critică virulentă a „doctrinei abstracțiunii" sau a „ideilor generale abstracte". Deși nu o consideră exclusiv lockeiană, referința polemică la Locke este explicită. Locke considera, așa cum am văzut, că spiritul uman creează, prin abstractizare, adică prin desprinderea ideilor de circumstanțele particulare ale constituirii lor, idei generale, de care are nevoie în procesul cunoașterii. Cu toate că lor nu le corespund entități reale, autosubzistente, ideile generale exprimă proprietăți comune mai multor lucruri individuale și sînt un artificiu necesar al spiritului ce nu și-ar putea forma și nici nu ar putea reține idei particulare despre fiecare obiect cu care intră în contact prin simțuri.

Berkeley dă la început impresia că ar contesta ideile generale ca atare, dar precizează ulterior: „nu tăgăduim absolut deloc existența ideilor generale, ci numai pe aceea a ideilor generale abstracte"[210]. El neagă existența unor idei generale formate prin

[210] George Berkeley, *Principiile cunoștinței omenești*, traducere de S. Căteanu, cu o introducere de N. Bagdasar, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 12. Această traducere a fost retipărită, sub îngrijirea lui N. Rîmbu, la Editura Agora din Iași, în 1995. (Din păcate, pe copertă numele autorului este scris greșit.)

abstractizare, în felul conceput de Locke, însă admite ideile generale formate prin investirea unor idei particulare cu funcție reprezentativă pentru toate ideile de același tip: „o idee care, considerată în sine, e particulară devine generală prin faptul că se întrebuințează pentru a reprezenta sau a înlocui toate celelalte idei de același gen"[211]. Astfel, o linie trasă de un geometru pe hîrtie, deși în ea însăși este particulară, desemnează toate liniile de același fel, așa încît ceea ce se demonstrează în privința ei va fi valabil pentru toate liniile. Linia particulară devine generală prin investirea ei ca *semn* al tuturor liniilor particulare, iar cuvîntul linie devine un termen general, nu pentru că ar desemna o entitate de sine stătătoare, linia în general, ci pentru că desemnează în mod indistinct toate liniile particulare. La baza ideilor generale stă, prin urmare, *semnificarea*, iar nu *abstractizarea*.

Argumentul principal pe care Berkeley îl aduce în sprijinul acestei interpretări a ideilor generale este imposibilitatea de a ne reprezenta obiecte care să le corespundă: noi nu ne putem reprezenta, de pildă, un triunghi care să nu fie nici isoscel, nici scalen, nici dreptunghic, nici echilateral, ci un triunghi în general. Se poate, desigur, răspunde acestui argument prin distincția între idee și reprezentare, pe care nu numai Berkeley, ci toți gînditorii empiriști tind să le confunde. Reprezentarea intuitivă a unei idei nu este același lucru cu ideea însăși: ideea ca atare poate fi numai gîndită, nu și reprezentată.

În afară de obiecția că este eronată, Berkeley adresează teoriei ideilor abstracte și alte obiecții: ea este *inutilă*, căci ideile abstracte nu sînt necesare nici pentru lărgirea cunoștințelor, nici pentru comunicarea între oameni, și e *primejdioasă*, pentru că, alimentînd scepticismul, generează „disperare și un dispreț total față de știință". Sursa ei este *limbajul* sau, mai exact, concepția greșită că termenii generali desemnează entități autosubzistente și, respectiv, idei formate prin abstracțiune.

Berkeley pune în legătură teoria ideilor abstracte cu filosofia realistă, cu concepția după care lucrurile din afara noastră, lumea externă în ansamblu, există independent de conștiința umană.

[211] *Ibidem.*

Tocmai această legătură pare să fie motivul principal al criticii la care el o supune încă de la începutul *Principiilor* și al revenirilor repetate la ea de-a lungul lucrării. Căci nucleul gîndirii sale este teza dependenței lucrurilor de percepția lor, a identității *existenței* cu *percepția*.

2.7.3. Existență și percepție

Pentru a înțelege corect teza de mai sus, trebuie să-l situăm din nou pe Berkeley în raport cu Locke. Berkeley a pornit, se pare, de la concepția lui Locke despre calitățile primare și secundare și de la meditațiile acestuia asupra substanței. Pe urmele lui Descartes și Hobbes, Locke arătase că culoarea nu există independent de senzația celui care o vede, că sunetul nu există decît pentru auz, că gustul și mirosul nu sînt decît senzații. Dar pe lîngă aceste calități secundare, care aparțin nu obiectelor, ci subiectului ce le percepe, el admisese existența unor calități primare, care se află în mod real în lucrurile externe: întinderea, forma, mișcarea, al căror ansamblu constituie o substanță deosebită de spirit. Dualismul astfel instituit este respins de Berkeley. În termenii lui Locke, am putea spune că el consideră că toate calitățile sînt secundare și că nu există decît calități dependente de subiectul care le percepe. Într-adevăr, ce motive am avea să menținem distincția lui Locke? La fel cum culoarea nu există decît pentru acela care o vede, gustul, pentru cel înzestrat cu simțul gustativ, și mirosul, pentru cel ce are simțul olfactiv, tot așa întinderea, forma, mișcarea, nu există decît pentru cel care le percepe. Dacă suprimăm subiectul care simte, suprimăm și lumea simțită de el, lumea sensibilă. „A exista înseamnă – spune Berkeley – a percepe sau a fi perceput". Prima parte a formulei se raportează la *spirite*, iar cea de-a doua la *corpuri*. Ceea ce nu percepe și nu este perceput nu există. Obiectele nu există independent de subiectele care le percep. A exista, în cazul lor, nu înseamnă nimic altceva decît a fi percepute. După formula cunoscută: *esse est percipi*, a fi, a exista înseamnă a fi perceput.

Potrivit opiniei comune, aceste obiecte – casele, rîurile, munții ș.a.m.d. – au o existență reală și distinctă de actul prin care noi le percepem, iar ideile pe care le avem despre ele sînt imaginile sau cópiile lor. Dar – spune Berkeley în paragraful 8 al *Principiilor*

– una din două: ori aceste obiecte exterioare, considerate prototipuri ale ideilor noastre, sînt perceptibile, ori nu sînt perceptibile. Dacă admitem că sînt perceptibile, atunci facem din ele idei, căci ideea este tocmai lucrul perceput. În acest fel, suprimăm pretinsa diferență dintre obiectele presupuse a exista în afara noastră și ideile pe care noi le avem despre ele; cu alte cuvinte, acceptăm teza filosofului. Dacă spunem însă că ele sînt imperceptibile prin simțuri, atunci enunțăm absurditatea că o culoare este imaginea a ceva invizibil, că duritatea și moliciunea seamănă cu ceva ce nu poate fi pipăit și așa mai departe. Nu există, așadar, o diferență reală între lucruri și ideile pe care noi le avem despre ele. Cuvintele *lucru sensibil* și *idee* sînt sinonime.

Ideile sau lucrurile pe care le percepem sînt în mod esențial pasive. Este imposibil ca o idee să producă un lucru, să fie cauza acestuia. Cauza care produce ideile (= lucrurile sensibile) nu poate fi, prin urmare, decît spiritul, substanța cugetătoare. Spiritul e o entitate simplă, indivizibilă și activă, care se numește *inteligență*, în măsura în care percepe ideile, și *voință*, în măsura în care le produce. Din aceea că ideea (= lucrul perceput) este în mod esențial pasivă, iar spiritul, eminamente activ, rezultă că noi nu putem avea, propriu vorbind, o *idee* despre spirit, despre voință, despre suflet. În orice caz, nu putem să ne formăm despre ele o idee la fel de clară ca, de pildă, despre un triunghi. Ideea fiind cu totul pasivă, iar spiritul fiind activitatea însăși, *ideea de spirit* e o contradicție în termeni și nu reprezintă spiritul, după cum noaptea nu este imaginea zilei. Berkeley revine în mai multe rînduri asupra imposibilității de a ne face o idee adecvată despre fenomenele spirituale, despre spirit, suflet, voință, și o explică mereu prin opoziția radicală dintre spirit, care e prin excelență activ, și idee, care e esențialmente pasivă. Spiritul și ideea trebuie deosebite cu claritate, după părerea sa, iar nu identificate, cum au procedat alți filosofi, de pildă Spinoza.

Percepînd ideile, spiritul *produce* lucrurile. Acestea nu sînt, în fond, două operații diferite, ci două moduri diferite de a privi activitatea spiritului. Dacă – așa cum afirmă Berkeley – „ideile sînt lucrurile înseși", se poate spune că a le percepe pe cele dintîi înseamnă a le produce pe cele din urmă. Totuși, noi observăm că obiectele pe care le percepem nu depind în aceeași măsură de *voința*

noastră. Foarte multe dintre ele nu depind de ea în nici un fel. Cînd deschidem ochii în plină zi, nu depinde nicidecum de bunul nostru plac să vedem sau să nu vedem lucrurile care ne înconjoară. De aici, inferăm – și astfel demonstrează Berkeley existența lui Dumnezeu – că există o voință diferită de a noastră, care le produce, un spirit mai puternic decît noi, care ni le impune. Ceea ce numim „legile naturii" sînt regulile fixe sau modurile determinate, potrivit cărora Spiritul atotputernic, de care depindem, produce în noi ideile sensibile. În bună tradiție empiristă, Berkeley afirmă că noi ajungem să cunoaștem aceste reguli numai prin experiență.

Ceea ce omul obișnuit numește lucruri reale sînt ideile pe care Autorul naturii le produce în noi; iar ceea ce el numește idei sau imagini ale lucrurilor sînt acelea pe care le producem noi înșine și care, drept urmare, sînt mai puțin ordonate și mai puțin vii decît cele dintîi. Dar din aceea că lucrurile sensibile ne apar mai ordonate și mai reale decît produsele imaginației noastre, nu urmează că ele ar exista în afara spiritului.

2.7.4. Imaterialismul

La obiecția, pe care o prevede, că ar face din universul sensibil, cu soarele, stelele, mările și munții săi, un vis sau o halucinație, Berkeley răspunde că el nu se îndoiește nicidecum de *existența* acestor lucruri. Ba chiar este dispus să accepte expresia *substanță corporală*, dacă prin ea se înțelege un complex de calități sensibile – întindere, soliditate, greutate etc. Ceea ce el respinge însă în mod absolut este concepția scolastică, împărtășită și de unii gînditori moderni, după care materia ar fi substratul sau suportul accidentelor și ar exista independent de spirit. Respingerea categorică a ideii de materie ca substrat obiectiv al calităților sensibile, existent independent de spiritul ce percepe aceste calități, a făcut ca filosofia lui Berkeley să fie numită *imaterialism*. La obiecția, pe care Berkeley o prevede de asemenea, că, după principiile sale, noi mîncăm idei, bem idei, ne îmbrăcăm cu idei, el răspunde în felul următor: această obiecție își trage forța sa aparentă din faptul că termenul *idee* este folosit aici într-un alt sens decît acela pe care îl are în vedere el însuși. Prin idee, el înțelege lucrul perceput, iar nu o creație arbitrară a spiritului nostru. Este însă

limpede că alimentele, ca şi veşmintele noastre, sînt obiecte pe care le percepem direct prin simţuri, adică, în sens berkeleyan, idei. În sfîrşit, o a treia obiecţie la care se referă filosoful este aceea potrivit căreia, după doctrina sa, soarele, luna, copacul care face umbră casei ş.a.m.d. n-ar exista decît atîta timp cît le percepem şi ar fi anihilate prin faptul că nu le mai percepem. Răspunsul său este următorul: fără îndoială, ele ar înceta să mai existe, dacă n-ar mai fi percepute de nimeni. Căci a exista înseamnă, cum am văzut, a fi perceput. Dar, în absenţa spiritului nostru, alte spirite pot să le perceapă şi să le asigure astfel în continuare existenţa. Deşi neagă existenţa obiectivă a corpurilor, Berkeley admite, totuşi, o pluralitate de fiinţe spirituale, evitînd astfel concluzia solipsistă ce ar fi putut să decurgă din principiile sale. În ultimă analiză, percepţia divină asigură continuitatea existenţei lucrurilor.

Persistenţa obstinată a credinţei în existenţa materiei, nu numai la oamenii obişnuiţi, ci şi la unii filosofi, provine din conştiinţa faptului că nu ei sînt autorii percepţiilor lor sensibile şi că acestea le vin din altă parte. Ei recurg la ipoteza materiei ca sursă exterioară a ideilor, în loc să le derive direct din Spiritul creator suprem, pentru că, mai întîi, nu observă că e contradictoriu a admite existenţa în afara spiritului a unor lucruri asemănătoare cu ideile noastre. În al doilea rînd, pentru că Spiritul suprem nu ni se revelează prin intermediul unui grup determinat de idei sensibile, cum este cazul fiinţelor finite, al oamenilor de pildă, care ni se fac cunoscuţi prin înălţime, expresia feţei, membrele şi mişcările lor. În al treilea rînd, pentru că acţiunea sa asupra simţurilor noastre este constantă şi uniformă. Într-adevăr, de fiecare dată cînd cursul naturii e întrerupt printr-un eveniment neobişnuit, noi sîntem foarte dispuşi să credem în acţiunea unei fiinţe superioare, în timp ce regularitatea cursului obişnuit al lucrurilor ne face s-o uităm.

Negarea materiei ca substanţă distinctă de spirit are, după Berkeley, drept consecinţă suprimarea unor probleme obscure şi inutile. Iată cîteva: o substanţă corporală este capabilă de senzaţie? Materia e divizibilă la infinit? Cum acţionează ea asupra spiritului? Aceste întrebări şi multe altele asemănătoare sînt înlăturate. În plus, filosofia sa este, firește, după opinia lui Berkeley, singura capabilă să învingă scepticismul. Dacă acceptăm, împreună cu şcolile vechi,

o substanţă care există independent de spirit şi ale cărei imagini sînt ideile, atunci scepticismul e inevitabil. Căci, în această ipoteză, noi nu cunoaştem decît fenomenele, iar nu calităţile reale ale lucrurilor. Ce sînt în ele însele sau în mod real întinderea, figura, mişcarea, nu vom putea şti niciodată. Noi n-am putea cunoaşte din lucruri decît raporturile pe care acestea le au cu simţurile noastre. Ceea ce vedem, ceea ce auzim, ceea ce atingem nu este decît o fantomă. Aceste concluzii sceptice sînt inevitabile, dacă separăm ideile de lucruri.

Spiritualismul absolut al lui Berkeley este o filosofie unitară, ce încearcă să fie consecventă cu propriile premise. Suprimînd dualismul substanţelor, el dă satisfacţie unei nevoi profunde a spiritului filosofic şi, poate, a spiritului uman în general: nevoia de unitate. De aceea, această concepţie rămîne exemplară pentru direcţia de gîndire pe care o reprezintă şi poate fi, în genere, considerată una dintre configuraţiile majore ale fenomenologiei spiritului filosofic modern. Ea nu este însă lipsită de anumite ambiguităţi şi inconveniente, generate de teza sa de bază, aceea a identităţii dintre idei şi lucrurile sensibile, pentru depăşirea cărora filosofii ulteriori vor căuta alte căi de gîndire. În orice caz, această concepţie face parte din rîndul acelora care, cum spunea Nicolae Bagdasar, au „însuşirea de neprețuit... de a pune spiritul în mişcare, spre a căuta şi a găsi noi soluţii la problemele puse”[212].

***

Russell[213] a remarcat justeţea şi importanţa unei idei berkeleyene: ideea că noi percepem calităţi, iar nu lucruri. „Berkeley aduce argumente valide – spune Russell – în favoarea unei anumite concluzii importante, deşi nu chiar în favoarea concluziei pe care crede că o dovedeşte. El crede că dovedeşte că întreaga realitate este mentală; ceea ce dovedeşte el (într-adevăr – completarea mea) este că noi percepem calităţi, nu lucruri şi că toate (aceste) calităţi sînt relative la cel ce percepe”. Problemă care va reveni la Kant, unde

[212] N. Bagdasar, „Introducere” la G. Berkeley, *Principiile cunoştinţei omeneşti*, p. XVI.

[213] *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Londra, Routledge, 1991, p. 624.

percepția *lucrului* presupune *sinteza* calităților lui sensibile (intuiția), această sinteză realizîndu-se prin *categorii*, deci prin intervenția *intelectului*. Empirismul, inclusiv cel al lui Berkeley, nu distinge suficient de clar cunoașterea prin simțuri de cea prin intelect, le situează oarecum în același plan, și de aceea nu poate sesiza aportul lor specific în cunoaștere. Dacă rolul intelectului s-ar reduce la varierea și combinarea senzațiilor, concluziile idealist-subiective (Berkeley) și cele sceptice (Hume) ar fi inevitabile.

2.8. David Hume

2.8.1. Locul lui Hume în istoria filosofiei moderne

Cu David Hume, gînditorul pe care ne propunem să-l studiem în cele ce urmează, asistăm la epilogul sceptic al empirismului englez modern. Însemnătatea sa în evoluția filosofiei moderne a fost văzută adesea în trecut și mai este văzută uneori și astăzi a consta în dezvoltarea consecventă a filosofiei empiriste a cunoașterii, pînă la acele consecințe ale sale care îi dezvăluie cu claritate limitele. Iar una dintre aceste consecințe este tocmai scepticismul. Asupra sensului autentic al scepticismului humean va trebui însă să revenim, după ce-i vom cunoaște mai îndeaproape ideile de bază.

Încadrarea lui Hume în orientarea empiristă, situarea sa ca un continuator al lui Locke, este, desigur, justificată. Dar ea nu ne explică în întregime locul acestui gînditor în istoria filosofiei moderne. Puternicul ecou al ideilor sale în filosofia lui Kant, declarația explicită a gînditorului german din *Prolegomene* că Hume l-a trezit din „somnul dogmatic" și i-a îndrumat cugetarea într-o direcție nouă, toate acestea îl situează pe Hume într-o altă perspectivă, nu mai puțin importantă decît cea a tradiției empiriste. De altfel, nu e deloc întîmplător faptul că tocmai Kant a fost cel dintîi care a înțeles originalitatea și profunzimea gîndirii lui Hume. Pentru contemporani, Hume era mai mult un istoric, un moralist și un eseist strălucit și mai puțin un filosof teoretician. Erau citite și apreciate lucrările lui istorice, eseurile asupra pasiunilor și miracolelor, scrierile politice, dar era destul de puțin cunoscută pătrunzătoarea sa analiză a cauzalității. Kant l-a impus atenției

filosofilor, arătînd importanța problemelor ridicate de el și luîndu-i apărarea împotriva celor care-l criticau fără să-l înțeleagă.

Dar nici situarea în raport cu Kant nu epuizează semnificația și importanța gîndirii lui Hume. Filosofia analitică a secolului XX a descoperit în el cel mai important precursor al său, atît în privința problemelor, cît și a stilului de filosofare. Exegeții proveniți din școala analitică au pus în lumină modernitatea surprinzătoare a gîndirii lui Hume, faptul că el prezintă în filosofia cunoașterii o soluție alternativă față de cea a criticismului kantian și că, deci rolul său nu poate fi redus la acela de precursor al lui Kant. Toate acestea au impus considerarea lui Hume ca unul dintre cei mai importanți gînditori ai istoriei filosofiei, ca un clasic al filosofiei moderne.

După aceste considerații generale, cu caracter introductiv, menite, în esență, să-l situeze pe Hume și să atragă atenția asupra însemnătății acestui gînditor, vom prezenta o schiță biografică, împreună cu principalele sale lucrări, apoi vom analiza proiectul humean al unei științe despre natura umană, concepția sa despre cunoaștere, teoria cauzalității și, în sfîrșit, scepticismul.

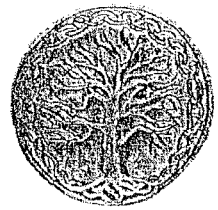
2.8.2. Schiță biografică. Lucrările principale

David Hume a trăit între anii 1711 și 1776. Provenea dintr-o familie de nobili scoțieni de țară, dar, fiind al doilea fiu, titlul nobiliar și patrimoniul au rămas moștenire fratelui său mai mare, lui revenindu-i, la moartea tatălui, un venit modest, neîndestulător pentru nevoile vieții. De aici preocuparea sa, pînă la o vîrstă înaintată, pentru a-și asigura independența materială necesară scrisului, preocupare adeseori invocată împotriva gînditorului de către adversarii ideilor lui.

Hume a studiat la Universitatea din Edinburgh limbile și literaturile clasice și, pentru o scurtă perioadă de timp, dreptul. Cercetătorii actuali remarcă absența disciplinelor științifice din programul său de studii, ceea ce ar explica imaginea incompletă, limitată pe care și-o va face despre cunoașterea științifică și mai ales neînțelegerea deosebirii dintre știința teoretică a naturii și știința empirică, descriptivă.

După o încercare nereușită de a intra în viața practică – este vorba de angajarea sa timp de cîteva luni la o întreprindere

Audun Øfsti, *Strawsons Paralogismus. Kants »Ich denke« und die Kant-Rekonstruktion Strawsons im Lichte der «Doppelstruktur der Rede»*
Malte Hossenfelder, *Überlegungen zu einer transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs*
Axel Wüstehube, *Bibliographie. Neuere Literatur zur theoretischen Philosophie Kants* (1976-1986)
D. Appelbaum, *The Vision of Kant*, Element, 1995.
N. Bellu, *Etica lui Kant*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.
Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi şi I. Pîrvu (coord.), *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Editura Academiei, Bucureşti, 1982.
H. Cohen, *Die systematische Begriffe în Kants vorkritische Schriften*, F. Dümler, Berlin, 1873.
H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1920.
R. Croitoru, *Judecata între estetic şi metafizic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
R. Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.
V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, 3e éd., Paris, 1969.
A. C. Ewing, *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1938.
M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, Omagiu prof. I. Petrovici, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.
P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.
M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
O. Höffe, Immanuel Kant, C.H. Beck'sche, München, 1983.
S. Körner, *Kant*, Penguin Books, 1967.
O. Külpe, *Immanuel Kant*, 4. Aufl., Teubner, Leipzig u. Berlin, 1917.
P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Criticismul kantian*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941.
C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Humanitas, Bucureşti, 1995.
A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, 3 Bde., 2. Aufl., Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1908, 1925, 1926.
G. Schulte, *Immanuel Kant*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 2. Aufl., 1994.
P. Scruton, *Kant*, trad. L. Stanciu, Humanitas, 1998.
G. Simmel, *Kant*, 6. Aufl., Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1924.
J. Vialatoux, *La morale de Kant*, 5e ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
H-J. de Vleeschauwer, *L'evolution de la pensée kantienne*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939.
K. Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, 2. Aufl., Felix Meiner, Leipzig, 1921.



SUBIECTUL 28 (p. 366-372)

FICHTE

1. Raportul cu Kant
2. Doctrina ştiinţei
3. Etica

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) este cel mai de seamă discipol al lui Kant şi întemeietorul idealismului german postkantian. Filosofia lui Kant, prin rolul decisiv pe care-l acorda în cunoaştere problemelor subiective ale conştiinţei, conţinea premisele unei evoluţii în direcţia idealismului radical şi consecvent. De altfel, importanţa componentei idealiste a gîndirii sale a fost recunoscută de Kant însuşi, care-şi denumea, aşa cum ştim, filosofia „idealism transcendental", „idealism critic" sau „idealism formal". Dar idealismul transcendental era la el completat şi echilibrat printr-un viguros realism empiric care interzicea considerarea lumii fenomenale ca o



creație pură a conștiinței. Această tendință realistă, care, la Kant, ține în echilibru tendința idealistă și conferă filosofiei critice completitudinea teoretică ce-i este proprie, a fost resimțită de Fichte ca o îngrădire, ca o limitare ce trebuie depășită. Filosofia fichteiană a Eului este rezultatul acestei depășiri.

Fichte a făcut studii de teologie la Jena și Leipzig, iar apoi, luînd cunoștință de filosofia lui Kant, a devenit un adept entuziast al gînditorului de la Königsberg. Prima sa lucrare *Încercare de critică a oricărei revelații*, publicată în 1792 și care a apărut, din întîmplare, fără numele autorului, se apropia într-o asemenea măsură de ideile și de stilul de gîndire al lui Kant, încît a fost luată la început drept o operă a acestuia. Kant a făcut, firește, îndreptarea cuvenită, asigurîndu-i astfel tînărului Fichte o considerabilă notorietate, care i-a adus, în anul următor, numirea ca profesor de filosofie la Universitatea din Jena. Perioada de la Jena (1793-1799) este cea mai importantă pentru creația filosofică a lui Fichte. Acum el elaborează și publică principala sa scriere teoretică, *Fundamentul întregii doctrine a științei* (apărută în 1794), precedată de mica lucrare *Despre conceptul de doctrină a științei*, care era, de fapt, un fel de program al cursului pe care urma să-l țină la Universitate. Scrierea menționată *Fundamentul întregii doctrine a științei* (titlul original: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) a fost revăzută, completată și reeditată de mai multe ori în anii care au urmat. Alte lucrări importante din această perioadă sînt: *Fundamentul dreptului natural după principiile doctrinei științei* (1796) și *Sistemul eticii după principiile doctrinei științei* (1798).

Acuzat de ateism, Fichte a fost nevoit să renunțe, în 1799, la catedra sa de la Jena. Ultima parte a vieții și-a petrecut-o la Berlin, unde a fost profesor la universitatea înființată în capitala Prusiei în 1809. Din lucrările de a doua parte a activității sale se cuvin menționate: *Destinația omului* (1800), *Caracterul esențial al savantului și manifestările sale în domeniul adevărului* (1806) și, mai cu seamă, *Cuvîntări către națiunea germană* (1808), care a jucat un rol important în trezirea conștiinței naționale și în lupta pentru eliberarea poporului german de sub ocupația napoleoniană.

1. Raportul cu Kant

Așa cum am văzut, Fichte și-a început activitatea filosofică în calitate de adept al lui Kant. Întîlnirea cu filosofia kantiană a fost evenimentul decisiv al întregii sale vieți intelectuale. Biografii săi consemnează caracterul întîmplător al acestei întîlniri. Aflîndu-se la Leipzig și constrîns de nevoi materiale să dea meditații, Fichte este solicitat de un student să-i explice „filosofia cea nouă", adică filosofia kantiană. Pînă atunci, el făcuse, cum am mai spus, studii teologice și nu cunoștea lucrările lui Kant. Pus în situația să le citească, Fichte descoperă un univers intelectual care-l fascinează și devine adeptul fără rezerve al noii filosofii. Își însușește atît de bine ideile și chiar stilul lui Kant, încît prima sa lucrare publicată a putut trece la început drept o lucrare a lui Kant însuși. Dar îndoielile, rezervele și, în cele din urmă, insatisfacția față de anumite idei kantiene esențiale nu întîrzie să apară. Fichte va ajunge să se delimiteze de Kant și să dea ideilor kantiene o dezvoltare considerată de acesta inacceptabilă. Filosoful de la Königsberg se va pronunța negativ cu privire la doctrina fichteiană a științei, pe care o va considera „de nesusținut". Dar tocmai pentru că n-a rămas „fidel" lui Kant, Fichte a putut deveni el însuși, a putut crea propriul său sistem filosofic. În creația teoretică și în viața spirituală în general, „infidelitatea" poate fi, uneori, expresia unei fidelități mai adînci față de adevăratele nevoi ale spiritului.

Dincolo însă de deosebirile care-l separă de Kant, Fichte a păstrat și a dezvoltat – e adevărat, într-o altă perspectivă, – anumite idei kantiene de bază. Dintre acestea, cel puțin două merită a fi reținute: mai întîi rolul esențial al unității conștiinței în toate sintezele cognitive pe care le realizează gîndirea. Ceea ce Kant numea „unitatea sintetică a apercepției transcendentale", adică acel „eu gîndesc" care însoțește toate reprezentările noastre conștiente, este condiția ultimă a oricărei sinteze. În absența acesteia, în absența conștiinței că reprezentările care intră într-o sinteză sînt ale mele, ale celui care gîndește, nici o sinteză cognitivă, deci nici o cunoștință nu este posibilă. Filosofia Eului a lui Fichte își are punctul de plecare în această idee kantiană a apercepției transcendentale, fără de care ea nici nu poate fi cu adevărat înțeleasă.

O a doua idee kantiană, pe care Fichte o păstrează şi o dezvoltă într-o perspectivă proprie, este aceea a primatului raţiunii practice faţă de raţiunea teoretică. Motivul pentru care Kant acordă prioritate raţiunii practice este acela al superiorităţii domeniului ei de referinţă. În timp ce raţiunea teoretică se raportează la lumea sensibilă, fenomenală, raţiunea practică se raportează la lumea suprasensibilă, noumenală. Dualitatea raţiunii teoretice şi a raţiunii practice rămînea, cu toate acestea, o problemă, pe care Kant însuşi a încercat să o rezolve în cea de-a treia *Critică*, prin căutarea unui factor mediator. Fichte a căutat soluţia prin accentuarea subordonării raţiunii teoretice faţă de raţiunea practică şi prin învestirea Eului, care devine la el principiul fundamental al filosofiei, cu atributele activităţii, creativităţii şi libertăţii, proprii, la Kant, numai raţiunii practice. Eul fichteian nu este numai cunoaştere, ci şi acţiune, nu este numai raţiune, ci şi voinţă. Ba chiar, după Fichte, esenţa sa se dezvăluie cu adevărat numai în acţiune, în activitatea creatoare, iar nu în cunoaştere. Această învestitură, aş spune demiurgică, a eului, care va conduce la tezele paradoxale ale doctrinei fichteiene a ştiinţei, nu poate fi înţeleasă decît în contextul problematicii kantiene a celor două raţiuni.

Să vedem acum care au fost motivele care l-au determinat pe Fichte să părăsească poziţiile kantiene şi să elaboreze propria sa filosofie a Eului. Aceste motive se află în strînsă legătură cu controversele generate în epocă de filosofia lui Kant. Sistemul kantian se caracterizează, înainte de toate, prin complexitatea sa, prin reunirea într-o structură integratoare a unor teme foarte diferite ca origine şi semnificaţie. Este, poate, sistemul filosofic cel mai complex din întreaga gîndire modernă. Dar, în epocă, complexitatea a fost percepută mai ales ca discordanţă, ca nepotrivire lăuntrică – o discordanţă, o nepotrivire ce trebuiau depăşite. Însăşi *Critica raţiunii pure*, lucrarea fundamentală a lui Kant, părea să conţină o contradicţie care punea sub semnul întrebării soliditatea întregului edificiu. Iată despre ce este vorba: Kant înscrisese cauzalitatea în tabla categoriilor, a conceptelor pure, originare ale intelectului. Aceste categorii – afirmase răspicat şi în repetate rînduri filosoful – au o întrebuinţare strict imanentă, adică sînt valabile numai în interiorul experienţei, se aplică numai unor intuiţii sensibile, şi în

nici un caz nu pot dobîndi o valoare transcendentă, adică nu se pot aplica lucrurilor în sine. Dacă toate categoriile se supun acestei reguli, înseamnă că nici cauzalitatea nu poate face excepţie. Pe de altă parte însă, Kant afirmase că lucrul în sine acţionează asupra sensibilităţii noastre, determinînd în ea multitudinea neorganizată, haotică a senzaţiilor, care constituie punctul de plecare al întregii cunoaşteri. Dacă lucrul în sine *determină* senzaţiile, înseamnă că el este cauza senzaţiilor. Dar, atunci, cauzalitatea se extinde dincolo de raporturile dintre fenomene, în lumea lucrului în sine. Dacă *Analitica transcendentală* declara cauzalitatea un concept a priori, cu funcţionare imanentă, *Estetica transcendentală* făcea din ea o noţiune valabilă în transcendent.

Discuţia aceasta asupra cauzalităţii viza de fapt lucrul în sine şi rolul său explicativ în filosofia cunoaşterii. Contradicţia menţionată putea fi depăşită, după părerea unor gînditori ai timpului, numai prin abandonarea tezei despre lucrul în sine. Acestei păreri i se alătură şi Fichte, care consideră lucrul în sine ca un apendice nejustificat, nelogic al sistemului kantian şi, drept urmare, socoteşte întreaga existenţă ca fiind un produs al Eului. Eul se instalează astfel în poziţia de principiu suprem al filosofiei, din care provin nu numai formele cunoaşterii – cum afirma Kant – ci şi conţinutul acesteia.

2. Doctrina ştiinţei

Ca şi Kant, Fichte consideră că filosofia trebuie să cerceteze cunoaşterea pentru a-i descoperi adevăratele temeiuri. Dar ea trebuie să cerceteze nu numai *activitatea* cognitivă, cum a procedat Kant, ci şi *rezultatele* acesteia, care alcătuiesc conţinutul diferitelor ştiinţe, mai precis, filosofia trebuie să descopere *temeiul* principiilor ştiinţei, principii pe care fiecare ştiinţă le acceptă ca date, fără să le mai cerceteze legitimitatea şi pornind de la care fiecare ştiinţă îşi edifică astfel sistemul propriu de cunoştinţe. Aceasta este sarcina filosofiei, care devine astfel o ştiinţă despre fundamentul ştiinţelor, o teorie sau o *doctrină a ştiinţei*, cu termenul lui Fichte, o *Wissenschaftslehre*.

Orice cunoştinţă este reprezentarea în spiritul nostru a unui anumit obiect. De aceea, explicarea temeiului cunoştinţei se poate face în două moduri. Primul constă în a considera că obiectul este temeiul reprezentării, că el determină reprezentarea prin acţiunea sa asupra conştiinţei noastre. Acesta este *dogmatismul*. Al doilea constă în a considera reprezentarea şi, în general, experienţa ca un rezultat al propriei noastre activităţi spirituale. Acesta este *idealismul*. Orice filosof trebuie să aleagă între aceste două moduri de a explica cunoştinţa. Alegerea este determinată de modul de a fi al fiecăruia. Cei înclinaţi spre pasivitate, cei dominaţi de lume şi de lucrurile ei, vor opta pentru prima soluţie. Cei pentru care libertatea, activitatea spirituală liberă sînt primordiale, vor opta pentru cea de a doua. „Ce fel de filosofie alegi, spune Fichte, depinde de ce fel de om eşti". El optează pentru soluţia idealistă, care i se pare singura adevărată.

Această opţiune ne îndrumă să căutăm fundamentul cunoaşterii în propria noastră conştiinţă. Căci întreaga cunoaştere, nu numai formele, cum crezuse Kant, dar şi conţinutul ei este produsul activităţii noastre spirituale. Care este acest fundament? Preocupată să găsească un temei ultim, un fundament absolut, doctrina ştiinţei nu poate porni de la un *fapt*, de la un dat prealabil, care ar avea nevoie el însuşi de întemeiere. Ştim că temeiul trebuie căutat în conştiinţă. Dar el nu poate fi un conţinut dat sau o facultate preexistentă a acesteia. Doctrina ştiinţei va porni, drept urmare, nu de la un *fapt*, ci de la o faptă, de la un act spontan al Eului: *nicht Tatsache, sondern Tathandlung* – cum se exprimă filosoful. Acest punct de plecare absolut, acest fundament ultim nu poate fi decît actul prin care Eul se instituie pe sine. Înaintea cunoaşterii însăşi, care presupune dualitatea subiectului şi a obiectului, trebuie să existe Eul, care nu poate, la rîndu-i, exista decît autoinstituindu-se. Actul autoinstituirii Eului este anterior experienţei şi cunoaşterii, pe care abia el le face posibile şi este un act liber, căci nimic nu-l predetermină. Acesta este primul principiu al doctrinei ştiinţei: Eul se instituie sau – cum spune Fichte – se pune pe sine însuşi. Acest adevăr prim, tocmai pentru că nu se poate raporta la alte adevăruri prealabile, din care să fie dedus, nu poate fi obţinut decît prin intuiţie. Dar intuiţia prin care îl obţinem este o intuiţie intelectuală,

iar nu o intuiţie sensibilă. Fichte se îndepărtează şi în această privinţă de Kant, pentru care omul nu are intuiţia intelectuală, intuiţia sa fiind totdeauna sensibilă. Intuiţia intelectuală a Eului apare în activitatea filosofului care reflectează asupra fundamentului cunoaşterii, iar nu la nivelul conştiinţei obişnuite. Şi este intuiţia unui act, a unei fapte, iar nu a unui fapt, a unui lucru dat.

Al doilea principiu: Eul instituie Non-Eul, adică obiectul, lumea. Instituindu-se pe sine şi afirmîndu-şi propria identitate, Eul se delimitează de tot ceea ce nu este Eu şi în acest fel instituie în mod necesar Non-Eul. La acest nivel apare dualitatea subiectului şi obiectului, se constituie cunoaşterea şi conştiinţa. Lumea apare în mod *necesar*, ea nu este o simplă iluzie. Eul nu-şi poate realiza libertatea decît în confruntare cu lumea. El nu-şi poate manifesta activitatea care-i este constitutivă, decît acţionînd asupra lumii, care este definită tocmai prin acest raport de opoziţie şi este numită, drept urmare, Non-Eu.

Cele două momente de pînă acum, autoinstituirea Eului ca Eu şi instituirea lumii ca Non-Eu sînt, evident, opuse. Fichte le numeşte *teză* şi, respectiv, *antiteză*. Opoziţia lor face necesară apariţia unui al treilea moment, constituirea *sintezei*. Această sinteză, care este al treilea principiu al doctrinei ştiinţei, este exprimată de Fichte astfel: Eul opune înlăuntrul Eului, un Non-Eu divizibil. Ceea ce înseamnă că prin limitarea reciprocă Eul şi Non-Eul se reunesc, revenind astfel la unitatea originară a Eului. Eul care reuneşte în sine Eul şi Non-eul este eul absolut.

Această structură triadică este aplicată în întreaga construcţie a doctrinei fichteene a ştiinţei. Căci această primă sinteză constituie punctul de plecare al unui nou ciclu, deci o nouă teză. În succesiunea *necesară* a momentelor sale, Fichte vede garanţia legitimităţii demersului speculativ al gîndirii care nu se poate sprijini pe nimic din afară.

Structura triadică, circulară a demersului speculativ, singura care-i garantează, într-adevăr, legitimitatea, va fi reluată şi reinterpretată de Hegel, în cadrul metodei sale dialectice.

Sinteza Eului şi Non-Eului prin limitare şi determinare reciprocă întemeiază, pe de o parte, afirmaţia că Eul determină Non-Eul şi, pe de altă parte, afirmaţia că Non-Eul determină Eul. A doua

afirmație constituie principiul cunoașterii, al domeniului teoretic, iar prima, principiul activității voluntare, al domeniului practic. În acest fel, sînt întemeiate cele două domenii esențiale ale vieții spirituale, domeniul *teoretic* și domeniul *practic*.

În încheierea acestei prezentări sumare a doctrinei fichteene a științei se impune o precizare. Eul la care se referă nu este conștiința umană obișnuită, deja scindată în obiect și subiect, ci principiul care stă la baza acesteia. Eul fichteian este Eul pur, absolut și infinit, iar nu Eul empiric al omului. Distincția aceasta este esențială pentru înțelegerea corectă a filosofiei teoretice a lui Fichte.

3. Etica

Doctrina morală nu este o componentă periferică sau numai aplicativă a sistemului fichteian ci, într-un anumit sens, componenta sa centrală. Este adevărat că, din dorința de a-i găsi un fundament absolut, gînditorul o raportează întotdeauna la filosofia sa teoretică și pare s-o considere o aplicație a acesteia. Dar motivele morale au un rol decisiv în orientarea și configurarea filosofiei teoretice însăși. Anumite particularități ale acesteia, cum este, de pildă, înțelegerea Eului nu ca o instanță cognitivă dată, ci ca activitate, ca productivitate liberă, care se instituie pe sine și totodată instituie și lumea externă, nu pot fi înțelese decît în raport cu presiunea constantă, exercitată de preocupările morale. Numai în perspectivă morală dobîndește un sens rațional ideea Eului activ și creator, a Eului care se manifestă în acțiune, în activitatea infinită de instituire a unei ordini morale a lumii.

Legătura dintre filosofia morală și filosofia teoretică, speculativă este, astfel, incontestabilă. Distincția, esențială în filosofia teoretică, între *eul empiric* și *eul pur*, infinit și absolut, este hotărîtoare și în planul filosofiei morale. Am văzut că cele trei principii care constituie baza filosofiei teoretice se raportează nu la Eul empiric, la conștiința individuală, personală a omului, ci la temeiul acesteia, la forța impersonală care se manifestă în ea și care este Eul pur. Distincția aceasta este la fel de importantă și în

domeniul etic, nu numai în sensul că determină cursul ideilor morale fichteiene, ci și în sensul că impune anumite valorizări care, dacă facem abstracție de ea, devin pur și simplu inteligibile. Într-adevăr, ne-am aștepta ca o filosofie a Eului să situeze individualitatea umană pe treapta supremă a ierarhiei sale de valori. Or, lucrurile nu stau deloc așa: cum vom vedea, Fichte o consideră doar un mijloc, iar nu un scop, ba chiar, uneori, vorbește despre anihilarea ei. „Strania contradicție", pe care o consemnează aici exegeții, devine mai puțin stranie, dacă o raportăm la deosebirea dintre Eul pur și Eul empiric: scopul, după Fichte, nu este expansiunea Eului empiric, ci afirmarea plenară a Eului pur. În ce sens trebuie înțeleasă această idee vom vedea mai încolo.

După aceste considerații preliminare, să urmărim cîteva idei centrale ale doctrinei morale fichteiene.

Activitatea originară a Eului se raportează mai întîi la anumite obiecte, care variază după caracterul particular al fiecărui individ și ia forma *înclinației naturale* care vizează plăcerea. Plăcerea ne leagă de lucruri și ne face să depindem de ele. Dar activitatea și tendința originară sînt infinite, căci nu încetează niciodată prin posesiunea obiectului dorit. Infinitatea lor exprimă astfel independența noastră față de orice lucru dat, de orice obiect determinat. Pe această bază se poate forma în noi o reflecție, o conștiință, care ne arată și alte posibilități decît cele corespunzătoare lucrurilor date imediat. De aici provine *libertatea* noastră.

Este important să reținem că *aceeași* tendință originară se manifestă, pe de o parte, ca înclinație naturală, și, pe de altă parte, ca reflecție și înclinație către libertate, ca tendință de eliberare de orice dependență sensibilă. De aceea, înclinația naturală și înclinația către libertate nu sînt neapărat antagonice: satisfacerea celei dintîi poate fi realizată în așa fel, încît ea să devină mijlocul de a dobîndi mai multă libertate și mai multă independență. De aici provine legea etică, pe care Fichte o formulează astfel: fiecare acțiune particulară trebuie să intre într-o serie, care să mă conducă la libertatea deplină și integrală. În acest fel, Eul infinit se realizează în lumea empirică. Barierele, limitele care, potrivit filosofiei teoretice, sînt instituite de Eu tocmai pentru ca, prin luptă, ele să fie depășite și Eul să-și poată realiza libertatea, sînt astfel sfărîmate.

Scopul acesta este, desigur, infinit, pentru că nici unul dintre momentele finite nu-l realizează pe deplin. Dar ne putem apropia progresiv de el, căci fiecare termen al seriei, odată atins, constituie un nou punct de plecare.

Cînd cele două forme care exprimă tendința originară – înclinația naturală și înclinația către libertate – se află în armonie, în noi se naște un sentiment de respect pentru noi înșine, un sentiment de plăcere radical deosebit de plăcerea senzorială. În cazul contrar, resimțim un sentiment de dispreț pentru noi înșine. Facultatea de a avea asemenea sentimente o numim *conștiință*. Este moral numai actul care provine din conștiință. Dacă acționăm urmînd comandamentele unei autorități, înseamnă că nu acționăm pe baza proprici conștiințe și, deci, că acțiunea noastră nu este morală. Primul comandament moral este următorul: acționează conform convingerii cu privire la propria ta datorie. Această convingere o dobîndim atunci cînd comparăm acțiunea proiectată nu numai cu concepția noastră actuală, ci și cu orice altă concepție la care ne-am putea gîndi, adică atunci cînd cercetăm dacă putem recunoaște acțiunea ca fiind a noastră nu numai în momentul de față, ci în întreaga eternitate.

Răul moral provine – după Fichte – din inerția spirituală, din absența dorinței de a reflecta, de a ne ridica deasupra prezentului, de a judeca critic starea actuală. Inerția duce la lașitate și la falsitate, la preferința pentru sclavie, în locul efortului, la respectul nejustificat pentru aparențe.

Dar cum este posibilă trezirea înclinației către libertate, acolo unde ea pare să fi dispărut cu totul? Și, în general, nu cumva omul poate să anihileze propria sa forță lăuntrică, propria sa năzuință către libertate? Răspunsul la aceste întrebări se află în doctrina unui *instinct rațional*, pe care Fichte a dezvoltat-o mai tîrziu în lucrarea *Trăsăturile principale ale epocii actuale* din 1804, dar care este deja schițată în lucrarea *Sistemul eticii* din 1798. La unii indivizi – arată el – instinctul spiritual originar poate fi atît de puternic, încît îi ridică, într-un mod inexplicabil pentru ei înșiși și pentru cei din jur, deasupra datelor sensibile. Ei au un fel de „geniu al virtuții", care-i face să acționeze ca modele pentru ceilalți. Fichte găsește aici explicația nașterii religiilor pozitive. Desigur, indivizii dotați cu

forță de spirit atît de profundă și cei care stau sub influența personalității lor, vor privi ca un miracol facultatea care s-a dezvoltat în ei și acțiunile care decurg din ea. O asemenea facultate, fără îndoială că nu se poate explica prin cul lor empiric. Credința într-un astfel de miracol este foarte importantă, atunci cînd ea e un mijloc de a trezi conștiința adormită a celorlalți. Însăși credința în revelație, dacă este justificată moral, este legitimă – spusese Fichte încă din lucrarea sa de tinerețe *Încercare critică asupra oricărei revelații*.

De aceea, sociabilitatea omului, faptul că el trăiește împreună cu alți oameni are o însemnătate capitală din punct de vedere moral. Numai printre oameni el este om. Diferiții indivizi au un singur țel: realizarea ideii de om. Personalitatea mea nu este pentru mine, etic vorbind, scopul suprem. Dar ea este singurul mijloc prin care pot contribui la realizarea scopului suprem. Dacă fiecare om își urmează propria convingere, toți vor contribui la dezvoltarea autonomiei interioare și la realizarea rațiunii într-o societate de ființe libere. Ceea ce în limbajul religios se numește societatea sfinților nu este altceva decît manifestarea Eului pur în colectivitatea ființelor raționale.

În raport cu acest scop infinit, individul nu este decît un mijloc și un instrument de mică importanță. Este vorba, pentru individ, de a-și anihila individualitatea, dar nu într-o meditație mistică, într-o resorbție în Absolut, ci lucrînd activ pentru scopul etern. În lucrările sale ulterioare, Fichte este și mai categoric în privința acestei aprecieri. În cele din urmă, individualitatea este, pentru el, ceea ce nu trebuie să fie, o barieră care trebuie sfărîmată, o negație care trebuie ea însăși anihilată. Dar nu-și distruge în acest fel Fichte însuși etica? Harald Höffding, pe care l-am urmat îndeaproape în această analiză, crede că da. Némesis, zeița răzbunării, îl lovește aici pe filosof. El a încercat să-și fundeze etica pe filosofia teoretică. Dar deosebirea – teoretică – dintre Eul pur și Eul empiric îl conduce la devalorizarea etică a Eului empiric, în avantajul Eului pur. Și atunci nu este pusă în primejdie etica însăși? Căci ce sens mai poate avea o doctrină morală care neagă valoarea individului, în profitul unui principiu impersonal? Morala se

adresează individului, a cărui contestare conduce pur şi simplu la prăbuşirea ei.

Cred însă că ideile lui Fichte pot fi înţelese şi altfel. În măsura în care scopul suprem – după părerea filosofului – este realizarea plenară a libertăţii într-o societate de fiinţe raţionale, individul nu poate fi înţeles decît ca mijloc. În acest fel se creează însă *aparenţa* unui raport pur exterior între mijloc şi scop: scopul s-ar afla *în afara* individului care-i slujeşte acestuia ca mijloc. Deprecierea individului este consecinţa acestei aparenţe. Dacă ţinem seama însă de faptul că Eul pur, acela la care se raportează scopul, nu există în afara Eului empiric, ci înlăuntrul acestuia, chiar dacă nu se identifică cu el, atunci putem înţelege ideile lui Fichte în sensul exigenţei unei *adînciri* a Eului empiric, pînă la fundamentul său, care este Eul pur. Fără îndoială, scopul suprem nu este expansiunea Eului empiric, ci afirmarea Eului pur, adică a libertăţii. Dar acest scop suprem se realizează nu prin simpla anihilare a Eului empiric, ci prin trecerea la principiul său, care este Eul pur. Este vorba, ca să folosim cuvintele lui Noica, despre trecerea de la *eu* la *sinele* nostru mai adînc. Exigenţa formulată de Fichte devine atunci pe deplin raţională: anihilarea individualităţii noastre nu înseamnă nimic altceva decît efortul de a anula îngustimea şi particularismul intereselor şi perspectivelor pur personale, pentru a descoperi – în noi înşine, iar nu în afară – principiul spiritual şi fundamentul propriei noastre fiinţe. „Există în noi ceva mai adînc decît noi înşine" – spusese Augustin. Acelaşi lucru, deşi în alt fel, spune, la urma urmelor, şi Fichte.

Etica lui Fichte cuprinde, de asemenea, concepţia filosofului despre biserică şi stat. El înţelege biserica în sensul unei comunităţi a indivizilor reuniţi în scopul stimulării şi fortificării convingerii morale. Fundamentul este un ansamblu de simboluri, de forme alegorice, prin intermediul cărora ideile cele mai înalte pot acţiona asupra tuturor, indiferent de gradul lor de cultură. Numai cu ajutorul unor asemenea simboluri este posibilă o acţiune spirituală cu caracter general. Ideile cele mai înalte, în forma lor teoretică, pură, nu pot fi înţelese şi acceptate de toată lumea. În timp ce simbolul, prin componenta sa imagistică, este accesibil tuturor, iar prin indeterminarea conţinutului lasă interpretarea liberă, ceea ce

constituie valoarea lui. Educaţia morală va putea folosi acest mijloc a cărui eficienţă este incontestabilă, chiar dacă nu va atribui simbolului un adevăr literal. Dar toate simbolurile sînt provizorii. Chiar ideea unui Dumnezeu personal şi a nemuririi personale trebuie socotite astfel. Măsura simbolurilor este gradul în care fac clară şi vie ideea unei ordini superioare a lumii, ordinea morală.

În teoria statului, Fichte afirmă distincţia dintre etică şi doctrina dreptului. Statul, a cărui singură sarcină constă în exercitarea dreptului, are de-a face numai cu viaţa exterioară a oamenilor, iar nu cu viaţa lor interioară. Tocmai de aceea doctrina dreptului şi etica trebuie deosebite cu grijă. Doctrina dreptului se întemeiază pe principiul că toţi cei care, dintr-un motiv sau altul, vor să trăiască laolaltă, trebuie să-şi restrîngă libertatea proprie în aşa fel încît să facă posibilă libertatea celorlalţi. Statul trebuie să asigure respectarea acestui principiu, constrîngînd la nevoie individul să respecte libertatea concetăţenilor săi. Filosoful formulează totodată exigenţa ca statul să asigure tuturor membrilor săi proprietatea, timpul liber şi mijloacele necesare pentru a dobîndi o cultură mai înaltă.

Etica lui Fichte, strîns legată de filosofia sa teoretică, este în esenţă, aşa cum am văzut, o doctrină a libertăţii umane.

Bibliografie selectivă

J.G. Fichte, *Doctrina ştiinţei*, trad. P. Blendea, Humanitas, 1995.

J.G. Fichte, *Cuvîntări către naţiunea germană*, trad. C. Lăzărescu, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1928.

J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1992.

J.G. Fichte, *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, f.a.

J.G. Fichte, *Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1992.

***

Al. Boboc, *Un mare filosof modern – J. G. Fichte*, în *Revista de Filosofie*, 3, 1967.

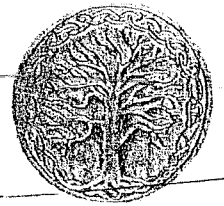
E. Cervenca, *Johann Gottlieb Fichte*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.

P.P. Duel, *La recension de l'«Énésidème» par Fichte*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. E, 1973.

A. Flamenco, *Triumful raţiunii*, în *Istoria filosofiei*, vol. III, coord. J. Russ, Editura Univers Enciclopedic, 2000.

H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, vol. 2, Paris, Félix Alcan, 1906.
R. Lamblin, *Le problème de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal absolu*, în *Les Etudes Philosophique*, 3, 1976.
X. Léon, *Fichte et son temps*, Librairie Armand Colin, Paris, 1922.
A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1912.





SCHELLING

1. Filosofia naturii
   1.1. Principii generale ale filosofiei naturii
   1.2. Teoria potențelor
2. Filosofia religiei

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling este „filosoful clasic al romantismului" (H. Höffding). Apartenența lui la marea mișcare intelectuală și artistică a romantismului german este atestată nu numai de legăturile personale cu cercurile romantice, ci și de similitudinea aspirației de a înțelege existența ca totalitate dinamică, caracterizată prin polaritatea unei forțe de permanentă tensiune și de a atribui intuiției simbolice rolul hotărîtor în cunoașterea esenței realului. Interesul pasionat pentru natură și artă, iar mai tîrziu pentru religie îl caracterizează, de asemenea, ca un spirit romantic.



Schelling a trăit între anii 1775-1854. A studiat teologia și

Capitolul VII

CREAŢIE ŞI ASCETISM. GENIALITATE ŞI SFINŢENIE

SUBIECTUL 32 (p. 374-382)

Există o similitudine între tehnicile experienţei religioase ale tuturor religiilor, oricît de mult s-ar deosebi ele în spirit, între metodele experienţei mistice ale tuturor speciilor de mistică, oricît s-ar deosebi ele prin tipul lor. În profunzimea oricărei religii autentice şi oricărei mistici autentice se află o sete de depăşire a „lumii" ca existenţă inferioară, a biruinţei asupra „lumii" şi, în consecinţă, există ascetismul ca drum către această depăşire şi către această biruinţă. În absenţa momentului ascetic, adică fără depăşirea naturii inferioare în numele celei superioare, fără biruinţa asupra „astei lumi" în numele altei lumi, viaţa religioasă şi mistică nu poate fi gîndită. Ascetismul (exerciţiul spiritual) este metoda formală general-obligatorie a oricărei experienţe religioase şi mistice, deşi conţinutul spiritual aflat în spatele acestei metode formale poate fi foarte diferit. Aşa, de ex{emplu}, nu se poate nega asemănarea formală, tehnică între metodele misticii practice în yoga orientală şi în creştinismul oriental, deşi spiritul acestor două tipuri de mistică este foarte deosebit, chiar opus.[1] Practica mistică a yoghinilor este o cale fără har, de jos în sus, calea unor eforturi trudnice, iar nu calea iubirii.[2] Practica mistică a ortodoxiei orientale se întemeiază pe dobîndirea harului, pe prezenţa lui Hristos chiar de la începutul drumului şi este pătrunsă de patosul iubirii de Dumnezeu. Dar există o asemănare formală tehnică şi metodologică între mistica sfîntului Simeon Noul Teolog şi cea a yoghinului. Şi acolo şi aici există ascetism, concentrare, biruire a patimilor, depăşire a acestei „lumi" şi viziune a lumii de dincolo. Practica „făptuirii înţelepte" este uşor de echivalat cu practica yoghinilor. În yoga există un adevăr veşnic despre care este astăzi util să pomenim. Aceeaşi tehnică poate fi găsită în practica mistică a oricărei religii. Ascetismul

este una din căile veşnice ale experienţei religioase. Valoarea şi eficacitatea religioasă a acestei căi nu poate fi pusă la îndoială. Această cale este considerată calea religioasă prin excelenţă. „Lumea" trebuie depăşită şi de aceea este inevitabilă lupta cu patimile, care înlănţuie omul de această „lume". Ascetismul este numai tehnica experienţei religioase, numai metodologia ei formală. Nici un mistic n-a văzut în ascetism conţinutul şi scopul vieţii religioase, căci conţinutul şi scopul sînt altă lume, dobîndirea vieţii divine. Din afară şi de departe nu vedem decît ascetismul, tehnica şi metoda formală, mai degrabă o negaţie decît o afirmaţie. Dar în spatele ei se ascunde viaţa în Dumnezeu, înrădăcinarea într-o nouă viaţă. Calea ascetică, negativă prin tehnica ei, este, în conţinutul ei pozitiv, reîntoarcere în sînul lui Dumnezeu.

Dar în faţa noastră se ridică întrebarea: există şi o altă cale religioasă, o altă experienţă religioasă, experienţa extazului creator? Prin ea însăşi calea ascetismului nu este o cale creatoare şi extazele ascetice ale sfinţilor şi misticilor sînt extaze ale reîntoarcerii la Dumnezeu, ale viziunii lumii divine, iar nu ale creaţiei unei lumi noi, unei vieţi nemaivăzute. Experienţa extazului creator ca drum religios nu este descoperită încă nici în conştiinţa sfinţilor părinţi, nici în aceea a vechilor mistici. Experienţa creatoare, extazul creator este fie total negat de conştiinţa religioasă ca „lumesc" şi pasional, fie admis doar şi tolerat.[3] Conştiinţa religioasă a văzut pînă acum în creaţie nu „spiritualul", ci „lumescul". În cel mai bun caz conştiinţa religioasă îndreptăţea creaţia. Dar chiar această îndreptăţire religioasă a creaţiei presupune exterioritatea ei faţă de calea religioasă. Ar fi părut o obrăznicie şi o lipsă de pietate însuşi gîndul că experienţa creatoare nu necesită permisiune şi îndreptăţire religioasă, ci este ea însăşi o experienţă religioasă, o cale religioasă, de valoare egală cu cea ascetică. Vechea conştiinţă religioasă nu putea decît pune problema îndreptăţirii experienţei creatoare. Noua conştiinţă religioasă pune problema experienţei creatoare ca experienţă religioasă, ca îndreptăţind şi nu necesitînd îndreptăţire. Experienţa creaţiei nu este ceva secund şi necesitînd, de aceea, îndreptăţire, experienţa creaţiei este ceva primordial şi de aceea apt să îndreptăţească. Experienţa creaţiei este spirituală în sensul religios al acestui cuvînt.[4] Creaţia nu este mai puţin spirituală, mai puţin religioasă decît ascetismul. Un asemenea mod de a pune problema creaţiei se putea naşte numai în epoca noastră universală, numai la

cotitura universală către epoca religioasă a creaţiei. În epocile religioase ale legii şi ispăşirii problema religioasă a creaţiei era închisă. Se punea şi se soluţiona numai problema „lumească", problema culturală a creaţiei. S-a încercat, în moduri diferite, concilierea căii creştine ascetice cu îndreptăţirea creaţiei profane, adică a culturii. În toate aceste îndreptăţiri creştine ale creaţiei culturale se simţea întotdeauna o forţare şi un compromis eclectic. Problema creaţiei nu s-a pus niciodată pînă acum religios şi nu se putea pune, căci însăşi punerea acestei probleme înseamnă trecerea la epoca universală religioasă a creaţiei. Extazul creator este un extaz religios, calea zguduirii creatoare a întregii fiinţe a omului este o cale religioasă. Este o nouă, nemaiîntîlnită conştiinţă religioasă, conştiinţa epocii universale a creaţiei.

*

Creaţia acceptă şi respectă întru totul porunca evanghelică de a nu iubi „lumea", nici ceea ce este în „lume". Creatorul se simte ca neaparţinînd „astei lumi". Creaţia înseamnă depăşire a „lumii" în sens evanghelic, o depăşire diferită de ascetism, dar echivalentă acestuia. În actul creator omul iese din „astă lume" şi trece într-o alta. În actul creator nu se orînduieşte „astă lume", ci se edifică o alta, cosmosul autentic. Creaţia nu înseamnă adaptare la această lume, la necesitatea acestei lumi, creaţia înseamnă trecere dincolo de graniţele acestei lumi şi depăşire a necesităţii ei. Porunca evanghelică de a nu iubi „lumea" şi de a birui „lumea" rămîne valabilă pe veci şi nu poate fi niciodată anulată. Căci a nu iubi „lumea" înseamnă a fi liber şi a-ţi dezvălui filiaţia divină, în timp ce a te ataşa de „lume" înseamnă a fi robul necesităţii. Creaţia nu este doar fidelă acestei supreme porunci a libertăţii faţă de „lume", dar însăşi esenţa ei este de a fi biruinţă asupra acestei „lumi" în numele alteia, de a fi dezvăluire a sensului poruncii „să nu iubeşti lumea". Actul creator înseamnă întotdeauna retragere din „lume", din această viaţă. În esenţa ei creaţia este o descătuşare, o rupere a lanţurilor. În extazul creator este înfrîntă gravitaţia lumii, este ars păcatul şi se întrezăreşte o altă natură, superioară. Experienţa depăşirii creatoare a lumii este calitativ distinctă de experienţa depăşirii ascetice a lumii. Ea nu este o experienţă a supunerii, ci a cutezanţei. În cutezanţa iniţiativei creatoare „astă lume" arde, ca şi în actul eroic al supunerii. Problema

îndreptăţirii religioase a lumii nu poate fi nici măcar pusă de conştiinţa creştină fidelă poruncilor lui Hristos. Nici un compromis cu „lumea" nu este, din unghi de vedere religios, posibil. În revelaţia Noului Testament acest lucru este cît se poate de clar. Orice justificare a „lumii" şi „lumescului" este un compromis cu păcatul, căci „lumea" nu înseamnă existenţă autentică, „lumea" înseamnă existenţă decăzută şi ea nu trebuie amestecată cu cosmosul divin. „Lumea" este umbra luminii. Lumea-cosmos este divină în întreaga ei multiplicitate; „astă lume" este cădere din viaţa divină. Dar valorile creaţiei nu sînt „lumeşti", nu sînt „ale lumii". Actul creator este transcendent în raport cu „lumea", el conţine ieşirea din „lume". Iar caracterul incomplet al revelaţiei creştine neotestamentare nu se află deloc în faptul că religia creştină nu îndreptăţeşte „lumea", ci în faptul că ea nu îndreptăţeşte creaţia sau, mai precis, că ea nu este încă revelaţia creaţiei. În negarea ascetică a „lumii" şi a tot ce este al „lumii" de către conştiinţa creştină se află adevărul veşnic al creştinismului. Iar critica creştinismului istoric trebuie îndreptată împotriva tranzacţiilor şi compromisurilor cu „lumea" şi nu împotriva respingerii creştine a „lumii". Creştinismul istoric conţine prea multă adaptare păgînă la „lume" şi „lumesc", el este în totalitate adaptat la planul fizic al existenţei, el nu este suficient de consecvent ascetic, nu este încă spiritual în manifestarea sa. În creştinism nu a apărut încă revelaţia tainei creatoare a cosmosului, dar a existat prea multă „lume" şi prea mult din ceea ce este al „lumii". Atitudinea faţă de „lume" a fost în creştinism încă prea păgînă. Atitudinea faţă de „lume" în creştinism a fost supunere dusă pînă la supunerea faţă de rău şi încă nu putea fi creaţie cosmică. Dar între creaţie şi ascetism nu există nici o contradicţie şi nici o opoziţie. Creaţia nu afirmă deloc ceea ce neagă ascetismul. Acea „lume" pe care o neagă ascetismul o neagă şi creaţia, ceea ce afirmă creaţia este cu totul altă lume. De aceea revelaţia creaţiei se află în afara negaţiei evanghelice a lumii. Creaţia presupune depăşire ascetică a lumii, ea este o ascetică pozitivă. Creaţia presupune sărăcirea, dispariţia lumii şi sărăcia ultimă este calea către o nouă creaţie.

Creaţia autentică nu poate fi demonică, ea este întotdeauna ieşire din beznă. Răul demonic al naturii umane se consumă în extazul creator, se transfigurează în altă existenţă. Căci orice rău este încătuşare în „astă lume", în patimile şi greutatea ei. Elanul creator desprinde de greutatea acestei „lumi" şi transfigurează patima într-o

altă existenţă. Diavolul nu ştie să creeze şi tot ceea ce vine de la el este necreator. Diavolul minte, ceea ce zămisleşte el este furat de la Dumnezeu şi caricaturizat. Creatorul poate fi demonic şi demonismul său îşi poate pune pecetea asupra creaţiei sale. Dar nu poate fi demonică o mare creaţie, valoarea creatoare şi extazul creator care au generat-o. Cred că în natura lui Leonardo a existat o otravă demonică. Dar în actul creator demonismul lui Leonardo s-a consumat, s-a transformat în altceva, în existenţă liberă de „lume". În *Gioconda*, în *Bachus*, în *Ioan Botezătorul* se întrevede demonismul naturii leonardeşti. Dar sînt oare condamnate să ardă în focul iadului măreţele creaţii ale geniului lui Leonardo? Nu, în aceste creaţii răul naturii leonardeşti s-a consumat, demonismul lui s-a transfigurat într-o altă existenţă trecînd prin extazul creator al geniului. Există în Gioconda o frumuseţe eternă care va intra în viaţa divină eternă. Viaţa creatoare este viaţă veşnică, iar nu pieritoare. Cît de neputincioase şi jalnice sînt moralizările privind marile creaţii. Frumuseţea care se naşte în actul creator este deja trecere din „astă lume" în cosmos, în altă existenţă, în ea nu poate subzista bezna care exista încă în natura păcătoasă a celui care a creat-o. Un tablou autentic sau un poem autentic nu mai aparţin planului fizic al existenţei, ele nu mai au pondere materială, ele intră în cosmosul liber. Iar actul creator este autoconfesare şi valoare de sine stătătoare, care nu cunoaşte judecată exterioară asupra sa.

*

Prin căinţă începe lupta cu întunecimea păcatului. Fără marea taină a căinţei viaţa spirituală este de neconceput. Păcatul nu trebuie numai conştientizat, el trebuie să ardă în focul căinţei. Dar fiecare dintre cei ce trec prin calea religioasă a căinţei ştie cît de complexă, calitativ eterogenă şi nelipsită de primejdii este această cale. Pe calea căinţei se coc fructele spirituale ale vieţii superioare. Dar căinţa nu este întotdeauna rodnică. Ea poate să nu dea rod, ea poate deveni mortală, poate ajunge pînă la sinucidere spirituală. Căinţa poate duce la îndesirea întunericului în interioritatea omului, la o primejdioasă cufundare în sine. Cînd calea căinţei atinge punctul distructiv, atunci devine mistic inevitabilă trecerea la o altă cale. Încă un pas în căinţă şi omul va muri spiritual. Sfinţii părinţi[5] şi misticii spun că pocăinţa trebuie să fie rodnică, nu trebuie să ducă

pînă la disperare spirituală, căci disperarea este cel mai mare păcat. Cînd căinţa se transformă în disperare ea trebuie să se oprească, ea nu mai are îndreptăţire, nerodind lumină. Acest punct al disperării şi mortificării spiritului semnifică trecerea inevitabilă la o altă cale a făptuirii spirituale. Întreaga valoare a căinţei este în naşterea pentru o nouă viaţă. Cînd se instalează disperarea mortală de a ajunge la o nouă viaţă prin căinţă, cînd întunericul din interior a atins gradul ultim de densitate şi concentrare, atunci căinţa îşi pierde valoarea şi trebuie, ea însăşi, depăşită. Rămîne atunci o singură cale de salvare de moartea spirituală, de propriul întuneric manifestat şi întrupat — calea zguduirii creatoare a spiritului. În mod tainic şi minunat se regenerează căinţa transformîndu-se în elan creator şi renaşte spiritul înţepenit pe cale să se stingă, se eliberează forţele lui creatoare. Creaţia nu poate înlocui căinţa. Calea căinţei este inevitabilă. Dar extazul creator şi înălţarea creatoare reprezintă o naştere revoluţionară la o nouă viaţă. Creaţiei înseşi îi este indispensabilă căinţa, dar zguduirea creatoare este calitativ diferită de zguduirea celui ce se căieşte. Prin creaţie este înfrînt păcatul şi se consumă prin foc întunericul, dar aceasta este o altă cale a spiritului decît cea a căinţei. Prin ea însăşi căinţa nu este încă renaştere. Renaşterea înseamnă deja elan creator. În renaşterea creatoare se consumă prin foc şi se transformă în cenuşă întunecimea care nu s-a putut consuma prin căinţă. Şi nebuni sînt cei care cer doar căinţă, interzic elanul creator şi se tem de el, vor să ducă omul la disperare şi înţepenire spirituală. Aceşti excepţionali iubitori ai căinţei şi temători oponenţi ai creaţiei sînt duşmanii renaşterii spiritului, ai naşterii la o nouă viaţă. Creaţia este o făptuire religioasă în aceeaşi măsură cu ascetismul. Experienţa creatoare religioasă conţine o depăşire pozitivă, nu negativă a „lumii". „Lumea" trebuie înfrîntă ascetic şi creator. Numai ascetic, prin căinţa singură, nu se poate înfrînge „lumea", nu pot fi pînă la capăt arse păcatul şi bezna. Ascetismul sfinţilor părinţi a fost odinioară un cuvînt nou, o faptă nouă în lume, o provocare eroică adresată naturii vechi, lui Adam cel vechi. Astăzi ascetismul sfinţilor părinţi şi-a pierdut vitalitatea, el a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi. Spiritul revoluţionar al ascetismului s-a transformat în osificare, în inerţie. Isaac Sirul era plin de freamăt vital în vremea sa şi el rămîne pentru vecie viu. Opera lui Isaac Sirul a fost o operă revoluţionară, ea se opunea în chip supraomenesc naturii vechi, ea

conţinea un dinamism orientat către maxima rezistenţă faţă de natură. Dar astăzi Isaac Sirul, sfînt, mare şi veşnic, poate deveni pentru noi izvor de moarte. Asceza era activă, astăzi ea a devenit inertă şi poate fi denumită înţepenire. Astăzi lumea se îndreaptă către noi forme de disciplină ascetică.[6] Vechea experienţă a smereniei şi supunerii a degenerat într-un rău. Şi este inevitabilă păşirea pe calea religioasă a nesupunerii faţă de lume şi faţă de răul lumii atunci cînd în roadele supunerii se face simţit suflul morţii, se simte miasma hoitului. Nu cu smerită supunere trebuie să se adreseze omul lumii, ci cu activă creativitate. Însăşi experienţa comuniunii cu Dumnezeu pătrunde în lume ca un act creator. Căci ascetismul revoluţionar s-a transformat într-o pază conservatoare. La Teofan Schimnicul, care în secolul al XIX-lea merge pe urmele lui Isaac Sirul şi îl restaurează, în centru nu se mai află mistica rezistenţei faţă de vechea natură, nu se mai află trecerea către o altă viaţă, ci, întîi de toate, supunerea faţă de consecinţele păcatului, justificarea a tot ce este şi prezervarea tuturor formelor acestei vieţi. Dintr-o mistică ascetică nebună a fost dedusă o rînduială a vieţii menită să prezerve şi să menţină vechile temeiuri ale acestei vieţi, vieţii „astei lumi".[7] E aproape de neînţeles pe ce căi mistica ascetică a degenerat în această rînduială conservatoare, înapoiată a vieţii „astei lumi". Spiritul creator este definitiv recunoscut ca păcat. Creştinismul însuşi, odinioară tînăr, nou, revoluţionar a devenit decrepit şi învechit. Datina, care odinioară se crea, care însemna dinamism creator, s-a transformat în autoritate exterioară, a înţepenit, s-a osificat. Ceea ce pentru alţii era viaţă a devenit pentru noi formulă moartă, impusă nouă din exterior. Noul Testament s-a prefăcut într-o religie a cărturarilor şi fariseilor. Creştinismul înţepeneşte şi se osifică înaintea epocii religioase creatoare, la fel cum înţepenea şi se osifica Vechiul Testament înaintea ivirii lui Hristos. Îndemnurile la căinţă nu mai sînt rodnice, în ele nu mai există viaţă.

*

Creştinismul nostru nu mai e tînăr — el va împlini curînd 2 000 de ani. Biserica creştină e bătrînă. Creştinismul nu poate fi măsurat prin vîrsta individuală a omului, prin meritele lui individuale, prin măsura biruinţei lui asupra păcatului. Fiecare dintre noi e creştin nu de treizeci, patruzeci sau cinci ani, socotind timpul conversiunii

noastre individuale, ci de 2 000 de ani. Fiecare dintre noi primeşte experienţa religioasă universală a creştinismului. Există în creştinism vremi şi soroace universale. Ar fi o nebunie să măsurăm vîrsta creştinismului prin scurta noastră viaţă. Vîrsta universală a creştinismului, vremile şi soroacele revelaţiei religioase nu depind de meritele mele personale în lupta cu păcatul. Mi se poate dezvălui mai mult nu pentru că sînt din punct de vedere religios mai bun, mai desăvîrşit, mai puţin păcătos decît cel care a trăit acum o mie de ani, ci pentru că trăiesc alte vremi şi soroace, pentru că astăzi creştinismul este, universal, mai copt. Omul matur nu e superior pruncului, nu e mai puţin păcătos, dar lui i se dezvăluie mai mult. Numai o conştiinţă individualistă măsoară vîrsta creştinismului prin vîrsta individuală. A pune treptele revelaţiei în dependenţă exclusivă faţă de treptele înălţării individuale înseamnă a profesa un individualism religios. Acest individualism intră în conflict cu însăşi ideea bisericii ca organism universal, dotat cu o viaţă suprapersonală. Există o vîrstă religioasă nu numai a omului ca organism individual, ci şi a bisericii ca organism universal. Şi iată că astăzi organismul universal al bisericii atinge o vîrstă bimilenară şi trăieşte o criză, legată de vremile şi soroacele universale. Nu numai desăvîrşirea individuală în lupta cu păcatul, dar chiar şi sfinţenia individuală este neputincioasă în faţa acestei crize universale a vîrstei, în faţa acestei treceri la o nouă epocă cosmică, la un alt stadiu al revelaţiei. Un alt stadiu al revelaţiei, o altă epocă cosmică nu este deloc legată de mai marea sfinţenie a omului, aşa cum crede individualismul religios. Odinioară exista mai multă sfinţenie decît în zilele noastre. Astăzi sfinţenia s-a secătuit în lume, omenirea parcă nu mai are darul sfinţeniei. Şi dacă ar fi să aşteptăm o nouă revelaţie, o renaştere religioasă de la sfinţenia personală, atunci situaţia omenirii este disperată, tragic-disperată. Creştinismul ca revelaţie neotestamentară a ispăşirii îmbătrîneşte. Sîngele creştin se răceşte şi în van încearcă unii să-l încălzească prin diverse restaurări. Tinereţea nu poate fi redată artificial. Iar sfinţenia creştină este legată de tinereţea creştinismului. În sfinţenia creştină există un adevăr veşnic, nemuritor, dar un adevăr incomplet, în care nu totul a fost dezvăluit. Vechea şi veşnica sfinţenie creştină este neputincioasă să transporte de una singură omul în epoca universală creatoare. Fiecare din noi este un rău creştin, care nu a învăţat încă să-şi facă aşa cum se cuvine semnul crucii pe frunte, care nu a bine-

meritat aproape nici un dar, şi totuşi fiecare din noi trăieşte universal într-o altă epocă religioasă decît cei mai mari sfinţi ai epocii trecute şi de aceea nu poate lua, pur şi simplu, de la început viaţa creştină. Fiecare din noi primeşte un creştinism de două mii de ani şi astfel este aşezată asupra noastră povara răspunderii universale. Asupra noastră apasă povara vîrstei universale a creştinismului şi nu cea a vîrstei noastre personale.

În această împletire şi în acest amestec a două vîrste religioase, personală şi universală, se află rădăcina caracterului încîlcit şi tulbure al vieţii noastre creştine, a caracterului ei maladiv şi a crizei ei. O înţelegere pur individualistă a vîrstei actuale a creştinismului este un izvor de reacţie şi de sclerozare religioasă. O înţelegere universală a acestei vîrste cheamă la creaţie şi renaştere. Pentru conştiinţa individualistă nu există stadii şi epoci universale ale revelaţiei şi de aceea ea nu are presimţirea unei noi epoci universale. Această conştiinţă creştină individualistă sclerozată trăieşte o stare de apăsare şi neputinţă bolnăvicioasă. Conştiinţa creştină veche, închizînd temător ochii în faţa vîrstei religioase a omului, care obligă la temeritatea creaţiei, este condamnată să se tînguie pentru că nu mai există astăzi acea sfinţenie care exista în creştinismul anterior, încă tînăr. O invidie neputincioasă faţă de viaţa religioasă a trecutului îi roade pe creştinii contemporani. Şi această permanentă deprimare a spiritului paralizează creaţia, ea naşte numai laşitate religioasă. Această veşnică lamentare datorată neputinţei de a fi sfînt este nedemnă. Ea nu aduce cu sine nici un cîştig în sfinţenie. De sclerozarea vieţii creştine sînt astăzi răspunzători nu cei mai răi dintre dreptcredincioşi, ci cei mai buni dintre ei. S-ar putea ca cea mai mare răspundere să o poarte sfinţii bătrîni. Şi nu ne putem încredinţa în toate cele sfinţilor — trebuie să acţionăm singuri. Conştiinţa creştină veche, individualistă, nu vrea să ştie de acea profundă criză a stihiei antropologice care se produce în decursul întregii istorii noi. Cel mai bun dintre sfinţii bătrîni contemporani este incapabil să răspundă chinurilor lui Nietzsche; el îi va răspunde doar prin demascarea păcatului. La fel cum el nu va răspunde chinului eroilor lui Dostoievski. Omul nou se naşte în chinuri, el trece prin genuni necunoscute vechii sfinţenii. Ne aflăm în faţa unei noi conştiinţe a relaţiei dintre sfinţenie şi genialitate, dintre ispăşire şi creaţie.

*

La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus — Puşkin — şi cel mai mare sfînt rus — Serafim de Sarov. Puşkin şi sfîntul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoşteau între ei, n-au intrat niciodată în nici un fel în contact. La fel de nobilele măreţii ale sfinţeniei şi genialităţii nu sînt comparabile, nici comensurabile, ca şi cum ar aparţine unor planuri existenţiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeaşi măsură mîndri cu geniul lui Puşkin şi cu sfinţenia lui Serafim. Şi el ar sărăci în aceeaşi măsură dacă ar fi privat de Puşkin sau de Serafim. Şi atunci întreb: pentru soarta Rusiei, pentru soarta lumii, pentru ţelurile Providenţei Divine ar fi fost mai bine dacă în Rusia la începutul secolului al XIX-lea ar fi trăit nu marele sfînt Serafim şi marele geniu Puşkin, ci doi Serafimi, doi sfinţi — sfîntul Serafim din gubernia Tambov şi sfîntul Alexandru din gubernia Pskov? Dacă Alexandr Puşkin ar fi fost un sfînt, asemeni sfîntului Serafim, el n-ar fi fost un geniu, n-ar fi fost poet, n-ar fi fost creator. Dar conştiinţa religioasă, care recunoaşte sfinţenia, asemenea celei a sfîntului Serafim, ca unic drum al înălţării, trebuie să considere genialitatea, asemenea celei a lui Puşkin, ca fiind lipsită de valoare religioasă, ca fiind nedesăvîrşire şi păcat. Numai prin nevolnicia sa religioasă, prin păcatul său şi prin nedesăvîrşirea sa a fost Puşkin un poet genial şi nu un sfînt, ca sfîntul Serafim. Ar fi fost mai bine pentru ţelurile divine ca în Rusia să trăiască doi sfinţi, nu un sfînt şi un geniu-poet. Opera lui Puşkin nu poate fi evaluată religios, căci genialitatea nu este recunoscută ca drum al înălţării spirituale, creaţia geniului nu este considerată o făptuire religioasă. Făptuirea „lumească" a lui Puşkin nu este comparabilă cu făptuirea „spirituală" a sfîntului Serafim. În cel mai bun caz opera creatoare a lui Puşkin este acceptată şi îndreptăţită de conştiinţa religioasă, dar fără a se recunoaşte în ea o operă religioasă. Ar fi fost mai bine ca şi Puşkin să fi fost asemeni sfîntului Serafim, să fi plecat din lume la mănăstire, să fi apucat pe calea faptei eroice spirituale ascetice. Rusia ar fi pierdut în acest caz pe cel mai mare geniu al său, ar fi sărăcit creator, dar creaţia geniului nu este decît reversul păcatului şi nevolniciei religioase. Aşa gîndesc părinţii şi propovăduitorii religiei ispăşirii. Opera ispăşirii nu are nevoie de creaţie, nu are nevoie de genialitate — ea nu are nevoie decît de sfinţenie. Sfîntul se creează pe sine însuşi, el

creează o altă existenţă, mai desăvîrşită, în sine însuşi. Geniul creează opere măreţe, săvîrşeşte fapte măreţe în lume. Numai crearea de sine însuşi salvează. Crearea marilor valori poate distruge. Sfîntul Serafim n-a creat nimic altceva decît pe sine însuşi şi numai prin asta transfigura lumea. Puşkin a creat ceva măreţ, de o nemăsurată valoare pentru Rusia, pentru lume, dar nu se crea pe sine. În creaţia geniului există un fel de jertfă de sine. Făptuirea sfîntului este întîi de toate ordonarea sinelui propriu. Puşkin parcă îşi distrugea sufletul în ieşirea sa genial-creatoare din sine. Serafim îşi salva sufletul prin făptuire spirituală în sine. Calea propriei purificări şi înălţări (în yoga, în ascetismul creştin, în tolstoism, în ocultism) poate fi în duşmănie cu creaţia.

Şi iată că se naşte întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfinţenie în faţa Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfinţenia canonică? Sînt adînc încredinţat că genialitatea lui Puşkin, care parcă îi distrugea sufletul în faţa oamenilor, este, în faţa lui Dumnezeu, egală cu sfinţenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă şi nobilă ca cea a sfinţeniei. Creaţia geniului este o făptuire nu „lumească", ci „duhovnicească". Este binecuvîntat faptul că au trăit la noi sfîntul Serafim şi geniul Puşkin şi nu doi sfinţi. Pentru ţelurile divine ale lumii genialitatea lui Puşkin este la fel de necesară ca şi sfinţenia lui Serafim. Şi vai nouă dacă nu ne-ar fi fost dăruit de sus geniul lui Puşkin, iar cîţiva sfinţi în plus nu ne-ar fi putut consola în această jale. Cu sfinţenia lui Serafim singură, fără geniul lui Puşkin, nu se realizează ţelul creator al lumii. Nu numai că nu toţi pot fi sfinţi, dar nu toţi trebuie să fie sfinţi, nu toţi sînt destinaţi de Dumnezeu sfinţeniei. Sfinţenia este alegere şi predestinare. În sfinţenie există vocaţie. Şi nu trebuie să păşească religios pe calea sfinţeniei cel care nu are chemarea şi predestinarea. Ar fi fost o crimă religioasă în faţa lui Dumnezeu şi a lumii dacă Puşkin, în nevolnice străduinţi de a deveni un sfînt, ar fi încetat să creeze, n-ar fi scris poezii. Ideea vocaţiei este în esenţa ei o idee religioasă, iar nu „lumească" şi împlinirea vocaţiei este o îndatorire religioasă. Cel care nu-şi împlineşte vocaţia, care îngroapă în pămînt darurile, săvîrşeşte un păcat greu în faţa Domnului. Omul este în aceeaşi măsură ales şi predestinat pentru calea genialităţii, ca şi pentru calea sfinţeniei. Există un destin al genialităţii, la fel cum există un destin al sfinţeniei. Puşkin era sortit să

fie geniu-creator şi nu numai că nu putea fi un sfînt, ci nu trebuia, nu avea voie să fie un sfînt. În genialitatea creatoare a lui Puşkin se acumula experienţa epocii universale creatoare, epocă religioasă. În orice genialitate creatoare autentică se acumula sfinţenia epocii creatoare, o sfinţenie alta, mai jertfelnică decît sfinţenia ascetică şi canonică. Genialitatea este chiar o altă sfinţenie, dar ea poate fi religios înţeleasă şi canonizată numai în revelaţia creaţiei. Genialitatea este sfinţenia cutezanţei, nu sfinţenia supunerii. Viaţa nu se poate dizolva pînă la capăt în sfinţenie, ea nu poate fi nobil armonizată şi supusă logicii fără reziduuri. Poate că Domnului nu îi este întotdeauna plăcută supunerea pioasă. În adîncimile întunecate ale vieţii rămîne pe veci sîngele răsculat care îl înfruntă pe Dumnezeu şi izvorăşte veşnic izvorul creator liber.[8]

Calea creatoare a geniului necesită jertfă, o jertfă cu nimic mai prejos decît calea jertfelnică a sfinţeniei. Pe calea genialităţii creatoare trebuie să te lepezi de „lume", să înfrîngi „lumea", ca şi pe calea sfinţeniei. Dar calea genialităţii creatoare mai cere şi o altă jertfă — ea cere jertfirea situaţiei sigure, a mîntuirii asigurate. Cel care a păşit pe calea creaţiei, pe calea genialităţii, trebuie să sacrifice limanul liniştit al vieţii, trebuie să renunţe la tihna căminului său, trebuie să renunţe la rînduirea sigură a personalităţii sale. De acest sacrificiu e capabil numai cel care cunoaşte extazul creator, care iese prin el dincolo de graniţele „lumii". Pe calea creatoare şi genială are loc îndepărtarea de orice ţărmuri. Calea sfinţeniei este o cale grea a faptei eroice şi necesită o neobişnuită forţă spirituală, lepădarea de sferele inferioare ale existenţei. Dar pe calea sfinţeniei există siguranţa propriei rînduieli. Genialitatea este în esenţa ei tragică, ea nu încape în „lume" şi nu este primită de „lume". Geniul creator nu corespunde niciodată cerinţelor „lumii", nu îndeplineşte niciodată comanda „lumii", el nu se potriveşte cu nici una din categoriile „lumeşti". În genialitate există întotdeauna un fel de nenoroc în faţa judecăţii „lumii", aproape o inutilitate pentru „lume". Genialitatea este de neînţeles pentru „lume", ea nu poate fi raportată la nici una din diferenţierile „lumeşti" ale activităţii umane. Genialitatea nu se poate obiectiva în creaţia unei culturi diferenţiate, ea nu se raportează la nici una dintre formele specifice ale culturii, nu produce nici una din valorile specifice ale culturii. În genialitate nu există nimic particular, ea este întotdeauna o percepţie universală a lucrurilor, un elan universal către o altă existenţă. Genialitatea este

o existenţă integrală, o calitate universală. Genialitatea este întotdeauna o calitate a omului şi nu doar a artistului, omului de ştiinţă, gînditorului, personalităţii publice etc. Genialitatea este o excepţională încordare a spiritului integral al omului şi nu un dar special. Natura genialităţii este religioasă, căci în ea este conţinută rezistenţa spiritului uman în integralitatea sa faţă de „astă lume", o percepţie universală a „altei lumi" şi un elan universal către altceva. Genialitatea este o altă ontologie a fiinţei umane, sfînta sa inadaptare la „astă lume". Genialitatea este „altă lume" în om, natura de dincolo a omului. Geniul ia în stăpînire omul ca un demon. Genialitatea este tocmai dezvăluirea naturii creatoare a omului, a menirii lui creatoare. Şi soarta genialităţii în perioadele universale precreatoare este întotdeauna jertfelnică şi tragică. În genialitate se dezvăluie caracterul sacrificial al oricărei creaţii, incompatibilitatea ei cu rînduiala sigură a lumii. Creaţia, care se dezvăluie în genialitate, condamnă la pieire în această lume. Cel predestinat genialităţii este inapt să se prezerve în această lume, nu deţine capacitatea de adaptare la cerinţele acestei lumi. De aceea viaţa genială este un act eroic sacrificial. Viaţa genială cunoaşte momente de beatitudine extatică, dar nu cunoaşte pacea şi fericirea, se află întotdeauna în tragică dezbinare cu lumea înconjurătoare. Se ştie prea bine cît de tristă este soarta geniilor. Chiar şi aceia a căror viaţă a avut, din punct de vedere exterior, un curs fericit, ca de ex[emplu] Goethe şi Tolstoi, au fost interior aproape de sinucidere şi n-au cunoscut o rînduială lipsită de primejdii. Dar genialitatea este mai cuprinzătoare decît geniul. Se nasc puţine genii în sensul strict al cuvîntului. Genialitatea este proprie multora care nu pot fi numiţi genii. Potenţa genialităţii este sădită în natura creatoare a omului şi orice elan creator universal este genial.[9] Există firi geniale prin natura lor ontologică, prin inadaptarea lor creatoare la „astă lume", fără a fi totuşi genii. Genialitatea este o virtute aparte, care nu e dată oricui, ci care se cere afirmată şi dezvoltată, o percepţie aparte a lumii şi o încordare aparte a voinţei, o putere aparte de a dori altceva.[10] Genialitatea se deosebeşte radical de talent, ea nu are nimic de a face cu el. Genialitatea nu este nicidecum o treaptă superioară a talentului — ea se deosebeşte calitativ de talent. Talentul este un dar diferenţiat, specificat, care răspunde cerinţelor formelor distincte ale culturii. Talentul este proprietatea artistului, omului de ştiinţă, personalităţii publice, şi nu a omului ca atare. Geniul înseamnă

uniunea între o natură genială şi un talent specific. Un artist genial reuneşte în sine o natură genială şi un talent artistic. Natura talentului nu este organică, nu este ontologică, ci funcţională. Natura talentului nu este universală. Talentul nu presupune sacrificiu şi predestinare. Talentul poate realiza valori obiective mai desăvîrşite decît genialitatea. El conţine adaptabilitatea la cerinţele culturii diferenţiate, în el există norocire. Genialitatea este, din punctul de vedere al culturii, necanonică, talentul este canonic. În genialitate freamătă natura integrală a spiritului uman, setea lui de altă existenţă. În talent se întrupează funcţia diferenţiată a spiritului, adaptată la cerinţa avansată de lume. Natura genială poate să ardă şi să se consume fără să fi realizat nimic valoros în lume. Talentul produce de obicei valori şi este preţuit. În talent există moderaţie şi măsură. Genialitatea este întotdeauna nemăsurată. Natura genialităţii este întotdeauna revoluţionară. Talentul acţionează în mijlocul culturii, cu „ştiinţele şi artele" ei. Genialitatea acţionează la începuturi şi capete, ea nu cunoaşte limite. Talentul este supunere. Genialitatea — temeritate. Talentul este al „astei lumi". Genialitatea aparţine „altei lumi". În soarta genialităţii există sfinţenia jertfei, care nu se află în soarta talentului.

*

Cultul sfinţeniei trebuie întregit prin cultul genialităţii, căci pe calea genialităţii se săvîrşeşte un act eroic sacrificial şi extazele creatoare nu sînt, pe calea aceasta, mai puţin religioase decît extazele sfinţeniei. Trecerea la epoca religioasă creatoare trebuie să ducă în primul rînd la înţelegerea naturii religioase a genialităţii. Nu numai sfinţenia, ci şi genialitatea reprezintă o cale. Şi dacă nu oricui îi este dată genialitatea, nici sfinţenia nu este dată oricui. Iar genialitatea în potenţă, ca şi sfinţenia în potenţă, există în orice chip şi asemănare a Domnului. Creatorul l-a predestinat pe om genialităţii. Experienţa creatoare a genialităţii va fi recunoscută ca avînd o valoare religioasă egală cu experienţa ascetică a sfinţeniei. Şi la fel cum voinţa de sfinţenie a fost de mult recunoscută ca un imperativ religios, va fi recunoscută ca imperativ religios şi voinţa de genialitate. Stihia ontologică a genialităţii va trebui să poată fi afirmată şi dezvoltată ca făptuire religioasă, ca drum al biruinţei asupra „lumii". *Voinţa de genialitate este posibilă şi pentru că genialitatea*

este întîi de toate voinţă, voinţă pasionată de o altă existenţă. Este la fel de posibilă o voinţă de neînzestrare, întotdeauna legată de o timiditate şi laşitate spirituală. Neînzestrarea este un păcat, o incorectă apreciere a locului şi chemării proprii în lume. Voinţa de neînzestrare înseamnă întotdeauna adaptare temătoare la „lume". Voinţa de genialitate, însă, înseamnă temerară depăşire a lumii. Genialitatea este o dezvăluire pozitivă a chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om, o dezvăluire a naturii creatoare a omului, a naturii care nu aparţine „astei lumi". Conştiinţa creştină tradiţională se străduieşte să creadă că pe treptele cele mai înalte ale sfinţeniei, în experienţa sfinţilor, se dezvăluie taina creatoare a existenţei, tainâ mai presus de cea care se dezvăluie în creaţia geniului. Potrivit conştiinţei creştine tradiţionale, aflate în întregime în cadrele religiei ispăşirii, sfinţenia este unicul drum către tainele existenţei. Pe treptele cele mai înalte ale înălţării sale spirituale sfîntului i se dezvăluie tot: cunoaşterea supremă, frumuseţea supremă, taina creaţiei. Din acest punct de vedere, toate darurile supreme se dobîndesc ca răsplată pentru sfinţenie şi nu pot fi dobîndite în afara căii sfinţeniei. Numai sfinţenia este revelare a tainei creatoare a existenţei. Numai sfîntul este un adevărat gnostic şi un adevărat poet. Sfîntul cunoaşte prin contemplare tainele ultime şi creează frumuseţea, făurindu-se pe sine. Această conştiinţă nu lasă nimic genialităţii, ea dăruieşte totul sfinţeniei. Dar se poate oare admite că darul gnostic sau darul poetic depind de sfinţenie sau de desăvîrşirea religios-morală? Nu este oare orice dar contrariul trudei în sudoare a strădaniilor umane? Şi nu este oare darul sfinţeniei un dar aparte, deosebit de darul gnostic, de cel poetic şi de alte daruri? Cred că darul gnostic al lui J. Böhme era mult mai puternic decît cel al sfîntului Francisc, că darul poetic al lui Puşkin era mult mai puternic decît cel al lui Serafim de Sarov. Genialităţii lui Böhme şi Puşkin i se dezvăluia ceea ce nu se dezvăluia sfinţeniei lui Francisc şi Serafim. Cei nesfinţi şi nedesăvîrşiţi pot deţine o cunoaştere mai mare şi o mai mare frumuseţe decît cei sfinţi şi desăvîrşiţi. Sfinţenia nu este unicul dar divin şi nu este singura cale către Dumnezeu. Darurile Domnului sînt infinit de felurite, felurite sînt căile Domnului şi în casa Tatălui sînt multe încăperi. Există sfinţi care au posedat darul deosebit al contemplării mistice a tainelor divine, dar acest dar gnostic nu era nici pe departe propriu tuturor sfinţilor. Alţi sfinţi erau înzestraţi cu darul

frumuseţii. Astfel, sfîntul Francisc era excepţional de înzestrat cu darul frumuseţii, era poet. Sfîntul Serafim avea darul contemplării mistice. Dar au fost mulţi sfinţi de tot săraci în darurile cunoaşterii şi frumuseţii, deloc gnostici şi deloc poeţi. Nu toţi sfinţii au fost mistici. La fel cum au existat mari mistici, care au contemplat cele mai înalte taine ale existenţei, fără a fi deloc sfinţi. Şi rareori poeţii au fost sfinţi. Este mortală, obtuz reacţionară acea conştiinţă religioasă care nu are îndrăzneala actului eroic al creaţiei, al creaţiei cunoaşterii sau creaţiei frumuseţii, pentru că vede în acest eroism numai un destin al sfinţilor, conştiinţa religioasă care ia de pe om povara iniţiativei creatoare, povara răspunderii în descoperirea tainei creaţiei. Pe acest teren se naşte invidia neputincioasă şi inconştientă faţă de sfinţenie, pasivitatea fricoasă şi laşă în orice creaţie. Cei care nu au chemarea de a deveni sfinţi, aceia nu trebuie să îndrăznească să cunoască, să creeze frumuseţea şi o altă existenţă. Dar atunci trebuie religios condamnate toate geniile lumii, căci au cutezat să creeze fără sfinţenie. Iar în creştinism este depus nu numai un sentiment al vieţii bazat pe trudă, pe binemeritarea prin sudoarea frunţii, ci şi un sentiment al vieţii bazat pe har, pe *dăruire.* Orice dar este har şi numai ceea ce este har este dăruire. Tocmai conştiinţa creştină predică despre harul dăruit şi prin asta se deosebeşte profund de conştiinţa religioasă a Indiei, care predică despre legea Karmei şi nu vrea să ştie despre nici un fel de har şi dar. Noua conştiinţă a epocii creatoare trebuie să admită în sfera psihologică valoarea egală a desăvîrşirii cognitive şi estetice cu cea a desăvîrşirii morale, iar în sfera mistică valoarea egală a genialităţii şi sfinţeniei. Soarta omului şi a lumii nu este doar truda, sudoarea, ci şi harul, soarta stînd sub semnul dăruirii. Şi în dăruire există jertfă, eroism.

*

Pe calea genialităţii creatoare este posibilă apariţia unei călugării aparte, alta. Calea aceasta cere nu mai puţină renunţare la „lume" şi binefacerile ei decît calea călugăriei recunoscute. Viaţa genială este o viaţă monastică în „lume". Virtutea genialităţii creatoare este virtutea renunţării la liniştea edificării unui cămin personal. Refuzul temător al căii genialităţii dăruieşte siguranţă şi pace. Renunţarea necreatoare la binefacerile „lumii" este răsplătită prin

rînduirea lipsită de primejdii a vieţii personale şi a mîntuirii personale. Iar supunerea faţă de consecinţele păcatului face lipsită de primejdii viaţa omului în „lume". Dacă nu punem la socoteală sfinţii şi misticii din mînăstiri, schimnicii şi asceţii, viaţa monahală este excelent adaptată la „lume" şi „lumesc" şi nu presupune sacrificiu tragic. Acel ascetism moderat care se practică în mînăstiri se acordă perfect cu adaptarea la „lume", cu pozitivismul şi utilitarismul vieţii de zi cu zi. Există un ascetism pozitivist care se instalează perfect în „lume". Genialitatea creatoare nu se împacă însă cu nici un fel de pozitivism. Şi călugăria celor care creează, călugăria existenţei geniale va cere o mult mai radicală renunţare la „lume" şi la orice rînduială pozitivă a ei decît vechea călugărie. Căci spiritul gospodăresc pozitiv-utilitarist şi adaptarea „lumească" sînt atît de caracteristice lumii „duhovniceşti", vieţii cotidiene „duhovniceşti". Cînd îl citeşti pe Teofan Schimnicul, reprezentant clasic al ortodoxiei în secolul al XIX-lea, te uimeşte această coexistenţă a ascetismului mistic cu rînduiala şi protejarea pozitiv-utilitaristă a vieţii şi lumii, această adaptare a religiei ispăşirii la consecinţele păcatului, adică la „lume". Episcopul Teofan propovăduieşte idealul unei cumpătări gospodăreşti şi chiar al unei moderate înavuţiri. Pentru familie e bine să te şi înavuţeşti. Nu trebuie să te înfumurezi vrînd să te înalţi, să fii prea duhovnicesc. Organizarea lumească, burgheză este perfect justificată de ascetica lui Teofan. În conştiinţa lui religioasă nu e loc pentru jertfa tragică. Numai calea religioasă a creaţiei continuă ascetismul mistic pînă la depăşirea ultimă a „astei lumi", pînă la edificarea „altei lumi". Vechea conştiinţă creştină trece inevitabil de la negarea ascetică a „lumii" la adaptarea pozitivă la „lume". În genialitate, însă, se dezvăluie taina creatoare a existenţei, adică „altă lume". Dar creaţia şi genialitatea au o profundă şi misterioasă legătură cu sexul şi această legătură trebuie să fie religios înţeleasă.

Capitolul VIII

CREAŢIE ŞI SEXUALITATE. MASCULIN ŞI FEMININ. SPECIE ŞI PERSONALITATE

Este esenţial pentru epoca noastră un imperios sentiment al centralităţii problemei sexului şi o profundă nevoie de înţelegere a stihiei sexuale. Sexul parcă se dezvăluie, din ascuns el devine manifest. De sex depinde percepţia de către om a lumii. Sexul este izvorul existenţei; polaritatea sexuală este fundamentul creaţiei. Sentimentul existenţei, intensitatea şi coloratura lui îşi au rădăcina în sex. Începe să fie din ce în ce mai acut înţeles ştiinţific, filosofic şi religios faptul că sexualitatea nu este o funcţie specială, diferenţiată a fiinţei umane, că ea este revărsată în întreaga fiinţă a omului, pătrunde în toate celulele lui şi defineşte totalitatea vieţii. Astăzi nu mai este posibilă izolarea vieţii sexuale de globalitatea vieţii, nu se mai poate acorda sexului doar semnificaţia unei funcţii speciale a organismului. Sexul este incomensurabil mai larg şi mai profund decît ceea ce numim în sens specific funcţie sexuală. Funcţia sexuală specifică este, ea însăşi, rezultatul diferenţierii unui fel de viaţă generală primitiv-sexuală. Din punct de vedere ştiinţific este imposibil să trasăm o graniţă atît de netă între „normal", „natural" şi „anormal", „împotriva firii" în sexualitate. Această graniţă nu a fost trasată de starea naturală a lucrurilor, ci de obişnuita morală socială, care conţine întotdeauna atît de mult convenţionalism. Din punct de vedere filosofic trebuie eliminată categoria „naturalului" şi „normalităţii" drept criteriu al binelui şi răului. Funcţia sexuală „normală" şi „naturală" este produsul diferenţierii vieţii sexuale, revărsate în întreaga fiinţă corporală şi spirituală a omului. Se poate spune fără rezerve că omul este o fiinţă sexuală, dar nu s-ar putea spune că omul este o fiinţă digestivă. Natura sexuală a omului nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu celelalte funcţii ale organismului său, chiar cele mai importante, ca de ex[emplu]

SIGMUND FREUD

(1873–1939)

SUBIECTUL 34 (p. 384-450)

Am început să vorbim despre mirarea filozofică în legătură cu gânditorii greci din secolul al VI-lea înainte de Cristos, şi iată-ne acum în pragul secolului al XX-lea. Cum îl vom însera pe Sigmund Freud în această istorie? Care a fost mirarea lui fundamentală, cea care l-a stimulat să facă descoperiri foarte speciale şi să folosească metode noi? Metode care aveau să exercite o influenţă considerabilă asupra gândirii timpului său, sub numele de *psihanaliză*.

Prima lucrare importantă a lui Freud a apărut în 1900, exact la începutul secolului. Ea se intitula *Interpretarea viselor*. Ştiinţele naturii cunoşteau, pe atunci, succese excepţionale şi progrese strălucite. Era vorba îndeosebi de triumful fizicii. Savanţii care lucrau în domeniile ştiinţelor umane năzuiau să descopere metode care să le permită să se măsoare cu colegii lor din ştiinţele naturii în ce priveşte deopotrivă soliditatea şi fecunditatea viitoare a rezultatelor cercetărilor lor. În această atmosferă trebuie să-l situăm pe Freud.

Marx şi Freud prezintă unele trăsături comune. Şi totuşi, cel dintâi s-a consacrat cu precădere studierii societăţii sub unghi economic şi social, în timp ce al doilea s-a ocupat de individul uman la nivelul vieţii sale psihice, mai precis la nivelul a ceea ce se numeşte de atunci „psihologia profunzimilor". Există totuşi ceva care ne îndreptăţeşte să-i apropiem şi care explică şi faptul că influenţa exercitată de fiecare dintre ei nu a încetat să consolideze influenţa celuilalt: este vorba de analogia care există în felul lor de a proceda.

Marx, după cum am văzut, consideră că ideile, ideologiile, structurile intelectuale ale unei societăţi constituie o suprastructură derivată din altceva. Acest „altceva" nu se manifestă, dimpotrivă, tinde să rămână ascuns. Totuşi, tocmai acest „altceva" este cauza determinantă prin care se cuvine să explicăm de ce suprastructura este cea care este, şi nu alta.

Realitatea veritabilă, determinantă, din care totul decurge, rezidă după Marx în raporturile de producţie care îi domină pe oameni; raporturile de forţe reale dintre ei nu depind, după Marx, de suprastructura ideilor, de cultură, ci tocmai de structura materială fundamentală care se stabileşte ca urmare a mijloacelor de producţie utilizate într-o societate dată. Marx explică — într-un mod de altfel nuanţat, după cum am văzut — că aici operează un anumit determinism, nu un determinism pur cauzal, precum cel din fizică, ci un determinism nuanţat, pe care îl numeşte dialectic —, astfel că infrastructura ascunsă determină suprastructura culturală vizibilă. La Freud, întâlnim un mod de gândire comparabil atunci când el opune *conştientul inconştientului*. Conştientul este ceea ce fiecare dintre noi vede în mod clar în conştiinţa sa. De pildă, potrivit lui Freud, valorile pe care le recunoaştem, principiile cărora ne supunem, tabuurile pe care le respectăm, justificările pe care le invocăm pentru a fi iertaţi de alţii şi de noi înşine. Tot de conştient ţin şi diversele forme de cenzură pe care le exercităm pentru a interzice anumite acţiuni şi a refula anumite instincte.

Întâlnim astfel conceptul de *refulare*: este vorba de activitatea prin care conştiinţa respinge în inconştient tot ceea ce trece drept insuportabil şi inacceptabil. Conştientul nu este, pentru Freud, singura realitate veritabilă; există şi *inconştientul*, adică acea parte subterană a psihismului unde amintirile refulate, instinctele ascunse persistă şi continuă să exercite influenţe determinate.

Schema lui Freud ni se pare astfel paralelă cu cea constatată la Marx. În ambele cazuri, *gânditorul substituie* vizibilul la nivel social sau la nivel psihic — vizibil care ni se pare că se impune în virtutea unor intenţii şi principii liber şi matur chibzuite —

cu *mecanisme ascunse care sunt adevărata realitate*. Aceste mecanisme pot fi studiate prin metode ştiinţifice, întrucât, potrivit celor două teorii, sunt de altă natură decât deciziile libertăţii noastre. Aşadar, deşi aceste două doctrine sunt străine una de cealaltă şi deşi ajung chiar să se combată, subzistă totuşi o anumită convergenţă între demersurile celor două gândiri, ca şi între efectele lor.

Marx şi Freud, fiecare în felul lui, au exercitat o influenţă uriaşă. Ei şi-au pus cu vigoare pecetea pe fizionomia secolului nostru. În sfârşit, amândoi şi-au suscitat şi provocat adversarii, prin radicalitatea cu care s-au reclamat de la ştiinţă, excluzându-i astfel pe toţi cei care pretindeau să gândească altfel.

Freud era medic, psihiatru. El este fondatorul „psihanalizei", numită şi „psihologia profunzimilor". Dar să nu ne lăsăm înşelaţi de cuvântul „profunzime": nu este vorba aici de profunzimea conştiinţei de sine sau a libertăţii care se află dincolo de ceea ce poate fi observat prin introspecţie ori de profunzimea simţului metafizic sau religios. Este vorba de acel strat ascuns al psihismului unde privirea clară a conştiinţei nu poate pătrunde, este vorba de profunzimea a ceea ce nu este conştient, de profunzimea *inconştientului*.

Principala contribuţie a lui Freud este *o metodă*, metoda psihanalizei. Prea mulţi oameni o iau drept o doctrină. În realitate, este vorba de o metodă de explorare a domeniului psihic. Acesta e primul ei aspect. Al doilea constă în faptul că ea este în acelaşi timp o *terapie*, deoarece o explorare a domeniului psihic poate avea o influenţă binefăcătoare.

Câmpul psihanalizei s-a extins treptat. Alţi psihanalişti — m-aş mulţumi aici să-l numesc pe *Jung* — au ajuns să utilizeze psihanaliza pentru a pătrunde nu doar inconştientul individual, dar şi fundamentele ascunse ale diverselor culturi, sursele multiple ale istoriei. După cum se ştie, sunt numeroşi în zilele noastre criticii de artă şi de literatură care recurg la metodele psihanalizei; fără a mai vorbi de cei ce vor să analizeze sufletul

colectiv al unui popor sau să interpreteze psihanalitic cutare sau cutare personalitate istorică.

În ce-l priveşte pe Freud, el voia înainte de toate să trateze isteria. Isteria este o boală psihică având drept simptome tulburări de comportament, ca, de pildă, imposibilitatea bolnavului de a merge sau de a traversa o stradă. Să nu se creadă însă că, în acest domeniu, Freud a plecat de la zero. Exista pe atunci la Viena un neurolog celebru, contemporan cu el, Joseph Breuer, cu care a colaborat. Una dintre pacientele sale prezenta simptome serioase de isterie. Acestea se atenuau atunci când făcea confidenţe medicului său în legătură cu viaţa ei intimă. Breuer a mai observat că aceste confidenţe cereau eforturi mari din partea pacientei. Exista aici, în mod vădit, ceva care voia s-o împiedice să vorbească. Breuer s-a întrebat ce s-ar întâmpla dacă ar reuşi s-o aducă la o asemenea stare încât obstacolele în calea confidenţelor sale ar fi slăbite sau chiar suprimate. El a recurs la hipnoză. Şi-a cufundat pacienta într-un somn hipnotic, ceea ce a îngăduit unora din amintirile sale să revină la suprafaţa conştiinţei. O serie întreagă de simptome au dispărut.

Pe de altă parte, Freud şi Breuer au făcut următoarea observaţie: atunci când dădeau unui pacient în stare de hipnoză un ordin de executat după trezire, de exemplu să se ducă la o anumită oră într-un anumit loc, ordinul era executat întocmai după trezire, dar nu ca şi cum ar fi fost vorba de un somnambul: bolnavul găsea în acelaşi timp un motiv întemeiat să acţioneze astfel. El spunea: trebuie să merg în cutare loc din cutare motiv. Exista deci o *cauză reală* a acţiunii sale, cauză care îi rămânea *ascunsă* şi care era ordinul dat în timpul somnului hipnotic. Tocmai acestei cauze reale, acestui ordin primit, dar de care nu a fost conştient, pacientul îi *substituie o explicaţie* conştientă ce-i servea în mod raţional drept motiv.

Constatând asemenea fenomene, Freud şi-a zis că, în mod evident, trebuie să existe raporturi între un inconştient situat sub zona conştientă şi conştiinţa clară pe care fiecare o poate constata în el însuşi. El şi-a reprezentat deci conştiinţa clară ca pe

un fel de suprastructură a unui inconştient mai profund, ascuns, dar activ. Şi a pus la cale explorarea acestui inconştient. Nu urmărim aici expunerea cercetării sale.

Acestea l-au condus pe Freud la elaborarea unei teorii potrivit căreia motivele cele mai profunde ale conduitelor umane rezidă îndeosebi în inconştient. Dar de ce rămân ele acolo? Pentru că, după Freud, este vorba în esenţă, chiar dacă nu în mod exclusiv, de pulsiuni sexuale, născute din experienţe trăite, uneori la o vârstă prea fragedă, şi care pândesc ocazia de a-şi produce efectele. Aceste pulsiuni sunt inhibate de *o cenzură*, de o interdicţie, care acţionează în pragul conştiinţei clare, şi sunt *refulate* în inconştient.

Or, aceste pulsiuni instinctive refulate provoacă tulburări în organism şi în comportament, deoarece intră în conflict cu voinţa conştientă, cu prescripţiile recunoscute în planul conştiinţei morale, deci cu cenzura.

Plecând de aici, şi legând acest punct de pornire cu observaţia pe care o făcuse cu privire la faptul că anumite mărturisiri, anumite schimburi între pacient şi medic sunt capabile să atenueze simptomele, Freud a ajuns să conceapă şi să dezvolte metoda psihanalitică. Ea constă în a-l ajuta pe pacient să-şi formuleze amintirile pe care le-a refulat. Aducerea lor la nivelul conştiinţei clare constituie ea singură un factor terapeutic, ba chiar, cel mai adesea, factorul hotărâtor. Trebuiau deci găsite căile şi mijloacele care să ducă la exprimarea amintirilor refulate. Aici psihanaliştii au utilizat mijloace foarte variate. Freud însuşi a recurs în mare măsură la ceea ce se numeşte metoda sau regula de asociere liberă, apelând mai ales la o interpretare simbolică a viselor. Psihanaliza a înregistrat un progres decisiv atunci când Freud a început să interpreteze visele nu ca irupţie directă în conştiinţă a pulsiunilor instinctive refulate, ci ca manifestare simbolică a unor dorinţe foarte vechi şi refulate. Terapeutul trebuie deci să lase pacientul să-şi povestească visele, iar apoi să-l ajute să le interpreteze pentru a putea să le înţeleagă sensul ascuns, să le pătrundă sensul inconştient, de dincolo de

învelişul sub care se ascund. De aceea, majoritatea psihanaliştilor se abţin, mai mult sau mai puţin, în funcţie de şcoala căreia îi aparţin, să vorbească în timpul tratamentului; Freud voia ca pacientul să aibă sentimentul că a găsit singur interpretarea.

Ne amintim că în secolul al V-lea a. Chr. principiul fundamental al lui Socrate era: „Cunoaşte-te pe tine însuţi." S-ar putea face o apropiere între celebra maieutică a lui Socrate şi metoda psihanalitică a lui Freud? Opera lui Freud ar putea avea ca exergă această deviză socratică?

Şi Socrate, şi Freud se ataşează ideii autentic filozofice după care omul este obligat să se cunoască pe „el însuşi". Ce înseamnă „tu însuţi" sau „eu însumi"? Pentru Socrate, „eu însumi" este subiectul moral liber care caută binele şi pentru care binele se află totdeauna dincolo de ceea ce a atins deja. Aceasta înseamnă că în socraticul „Cunoaşte-te pe tine însuţi" există ceva pe care, în limbaj modern, l-am numi „existenţial": subiectul se percepe în libertatea sa esenţială văzând în faţa lui un bine care nu-i va putea aparţine niciodată. Cunoaşterea de sine vizată aici este o cunoaştere care ţinteşte libertatea, sau o cunoaştere prin libertate. „A te cunoaşte pe tine însuţi" înseamnă, pentru Socrate, a te întreba ce este binele, ce este dreptatea, ce este fericirea — tot atâtea concepte care nu au sens decât *întru* libertate, dar nu au nici un sens obiectiv în felul lucrurilor care sunt tocmai ceea ce sunt.

Freud, în schimb, inspirat de spiritul ştiinţific al timpului său, enunţând imperativul „Cunoaşte-te pe tine însuţi", îi cere omului să-şi descopere inconştientul, care sălăşluieşte în el oarecum ca un dat empiric, dar refulat. Inconştientul este în acelaşi timp dat şi disimulat. Am fi putut recurge şi la Kant: lucrul în sine, libertatea ca lucru în sine — ceva cu totul diferit decât la Freud. Kant se situează de partea lui Socrate, dar Freud nu.

Vom încerca, în încheiere, să vedem ce loc poate ocupa libertatea în psihanaliză. Ne mulţumim, deocamdată, cu faptul că, după Freud, omul trebuie să descopere o stare de fapt care s-a

cristalizat în cursul istoriei trecute a vieții sale psihice: o stare de fapt, psihică sau psihologică, un dat empiric ce trebuie descoperit în interiorul binelui.

Întreaga teorie a lui Freud se bazează pe o luptă între forțele inconștientului și cele ale conștientului, o luptă care trebuie adusă la lumină cu ajutorul analizei, pentru a reuși, într-o situație dată, prin ocoluri despre care vom mai vorbi, să i se redea conștiinței stăpânirea, libertatea; dar conștiința va fi acceptat atunci în ea inconștientul.

Trebuie să știm, de altfel, că o psihanaliză este un proces dificil, care te pune la încercare. Unii dintre cei care i s-au supus o descriu ca pe o coborâre în infern; alții au spart vase în cabinetul psihanalistului. Este vorba de o probă dură, pentru că rezistențele sunt foarte puternice. Se produce astfel, în cursul desfășurării sale, ceea ce Freud numește *transferul*: cele mai puternice pulsiuni instinctive refulate pe care analiza se străduiește să le libereze se descarcă acum asupra analistului. Ele nu se pot pierde în gol, el luând locul altor personaje.

Freud consideră că în psihism se impune ceea ce nu ne mărturisim nouă înșine, și mai ales sexualitatea pe care vrem s-o ignorăm. În legătură cu aceasta, Freud a elaborat un concept care s-a banalizat datorită răspândirii lui în lumea întreagă într-atât încât fiecare crede că-l cunoaște: celebrul *complex Œdip*. Potrivit acestei concepții, instinctul sexual nemărturisit al ființei umane nu datează doar din perioada pubertății, el este prezent din cea mai fragedă copilărie. Fetița resimte pulsiuni sexuale în direcția tatălui său, iar băiețelul în direcția mamei. Ne amintim de povestea lui Œdip: el și-a ucis tatăl, fără s-o știe, și s-a căsătorit cu propria mamă. Freud s-a folosit de acest mit grecesc ca să exprime relația instinctivă a copilului față de părinții săi. Descoperim aici un alt aspect al metodei lui Freud, o intervertire de termeni între ceea ce este normal și ceea ce este excepțional. Atitudinea naturală constă în a vedea în istoria lui Œdip o excepție teribilă. După Freud însă, este vorba de o înclinație generală;

excepțional ar fi să nu fie așa. Teribilul blestem antic reprezintă normalitatea, pentru toți oamenii.

Ar trebui să vorbim aici și despre *Adler*, care a fost și el o mare personalitate creatoare în domeniul psihanalizei, dar care, cu timpul, avea să ajungă la o ruptură cu Freud. Nu sexualitatea este factorul determinant, după Adler, ci *instinctul de putere*, tendința de a se pune în valoare, din nevoia de a compensa un sentiment difuz de inferioritate cu care se confruntă orice ființă omenească.

Ar trebui să-l menționăm aici și pe *C.G. Jung*, psihanalistul elvețian care a exercitat o influență excepțională asupra criticii literare, ca și asupra imaginației creatoare, asupra cercetărilor culturale și, în genere, asupra artei timpului nostru. Există, după Jung, un *inconștient colectiv*, unde se regăsesc arhetipuri comune, modele fundamentale de comportament. Poate fi dezvoltată astfel o *psihanaliză a diverselor culturi*: nu a indivizilor, ci a culturilor.

Să încercăm acum să înțelegem care pot fi natura și semnificația psihanalizei. Este vorba aici în primul rând de o psihologie științifică sau de o metodă terapeutică? Căci dacă este vorba de o terapie, ea trebuie să comporte — ca orice terapie — o componentă artistică. Medicii au obiceiul să spună, chiar atunci când nu recurg decât la o învățătură pur științifică, că se văd constrânși în cele din urmă să practice medicina ca pe o artă. Așadar, ce se întâmplă cu psihanaliza? Este ea o știință psihologică riguroasă sau o terapie în care este inclusă și o activitate artistică — terapie căreia analistul i se consacră cvasisubiectiv, chiar dacă recurge la cunoștințe dobândite cu ajutorul unor metode științifice obiective —, ori psihanaliza ține ea însăși de filozofie?

Considerată sub unghiul unei științe riguroase — și aceasta era ambiția lui Freud —, psihanaliza continuă să fie contestată. O știință riguroasă implică posibilitatea de a-i verifica rezultatele în condiții strict determinate. Ce este verificarea în psihanaliză? Cum poate fi sigur un analist că interpretarea pe care o

dă viselor pacientului său corespunde cu adevărat realității, adică stării reale a inconștientului pacientului? Acest inconștient îi rămâne prin definiție inaccesibil, ca și pacientului său. Verificarea, s-ar putea spune, este dispariția simptomelor, deci însăși vindecarea. Vindecarea ar reprezenta în același timp verificarea interpretării date. Acest lucru este oare evident? Când este vorba de procese psihice, simplul fapt de a crede că ai găsit explicația simptomelor ar putea avea același efect ca explicația veritabilă. Acest fapt nu poate reprezenta deci o probă. Poate că vindecarea ar fi putut fi obținută și prin interpretări diferite — sau prin cu totul alte mijloace, de exemplu, printr-un șoc afectiv.

Anumite simboluri și scheme reapar necontenit în interpretare, nu numai în legătură cu cutare sau cutare pacient individual, dar și în legătură cu pacienți foarte diferiți. Datorită acestui fapt, ai impresia că este posibil să interpretezi anumite simboluri cu semnificație generală, în spatele cărora se ascund pulsiuni inconștiente. Analistul exersat profită de asemenea posibilități, dar aceasta nu ne permite să afirmăm că avem aici de-a face cu o verificare științifică, în sensul riguros al cuvântului.

Din nefericire, tot ce am expus este prea lesne de înțeles. În plus, posibilitatea de a aduce la lumină instincte îngropate adânc are ceva foarte seducător.

Această ușurință și această atracție reprezintă, pentru o asemenea metodă, un pericol destul de mare. Ne putem, într-adevăr, întreba cu privire la *influența culturală exercitată de psihanaliză.* Nu numai asupra pacienților individuali, dar și asupra unei culturi care consideră de-acum învățătura lui Freud drept una din realitățile sale spirituale decisive.

Ne putem întreba și ce influență exercită această învățătură asupra societății în ansamblul ei. Majoritatea oamenilor nu o cunosc decât din auzite; în ce sens totuși influențează ea, bunăoară, ideea generală pe care și-o fac contemporanii noștri despre educație? O asemenea întrebare merită să fie luată în serios cu atât mai mult cu cât metoda psihanalitică a devenit frecvent un fel de dogmă. *Karl Jaspers*, care, înainte de a fi filozof, a fost

psihiatru și care cunoștea foarte bine psihanaliza atât teoretic, cât și practic, a reproșat psihanaliștilor faptul de a constitui o sectă. Caracteristic unei secte, după el, este că nu poți intra în ea fără să fi trecut printr-un ritual inițiatic. În cazul psihanalizei, acest ritual îl constituia în ochii săi analiza didactică obligatorie. O metodă care nu poate fi examinată în mod rațional, ci numai după o inițiere prealabilă care începe cu transformarea candidatului însuși, nu-și are locul, credea Jaspers, printre disciplinele predate la Universitate.

Mulți psihanaliști practică metoda psihanalitică într-un mod foarte autoritar, deși, începând cu Freud, și mai ales în decursul ultimilor ani, între psihanaliști au survenit divergențe atât de mari, că ajungi să te întrebi dacă se mai poate vorbi, în genere, de o școală psihanalitică unică. În orice caz, nu trebuie îngăduit conștiinței să renunțe la simțul său critic în fața ei.

Trebuie să semnalez și *aspectul reducționist* al psihanalizei, caracteristic de altfel și criticii marxiste. Criticii marxiști obișnuiesc să considere operele de artă, operele literare îndeosebi, nu atât în ele înseși, cât mai curând ca *simptome* revelatoare ale realității sociale în care au apărut. La fel, în psihanaliză nu se pornește de la operă, care ne încântă prin perfecțiunea ei; opera este considerată ca un simptom prin intermediul căruia analistul încearcă să înțeleagă, prin descifrare sau decriptare, mecanismele psihologice ascunse pe care le disimulează și care trebuie să fie dezvăluite. O dată aduse la lumină, mecanismele astfel date în vileag sunt mult mai interesante decât opera însăși. Analiza se substituie acesteia.

Aș dori să mai menționez aici o critică de principiu pe care *Jaspers* a adresat-o metodei psihanalitice. El nu a avut, de altfel, niciodată intenția de a o respinge ca metodă medicală și terapeutică, ci i-a reproșat că vrea să se impună drept singura metodă științifică. Pentru a-l înțelege pe Jaspers, trebuie să explicăm mai întâi două concepte importante.

Jaspers stabilește o distincție între *psihologie explicativă* și *psihologie comprehensivă.* Psihologia explicativă explică fenomenele

psihice prin cauzele lor. Aşadar, ea operează, în domeniul psihic, asemeni ştiinţelor naturii, care stabilesc *serii cauzale*. Psihologia comprehensivă este cu totul diferită: ea înţelege fenomenele psihice prin *sensul lor*, adică plecând de la sensul pe care-l au acestea pentru subiectul considerat. Realizăm un act de psihologie comprehensivă atunci când reuşim să retrăim, să mimăm lăuntric, intenţia care a aparţinut subiectului, ceea ce îngăduie să înţelegem în mod subiectiv succesiunea stărilor sale de conştiinţă. Această distincţie trebuie să ne fie absolut clară: în primul caz (psihologie explicativă), ne bazăm pe o cauză — şi o cauză nu are „sens", ea nu face decât să producă un efect; în al doilea caz, plecăm de la sensul vizat de un subiect, ne însuşim acest proces intenţional şi înţelegem în consecinţă ce s-a petrecut în psihismul subiectului.

Or, consideră Jaspers, metoda lui Freud comportă un amestec şi o confuzie între aceste demersuri. Freud credea — spune Jaspers — că aplică o metodă proprie psihologiei explicative. El credea că realizează în domeniul psihismului o cercetare asemănătoare aceleia care poate fi efectuată în domeniul ştiinţelor naturii. În fapt însă, potrivit lui Jaspers, demersul lui Freud aparţine, în pofida intenţiei sale, psihologiei comprehensive.

Un exemplu: Freud interpretează faimoasa „refulare" ca fiind cauza cutărui sau cutărui fenomen nevrotic. În ce sens refularea este o cauză? Evident, acest lucru nu e posibil decât în raport cu o intenţie inconştientă a subiectului care a recurs la această refulare pentru a disimula ceva ce refuză să vadă, sau chiar să admită. Aşadar, dacă înţelegem explicaţiile lui Freud şi dezvoltările pe care le prezintă, înţelegem şi disimulările care se produc şi cum se face că anumite complexe devin invizibile: *ne punem în locul* subiectului. Întregul proces se înscrie înăuntrul unei *intenţii subiective* şi al unei coerenţe a sensului, şi nicidecum într-o înlănţuire cauzală, ca în ştiinţele naturii.

Aceasta nu-l împiedică pe Jaspers să recunoască importanţa teoriei freudiene, deoarece ea face posibilă clarificarea unor procese psihice prin analiza mecanismelor refulării. Ea explică, de

pildă, paralizia isterică cu ajutorul teoriei refulării, înţelegem astfel cum se poate produce această paralizie. Persistă totuşi o eroare decisivă în afirmaţia după care întregul psihism ar putea fi redus la un asemenea model de explicaţie, şi tocmai această eroare îi îngăduie lui Freud să dezvolte o teorie a vieţii sufletului în ansamblul ei. După Jaspers, nu sunt posibile explicaţii valabile pentru toţi decât după modelul ştiinţelor naturii. Ele nu sunt generalizabile decât în măsura în care sunt obiective, şi numai în acest caz pot conduce la teorii care au validitate ştiinţifică. Acestea sunt deci explicaţii care pot da naştere unor teorii, dar niciodată înţelegerii. De ce? A înţelege înseamnă „a mima" procesul intenţional al unui subiect dat. Este vorba întotdeauna aici de o fiinţă individuală, ceea ce nu îndreptăţeşte nici o trecere la generalitatea unei teorii. Nepăstrând distincţia dintre comprehensiune şi explicaţie, dintre „cauză" şi „sens", Freud se face vinovat de o simplificare reducţionistă, graţie căreia a putut să dezvolte o teorie care i-a permis să reducă întregul psihism la câteva modele simple. Astfel, el recurge tot timpul, deşi este vorba în fond de un proces comprehensiv deghizat, la acelaşi proces pretins explicativ — care de altfel devine, în cele din urmă, agasant.

Cred că Jaspers are dreptate. Se revine mereu la complexul Œdip, şi acesta devine foarte monoton, comparat cu fenomenele profunde şi complexe pe care se consideră că trebuie să le „explice". Analistul pare foarte perspicace fără prea mari dificultăţi, de unde ispita puternică a vulgarizării. E de ajuns să ne gândim cu câtă uşurinţă se oferă tuturor psihanaliza, încât fiecare riscă propriile sale interpretări. Oameni care n-au primit nici o formaţie medicală sau psihologică „fac" psihanaliză în artă, în muzică, în poezie, reducând realităţile cele mai complexe la câteva trucuri sau câteva scheme.

Dar Jaspers nu i-a adresat niciodată lui Freud reproşuri de acest gen. El a subliniat doar riscurile la care se expune psihanaliza datorită faptului că se pretează cu uşurinţă la o vulgarizare de acest gen. El recunoştea fără rezerve că ea poate fi fecundă,

câtă vreme rămâne o metodă printre altele, o abordare a problemelor printre altele, fără să fie exclusivă. Trebuie doar să ne interzicem erijarea metodei freudiene în mijloc privilegiat al singurei psihologii explicative, eliminând sau paralizând subiectul liber şi responsabil prin reducerea lui la înlănţuiri cauzale.

În cazul în care confuzia metodologică despre care vorbeam nu are asemenea consecinţe reductive, Jaspers recunoaşte că ea ar putea produce chiar anumite rezultate euristice şi terapeutice. Se constată, într-adevăr, până şi în ştiinţele naturii, că anumite metode insuficient de clare sau echivoce pot dezvălui uneori fapte sau raporturi noi. Aşa a fost şi în cazul lui Freud. Dar trebuie să le cunoaştem echivocurile şi posibilele excese. Intuiţia esenţială este importantă: anumite tulburări psihice, iar adesea chiar şi fizice pot avea la origine instincte refulate. Este necesar atunci un tratament, şi „a trata" înseamnă atunci, pentru cel care aplică metoda lui Freud, a dezvălui aceste instincte şi împrejurările în care au fost refulate.

Se poate produce, cu această ocazie, ceva profund existenţial. Descoperirea pe care o face analistul îi poate da pacientului posibilitatea de a retrăi în mod conştient un episod din trecutul său şi de a-l sublima. Cu alte cuvinte: teoria freudiană nu slujeşte defel negării libertăţii pacientului în numele unui mecanism cauzal, ci, dimpotrivă, punerii unei noi luciditâţi în serviciul libertăţii sale. Tocmai obstacolele în calea acestei libertăţi trebuie înlăturate.

Ar fi poate bine ca un psihanalist competent să scrie, în sensul celor afirmate mai înainte, o carte intitulată: *Despre buna întrebuinţare a psihanalizei.*

Nici Freud, nici Marx nu şi-au dezvoltat doctrina plecând de la o mirare filozofică, ci de la nevoia de a-şi elibera contemporanii: Marx, de înstrăinarea lor socială; Freud, de tulburările lor psihice. Amândoi — fiecare în domeniul său — au recurs la metode şi mijloace ale căror modele le-au găsit în ştiinţele naturii. Şi, fără îndoială, dezvoltarea impresionantă a acestor

ştiinţe în cursul secolului al XIX-lea explică îndeajuns faptul că cercetătorii din ştiinţele umane şi sociale le-au invidiat succesele şi au căutat să le imite, pe cât posibil, metodele. Şi Marx, şi Freud au visat la aşa ceva.

Putem constata astăzi numeroase încercări de a-i combina, într-un fel, pe aceşti doi gânditori, de altfel atât de diferiţi. Aceasta se explică, mi se pare, prin două motive.

Primul motiv: amândoi consideră societatea sau individul nu în esenţa lor permanentă, ci în specificitatea *situaţiei lor istorice*. La Marx, primează istoria socială; la Freud, istoria individuală. Nu este vorba deci de un om oarecare sau de o societate oarecare, ci de un om sau de o societate anume, în devenirea lor istorică.

Amândoi au încercat deci să aplice metode ale ştiinţelor naturii la date specifice şi istorice.

Al doilea motiv: ambii gânditori văd caracterul ştiinţific al cercetării lor în faptul că *denunţă* ceea ce apare, ceea ce se observă, ceea ce se manifestă clar, ca fiind o deghizare, un fel de a-i înşela pe alţii sau de a se autoînşela, pentru *a dezvălui* astfel ce este *realitatea ascunsă*, singura reală şi activă. Critica marxistă îşi găseşte caracterul ei ştiinţific în faptul că denunţă religia, etica, arta, cultura ca fiind de natură *ideologică*, produse şi în acelaşi timp măşti ale adevăratei realităţi, aceea a relaţiilor determinate de mijloacele de producţie şi de conflictele de interese care decurg de aici. Interpretările freudiene procedează altfel, şi totuşi într-un mod analog: religia, etica, arta, cultura servesc la disimularea sau sublimarea pulsiunilor sexuale refulate de cenzură, care sunt totuşi singura realitate.

Pentru amândoi, ceea ce e ascuns este totdeauna mai real decât ceea ce este produs în chip voit în orizontul conştiinţei clare.

Capitolul II

NAȘTEREA PSIHANALIZEI
(1895–1900)

În ce an, în care text și în care limbă utilizează Freud pentru prima oară termenul „psihanaliză"? Acest termen apare pentru prima oară în anul 1896, într-un text scris în limba franceză — *L'hérédité et l'étiologie des nevroses* — care i-a fost comandat de o revistă de neurologie în limba franceză[1].

Acest concept implică o analiză, deci o descompunere. Analiza gramaticală nu constă și ea în decuparea frazei în diferite elemente lexicale, iar analiza chimică în fragmentarea unui corp complex în componentele sale moleculare? În psihologie, unii practicieni preferau să vorbească de psihosinteză. Oricum, s-a impus termenul de psihanaliză.

1. Asociațiile libere

Utilizarea metodei asociațiilor libere este modificarea[2] care a consacrat cu adevărat debutul metodei psihanalitice, diferențiind psihanaliza de orice altă formă de psihoterapie.

Cum să definim regula asociațiilor libere? Este vorba de un procedeu care constă în a exprima fără discriminare toate gândurile care îți trec prin cap. Există diferite moduri de a utiliza asociațiile

libere: aceea pusă la punct de Freud și cele dezvoltate de alți psihologi.

Primul care a folosit asociațiile libere a fost Wilhelm Wundt. El nu le utiliza în scopuri terapeutice, ci le cerea subiecților săi să asocieze idei pornind de la cuvinte inductoare, cu titlu de metodă experimentală, în vederea măsurării timpului de reacție. Carl Gustav Jung va realiza numeroase studii privind timpul de reacție, iar cercetările sale îl vor duce la descoperirea complexelor. El le cerea subiecților să asocieze cuvinte la fiecare termen dintr-o listă pe care le-o prezenta; unele persoane se arătau incapabile să pronunțe vreun cuvânt. Acest blocaj părea prilejuit de un fel de noduri psihice. Jung a numit „complexe" locurile în care asociațiile se blocau.

Dar asociația poate fi utilizată și în alt mod, pornind de la vis. Psihanalistul îl va îndemna pe pacient să facă asociații asupra diferitelor elemente ale visului său, ca în exemplul următor.

Caz clinic nr. 5

O femeie în vârstă de 50 de ani dorea să devină consilier în probleme conjugale. Ea a apelat la mine, deoarece i se ceruse o psihanalizare prealabilă.

Mi-a povestit următorul vis: se găsea cu un prieten într-un turn medieval. Baza turnului era evazată, iar ea privea pe fereastră. Prin acea fereastră vedea două autoturisme, menținute în aer cu ajutorul unor chingi. Nu înțelegea prea bine de ce erau agățate. Prietenul, mai tânăr decât ea, o ținea de umeri și amândoi priveau autoturismele suspendate. Unul dintre autoturisme a căzut și a zdrobit mulțimea de dedesubt. Prietenul ei voia s-o împiedice să privească scena, dar ea insista să vadă. Când a putut privi, nu mai era acolo decât nisip sau cenușă.

Numai tehnica asociațiilor libere permite să se scoată ceva din acest vis. I se cere pacientei să spună ce îi evocă diferitele elemente ale visului. Am întrebat-o ce marcă avea automobilul care se prăbușise. Era — mi-a spus — un *Dauphine*. Fiind vorba de o mașină care nu se mai fabrică, acest element permite situarea scenei în anii 1960.

Ea îmi precizează că în acea perioadă se măritase: „M-am căsătorit într-un loc numit La Tour Noël." Totuși, precizează ea, locul în care se căsătorise era în ruină, pe când în vis era perfect locuibil. Pornind de la un element al visului, în cazul de față automobilul, pacienta poate face o retrospectivă de douăzeci și cinci de ani: căsătoria. Interpretez în acest caz visul ca pe o dorință de a face *tabula rasa* ceea ce a trăit cu soțul ei. Să nu fie decât „praf și pulbere". Bărbatul care se afla cu ea în vis ar fi trebuit să fie soțul ei; or, era un tânăr bărbat, întâlnit recent și cu care ea avea o mare afinitate intelectuală. Sensul visului se precizează când ea mărturisește că niciodată nu a avut cu soțul ei vreo discuție pe temele ezoterice care o interesau și asupra viitoarei ei profesii de consilier conjugal.

2. *Regula fundamentală*

Al treilea mod de a utiliza asociațiile libere constă în a se servi de ele în permanență, într-un timp dat. Psihanaliștii vorbesc atunci de „regula fundamentală". Această regulă constă în a-l invita pe pacient să spună tot ceea ce gândește și/sau simte, fără alegere, fără a privilegia sau a omite ceva din cele ce-i vin în minte. Psihanalistul trebuie să insiste asupra faptului că tot ceea ce este gândit sau simțit trebuie exprimat, fără a neglija emoțiile. „Fie că acestea vă sunt agreabile sau dezagreabile, sau ar fi pentru mine agreabile sau dezagreabile", îi poate el preciza pacientului.

Dar în ceea ce privește această regulă lucrurile stau ca și în cazul regulii monastice: ea este imposibil de respectat în integralitatea și durata sa. Acesta este secretul „fundamental" al oricărui demers psihanalitic: regula fundamentală nu poate fi decât încălcată.

După cum o dovedește experiența, nu poți vorbi liber și să spui totul întotdeauna. Vine un moment în care un afect este îndepărtat și când se vorbește de altceva: se prezintă o idee care este socotită neconvenabilă sau prea personală ca să fie evocată. Să adăugăm că pentru a face asociații libere trebuie să fii într-o stare de conștiență specială, care evocă hipnoza. Am putea vorbi de starea care se

constituie în momentul trezirii din somn sau de starea care are loc în momentul adormirii. Avem deci de-a face aici cu o prelungire a hipnozei, deși psihanaliza neagă perpetuarea tehnicii lui Charcot. Detenta corporală pe care o implică poziția în decubitus dorsal pe divan favorizează în mod cert mișcarea asociativă. După cum spune Freud, în cadrul asociațiilor ideile „cad" în spirit: *Einfall,* în limba germană. Aceste idei care cad în spirit și care provin din inconștient — chiar dacă nu sunt produsele directe ale acestuia —, aceste idei, aceste emoții, aceste imagini nu vor mai fi enunțabile de către subiect la un moment dat. Interesul regulii fundamentale este de a scoate în evidență momentele sau locurile în care aceasta va fi încălcată. Acest moment desemnează rezistența: ceva în inconștientul subiectului îl împiedică să dea curs producțiilor spiritului său. Am văzut că Jung vorbește de complexe.

În practică se pot prezenta două cazuri extreme în utilizarea asociației libere:

1) Pacientul este incapabil să utilizeze asociația liberă; el este mut. Întreaga artă a psihanalistului va consta în *a asculta* acea tăcere. O tăcere poate fi agresivă. Poate fi, de asemenea, o manifestare de siderație: persoana este împietrită de angoasă, de teamă, de efectele vorbelor sale și/sau de vorbele altcuiva. Acest fenomen se întâlnește la persoane pentru care a gândi, a zice și a face sunt în mod inconștient echivalente. La copilul de trei ani, a gândi, a zice și a face sunt unul și același lucru. De exemplu, faptul de a gândi să asasinezi pe cineva înseamnă pentru inconștientul său că actul a fost săvârșit. Tăcerea se poate astfel datora faptului că persoana se teme de efectele propriilor sale cuvinte, că ea le consideră distructive. Tăcerea poate, în sfârșit, să fie o dorință de manifestare a unei armonii primitive, devenind pozitivă în cadrul căutării fuziunii cu psihanalistul. În relațiile amoroase, de exemplu, nu este necesar să se vorbească pentru ca îndrăgostiții să se înțeleagă unul cu altul.

2) Pacientul utilizează prea multe asociații de idei. El le produce fără contenire, sărind de la scripcă la iepure. S-ar spune că pentru el viața este o uriașă ședință de psihanaliză. El face tot timpul asociații libere, în aparență fără dificultate.

Aceste două cazuri par opuse. De fapt, avem de-a face cu două forme de rezistență. Acela care este incapabil să facă asociații face în mod evident să eșueze psihanaliza, căci numai asociația permite să ajungă la produsele patologice inconștiente ale subiectului: fără asociație, psihanalizarea este imposibilă.

Caz clinic nr. 6

Este vorba de un tânăr în vârstă de 26 de ani, care are mari dificultăți în a intra în relație cu ceilalți și îndeosebi cu femeile. Întâmplarea îl aduce la mine: a răsfoit un anuar profesional.

Se prezintă palid, neliniștit, foarte stângaci. Și-a refăcut nasul, din motive estetice — zice el, — bineînțeles neverificabile. Se crede foarte urât. Părinții, de origine mediteraneană, au drept patronim un nume care începe cu C. Pe el l-au botezat Walter, ceea ce dă inițialele W.C. Se va arăta cu totul incapabil să facă asociații. Nu-i vine nimic în minte, răspunsul său e mereu același, de ani și ani: „Nu mă gândesc la nimic."

A-și lăsa spiritul în voie este pentru el sinonim cu catastrofa psihică, probabil cu descompunerea psihotică: pe scurt, lucrul acesta l-ar face nebun. Acești pacienți își mențin echilibrul grație faptului că nu comunică nimic din ceea ce constituie de obicei materialul psihanalistului. Dacă i s-ar aplica un test proiectiv, el s-ar mulțumi să descrie planșele testului! Evident, nu prea visează. Iar când visează simte că dacă nu se trezește va avea o halucinație. Deci se trezește ca să evite halucinația. Este mereu la limita nebuniei. Demersul terapeutic pare să se opună echilibrului său, punându-l în pericol dacă se insistă prea mult.

Drept urmare, nu-i mai cer să facă asociații; mă mulțumesc să-l ascult și să-i dau din când în când sfaturi practice, pe care se ferește să le urmeze. Povestește evenimente insignifiante. Viața sa cotidiană este lipsită de contacte. Este, de asemenea, gol de orice afect, neresimțind nimic altceva decât plictiseală. Cura îi este în mod cert utilă, deoarece vine mereu să mă vadă. Ea constituie un fel de cârjă în viața sa. Foarte sârguincios la ședințe, sosește adesea cu o jumătate de oră înainte. Dar adesea se servește de eforturile mele

ca să-și înrăutățească situația. Acest pacient, prea puțin recunoscător, se străduiește să demonstreze în permanență neputința psihiatrului. Toate tentativele de evocare a trecutului său sunt zadarnice.

Să spunem, în final, că pacientul s-a refugiat într-o lume imaginară, în care se crede actorul Alain Delon. Pe stradă visează că toată lumea îl admiră. Vrea să se creadă el însuși Delon, vrea ca și ceilalți să creadă că trăiește ca actorul, dar, spre deosebire de un psihopat autentic, știe prea bine că nu e Delon. Constată lucrul acesta de îndată ce se privește într-o oglindă și își spune: „E îngrozitor, niciodată nu voi reuși să stârnesc interesul unei fete cu mutra asta a mea!"

Acest fel de gândire vidă, exclusiv concretă, fără posibilitatea de elaborare, o regăsim la bolnavii cu afecțiuni psihosomatice[3]. În general, pacienții incapabili de asociații au personalitatea foarte grav perturbată. La ei s-a produs un scurtcircuit între conflictul psihic și expresia mentală a acestuia. În loc ca acel conflict să se traducă prin simptome psihice, el se traduce prin maladii fizice: este ceea ce caracterizează pacientul psihosomatic. În lipsa dezvoltării unei nevroze el va face, de exemplu, un ulcer gastric. Alții, incapabili să-și „mentalizeze" tensiunile psihice, vor deveni „structuri cu expresie psihopatică."[4]

Vor utiliza ca soluție a tensiunii lor psihice trecerea la actul agresiv și distrugător. Este cazul marilor delincvenți și al toxicomanilor. Pe scurt, subiectul incapabil să facă asociații se va situa într-unul din aceste trei registre: psihoză, psihopatie sau maladie psihosomatică.

Regula fundamentală fixează relația psihanalitică într-un raport de limbaj: vor fi schimbate cuvinte. Cura implică să spui totul, după cum te obligă să nu faci nimic. Obligația de a spune se asociază cu interdicția de a acționa. Încă de la intrarea în joc, cura psihanalitică se plasează într-un raport exclusiv lingvistic[5]. Acest protocol îl obligă pe pacient să formuleze o cerință față de un altul. Acestea sunt primele efecte ale regulii fundamentale. Dar imposibilitatea de a respecta acestă regulă pune în evidență un factor nou, care a fost

pentru Freud un prim obstacol în calea curei și care va deveni apoi una din pietrele unghiulare ale terapeuticii; mă refer la rezistență. Subiectul nu poate respecta regula fundamentală întrucât el manifestă o rezistență.

3. Rezistența

Freud se întreabă: „Cum se face că pacienții mei au uitat atâtea fapte din viața lor interioară și exterioară?"

Pentru a regăsi amintirile îngropate, „efortul cerut din partea medicului este de o intensitate variabilă de la caz la caz; el este proporțional cu dificultatea lucrului de rememorat. Consumul de energie al medicului dă măsura rezistenței existente la pacient". Rezistența constituie, așadar, canavaua curei.

Ca să dăm o definiție simplă a conceptului de rezistență, să spunem că este ceva legat de un lucru despre care pacientul nu vrea cu nici un preț să audă vorbindu-se.

Definiția lui Laplanche și Pontalis precizează: numim rezistență tot ceea ce, în cuvintele celui psihanalizat, se opune accesului acestuia la propriul său inconștient. Tot ceea ce împiedică munca terapeutică va fi numit rezistență. Freud ia cunoștință de aceasta foarte timpuriu: el o evocă deja în 1896, în *Studii asupra isteriei*, în legătură cu cazul Elisabeth von R. Ea era atinsă de paralizie, iar Freud i-a explicat că simptomele ei se datorau faptului că se îndrăgostise de cumnatul ei. Elisabeth von R. a refuzat această interpretare șocantă, plângându-se în același timp de dureri vii în picioare. Această pacientă, care era gata să vorbească despre toate, cu excepția dorințelor ei erotice și sexuale, îl va determina pe Freud să ia cunoștință de dimensiunea activă și dinamică a rezistenței, care îl împiedică pe pacient să-și amintească.

Freud a încercat să înfrângă această forță, spre a-i permite subiectului să-și regăsească amintirile uitate. La timpul său, el utiliza persuasiunea, sugestia și toate mijloacele active pentru a o învinge.

Vom vedea că mai târziu el va sesiza obstacolul rezistenței ca să facă din el un instrument prețios al psihanalizării[6].

Psihanaliza, ca și judo, caută să utilizeze forța adversarului ca să-l bată. Freud va proceda la fel atunci când va descoperi fenomenele de transfer. Dar cum a procedat el ca să facă utilizabil ceea ce îl stingherea în demersul terapeutic? A început prin a repera rezistențele, le-a determinat natura, apoi le-a supus analizei. După Ralph Greenson, „mânuirea rezistențelor rămâne una dintre cele două pietre de temelie ale tehnicii psihanalitice"[7].

4. Modalități de manifestare a rezistenței

Cum se manifetă ea în mod concret în cadrul curei? Să arătăm, în primul rând, că există trei tipuri de rezistență: inconștientă, preconștientă și conștientă.

Rezistența cea mai evidentă este aceea în care pacientul nu spune nimic, rămânând cu totul tăcut. Este și cea pe care o întâlnim cel mai adesea. Dacă pacientul nu comunică nimic este evident că psihanalistul nu poate lucra. Care e natura acestei tăceri? După cum am văzut, tăcerea poate fi de opoziție, de agresiune, de siderație sau de fuziune. De cele mai multe ori pacientul tace pentru că nu vrea să abordeze un subiect și nici să dezvăluie ceva dezagreabil. El spune: „Azi nu am chef să vorbesc."

Sau subiectul vorbește, dar o face într-o manieră dezafectivă: nu manifestă nici o emoție, discursul său este stereotip și monoton, simțim că nu este implicat în ceea ce spune. Subiectul se apără înșirând banalități, ca să evite emoțiile sau sentimentele pe care refuză să le retrăiască. Acest hipercontrol al emoțiilor se trădează în postura corporală. Cum îl salută el pe psihanalist? Cum se așază pe scaun? Acceptă să-și scoată mantoul? Aceste observații permit decelarea unei rezistențe, exprimate în primul rând în gesturi și în habitusul corporal. Există, de asemenea, mai multe moduri de a vorbi stereotip: a începe întotdeauna la fel, a povesti întotdeauna

un vis sau a spune că nu a visat, a face un rezumat al săptămânii precedente etc. Toate acestea arată că rezistența este la lucru.

Se poate observa și o atitudine inversă: pacientul vorbește într-un mod logoreic. Vorbește fără răgaz ca să nu spună nimic, ca să-și mascheze încurcătura. Se întâmplă, de asemenea, ca pacienții să mintă. Atunci când psihanalistul observă lucrul acesta, e necesar să o spună: „Îmi dau seama că mă minți. Pentru mine nu este prea grav. Mai grav este că vă minți pe dumneavoastră."

A uita să vii la ședință este o altă modalitate de exprimare a rezistenței. De altfel, orice atitudine poate indica o rezistență, dacă observăm că este constantă, rigidă, invariabilă. Astfel, atunci când pacientul este mereu mulțumit de ceea ce i se spune, atunci când nu manifestă nici o emoție negativă, în timp ce ar avea motive să o manifeste, el rezistă în mod inconștient.

Caz clinic nr. 7

Este vorba de un bărbat în vârstă de 30 de ani, care mi-a fost trimis de directorul unei clinici psihiatrice. Acest medic l-a urmărit timp de nouă luni, în mediu spitalicesc, pentru depresie. Are o statură înaltă și aspect atletic: cântărește 105 kg, la înălțimea sa de 1,85 m, nivelul intelectual și cultural ridicat; după o clasă pregătitoare în litere, el s-a reorientat, din motive politice, spre o profesie marginală, deși este fiul unui patron de braserie, care a făcut avere la Paris.

Pacientul e atins de abulie, neavând nici o dorință de a întreprinde ceva. Suferă de astenie, e depresiv. De altfel, are și motive să fie depresiv: tocmai a suferit, unul după altul, un eșec profesional și un eșec sentimental. Ne spune că, la moartea tatălui său, în loc să reia braseria, a încercat să exploateze o fermă în Cantal, o veche proprietate de familie. În aceeași perioadă, s-a însurat cu o fată care nu avea nici un chef să se întoarcă la țară. În scurtă vreme, dubla sa întreprindere a cunoscut un fiasco total: și-a pierdut și ferma și nevasta.

La ședința de după vacanță, el declară: „N-am mare lucru de spus." Apoi, după o lungă tăcere: „Am avut două vise; de unul

nu-mi amintesc; în celălalt am visat-o pe nevastă-mea și pe un anume domn X."

Vom vedea mai târziu că acest domn X este André, un prieten din copilărie. În loc să-și continue relatarea, el tace. Îl încurajez: „În acest vis era exsoția dumneavoastră și André." El precizează: „Ea era la coafor." Și face un comentariu general: „Ah! nu este om mai încăpățânat ca unul din Auvergne!..." Îl întreb: „Oare eu sunt mai încăpățânat decât unul din Auvergne?" El îmi povestește atunci fătarea unui vițel, pe care a văzut-o la televizor în ajun, cu unul din amicii săi.

După cum vedem, „mașina de asociații" a fost activată. Căci ceea ce evocă el pe neașteptate nu are nimic de-a face cu cele precedente — cel puțin în aparență: „Priveam la televizor și am putut măcar să fac dovadă de cunoștințele mele, că nu sunt un țăran de salon!" Or, se pare că tocmai așa a fost el perceput atunci când a sosit în acel sat, cu soția sa. Trebuie să fi fost ținta ostilității celorlalți agricultori. Vrea să vorbească din nou cu soția, căreia îi telefonase cu câteva zile înaintea visului: a dat peste socrul său, care i-a spus că nu putea vorbi cu ea, deoarece era la dentist.

În visul său, coaforul s-a substituit dentistului. Aceste profesii au, de altfel, un punct comun: acela că îndepărtează din corp unele din elementele acestuia. În spatele visului — fapt care explică rezistența — se ascunde o amintire extrem de dezagreabilă pusă în evidență de asociațiile pacientului: el a aflat că exsoția tocmai născuse un copil (fătarea vițelului), al cărui tată era amicul său din copilărie, André X, pe care el îl numește, ca să-l pună la distanță, „domnul X".

Trebuie să ținem bine minte un lucru: forța care alimentează rezistența este una și aceeași cu cea care a determinat refularea. Mecanismul care a cufundat în uitare amintirile sau emoțiile penibile le împiedică să redevină conștiente.

Caz clinic nr. 8

Este vorba de un tânăr bărbat în vârstă de 26 de ani, la care ne-am mai referit în legătură cu imposibilitatea de a face asociații.

El este incapabil de relații durabile cu semenii, în special cu femeile. Pacientul începe ședința cu declarația: „Am avut un vis, dar nu merită să vi-l povestesc, întrucât deja l-am înțeles." Îi propun ca totuși să-l povestească. Iată visul: trece printr-un mic sat și e bombardat de pretutindeni de mingi de ping-pong; de fapt — zice el — este o repetiție (ca la teatru); germanii trag asupra lui de foarte aproape, trag cu gloanțe reale; el ar fi un rezistent francez. După această scurtă povestire, tace. Îl întreb cum se termină visul: „M-au ucis", răspunde el. De obicei, atunci când visezi că mori te dedublezi ca să asiști la scenă sau te trezești înainte de momentul fatidic. În cazul de față, pacientul spune că e ucis, ceea ce se întâmplă destul de rar într-un vis. Cum să te reprezinți, în plan psihic, mort? Care este, deci, semnificația acestui vis?

Încerc să relansez dinamica asociativă: „De fapt, ce făcea tatăl dumneavoastră în timpul războiului?" Replica sa: „Dar ce legătură are asta cu problema mea din prezent? Tatăl meu a fost pur și simplu prizonier în timpul războiului, nimic altceva." După o lungă tăcere, continuă: „În timpul războiului, generalul — e secretul familiei! Dar asta nu are nici în clin nici în mânecă cu imposibilitatea mea de azi de a găsi o fată! Nu văd de ce am vorbi despre asta." Insist: „Ce general? — Un general. În fine, un unchi, unul care ne trimite din vremea aceea bani. — Dar de ce vă trimite generalul bani?"

După atâția ani de analiză infructuoasă, în sfârșit el va revela un secret de care niciodată nu îndrăznise să vorbească, secretul familiei sale. Iată istoria acestui secret, legat de Italia din anii ultimului război mondial. Generalul în chestiune, soț al unei surori a bunicii sale — de unde „unchi" — a devenit amantul bunicii. Bunicul pacientului, aflând cum stau lucrurile, i-a tăiat nevestei sale gâtul și s-a sinucis. Bunica a supraviețuit, iar generalul, care era vărul unei actrițe italiene, s-a ocupat după aceea de familie. Pacientul mă acuză că îl fac să piardă timpul. El nu vede cum ar putea istoria aceasta să interfereze cu faptul că nu poate avea relații sexuale cu fetele. Cu toate acestea, respectiva tragedie familială îl privește îndeaproape. În familia sa, o legătură (relații

sexuale) a dus la moartea bunicului. A avea relații sexuale este deci deosebit de periculos în acest context!

Dar cum să „tratezi" rezistența?

5. *Travaliul psihanalitic* (Durcharbeitung)

Ca să analizăm o rezistență este mai întâi necesar să o recunoaștem. Pacientul nu vrea să vorbească de visul său: trebuie să-i demonstrăm că avem de-a face cu o rezistență. Una din tehnicile folosite este creșterea acestei rezistențe, spre a dovedi că ea există. Vom căuta apoi să elucidăm motivele rezistenței și modalitățile de exprimare. Aceasta înseamnă a decela afectele, emoțiile, sentimentele dureroase, amintirile care îl împiedică pe pacient să-și continue munca psihanalitică, incitându-l la rezistență. Un al patrulea stadiu va viza interpretarea acestei rezistențe, adică punerea în lumină a fantasmei sau amintirii refulate responsabile de rezistență.

Fantasma are o origine inconștientă, dar formularea sa este conștientă sau devine conștientă. Fantasma conștientă a unuia dintre pacienții noștri[8] era de a fi Alain Delon; dar originea acestei fantasme îi rămânea necunoscută. Ea are fără îndoială ceva comun cu acel general, văr al celebrei actrițe. În momentul interpretării rezistenței trebuie să ne asigurăm de intrarea în funcțiune a travaliului psihanalitic *(Durcharbeitung)*. Travaliul psihanalitic se va face pe parcursul repetării și elaborării a patru etape, pe care le-am evocat.

După Laplanche și Pontalis, travaliul psihanalitic[9] este *„un proces prin care cel psihanalizat integrează o interpretare și depășește rezistențele suscitate de ea"*[10]. Travaliul psihanalitic este deci un travaliu psihic care are loc în pacient și care îi permite să integreze elementele anterior refulate, degajând mecanismele repetitive în care el s-a împotmolit. Travaliul psihanalitic cere timp pentru a se face integrarea a ceea ce n-a putut fi suportat. Repetăm, însă, lucrul acesta nu se face brusc, cât ai clipi: este necesară o

nuncă de interpretare și repetarea. Freud spune că acest travaliu continuă și după psihanalizare.

Travaliul psihanalitic reflectă eficacitatea psihanalizei. Dar între teoria care descrie etapele trudei cu rezistența și travaliul psihanalitic al acestuia subzistă numeroase dificultăți.

Să reluăm cazul nostru clinic: constatăm că nu este atât de ușor să-l facem pe pacient să admită că istoria cu secretul de familie are o legătură cu problema sa. Elaborând teoria rezistenței, Freud spera că, cu timpul, vom reuși să analizăm toate rezistențele. Cu doi ani înainte de moartea sa, în 1937, el a înțeles că anumite rezistențe sunt inanalizabile. El va expune acest nou punct de vedere în articolul intitulat „Analiză terminabilă și analiză interminabilă"[11]. Acest text precizează limitele generale ale psihanalizării, definește locurile în care trebuie depus efortul spre a face să progreseze, în limitele posibilului, tehnica, restrângând frontierele analizabilului (vom reveni în mod detaliat asupra acestui text, în capitolul V).

6. *Psihanaliză și vindecare*

Ce putem aștepta din partea psihanalizei?

Nu ne vom ocupa aici de contribuțiile teoriei și metodei psihanalitice aplicate la elucidarea unor fenomene sociale, culturale, religioase și politice, care se inspiră dintr-un demers inaugurat de Freud încă în 1907, în *Delir și vis în „Gradiva" de Jensen*[12] și pe care el le continuă până în ajunul morții sale prin publicarea cărții *Moise și monoteismul*[13].

Fideli opțiunii noastre terapeutice, să încercăm acum să descriem modul în care aceasta funcționează concret pe divan, în vecinătatea fotoliului, și care sunt uneltele mânuite de psihanalist ca să determine o schimbare pozitivă și durabilă la pacient.

Întreprinzând o analiză — treabă îndelungată și costisitoare —, pacientul dorește să-și conducă mai bine viața, să-și rezolve conflictele, să se debaraseze de inhibițiile și complexele sale. Pe scurt, înțelege să se vindece de trăsăturile nevrotice și/sau psihotice

personale, care îi stîrbesc și împiedică dorința și relațiile cu semenii. Are psihanalistul dreptul să evite această cerință de vindecare, pretinzând că ea va veni „de la sine"? „Triumfurile psihanalizei"[14] sunt rare și numai pacienții nepreveniți așteaptă o vindecare magică.

7. *Vindecarea miraculoasă în psihanaliză*

Încoronarea le conferea regilor Franței statutul de taumaturg; consacrați în felul acesta, ei îi vindecau pe scrofuloși. La fel, s-ar putea crede că, o dată psihanalizat, psihanalistul capătă puterea singulară de a „vindeca cu ajutorul spiritului"[15], intrând în cohorta tămăduitorilor, a *medecine men*[16] și a altor șamani de care nici o societate umană nu s-a putut lipsi. Hipnoza, uneori sub forma de transă hipnotică și sugestie, a fost și a rămas un instrument principal al oricărei terapeutici psihice. Să ne mai mirăm că aceste procedee au fost cele dintâi utilizate de Freud pentru a-i trata pe istericii incurabili și că azi rămân cel mai adesea active în ceea ce apare drept vindecare miraculoasă, uneori demnă de povestirile evanghelice?

Apostolul Luca relatează vindecarea unui copil surdomut posedat de demon. În afara registrului credinței, terapeutul nu poate decât admira intuiția clinică a lui Hristos și măiestria sa terapeutică. Adresându-se indirect copilului, despre care se crede că este surd și mut, el deplasează simptomul asupra demonului. Atins de surzenie nu mai este copilul, ci duhul cel rău. Copilul va putea auzi și vorbi de îndată ce diavolul va ieși din corpul său. Practica „nemai-auzită" a lui Hristos, care vorbește celui căruia nu i se mai vorbește, ca să-i spună că el a înțeles cauza simptomului său, determină o vindecare imediată. Azi vom vorbi de somația paradoxală și de exteriorizarea terapeutică a răului. Practici care ne amintesc succesele stupefiante ale psihanalistei Françoise Dolto cu sugarii și autiștii. Într-adevăr, pentru cea mai celebră dintre psihanaliștii contemporani, vindecarea depinde de găsirea cuvântului

„potrivit", a semnificantului exemplar, care dă sensul său unei trăiri până atunci absurde și, la drept vorbind, „înnebunitoare". Verbalizarea experienței fantasmatice trăită de copil îi va anihila efectul siderant, asemeni acelor demoni din Sfânta Scriptură care își pierdeau orice putere când li se descoperea numele. A numi ceea ce nu poate fi numit și a sfida ceea ce este rușinos sunt resorturile terapeutice ale acestor succese.

Caz clinic nr. 9

O mămică ne-a consultat într-o zi în legătură cu starea fetiței ei de 22 de luni, care refuza cu obstinație să mănânce altceva decât „deserturi ambalate". Anorexia a început de când a lăsat copilul, atins de bronșită, în grija soacrei, ea plecând cu soțul într-o vacanță de o săptămână. Culpabilitatea mamei, agresivitatea fetiței „abandonate" nu au rezolvat lucrurile la regăsire. De atunci ea nu mai mănâncă decât aceste faimoase deserturi învelite în celofan. I-am spus mamei că pentru fiica ei, ca pentru toți copiii de această vârstă, este posibil ca mama să reprezinte temporar mașterа, vrăjitoarea din basme, aceea care a otrăvit-o pe Albă-ca-Zăpada. Ar trebui să-i explice fetiței că nu avea nici o intenție s-o otrăvească și că hrana pe care o pregătea acasă era sănătoasă. De altfel, lucrul cel mai bun ar fi ca tatăl ei să-i dea să mănânce, începând cu *week-end*-ul următor. Spre marea uimire a părinților, anorexia a dispărut. S-ar zice că culpabilitatea refulată și inconștientă este uneori de ajuns ca să suprime simptomele morbide pe care ea le-a generat.

Caz clinic nr. 10

Doamna B., mamă a unui băiat toxicoman și delincvent, îmi cere o consultație urgentă. Mă temeam că este vorba de o nouă poznă a fiului ei, autor a numeroase delicte și tentative de sinucidere, pe când ea venea să-mi vorbească despre ea însăși.

„De două luni — spune ea — sunt foarte deprimată, nu mai ies și nu mai văd pe nimeni." Ea, care a fost o femeie iubitoare de casă, nu mai are chef de menaj și, mai rău, ne-a mărturisit cu rușine, se neglijează și nu se mai spală decât cu greutate. Se plânge cu

amărăciune că „s-a rupt de toată lumea" (*„coupée de tous"*). Când o chestionez asupra debutului stării sale depresive, îmi evocă ultima tentativă de sinucidere a fiului ei, la ea în baie: „El mi-a spus «La revedere, mamă» și și-a tăiat gâtul sub ochii mei. Nu m-am pierdut cu firea, am telefonat la pompieri și la Salvare, care l-au luat. Toată noaptea am curățat sângele împroșcat peste tot și m-am culcat epuizată." I-am spus: „Cred că am înțeles ceea ce vi s-a întâmplat — v-ați culpabilizat din cauza *tăieturii (coupure)* pe care fiul dumneavostră și-a făcut-o la gât și v-ați *tăiat (coupée)* de toți prietenii, ca să vă pedepsiți. Ea a acceptat această interpretare și a cerut să mă revadă. În săptămâna următoare se simțea mult mai bine, reluase legătura cu câțiva prieteni, care insistaseră s-o revadă. Se declara vindecată și n-a mai dorit să continuăm convorbirile noastre.

Reperarea deplasării metaforice a tăieturii de la gâtul fiului la relațiile mamei și faptul de a numi culpabilitatea sa refulată au determinat brusca dispariție a simptomelor. Mai trebuie, oare, să precizăm că succesele obținute într-o ședință sau două de psihoterapie sunt excepția care confirmă regula? Psihanalizarea este o lungă răbdare, căreia îi vom expune acum marile direcții de funcționare.

Să notăm, în această privință, că Freud a putut elabora conceptele-cheie ale refulării și rezistenței încă din 1895. El a înlocuit hipnoza și sugestia prin utilizarea asociațiilor libere: cura psihanalitică se născuse.

8. Cura pe divan

Banalizarea practicii psihanalitice, la care asistăm azi, nu exclude nicidecum o recunoaștere profundă a acestei tehnici. Toată lumea este convinsă că psihanalistul ia note în timpul ședinței. Nici vorbă de așa ceva. Freud însuși deconsiliase categoric acest procedeu, care îl împiedică pe psihanalist să facă el însuși asociații pornind de la cuvintele pacientului. Numai „atenția flotantă" a psihanalistului permite contactul cu inconștientul

analizantului și condiționează existența unui travaliu psihanalitic autentic. Psihanalistul care ia note azi va fi fie un tânăr practician care scrie ceea ce îi povestește pacientul, în scopul de a-și aminti de aceasta în fața celui care îl controlează, fie un psihanalist care scrie un articol teoretic despre temele abordate...

Prima problemă cu care se confruntă cel care are intenția să recurgă la psihanaliză este alegerea psihanalistului. Nu mă număr printre cei care socot că psihanalistul nu are nici vârstă, nici sex și că o cură se poate desfășura într-un mod satisfăcător, indiferent de personalitatea practicianului. Un psihanalist va fi eficient cu un anumit tip de pacienți și va simți repulsie sau va eșua în fața altora, care prezintă patologii pe care el nu le „simte" sau pe care nu le suportă. Freud, de exemplu, „nu-i iubea pe psihotici" și avea groază în mod deosebit de delincvenți și de psihopați. De unde celebra sa frază: *„Psihanaliza nu este făcută pentru canalii."*

Informația, însă, nu este lesne de cules pentru candidatul la psihanalizare. Cel mai adesea funcționează zvonul, în afară de cazul în care cel interesat nu consultă pe autorul unei lucrări psihanalitice de succes. Nici în acest caz nu lipsesc decepțiile. Psihanalistul celebru este prea scump și prea angajat și te trimite numaidecât la unul dintre elevii săi. Ba încă și mai rău, modul său de a conduce cura poate să pară foarte departe de principiile descrise savant în cărțile sale. Trebuie știut că principalele societăți de psihanaliză furnizează, la cerere, lista membrilor pe care îi agreează. Recunoașterea oficială a unei competențe în materie de psihanaliză constituie o garanție de seriozitate pentru viitorul analizant. Aceasta nu înseamnă că printre psihanaliștii neînscriși în grupurile abilitate nu se găsesc terapeuți de talent.

Cu toate acestea, l-aș sfătui cu insistență pe viitorul pacient să întâlnească mai mulți psihanaliști înainte de a se decide să facă pe unul dintre ei psihanalistul *său*, așa cum îi va spune adesea după aceea. Dacă procesul inconștient și materialul patogen nu se modifică deloc prin alegerea unui anumit terapeut, accesibilitatea lor riscă să fie considerabil facilitată sau împiedicată, după tipul de relație care se stabilește între psihanalist și pacient cu ocazia primelor

întâlniri numite „convorbiri preliminare". Cura va progresa dacă analizantul are suficientă încredere în capacitățile tehnice ale psihanalistului său și dacă este capabil să lege cu terapeutul, în pofida tendințelor transferențiale, ceea ce numim o „alianță de lucru". Alianță în lipsa căreia rezistențele cele mai puternice nu vor putea fi depășite, iar procesul se va împotmoli sau pacientul îi va pune capăt în mod prematur.

În sfârșit, dincolo de orice competență psihanalitică propriu-zisă, aprecierea calităților umane ale psihanalistului, cu ocazia convorbirilor preliminare, nu trebuie neglijată: nu lui urmează a-i fi încredințate speranțele de schimbare, o parte deloc neglijabilă din autonomia personală și, uneori, supraviețuirea? „Buna alegere" este mai importantă în psihanaliză decât în orice alt domeniu! Aceste întâlniri inaugurale, în mod clasic neremunerate, le vor permite psihanalistului și pacientului de a se analiza și de a cântări posibilitățile lor de muncă în comun. După opinia mea, se cuvine a fi discutate și modalitățile practice ale curei. Psihanaliza este un contract. Ba chiar acest contract trebuie să fie sinalagmatic și să nu genereze, cum prea adesea este cazul, o situație leonină, în care pacientul nu poate decât să admită dictatele psihanalistului în materie de orar, tarif și data vacanțelor. Freud justifica această practică din rațiuni economice, spre a asigura un venit constant terapeutului. În ceea ce mă privește, doar ședințele ratate într-un context de rezistență, care trebuie în acest caz interpretate, trebuie să fie plătite. În caz de obstacol profesional sau familial, mi se pare echitabil să nu fie sancționată absența pacientului, care nu a avut aici nici un cuvânt de spus. *A fortiori*, nu ar trebui plătite ședințele din timpul vacanțelor analizantului, când acesta nu poate decide data lor.

9. Cadrul psihanalitic

Cadrul, în sensul precizat de José Bleger, anume *„ansamblul elementelor invariante care vor permite procesului psihanalitic să se desfășoare"*, cuprinde locul, ritmul și durata ședințelor, dar mai

ales regula de abstinență, care interzice psihanalistului să intervină în realitatea vieții pacientului său[17].

Să dezvăluim raporturile concrete ale acestui cadru.

Cabinetul psihanalistului trebuie, oare, să fie impersonal: un fotoliu standard, un divan *ad-hoc* și tapiserie pastel? Uzajul contemporan proscrie o prea mare personalizare a spațiilor, considerându-se că dezvăluie intimitatea psihanalistului și, drept consecință, orientarea fantazărilor analizantului. Amintim că, dimpotrivă, biroul lui Freud era ticsit de obiecte de artă, de statuete care mărturiseau pasiunea sa pentru arheologie și de cărți personale, pe care uneori le împrumuta pacienților, recomandându-le să ia bine aminte la cele citite. Cum să nu te uimească acea discreție mobiliară a practicienilor pe care nu ezită, de altfel, să o expună în scrierile lor, în conferințe sau în emisiuni radio sau televizate!

Divanul rămâne piesa de bază a dispozitivului material. Vestigiu al hipnozei, Freud l-a păstrat pentru că — spune el — *„eu nu suport să fiu privit timp de opt ore pe zi"*. La origine, divanul era camera plină de perne în care se reuneau miniștrii sultanului turc. Termenul a desemnat apoi consiliul însuși. La fel vor sta lucrurile în psihanaliză, unde divanul, mai mult sau mai puțin utilizat de primii psihanaliști, a ajuns să reprezinte ortodoxia curei. Azi, tinerii psihanaliști se tem că nu sunt veritabili practicieni dacă nu fac uz de un divan. Oricare ar fi importanța — indiscutabilă — a acestui dispozitiv care favorizează regresiunea, asociația liberă și fantasmatizarea, experiența mea clinică îmi permite să afirm că poziția luată pe divan nu anclanșează în mod necesar procesul psihanalitic și că, *a contrario*, pacienții tratați în fața ochilor efectuează uneori un autentic travaliu de acest tip. De altfel, în cazul anumitor pacienți (stări-limită sau depresii anaclitice), poziția „divanescă" poate fi contraindicată ani în șir. Trebuie, în acest caz, să-i lăsăm pacientului opțiunea de a sta așezat sau lungit? Oricum, practicianul care utilizează divanul înainte de a fi aflat suficiente lucruri despre structura mentală a pacientului mi se pare că procedează la voia hazardului și cel mai adesea în mod periculos.

Până în 1921, Freud își primea pacienții în fiecare zi, mai puțin duminica. Avalanșa de noi analizanți americani îl constrângea să restrângă numărul de ședințe ale fiecăruia, ca să-i poată accepta pe toți. Acesta a fost începutul practicii de cinci ședințe pe săptămână, din care unii au făcut odinioară o obligație doctrinală. Azi, din motive financiare și de disponibilitate a orarului, psihanaliștii se mulțumesc să-și primească pacienții de trei sau patru ori pe săptămână, iar adesea chiar de mai puține ori, în cazul psihoterapiilor analitice. Dacă, în principiu, numărul de ședințe este fix, evoluția curei îl poate determina pe psihanalist să le sporească sau să le restrângă. Multe finaluri de psihanalizare se fac astfel gradual. Oricum, ritmul actual, mult mai puțin susținut decât în trecut, permite explicarea, în parte, a duratei crescânde a curelor. De la câteva săptămâni, în primele psihanalize ale lui Freud — chiar nouă ședințe, ca în cazul lui Stekel, sau o ședință unică, în cazul compozitorului Gustav Mahler —, durata analizei a crescut considerabil deja din timpul când mai trăia inventatorul ei. În 1913, Freud considera că o cură cerea în medie șase luni, până la un an. În 1933, în *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*[18], el nu excludea necesitatea de a ține „sub supraveghere psihanalitică" pentru toată viața pacienții grav atinși. Astfel, „Omul cu lupi", după o primă tranșă de patru ani, a urmat cu Freud o a doua psihanaliză de șase luni, după care acesta l-a încredințat uneia dintre elevele sale, Ruth Mac Brunswick. Tratamentele de lungă durată rămân, totuși, o excepție.

Azi psihanalizele care durează cinci sau zece ani sunt foarte numeroase. Fără îndoială, scopurile curei au evoluat, după părerea mea, mai mult decât patologiile, în pofida a ceea ce se înțelege adesea în mediile psihanalitice. Este adevărat, de asemenea, că Freud își examina scrupulos pacienții timp de 55 de minute. În zilele noastre ședința-standard durează între jumătate și trei sferturi de oră, cu excepția epigonilor lui Jacques Lacan, care continuă să practice ședințele cu durată variabilă, care se traduc cel mai adesea prin intervenții foarte reduse, de la un sfert de oră la câteva minute. Desigur, efectul de sondare *(l'effet de scansion)*, care constă în a

opri prematur o ședință pe un cuvânt sau temă importantă, poate fi dinamizant pentru cură, cu condiția de a rămâne o excepție. Mă număr printre cei care gândesc că un optimum de timp este necesar subiectului pentru a intra în ședință, pentru a expune materialul și a face asociații libere.

Tăcerea absolută și/sau analiza doar a semnificanților lingvistici sunt de asemenea practici lacaniene pe care trebuie să le proscriem din tehnica psihanalitică, în măsura în care efectele lor sunt contrarii eticii curei[19]. După ce vom arăta, cu ajutorul unui exemplu concret, cum poate psihanalistul să utilizeze un semnificant ca să lucreze cu pacientul, vom dezvolta pe larg conceptul de interpretare, fără de care nu ar exista travaliu analitic autentic.

Caz clinic nr. 11

Este vorba de un gestionar în vârstă de 35 de ani, care a cerut să fie psihanalizat din cauza unui anumit număr de tentative de sinucidere, aparent nemotivate. Are din copilărie sechele de poliomielită și o amintire traumatică cu privire la spitalizările la care a fost supus în urma acestei maladii. Mă voi mulțumi să relatez un fragment din una din primele ședințe, în care el spune că este obsedat de un nume care îi vine neîncetat în minte: „Hilton McConnico". Este inventatorul unei carafe cu bușon în formă de cactus, ține el să precizeze, găsind că ideea este amuzantă. Îi spun: „În acest patronim există două numte de hotel. — Da, răspunde el, Hilton și Nikks. Dar pe al doilea nu-l cunosc." Deoarece tace, îl întreb: „Vă jenează ceva? — Nu știu de ce gândesc «hotel de trecere»." Însăilez: „Ceva ca susținător la Nikko (Mac au Nikko)?" Pacientul îmi povestește atunci că Hilton îi amintește de ceva neplăcut, de faptul că a fost „tratat ca o slugă de doi dintre șefii săi care au câștigat o mulțime de bani din munca sa, înainte de a-l da afară pentru presupusă incompetență." Această istorie — zice el — „mi-a rămas în gât". Ca acel cactus în gâtul sticlei?...

Literatura profesională contemporană este plină de psihanalize profunde și complexe ale unor semnificanți-cheie ai dorinței

blocate a subiectului. Aceste texte întăresc cititorului credința în eficiența magică a curei, oricât de puțin expert ar fi psihanalistul în arta de a transforma un cuvânt banal într-un „Sesam, deschide-te!" al inconștientului. Am subliniat varietatea vindecărilor miraculoase obținute astfel. În general, esențialul conștientizărilor eliberatoare ale pacientului va proveni din travaliul interpretativ, căruia îi vom defini acum caracteristicile și modalitățile de utilizare.

10. Interpretarea

În teoria freudiană, interpretarea deține un loc atât de central încât, dacă este să-i credem pe Laplanche și Pontalis, *„am putea caracteriza psihanaliza prin utilizarea interpretării."*[20] Interpretarea ar fi *„procedeul psihanalitic cel mai important căruia îi sunt subordonate toate celelalte"*[21]. Ea este instrumentul de neînlocuit care îi permite psihanalistului să facă înțeles sensul latent al discursului sau al conduitei.

Comunicată pacientului, ea vizează să determine o schimbare intrapsihică, ba chiar comportamentală. Dar, chiar dacă este făcută după regulile artei, provoacă ea în mod sigur un efect mutativ la analizant? „Mai rămâne ca ea să fie înțeleasă ca interpretare de către pacient", spune cu bun-simț Michael Balint[22], condiție departe de a fi îndeplinită în cazul abandonicului și al psihopatului și, desigur, în mod frecvent, în cazul subiectului normal nevrozat.

Dificultatea de a separa „plumbul lipsit de valoare" al sugestiei de „aurul pur" al interpretării autentice este, oare, cauza pentru care un mare număr de psihanaliști contemporani s-au refugiat într-o tăcere prudentă și sistematică? Între o concepție teleologică (ideologică?) a inconștientului, pe care ar fi suficient să-l lași să „vorbească" ca să disipezi conflictele interioare, și căutarea unei interpretări „magice" există cumva loc pentru o strategie interpretativă care să țină seama de idiosincraziile pacienților noștri?

11. Câmpul interpretării

Pentru psihanalist, a interpreta este atât o operație subiectivă, care îi este proprie, cât și, eventual, un „act de vorbire" adresat pacientului. Este vorba de a înțelege sensul ascuns (latent) al unei conduite, al unei fantasme, chiar a unui *acting*[23], deci de a-l restaura în dinamica inconștientă, proprie fiecărui subiect.

Terapeutul poate în acest caz să-i comunice pacientului ceea ce a înțeles. Laplanche și Pontalis subliniază că termenul german *Deutung* este mult mai puțin îndoielnic și mai puțin conotat de arbitrariu decât termenul „interpretare". *Deutung* este mai aproape de explicație, lămurire, cum o arată înrudirea sa lingvistică cu *Bedeutung* (semnificație).

Oricum ar sta lucrurile, comunicarea interpretării — spune Sandor Ferenczi — „va fi o intervenție activă". Această decizie de a verbaliza „o mișcare afectivă a psihanalistului" ar viza un dublu scop[24]: alimentarea posibilităților de *insight*[25] ale pacientului și restaurarea „homeostaziei emoționale optime a psihanalistului".

Dar, în afară de a postula, cum face Michel Neyraut, că *„orice rupere a tăcerii de către psihanalist este o interpretare"*[26], determinarea momentului în care ea trebuie făcută și manipularea interpretării vor fi probleme tehnice deosebit de cruciale; cu atât mai mult cu cât activitatea interpretativă are în vedere fenomene-cheie ale curei, visul, rezistența și transferul.

Traumdeutung[27] inaugurează o utilizare până atunci inedită și cvasisistematică a interpretării de către Freud[28]. Spre deosebire de diferitele chei ale viselor care propuneau interpretări tip bazate pe conținut și îndepărtându-se de modelul interpretativ jungian bazat pe arhetipuri[29], Freud se străduiește să resitueze simbolica universală în cadrul dinamicii inconștiente singulare a pacientului. A interpreta visul constă în a porni de la conținutul manifest al acestuia și „a ajunge la ideile visului", la semnificația sa latentă. Asociațiile autorului visului vor fi vehiculul obligatoriu care va permite

elaborarea de către terapeut a interpretării dorinței inconștiente aflată la originea visului.

Freud va distinge diferite categorii de vise, în funcție de gradul lor de lizibilitate și de accesibilitatea lor la interpretarea psihanalitică. Visul, de altfel, nu ar putea fi interpretat integral. Oricare ar fi profunzimea analizei, subzistă un reziduu inanalizabil numit „ombilicul visului"[30].

Oricare i-ar fi limitele, interpretarea visului rămâne și azi *„magistrala care duce la inconștientul"* subiectului. Ea va fi, de asemenea, instrumentul indispensabil de anihilare a rezistențelor și de analiză a transferului.

Trebuie însă ca psihanalistul să știe să o formuleze la momentul potrivit.

12. Momentul potrivit pentru interpretare

Înțelegerea de către psihanalist a semnificației latente a unui vis povestit de un pacient nu înseamnă nicidecum că analizantul ar fi în măsură să înțeleagă interpretarea dată de psihanalist.

Într-un articol din 1912, Freud arată cum să fie utilizată în cură interpretarea viselor[31]. Problema este dacă este necesar ca visele să fie interpretate integral. Or, pacientul este capabil să aducă atâta material încât această sarcină devine imposibil de realizat. Psihanalistul se vede *„obligat să admită că acest fel de bogăție de materiale nu este decât expresia unei rezistențe"*[32]. Pacientul fuge de situația sa conflictuală actuală neevocând decât material imaginar. Cura riscă astfel să *„piardă orice contact cu realitatea prezentă"*. Pentru Freud, interpretarea viselor trebuie să rămână subordonată scopului terapeutic[33].

În acest caz, regula va consta în limitarea interpretării unui vis la durata unei ședințe, fără ca interpretarea să continue în ședința următoare. Într-adevăr, numai respectul psihanalistului pentru libera asociație a pacientului poate face cura să progreseze. Să

notăm, în treacăt, că aceste sfaturi date debutanților nu reflectă câtuși de puțin practica personală a lui Freud[34].

Cu toate acestea, ar fi periculos să vrem să interpretăm „temeinic" visele cele mai complexe, căci ele rezumă, într-un fel, nevroza și în consecință pun în joc ansamblul rezistențelor pacientului. Freud numește aceste vise „vise-programe" sau „vise biografice": *„Interpretarea totală a unor astfel de vise trebuie să coincidă cu perfecționarea analizei."*[35]

Nu riscă însă terapeutul să piardă un material prețios refuzând să-și aprofundeze interpretarea? Freud ne liniștește, afirmând că „emoția inconștientă" aflată la originea visului nu va pierde ocazia de a produce ulterior altele. În sfârșit, el îi previne pe psihanaliștii deveniți „deosebit de abili în interpretarea onirică", tentați să explice imediat tot ceea ce ei au înțeles.

Se pune în acest caz terapeutului problema dificilă a alegerii momentului interpretării[36]. A interpreta echivalează cu a aduce în conștiință, la pacient, emoțiile și reprezentările de care el nu este conștient. Întreaga artă a psihanalistului-interpret este deci aceea de a ști să aștepte momentul oportun în care pacientul va fi capabil să recepteze o semnificație nouă a conduitei sau discursului său. Dar cum să determini momentul favorabil în care interpretarea va avea efectul de sens?[37]

De fapt este vorba de a evalua, pentru un material dat, distanța dintre conștientul și inconștientul pacientului. Să postulăm că interpretarea va fi eficientă dacă distanța dintre datele conștiente și inconștiente este suficient de redusă pentru ca intervenția psihanalistului să aibă *efect de amplasare a unui pod*. Ea devine un soi de pasarelă care permite trecerea elementului refulat în conștient.

Dar cum să apreciem distanța care separă reprezentarea inconștientă de eventualul ei acces în conștiință? Anumite indicii ale materialului livrat de pacient ne pot pune pe calea cea bună. Mecanismele primare infiltrează în acest caz discursul, actele ratate, lapsusurile care ajung la nivelul reprezentărilor latente. Dar, mai mult decât aceste emergențe simptomatice, concordanța de fază între ceea ce resimte psihanalistul și asociațiile pacientului îi arată

terapeutului că tema latentă este aproape de suprafața conștientă. Calitatea comunicării de la inconștient la inconștient se traduce printr-un fapt clinic latent: discursul pacientului pare în acest caz brodat pe asociațiile generate de el la terapeut.

Caz clinic nr. 12

O pacientă îmi evocă dureros moartea unuia dintre prietenii ei, regizor japonez, decedat de SIDA. Idei ca sabie și crizantemă[38] îmi vin în minte. Ea asociază: „Mă gândesc la cântecul bunului rege Dagobert și nu știu de ce." Îi cer să precizeze: „Da, la al doilea cuplet, desigur, acela în care bunul Sfânt Eloi îi propune să schimbe marea lui sabie de fier cu o sabie de lemn..."

Comunicarea fiind astfel stabilită, interpretarea devine posibilă. Ea se va fabrica la una dintre cele două persoane care merg în acest caz mână în mână, fără a-și controla firul ideilor: psihanalistul în postura de ascultător cu o atenție „flotantă", și pacientul care face asociații libere. Adesea analizantul va descoperi sensul ascuns la discursului său fără intervenția activă a terapeutului. Uneori acesta din urmă va interpreta, adică va adăuga piesa lipsă ce va completa acel *puzzle*[39] psihic, sau va aplica tușa finală care dă tabloului toată valoarea sa.

Dacă interpretarea este întotdeauna o artă dificilă, există cazuri în care ea pare imposibilă. *„Pentru ca interpretarea să fie posibilă, este necesar ca subiectul să fie situat în câmpul limbajului."*[40] Vreau să insist asupra acestui aspect: eficiența sa, cum am văzut, presupune un minimum de acord între limbajul digital și cel analogic, între afectul inconștient și discursul conștient.

Psihanalistul, în toate cazurile dificile, riscă un *forcing* interpretativ, o psihanaliză zisă „sălbatică", practică aparent la fel de veche ca psihanaliza, deoarece Freud a crezut de cuviință să trateze acest subiect în 1910[41].

13. Interpretarea zisă „sălbatică"

O femeie încă tânără se adresează lui Freud din cauza unor crize de anxietate apărute după divorț. Aceste crize s-au intensificat după

ce un „tânăr medic de la periferie" i-a declarat că anxietatea ei era provocată de dorințe sexuale nepotolite. El ar fi consiliat-o să-și ia un amant sau să se masturbeze, fără a ține seama, cum făcea Freud, de dimensiunea imaginară a sexualității și de problematica nevrotică a acelei femei. Într-un fel el acționase ca și cum problema repulsiei sexuale a pacientei era rezolvată. Ba și mai rău, el s-ar fi făcut vinovat de o eroare de diagnostic, preconizând o *„terapeutică actuală la o nevroză care nu exista, luând drept nevroză anxioasă o nevroză fobică"*[42] (isterie anxioasă).

S-ar putea spune, de fapt, că acel medic rămăsese la concepțiile freudiene din *Studii asupra isteriei* și că habar n-avea de rezistența care face ca, *„revelându-se bolnavilor inconștientul lor, să se provoace întotdeauna recrudescența conflictului lor și o agravare a simptomelor"*[43].

Aruncarea brutală în capul pacientului a „secretelor" pe care terapeutul a crezut că le-a ghicit va determina, pe deasupra, inimiciția bolnavului, și, adesea, fuga sa de tratament.

Astfel, după Freud, interpretarea nu devine posibilă decât dacă:

1) materialul refulat este foarte aproape de ideile pacientului;

2) transferul pozitiv este suficient de instalat ca să evite întreruperea curei.

Este clar că psihanalistul trebuie să urmeze aceste reguli care înlocuiesc un „dar special", cu care nu toată lumea este dotată: „tactul medical".

Freud își încheie articolul condamnând practica psihanalizei sălbatice din rațiuni instituționale și reabilitând într-un fel interpretarea tânărului său confrate: *„Am constatat că un tratament stângaci de acest gen sfârșește adesea — nu întotdeauna — prin a da bune rezultate."*[44] Pe scurt, interpretarea sălbatică ar fi dăunătoare cauzei psihanalizei, pe care tinde să o discrediteze în opinia publică, dar nu cu adevărat pentru pacient.

14. Construcția: o reconstrucție problematică?

Ce este de făcut cu cei pentru care interpretarea nu este posibilă într-o primă etapă? Să se uzeze de ceea ce am numit interpretare paliativă, adică de construcția freudiană.

Construcția freudiană are drept scop suplinirea — îndeplinirea, ca să zicem așa — a funcției de interpretare, care este aceea de a permite pacientului *„suspendarea refulărilor de la începuturile dezvoltării sale"*[45] și reușita conștientizării celei mai complete posibil a biografiei sale infantile.

Dar această biografie se poate dovedi inaccesibilă îndeosebi la subiecții politraumatizați precoce. Psihanalistul — ne spune Freud — nu trebuie în acest caz să facă o muncă asemănătoare cu aceea a arheologului. El va reconstrui trecutul subiectului pornind de la *„frânturi de amintiri, de asociații și declarații active ale celui psihanalizat, în același mod în care arheologul, după bucăți de zid rămase în picioare, reconstruiește pereții edificiului și, pornind de la cavitățile solului, determină numărul și locul coloanelor, iar pornind de la vestigiile găsite în dărâmături, reconstituie decorurile și picturile care au ornat altădată zidurile"*[46].

Vorbind de „reconstrucție" ar fi de fapt mai potrivit în această perspectivă decât să evocăm „construcția, termen utilizat îndeobște de psihanaliști ca să desemneze *„o elaborare a psihanalistului mai extensivă și mai distantă de material decât interpretarea și esențialmente destinată să reconstituie, în aspectele sale în același timp reale și fantasmatice, o parte din istoria copilăriei subiectului"*[47].

Dar nu riscă terapeutul să-i impună subiectului propria sa versiune? Freud își apără cauza, propunând o utilizare dinamică a construcțiilor[48]: *„Psihanalistul perfectează un fragment de construcție și îl comunică celui analizat în așa fel încât să acționeze asupra lui; cu ajutorul noului material care afluează, el construiește un alt fragment, pe care îl utilizează în același mod"*; în felul acesta *„presupunerile noastre se transformă în convingere la pacient"*. Dar poate „convingerea de nezdruncinat" dobândită de analizant în ceea

ce privește veracitatea construcției să acopere cu adevărat absența rememorării?

La această întrebare, mereu deschisă, Joëlle Delcros răspundea: *„La cincizeci de ani după moartea lui Freud, nu putem decât să subliniem dependența construcțiilor noastre, caracterul lor necesarmente incomplet, aproximativ. Certitudinea de nezdruncinat nu riscă în acest caz să se osifice într-o direcție univocă, într-o istorie prea bine construită, cu consecințe reductive sau inductive asupra elaborării și libertății fantasmatice a pacienților noștri?"*[49]

Adeziunea fără condiții a „Omului cu lupi" la scenariul freudian al relației sexuale *a tergo* a părinților săi, extrasă din visul cu lupii, ne face să ne gândim la eventualele efecte ale sugestiei și transferului, care pot „face accesibilă munca psihanalistului" pentru pacient. Freud ar șterge aceste eventuale obiecții dintr-o trăsătură de condei. După el, *„o construcție inexactă este inofensivă, deoarece construcția eronată nu lasă mai multe urme decât dacă nu ar fi fost niciodată făcută"*[50]. În cel mai rău caz, ea riscă, întocmai ca interpretarea sălbatică, să aibă un efect benefic asupra pacientului. Recunosc că am verificat uneori acest fapt la personalități abandonice și la psihopați.

Caz clinic nr. 13

Îi comunic lui Christian — în mod sigur băiatul cel mai interesant și mai dificil de care m-am ocupat — versiunea mea în legătură cu ceea ce a trăit el atunci când mama sa s-a văzut părăsită de soțul chemat la armată și de tatăl adorat care a murit subit. Comunicarea mea îl face să retrăiască amintirea unor fapte întâmplate când avea un an sau doi. „Eram cu mama mea într-o odăiță. Pe podea era o piele de tigru, cu gura împăiată deschisă. Intră tatăl meu și mă lovește — prima mea palmă. Am căzut și m-am rănit la spate în dinții tigrului."[51]

Christian uitase cu totul această scenă, care revine cu claritate și hiperestezic, ca într-o amintire-ecran. Nu trebuie uitat că aceasta condensează elementele esențiale, ba chiar, cum spune Freud, *„întreaga esență a vieții de copil a subiectului"*[52].

15. *Funcțiile construcției*

Care sunt funcțiile efective ale construcției?

1. Favorizarea reîntoarcerii — pe bandă, am putea spune — a elementelor refulate. Se întâmplă ca o construcție să *„suscite un fenomen mnezic, cvasihalucinator, făcând să apară amintiri foarte vii; nu evenimentul care este conținutul construcției, ci detaliile învecinate cu acest conținut. Uneori au loc adevărate halucinații"*[53].

Această conștientizare de către Freud a „efectului halucinator" al unor construcții îl va determina să modifice radical teoria psihozei. Pentru el, de acum înainte, nebunia *„ar conține un fragment de adevăr istoric"* și mai degrabă decât vrem să-l convingem pe bolnav de nebunia delirului său *„vom baza munca terapeutică pe faptul de a recunoaște cu el nucleul de adevăr conținut în delirul său"*[54].

2. Construcția va permite, de asemenea, autentificarea traumatismelor reale suferite de subiect în prima sa copilărie. Recunoașterea realității pagubei suferite este o necesitate care foarte adesea permite demararea partidei terapeutice cu cei care o refuză de frica unui contact insuportabil cu reprezentări interne neintegrabile.

3. Construcțiile vor juca în acest caz un rol de decontaminare psihică. Ele permit, după exemplul tehnicienilor care suprimă radioactivitatea în zonele contaminate, coborârea pragului de periculozitate al reprezentărilor arhaice care au putut „disuada" pe acești subiecți să utilizeze calea psihică spre a-și regla tensiunea interioară. Verbalizarea, chiar și într-un mod aproximativ, a efectelor și imaginilor insuportabile va face mai puțin imposibilă figurabilitatea lor. Piera Aulagnier notează pe bună dreptate că „construcțiile figurative" permit uneori *„figurarea încercărilor prezente în aceste momente de groază pe care le trăiește Eul confruntat cu apariția unei reprezentări de lucruri indicibile, care scapă oricărei numiri și a căror putere explozivă este atât de mare încât subiectul nu poate decât să rămână stană de piatră"*[55].

Construcția poate în acest caz să aducă un enunț ce poate fi gândit, făcând în sfârșit figurabilă o viziune care a generat groaza și imposibilitatea de a gândi. Aceasta înseamnă a recunoaște importanța acestui procedeu în tratamentul pacienților „imposibili", care fac obiectul unei prime forme de strategie interpretativă, pe care o numesc „interpretare vicariantă".

16. Interpretarea vicariantă

Ea mi se pare obligatorie la începutul oricărui travaliu terapeutic cu subiecți a căror insuficientă înscriere în ordinea simbolică este patentă. Actul terapeutului va îndeplini o funcție vicariantă, ceea ce înseamnă că el va înlocui interpretarea, care nu ar putea fi înțeleasă în acest stadiu de către abandonic sau de către subiectul prizonier al actelor. Este vorba de un act de vorbire sau de un gest semnificativ conștient și voluntar, care se înscrie într-o strategie terapeutică și include coordonatele specifice pacientului fără voie *(patient malgré lui)*.

O atare intervenție mi se pare a se justifica în măsura în care ea nu exprimă o dorință proprie psihanalistului. Ea va fi cu atât mai necesară cu cât *„în zona defectului fundamental [în care se află acești subiecți], cuvintele sunt rău înțelese, iar efectele lor sunt inversul celor înțelese de interpretare"*[56]. Un exemplu clinic va ilustra spusele noastre.

Caz clinic nr. 14

Henri este un adolescent delincvent îngrijit într-un spital de zi. Mi-a fost încredințat de un judecător de copii, neliniștit de actele grave la care a trecut mama sa, doamna X. Sora lui Henri este plasată în internat, pe când el a refuzat mereu despărțirea de mama sa, mergând până într-acolo încât să sară pe fereastră la o intervenție autoritară a jandarmilor.

Doamna X este o metisă în vârstă de 32 de ani, care a avut o copilărie carențială și haotică. A fost victima unor maltratări, de un

sadism nemaipomenit, din partea propriei mame. Devenită adultă, a fost cu regularitate spitalizată în plasamente din oficiu (de șase ori în anul care a precedat intervenția mea), pentru acte impulsive de o mare periculozitate. Trăind cu un amic polițist, i-a furat arma și nu a ezitat să-i amenințe cu ea pe jandarmii veniți s-o recupereze. Mai de curând, a încercat să-și dea foc, împreună cu fiul ei. Pe scurt, ea terorizează serviciile sociale, agresând fizic persoane sau distrugând obiecte, până și în biroul primarului orașului. Psihiatrul care o îngrijea mă informează că la ultima consultație a trebuit să stea așezat pe ea timp de o oră *(sic!)*, timpul necesar sosirii unei mașini a poliției. Violența ei este exacerbată de alcoolul pe care îl ingerează în mod dipsomanic.

Sosesc în vizită la domiciliu, pentru prima oară, într-o dimineață, către ora 9,30. Doamna X pare deja turmentată. După ce îmi deschide, destupă o nouă sticlă de bere și începe să bea, ținând un discurs depresiv sever, în care se declară „pierdută, bolnavă mintal și alcoolică". Nu-i mai rămâne decât să se sinucidă, iar de data aceasta pompierii nu vor mai putea s-o împiedice. Afectele depresive se înmulțesc pe măsură ce discursul ei progresează. Începe să se agite în mod serios, fără a da nici o atenție prezenței mele.

Pe scurt, asist la prodromul unei noi eventuale treceri la act. Interviu: „Doamnă X, de ce nu-mi dați și mie un pahar?" Se scuză că nu s-a gândit la aceasta, se scoală împleticindu-se, confuză, șterge anevoie un pahar și mi-l aduce. Îmi mărturisește că a băut șapte beri înainte de a sosi eu, apoi îmi vorbește de tatăl ei, expert în acte de agresiune: „Ce vreți, îi semăn, fac ca el." La vizita următoare ea era trează.

Acolo unde o interpretare — și ce interpretare? — se dovedește imposibilă, o cerință neobișnuită din partea unui medic are efect de sens *(effet de sens)*. Într-adevăr, cerându-i un pahar, nu o confruntam eu, într-un mod care angaja Supraeul, cu faptul că pentru mine ea nu era nici bolnavă mintal și nici alcoolică? Că purtarea ei nu era atât de infamantă și de bizară pe cât credea, deoarece eu o puteam împărtăși, ci că se comporta ca o amfitrioană care nu-și cunoștea

îndatoririle? Bineînțeles, în calitate de moment al unei strategii interpretative, interpretarea vicariantă, ca și construcția — după Freud —, nu va fi decât „un travaliu preliminar"[57], susceptibil să ajute la stabilirea unui spațiu terapeutic. Mai mult decât orice altă formă de intervenție psihanalitică, ea cere interogarea riguroasă a contratransferului psihanalistului și vegherea asupra formelor pe care le poate lua transferul pacientului.

Să spunem, deocamdată, că un transfer nerecunoscut asupra unui prieten, Wilhelm Fliess, îi va permite lui Freud, care tocmai își pierduse tatăl, să acceadă la sensul ascuns al visului, inaugurând astfel o etapă decisivă în cunoașterea enigmelor Psyche.

NOTE

[1] Freud spune: „Am putut practica psihanaliza [*psycho-analyse*] completă a treizeci de cazuri de isterie" *(Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., Paris, 1990, p. 54).

[2] *„la modification technique"*, în textul original. (Nota trad.)

[3] Michel Fain vorbește de „gândire operatoare" pentru a descrie fenomenele cognitive ale unor maladii psihosomatice.

[4] Cf. Hubert Flavigny, „De la notion de psychopathie", *Revue de neuropsychiatrie infantile*, 1971.

[5] *„exclusivement langagier"*, în textul original. (Nota trad.)

[6] Sigmund Freud, *La Technique psychanalytique*, P.U.F., Paris, 1989.

[7] Ralph R. Geenson, *Technique et pratique de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1977.

[8] A se vedea „Caz clinic nr. 6". (Nota trad.)

[9] *„perlaboration"*, în textul original. (Nota trad.)

[10] Jean Laplanche, Jean-Baptiste Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ed. cit., p. 305.

[11] Titlul în limba germană: *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937. (Notă L.G.)

[12] A se vedea Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu, Editura Univers, București, 1980, pp. 57–138. (Nota trad.)

[13] A se vedea Sigmund Freud, *Opere I, Totem și tabu, Moise și monoteismul, Angoasă în civilizație, Viitorul unei iluzii*, traducere, cuvânt introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1991, pp. 169–288. (Nota trad.)

[14] Titlul unei lucrări de vulgarizare de Pierre Daco (Marabout, Paris, 1965).

[15] Stefan Zweig, *La Guérison par l'esprit. Mary Baker, Mesmer, Freud*, Belfond, Paris, 1982.

[16] În limba engleză, în textul original = vraci, descântători. (Nota trad.)

[17] José Bleger, *Crises, ruptures et dépassements*, Dunod, Paris, 1979, p. 255.

[18] A se vedea Sigmund Freud, *Vina de a fi femeie, Noi prelegeri de introducere în psihanaliză*, traducere, prolog și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Mediarex, Ploiești, 1996. (Nota trad.)

[19] A se vedea „Concluzie".

[20] Jean Laplanche, Jean-Baptiste Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ed. cit.

[21] Ralph R. Greenson, *Tehnique et pratique de la psychanalyse*, ed. cit., p. 53.

[22] Michael Balint, *Le Défaut fondamental*, Payot, Paris, 1990.

[23] A se vedea „Lexic".

[24] Sandor Ferenczi, „Prolongement de la «technique active» en psychanalyse", *Oeuvres complètes, Psychanalyse III* (1919–1926), Payot, Paris, 1990, p. 117.

[25] Piera Aulagnier, Conférence sur l'interprétation donnée au Quatrième Groupe en 1988.

[26] Michel Neyraut, *Le Transfert. Étude psychanalytique*, P.U.F., Paris, 1979.

[27] A se vedea Sigmund Freud, *Interpretarea viselor*, traducere, preambul la versiunea în limba română și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1993. (Notă L.G.)

[28] Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, P.U.F., Paris, 1987.

[29] Inadvertență a lui Jean-Pierre Chartier: teoria arhetipurilor a lui Jung și, în general, activitatea sa în acest domeniu este mult ulterioară cercetărilor și scrierilor lui Freud. (Nota trad.)

[30] Se poate citi în această privință Laurence Bataille, *L'ombilic du rêve. D'une pratique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1987. (Nota L.G.)

[31] Sigmund Freud, „Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse", *Zentralblatt*, 2, 1912, și *La Technique psychanalytique*, ed. cit., cap. V.

[32] *Ibid.*, p. 44.

[33] „Aproape niciodată nu se cuvine ca scopul terapeutic să cedeze pasul interesului suscitat de interpretarea visului", *loc. cit.*

[34] Paul Roazen, *Comment Freud analysait*, Navarin, Paris, 1989.

[35] Sigmund Freud, „Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse", *op. cit.*, p. 46.

[36] „În ce moment și cât de repede trebuie să-i revelăm bolnavului lucrurile care îi sunt psihic disimulate?", *op. cit.*, p. 48.

[37] Jean-Pierre Chartier, *Les Adolescents difficiles*, ed. cit.

[38] J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Flammarion, Paris, 1978.

[39] În limba engleză, în textul original = problemă dificilă, enigmă. (Nota trad.)

[40] Piera Aulagnier, *op. cit.*, p. 80.

[41] Asupra psihanalizei „sălbatice", cf. Sigmund Freud, *Zentralblatt*, 1, 1910, și *La Technique psychanalytique*, ed. cit., cap. IV.

[42] *Ibid.*, pp. 38–39.

[43] *Ibid.*, p. 40.

[44] *Ibid.*, p. 42.

[45] Sigmund Freud, „Construction dans l'analyse" (1937), *Internationale Zeitschrift für Psychanalyse*, 23–24, pp. 451–469, și *Résultats, idées, problèmes*, P.U.F., Paris, 1984.

[46] Sigmund Freud, „Construction dans l'analyse", p. 271.

[47] A se vedea definiția lui Laplanche și Pontalis, în *Vocabulaire de la psychanalyse*, ed. cit.

[48] „Fără să mă laud, pot afirma că niciodată nu s-a produs un asemenea abuz de sugestie în practica mea psihanalitică" (Sigmund Freud „Cosntruction dans l'analyse", *op. cit.*, p. 274).

[49] Joëlle Delcros, „Quelques réflexions sur les constructions en analyse", *Topique*, 40, 1988.

[50] Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 274.

[51] A se vedea în această privință Jean-Pierre și Laetitia Chartier, *„Les Parents martyrs: passions, haines et vengeances d'adolescents"*, Privat, Toulouse, 1989; réed. «Petite Bibliothèque Payot 163", 1993.

[52] Asupra amintirii-ecran, a se vedea p. 23 și articolul lui Freud în *Résultats, idées, problèmes*, *op. cit.*, t. I.

[53] Freud, *op. cit.*, p. 274.

[54] *Ibid.*, p. 280.

[55] Piera Aulagnier, „Les constructions psychanalytiques", *Un interprète en quête de sens*, Ramsay, Paris, 1986.

[56] Michael Balint, *Le Défaut fondamental*, ed. cit., p. 231.

[57] Sigmund Freud, „Construction dans l'analyse", p. 272.

Capitolul III

TINEREȚEA PSIHANALIZEI
(1896–1905)

1. Wilhelm Fliess și autoanaliza

În 1986, tatăl lui Freud moare la vârsta de 80 de ani. Moartea tatălui său va fi, ca pentru orice om, un moment-cheie al evoluției personale, psihologice și poate și fiziologice a inventatorului psihanalizei. Tocmai începând din 1896 dispar aproape complet tulburările cardiace obsedante de care el suferea de multă vreme și care îl făceau să-și prevestească un sfârșit prematur, între 30 și 40 de ani. Din anul următor el se lansează într-o prodigioasă aventură de investigație psihologică fără echivalent: autoanaliza. Să ne gândim la situația exploratorului care s-ar lansa pe mare fără a ști unde merge, fără hartă și fără compas, incapabil să-și imagineze de ce instrumente de navigație va avea nevoie[1].

Dar acest voiaj în profunzimile psihicului n-ar fi dus fără îndoială la nici un capăt fără rolul jucat de un medic și prieten berlinez, timp de aproape 12 ani.

Wilhelm Fliess era un otorinolaringolog cunoscut, care urmase câtva timp cursul de neurologie al lui Freud. Între cei doi bărbați se va lega o prietenie pasională care a stat în centrul vieții lui Freud și a orientat în mod cert calea operei sale.

Este neîndoielnic că această relație, care îl va determina pe Freud să facă din „scumpul său Wilhelm" medicul său personal, mentorul

și publicul său obligatoriu, poate fi numită transfer, atât de flagrante au fost intensitatea sa și lipsa de obiectivitate.

Într-o primă perioadă (până în 1895), Fliess este pentru inventatorul psihanalizei un geniu, una din acele ființe care „nu ar trebui să dispară niciodată", inspiratorul necesar, căruia el îi scrie de nenumărate ori în ce măsură întâlnirile lor științifice (ei le numeau pompos și în derâdere „congrese") îi erau indispensabile surse de idei. Freud supraestimează lucrările lui Fliess și este total lipsit de spirit critic față de speculațiile și teoriile extravagante ale prietenului său, cum este cazul în orice relație de transfer. Fliess crease o nouă entitate nosografică, „nevroza nazală reflexă", care corespundea întrucâtva simptomelor neurasteniei și pe care el o trata prin cauterizări și operații la nas. Freud a acceptat de altfel de mai multe ori să se lase operat de sinusuri de către Fliess și i-a trimis pacienți. Faimosul vis cu injecția făcută Irmei (primul vis interpretat de Freud în 1895) trădează totuși, cum vom vedea, un început de ambivalență în relația sa cu „savantul Fliess".

În anii 1895–1897, Freud, care găsise un teren de cercetare și un instrument specific în vise, îi comunică lui Fliess, aproape zilnic, conținutul fanteziilor sale nocturne. El începe totuși să ia o oarecare distanță față de vederile himerice ale prietenului său, care se silește să demonstreze existența de periodicități biologice de 28 de zile la femei și de 23 de zile la toate celelalte ființe vii..., când nu pretinde să-i vindece pe copiii mici de strabismul lor râcâindu-le cu unghia amigdala stângă! Ideea de bisexualitate, al cărei inventator se credea Fliess, îl va inspira totuși în mod pozitiv pe autorul celor *Trei studii privind teoria sexualității*[2].

Începând din 1897, Freud întreprinde în mod sistematic, zi de zi, autoanaliza, iar pe măsură ce face descoperiri asupra funcționării propriului psihic, el se îndepărtează de concepțiile cosmice, neverificabile științific ale prietenului său, care a trecut acum de la bisexualitate la bilateralitate (fiecare ființă umană ar poseda o parte dreaptă masculină și o parte stângă esențialmente feminină). Cu toate acestea, Freud va continua să-l țină cu regularitate la curent pe Fliess în legătură cu cercetările sale, cu îndoielile, cu momentele

sale de descurajare. Acesta va rămâne, până la ultimul lor „congres", din 1900, „judecătorul suprem" și lectorul necesar al scrierilor sale. Corespondența dintre Freud și Fliess[3] constituie deci un material inegalabil pentru sesizarea *in statu nascendi* a apariției psihanalizei[4].

2. *Moartea tatălui lui Freud și complexul lui Oedip*

În 1897, însă, Freud nu știe nimic despre destinul scrisorilor sale. Deocamdată ele ilustrează ceea ce îi spune lui Fliess în legătură cu moartea tatălui: *„Cel mai mare traumatism pe care îl poate îndura o ființă umană."* În această situație, Freud a avut un vis. Vom compara cele două versiuni existente în opera sa. Acest vis e cunoscut sub titlul „Ești rugat să închizi ochii", pe când o altă versiune se intitulează „Ești rugat să închizi un ochi". Prima, versiunea originală, este povestită într-o scrisoare trimisă lui Fliess. A doua versiune se găsește în *Interpretarea viselor* (1900) și diferă mult de prima, Freud remaniind unele detalii: vor fi fost elemente refulate, și de ce?

În scrisoarea către Fliess, visul a avut loc în noaptea de după înmormântarea tatălui. Freud se vedea acoperit de reproșuri din partea familiei pentru că venise cu întârziere la cimitir. El visează o pancartă, comparabilă cu cele din sălile de gară, pe care scrie „Fumatul interzis", dar care purta inscripția „Sunteți rugat să închideți ochii". Ceea ce vrea să spună să-ți faci datoria față de morți, dar care pare de asemenea să solicite indulgența față de ei. Freud va explica visul evocând culpabilitatea obișnuită a supraviețuitorilor atunci când are loc decesul unei ființe dragi. În cea de a doua versiune, publicată în 1900, visul s-ar fi produs *în ajunul* înmormântării, iar inscripția „Fumatul oprit" dispare în favoarea uneia dublu ortografiate: „Sunteți rugat să închideți ochii/un ochi". În limba germană indulgență se spune „a închide un ochi". Vom emite ipoteza că culpabilitatea lui Freud, moștenire a agresivității sale — inconștiente atunci — față de tatăl său, l-a făcut să sosească în întârziere și să avanseze data visului, ca să evite ca acesta să apară drept o consecință directă a decesului. Astfel se profilează, ca în

filigran și în ignoranță, ceea ce va constitui, după descoperirea sensului viselor, un element de o importanță considerabilă în înțelegerea nevrozelor: complexul lui Oedip!

3. Interpretarea viselor

În 1899, cartea la care Freud lucra de mai muli ani, și de la care el aștepta gloria, este terminată. *Traumdeutung* va fi tradusă în limba franceză de tatăl filosofului Vladimir Jankélévitch, sub titlul nefericit *La science des rêves*, apoi reeditată sub titlul *L'Interprétation des rêves*[5]. Freud face și un rezumat clar și precis, *Le Rêve et son interprétation*[6]. Freud vorbește despre interpretarea viselor ca despre „cea mai frumoasă descoperire" pe care a făcut-o, „probabil singura care îmi va supraviețui": *„Interpretarea viselor este magistrala care duce la cunoașterea inconștientului."*[7]

Teoria interpretării viselor joacă — după părerea lui Freud — rolul unei *schibboleth,* termen ebraic care înseamnă o probă decisivă destinată judecării capacității cuiva. Originea cuvântului este biblică, servind să-i diferențieze pe oamenii din Galaad de cei din Efraim, din triburile lui Israel, atunci când acestea erau în război: oamenii din Efraim nu-l pronunțau corect și erau sugrumați pe loc de inamicii lor. Interpretarea visului este un *schibboleth* al psihanalizei: cei care se pot servi de el vor fi psihaniliști sută la sută, pe când cei care refuză să-l utilizeze nu vor fi considerați de către Freud analiști.

Cu toate acestea, la apariția sa *Interpretarea viselor* este un eșec editorial. I-au trebuit șase ani lui Freud ca să vândă 351 de exemplare, așa încât editorul, nemulțumit, a dat restul la retopit. Apoi lucrarea a cunoscut succesul știut, iar reeditărilor nu li se mai ține socoteala.

În această lucrare fără pereche Freud avansează o serie de axiome:

— visul este util nu numai pentru psihanalist, ci și pentru cel ce visează. El este paznicul somnului și nu perturbatorul său, cum s-ar

putea crede. Freud demonstrează lucrul acesta sprijinindu-se pe următoarele fapte: când ești sub influența unei tendințe interne (ți-e sete, de exemplu) sau a unei perturbări externe (un zgomot ce vine din afară), visul integrează sursele de excitație (cu condiția ca ele să nu depășească o anumită intensitate), ceea ce va face să nu ne trezim;

— Freud distinge apoi conținutul manifest de cel latent al visului. Ceea ce autorul visului își amintește la trezire este conținutul manifest; manifest înseamnă vizibil. Dar el postulează că sub acest material se ascunde un conținut latent, care stă la originea producerii visului. Demersul psihanalitic arată că sub aparențe există emoții, dorințe, impulsii inconștiente, care, printr-un proces numit „travaliu oniric", *Traumarbeit*, au dus la producerea conținutului manifest. Psihanalistul va încerca să descopere conținutul latent al visului activat de „resturile diurne", care sunt evenimentele din ziua precedentă. Travaliul oniric constă în transformarea conținutului latent în reprezentări suficient de acceptabile pentru conștient. Vor fi utilizate simbolurile. Uneori, însă, travaliul oniric eșuează: apar atunci vise anxioase și coșmaruri, din cauză că nu a existat suficientă transformare. Eșecul travaliului oniric atrage după sine irupția de conținuturi insuportabile pentru conștiință. Singura soluție a celui ce visează este trezirea din somn. Dacă unele vise anxioase nu ne trezesc cu totul, coșmarurile, în schimb, ne trezesc întotdeauna.

4. Tipuri de vise

După Freud, se pot distinge trei categorii de vise. Acestea se diferențiază în funcție de gradul de raționalitate și de veridicitate a conținutului.

Visele de primul tip sunt vise simple, așa cum au copiii. Ele mai sunt numite și vise „clare". Aceste vise nu pun nici o problemă specială de interpretare: sunt vise inspirate mai mult sau mai puțin

de probleme fiziologice. Freud citează, în această privință, visele propriilor copii.

Fetița sa Anna s-a îmbolnăvit mâncând căpșune; este pusă la dietă. În noaptea următoarea ea a visat, vorbind în somn. Și-a pronunțat mai întâi numele, Anna, apoi „tartină", „căpșune", „terci". Freud deduce că ea visa căpșunele de care fusese privată.

Caz clinic nr. 15

Am avut recent un vis simplu de acest tip. Scena se petrece la țărmul mării, unde sunt pe cale de a lua micul dejun. Un căpitan ne servește somon și o delicioasă salată de langustă. La sfârșit, mi se aduce caviar. La trezire constat că suntem în ziua de 30 decembrie și că a doua zi trebuie să particip la un „revelion-surpriză". Ce aș putea avea mai bun în meniu?

Cel de al doilea tip de vise corespunde la ceea ce Freud numește „vise rezonabile": ele par, într-adevăr, să aibă o anumită coerență logică; dar aceasta nu înseamnă că autorul visului nu se va întreba la trezire de unde a „pescuit" el cele petrecute în vis.

Iată visul unei paciente gravide, pe care am numit-o Cordelia.

Caz clinic nr. 16

Cordelia este o tânără femeie în vârstă de aproximativ 30 de ani, pe care o psihanalizez de câțiva ani. În momentul visului era gravidă de mai multe luni. În vis, ea se vede pe strada Vavin, în apartamentul părinților. Acesta i se pare gigantic; o cameră e plină cu apă și ea se întreabă cum de apa poate să rămână în cameră. Descoperă un fel de barieră din plexiglas, care izolează pereții. Pe fundul apei zărește un copil care se joacă. Conținutul visului nu este greu de interpretat: apartamentul reprezintă, desigur, abdomenul mamei, cu acea putere stranie de a reține apa, și un copil care se joacă acolo. Visul este, evident, reprezentarea situației sale de femeie gravidă.

Doi ani mai târziu, Cordelia are un alt vis. Visează că se uită la niște copii printr-un geam. Încăperea are o ușă care nu se deschide decât într-un sens, ceea ce ea regretă. Ea face în acest caz asociații cu privire la plăcerea simțită în timpul sarcinii, bucuria de a fi

gravidă. Azi este fericită că are un fiu, dar, spune ea: „Asta nu este totuna." Fac remarca: „Vai, ușa nu se deschide decât într-un singur sens și nu puteți face ca micuțul să rămână în burta dumneavoastră și să retrăiți plăcerea simțită pe când erați gravidă." Ea acceptă bucuroasă această interpretare evidentă.

A treia categorie de vise cuprinde visele obscure, incoerente și absurde, acelea care îi interesează pe psihanaliști cu prioritate, deoarece ele pun în scenă probleme importante. Iată visul unei paciente, cu care ilustrăm această categorie: să-l numim „visul săgeților".

Caz clinic nr. 17

Este vorba de femeia în vârstă de 50 de ani, pe care am mai întâlnit-o[8], aceea care dorea să devină consilier conjugal.

Ea visează că este urmărită de niște bărbați într-o casă a scărilor și că se ascunde într-un ungher. Bărbații coboară, o văd și îi lansează două umerașe. Ea le prinde și le înfige în gâtul celor doi, până când vede cârligul ieșind pe partea cealaltă. Precizează: „Cam ca la pescuit"; dar niciodată nu a fost la pescuit. Adaugă că e un vis absurd și că ea crede că psihanalistul nu va scoate nimic din el. O întreb: „Ce vă evocă?" Replica ei: „Topor." Acest desenator, Topor, a făcut pentru Amnesty International un afiș care reprezintă un om cu gura înfundată de o lovitură de ciocan. Ea spune că nu vede nimic altceva decât pe Topor și afișul lui. Regula enunțată de Freud ne obligă să ne interesăm de elementele în aparență cele mai absurde și insignificante. Îi cer, deci, să-mi descrie umerașele.

Răspunsul ei: „Știți, sunt umerașe banale, de boiangerie, din acelea care servesc la aranjarea hainelor în dulapuri." Îmi vine în minte o amintire legată de povestea *Barbă albastră*. Îi spun: „Cu umerașele vreți să pescuiți bărbații și apoi să-i aranjați în dulapul dumneavoastră." În acel moment ea îmi mărturisește că ar dori, cum se spune, să se aranjeze. Ar vrea să termine cu toate aventurile. Și-a părăsit de câtva timp bărbatul pentru o viață mai liberă și, de fapt,

viața ei sentimentală a fost destul de agitată. Dar, la 50 de ani, dorește „să pună toate aceste istorii la zid și să-și regăsească soțul."

Nu rareori vise aparent inofensive ascund tragedii familiale.

Caz clinic nr. 18

Doamna K. este o femeie în vârstă de 32 de ani, care prezintă un tablou de depresie profundă și apragmatism total[9]. De mai mulți ani nu iese aproape deloc din acasă și nu trăiește decât din subsidiile acordate de părinți. La moartea tatălui, un magistrat cunoscut, a dezvoltat un delir de persecuție tipic. Un tratament farmacologic prescris de un psihiatru la care am trimis-o, cât și ședințele de psihanaliză i-au permis să evite pe drept o spitalizare. Doamna K. are o soră medic, soră care e divorțată și și-a pierdut un fiu în condiții dramatice. La capătul unui *week-end* la tatăl său, el ar fi murit accidentat (?) din cauza unui glonț primit în cap. Tatăl s-ar fi sinucis de disperare.

Doamna K. povestește visul următor, cât se poate de laconic. Să precizăm că visează extrem de rar sau mai degrabă nu-și amintește aproape niciodată visele. Visul: „O găină și o pisică fac strâmbături împreună. Poate că există un public, faptul nefiind cu totul dezagreabil." Îi cer să facă asociații în legătură cu găina. Ea: „Găina, să zicem aceea câștigată de tatăl meu la sărbătoarea ziarului *L'Humanité*, când eram copilă, a fost păstrată o vreme în balcon. A sfârșit sub cuțit și cred că era firesc, pentru că tatăl meu i-a luat gâtul." În ceea ce privește pisica, s-a mulțumit să spună doar atât: „Pisicile îmi excită paranoia." Îi atrag atenția că animalele nu fac grimase. Răspunde: „Erau oameni, însă deghizați." Cotoiul o face să se gândească, fără să știe de ce, la nepotul ei Lionel, decedat. Îi spun că poate că eu știu de ce: în prenumele lui există numele unui animal: *lion*-el[10].

Cuvântul amintește aici circumstanțele tragice ale decesului nepotului. Ca și animalul, în tot cazul pentru inconștientul pacientei, el a fost ucis de tată.

Să abordăm acum cea de a patra axiomă, care se referă la mecanismele visului: este vorba, de fapt, de a analiza modul în care

conținutul manifest al visului a fost fabricat, pornindu-se de la conținutul latent. În rezumatul său la *Interpretarea viselor*, Freud spune: „Ați înțeles că visul este o producție patologică (ceea ce poate părea șocant, deoarece am încercat să arătăm mai degrabă că visul este un garant al normalității), primul termen dintr-o serie care cuprinde simptomul isteric, reprezentarea obsedantă, ideea delirică, dar că se deosebește de aceste manifestări morbide prin apariția sa în circumstanțele vieții normale."[11]

În mod clar, mecanismele care intervin în fabricarea visului sunt aceleași care fabrică simptomele psihopatologice. Există totuși o mare deosebire între vis, delir și un mecanism nevrotic. Freud le situează totuși într-un *continuum*, deoarece mecanismele formatoare sunt identice. Însuși patologicul se înscrie în linia normalității. Continuitatea între fenomenele normale și fenomenele patologice este — niciodată nu vom repeta-o îndeajuns — o mare idee freudiană, care a revoluționat modul de înțelegere a maladiei mentale.

5. Mecanismele onirice

Care sunt, însă, mecanismele care intră în acțiune?

Primul este *transformarea ideilor în imagini*. Freud postulează că ideile nu sunt exclusiv concepte, ci și dorințe — ceea ce el numește „ideile visului" sau conținutul latent al visului —, transformate prin travaliul oniric în imagini. Avem deci de-a face, în sensul propriu al cuvântului, cu un proces de „imaginație". Visul este fabricat ca o bandă desenată, comportând o succesiune de imagini, cu o legendă pentru fiecare din ele. În interpretarea visului vom trece de la imagine la idee: altfel spus, de la imagine la dorința ascunsă. Un anumit număr dintre aceste imagini sunt simboluri. Într-adevăr, imaginile care reprezintă dorințele nu sunt alese la întâmplare, ci vin în mod inconștient, pe drumuri deja trasate. Aceasta se raliază în parte concepției jungiene a inconștientului colectiv, dar alături de aceasta subzistă întotdeauna

simbolica personală, adică cutare sau cutare dorință este reprezentată pentru cutare subiect de cutare simbol care îi este propriu, fiind generat de istoria sa singulară.

În consecință, am putea scrie în felul următor formula freudiană a visului: (ideile onirice + resturi diurne) x travaliul oniric = conținutul manifest al visului.

Condensarea este un alt mecanism al visului: trebuie să o înțelegem ca pe o compresiune. În vis, ideile onirice (conținutul latent) sunt mult mai numeroase decât imaginile conținutului manifest. Acest proces realizează imagini întrucâtva hibride: condensarea creează himere în sensul primar și medieval al termenului. De exemplu, Freud povestește că în unul dintre visele sale se află într-un compartiment de tren și că ține pe genunchii săi un joben transparent. Iată cum interpretează el această condensare: pe de o parte jobenul evocă respectabilitatea, dar, pe de altă parte, jobenul este transparent. Asociațiile îi evocă un bec Auer, utilizat la experiențele de chimie. Acest instrument a fost inventat de un medic contemporan cu Freud, care a dobândit profit și glorie. Ca și Auer, Freud dorea să facă avere cu o invenție care să-i asigure considerația din partea concetățenilor[12].

Freud descrie un al treilea mecanism, *deplasarea* unei reprezentări sau a unui afect asupra alteia/altuia. Visul răstoarnă importanța elementelor puse în scenă, ceea ce este extrem de important atunci când conținutul latent se deplasează asupra unui element insignifiant al conținutului manifest al visului. Detaliile conținutului manifest vor fi revelatorii conținutului latent cel mai important. În analiză se privilegiază deci studierea elementelor aparent insignifiante pentru a se ajunge la conținutul latent. În exemplul visului femeii cu umerașele, acestea din urmă stau la originea interpretării. A avut loc deplasarea ideilor și dorințelor interzise sau conflictuale asupra unor obiecte, anodine, pentru a le face acceptabile conștientului.

Să încercăm să aplicăm această metodă de analiză la un vis avut de Freud însuși. Este celebrul vis *non vixit*"[13]: *„M-am dus, noaptea, în laboratorul lui Brücke* [ne amintim că Brücke era profesorul lui Freud, când acesta lucra la laboratorul de fiziologie]; *cineva bate*

încet în ușă; deschid (defunctului) profesor Fleischel."[14] Freud îl idealiza pe Fleischl, atât în ceea ce privește fizicul cât și intelectul. Am văzut că i-a procurat cocaină, pentru că era atins de o maladie evolutivă extrem de dureroasă, de care a și murit. Dar Fleischl a devenit toxicoman din cauza cocainei: la problemele sale fiziologice s-au adăugat efectele toxicomaniei, care desigur i-au grăbit sfârșitul. *„El intră cu mai mulți străini, care, rostind câteva cuvinte, se așază la masa sa de lucru."* Urmează apoi altă scenă onirică: *„Prietenul meu F.L. vine pe nevestite la Viena."* Inițialele F.L. îl reprezintă pe Wilhelm Fliess; ele abia îl deghizează, iar Freud trece în vis de la Fleischl la Fliess din cauza asemănării acestor nume și pentru că îi stima pe ambii săi prieteni. *„Îl întâlnesc pe stradă, stând de vorbă cu prietenul meu P. (defunct)"*. P. este Joseph Paneth, alt prieten și coleg din laboratorul lui Brücke. Vom înțelege din deznodământul visului că Freud are probleme speciale cu prietenii săi, îndeosebi cu „Joseph". Uneori se identifica el însuși cu Josif din Biblie, tălmăcitor de vise. *„Merg împreună cu dânșii într-un loc unde ei se așază la o mescioară unul în fața celuilalt, mescioară la care mă așez și eu, într-un colț. F.L. povestește despre sora sa, spunând: «În trei sferturi de oră a fost moartă». A adăugat apoi aproximativ așa: «Este începutul». Deoarece P. nu înțelege, F.L. se întoarce spre mine și mă întreabă câte lucruri din cele care-l privesc pe el i-am divulgat lui P. În această situație, cuprins de un sentiment straniu, vreau să-i spun lui F.L. că P. (habar n-am de ce el) nu mai este în viață. Dar, cu toate că îmi observ greșeala, spun: «Non vixit»."* Ca să respecte conjugarea, Freud ar fi trebuit să spună, *non vivit — non vixit* fiind la trecut, iar *non vivit* la prezent. (Altfel spus: „El nu mai trăiește".)

Freud continuă: *„După aceea îi arunc lui P. o privire străpungătoare și, sub această căutătură, el se face palid, străveziu, ochii săi devin de un albastru bolnăvicios, și, în cele din urmă, se descompune. Sunt nespus de bucuros de cele întâmplate și înțeleg pe dată că și Ernst Fleischl nu era decât o vedenie, un strigoi și șocat că este cu totul posibil ca o persoană de felul acesta să nu*

existe decât atâta timp cât dorești să existe și că poate fi îndepărtată printr-o simplă dorință a altuia."

Putem fi șocați de contradicția vădită dintre concluzia terifiantă a visului și satisfacția pe care o trăiește Freud: el face să dispară cineva și se simte foarte fericit din cauza aceasta!

Freud limitează analiza visului său. El pretinde că nu poate spune totul, de teamă să nu dăuneze reputației anumitor persoane. Dar această grijă pentru discuție ne arată că și el însuși are probleme, asupra cărora vom reveni. Freud situează centrul scenei în momentul dezagregării lui P. cu ajutorul privirii. El asociază la ochii straniu de albaștri din vis o amintire de pe timpul când era monitor la Institutul de fiziologie al lui Brücke. Acesta din urmă aflase că Freud venise de mai multe ori cu întârziere la laborator. „*Într-o zi el s-a prezentat la ora la care nu trebuia să fie acolo și m-a așteptat. Ceea ce mi-a spus a fost scurt și cuprinzător; dar nu cuvintele au importanță. Esențialul a fost ceea ce am văzut în teribilii lui ochi albaștri, sub a căror privire am simțit că mă topesc.*" În vis, scena este inversată, rolurile sunt schimbate: Freud este acela care are o privire penetrantă, iar celălalt se dizolvă. Visul îi permite o revanșă asupra unui traumatism trăit în tinerețea sa. Are el și alte semnificații? Acel *non vixit* îi amintește, prin asociație, o inscripție de pe soclul unei statui a împăratului Josif: „*Saluti patriae vixit non diu sed totus*". Împăratul Iosif îl evocă pe Joseph Paneth, prietenul pe care el îl reduce la neant în vis. Freud precizează: „*Îmi dau seama că pe scena visului se întâlnesc două curente de idei, dintre care unul este ostil prietenului meu, pe când celălalt îl înconjoară cu afecțiune; ostilitatea față de el este una de suprafață, în timp ce atitudinea binevoitoare este ascunsă în adâncuri; ambele sunt reprezentate prin aceleași cuvinte:* non vixit. *Pentru că el a adus servicii științei, îi ridic un monument; dar pentru că s-a făcut vinovat de o dorință răutăcioasă (exprimată în finalul visului), îl nimicesc.*"[15]

Grație asociațiilor, Freud conștientizează una dintre cheile inconștiente ale acestui vis: ambivalența referitoare la prietenul său, adică sentimentele opuse pe care le are pentru el; putem spune pentru toți cei cărora i-au fost prieteni. Amintiți-vă de certurile cu

Jung, Adler, Ferenczi, Rank și, bineînțeles, cu Fliess. El explică această ambivalență, dându-i o origine infantilă. Vorbind de relația cu nepotul său John, mai în vârstă decât el cu un an, fiu al fratelui său vitreg, el spune: „*El era mai puternic decât mine. Eram de nedespărțit și ne iubeam mult, dar din când în când aveam certuri și ne încăieram. Toți prietenii mei sunt încarnări ale acestei figuri din copilărie.*" Freud descoperă că în relațiile cu prietenii trebuie să fi fost în același timp amicul lor intim și dușmanul. Dar visul conține ceva ce Freud încă nu observă: prelungirea declinului prieteniei sale cu Fliess. O indiscreție a lui Freud cu privire la teoria bisexualității, despre care Fliess credea că a inventat-o, va fi ocazia rupturii lor definitive, câțiva ani mai târziu.

Într-adevăr, Freud i-a vorbit despre această teorie unuia dintre pacienții săi, Swoboda, prieten al filosofului Weininger, care va scrie o carte asupra bisexualității, de mare succes. Fliess va fi furios pe Freud, acuzându-l că i-a furat ideea și că a divulgat-o. În 1906 el chiar i-a intentat un proces pentru plagiat!

Vom vedea într-un alt vis, analizat încă din 1895, „Injecția făcută Irmei"[16], că, în pofida aparențelor, ambivalența pentru Fliess era deja prezentă. Acest vis pune în scenă o recepție la Freud acasă. Printre invitați se află Irma. Freud o ia imediat de-o parte, căci ea nu acceptase soluția pe care i-o propusese. Este de remarcat că Irma este o pacientă, dar și o apropiată a familiei, deoarece ea este invitată, iar Freud o tutuiește: „*Îi spun: Dacă mai ai dureri este de fapt din cauza ta. — Îmi răspunde: De-ai ști cât de rău mă dor gâtul, stomacul și burta, mă râcâie, nu alta! — Mă îngrozesc și o privesc atent. Arată palidă și buhăită; mă întreb dacă nu cumva am pierdut din vedere vreun simptom organic. O trag lângă fereastră și îi examinez gâtul... Atunci deschide gura mai mare și constat în dreapta existența unei pete mari, albe, iar în cealaltă parte observ niște formațiuni neobișnuite, contorsionate, având în mod vădit aspect de cornete nazale... Alarmat, îl chem pe doctorul M., care confirmă infecția după examenul bolnavei, iar noi știm amândoi de unde vine infecția... Amicul meu Otto i-a făcut nu de mult, într-o zi când ea nu se simțise bine, o injecție... cu trimetilamină...*

Asemenea injecții nu sunt ușor de făcut... Și pesemne nici seringa nu era curată."

Această injecție îi amintește, prin asociație, de un alt prieten, care i-a comunicat informații cu privire la chimia proceselor sexuale. Acest amic (pe care el nu-l citează), crezuse că a descoperit, printre produșii metabolismului sexual, prezența trimetilaminei.

Visul este foarte lung, iar interpretarea dată de Freud de asemenea[17]. În mod clasic, acest vis pune în scenă culpabilitatea inventatorului psihanalizei confruntat cu eșecurile sale în tratamentul istericilor. Dar visul are și un alt conținut latent, pe care Freud încă nu-l poate accepta conștient și despre care nu se vorbește: îndoielile sale cu privire la valoarea profesională a prietenului său Fliess. Irma, în realitate Emma Eckstein, era fiica unui vechi prieten al lui Freud. El nu ne spune că a trimis-o pe Irma să fie operată la nas de Fliess, pentru a se vindeca de nevroză. Operându-i cornetele nazale, Flies a uitat 50 cm de gaz, care i-au provocat o infecție și au desfigurat-o pentru totdeauna; ceea ce atesta visul. În mod inconștient, așadar, Freud îi reproșează amicului său stângăcia, responsabilă de o infecție gravă. Apare astfel un element negativ în transferul pe care Freud l-a dezvoltat pentru Fliess.

Să vedem acum, pornind de la un vis al pacientei mele, pe care am numit-o Cordelia, cum se poate exprima transferul negativ „obișnuit" în vis.

Caz clinic nr. 18

Iată visul raportat de ea: „În colț pe *avenue d'Italie*, în arondismentul XIII din Paris, unde locuiam în acea vreme, se găsește un hangar locuit de țigani". Ea precizează că are impresia că locul îi este cunoscut și că a și fost pe acolo. Pacienta remarcă: „De fapt locul ar fi hibrid: o bucată din *avenue d'Italie*, peste care însă s-ar suprapune o bucată din *avenue de Choisy*" (fenomen de condensare). O întreb de ce *avenue de Choisy*. Este un cartier sumbru, unde se găsește *Hôtel des Impôts*, în fața sindicului imobilului său. Ea descrie imobilul cenușiu, din beton, cu o galerie de jur-împrejur, la exterior. Această descriere coincide cu locul unde

ea își face psihanaliza. Îi spun pacientei: „Cred că visul dumneavoastră evocă locul analizei, cenușiu și rece". Pacienta vorbește atunci de *avenue d'Italie*, pe care o descrie ca fiind largă și luminoasă. De fapt acolo locuiește ea. Spune că sub apartamentul ei este un supermarket, unde poți găsi tot felul de vechituri. Aici se situează scena hangarului din vis, cu țigani. Acesta are uși din plastic semirigid, cum se găsesc la supermarket. Face o asociație cu Piața Tang, o piață chinezească: „Este un supermarket la care merg duminica și unde trăiesc un sentiment de ciudățenie și periculozitate, întrucât sunt aproape singura europeană care îl frecventează și mi s-a spus că acolo se face trafic cu droguri."

Vorbește despre prietene care aparțin unei comunități străine, libaneze, pe care le-a cunoscut în arondismentul XIII și care au voci frumoase (pacienta este cântăreață). Această comunitate are specificul ei, despre care ea vorbește pe larg. Gândesc: o fi vorba de comunitatea psihanalitică, cu tăcerea, riturile, moravurile și diferendele sale? Vorbește din nou despre hangarul cu țigani, care este „un loc periculos, unde totuși nu-ți riști viața". O întreb: „Ce sunt țiganii pentru dumneavoastră? — A, știți, sunt acele femei care vor cu orice preț să vă ghicească în palmă! Sunt întotdeauna înconjurate de copii și mi s-a spus că sunt foarte bine organizate spre a vă subtiliza portofelul."

În continuare, în vis ea se vede intrând în șura țiganilor, dar nu-i poate vedea, deoarece sunt acoperiți de un cearșaf. Ei ar fi pe cale să danseze un fel de dans folcloric. Gândesc: „Să fie psihanalistul, în fotoliul său, pe care ea nu-l poate vedea?" Visul continuă: ea se vede deodată în cabinetul meu, la ședință, ceea ce confirmă prima mea asociație. Îi aplic un test, în scop de diagnostic: este vorba de o foarte lungă dictare, pe care o inventez *ad hoc*. Ea face asocieri cu privire la exercițiile pe care le efectua atunci când a fost reeducată ortofonic (cântăreții profesioniști au nevoie să-și reeduce vocea obosită de prestații îndelungate.)

O întreb: „Este cazul analizei, unde se pare că vă aplic o lungă pedeapsă de scriere, pe care o inventez la fiecare ședință?" Mă corectează, spunând că pentru ea dicteul este mai degrabă calmant,

pe când „în analiză nu ai nici o certitudine de progres și nu știi niciodată de ce să te agăți". Conchid: „Sub rezerva, chiar dacă nu este prea periculos și, desigur, nu mortal, că riști să-ți lași aici portmoneul!" Ea izbucnește într-un hohot de râs, întinzându-mi banii pentru ședință.

Unii pacienți pot spune că pentru ei psihanalistul este un escroc. Cordelia nu-și poate permite să formuleze clar lucrul acesta, iar visul îi va da posibilitatea să-și exprime agresivitatea inconștientă față de psihanalistul ei. În acest vis de transfer punerea în scenă a agresivității față de mine îi permite să-și regăsească agresivitatea față de mama ei. Până atunci ideea de a avea o atitudine ostilă la adresa mamei depresive îi era de netolerat: fantasmatic, îi era teamă să n-o ucidă. În consecință, niciodată n-a putut manifesta nici cel mai slab sentiment de ostilitate în privința mea. Progresul curei îi permite de atunci să vină uneori cu întârziere la ședință. Ea conștientizează încetul cu încetul faptul că poate nutri sentimente ostile față de mama ei, fără ca aceasta să fie distrusă și fără ca ea însăși să-și piardă dreptul de a trăi.

Dar dacă visul rămâne — după formula lui Freud — *„magistrala care duce la cunoașterea inconștientului"*[18], rateurile vieții cotidiene vor fi locul obișnuit în care se revelează sensul ascuns al conduitelor noastre.

6. Sfârșitul autoanalizei: Freud profesor

Cartea despre vise nu i-a adus deci lui Freud succesul așteptat. Într-o scrisoare către Fliess, el se plânge amarnic că nu mai are decât trei pacienți: doi, pe care acceptă să-i trateze gratuit, și pe el însuși[19]. La începutul secolului, Freud nu este întotdeauna recunoscut de egalii săi, rămâne într-o izolare aproape totală și este lipsit de sprijin financiar.

Pe scurt, eșec, deși el tocmai publicase o scriere care este o contribuție originală capitală în direcția înțelegerii psihismului normal și patologic. Numai progresele autoanalizei îi vor permite

să se debaraseze de inhibițiile sale nevrotice și să acceadă, în sfârșit, la notorietate. Căci nu trebuie să uităm că Freud era nevrotic. El suferea în acel timp de astenie, de depresie, după cum prezenta și numeroase temeri ipohondrice: îl bântuia ideea morții apropiate și făcea calcule stranii care urmăreau să descopere data decesului său; o fobie îl împiedica să ia trenul, deși adora călătoriile... Multă vreme va fi incapabil să viziteze Roma, cu toate că dorea foarte mult s-o vadă; de două ori a trebuit să se oprească la porțile Cetății eterne și să facă drum întors. Progresele autoanalizei și în special faptul de a-și retrăi propriul complex Oedip îi vor permite să-și înfrângă incapacitatea de a merge la Roma, realizându-și dorințele. În copilărie, Freud se identifica cu cartaginezul Hanibal: ar fi vrut să distrugă Roma pontificală și să-și răzbune tatăl, evreu umilit de un creștin. Îl marcase puternic amintirea unei scene povestite de tatăl său în copilărie. Un creștin îi ordonase tatălui său, pe când acesta era tânăr: „Coboară, jidane, de pe trotuar și mergi prin noroi!" Cum Jakob ezita, creștinul i-a smuls de pe cap pălăria și i-a aruncat-o în noroi. Micul Sigmund l-a întrebat pe tatăl său: „Și atunci, papa, tu ce-ai făcut?" — așteptând un gest eroic din partea tatălui său. Dar acesta i-a răspuns: „Mi-am ridicat de pe jos pălăria." Copilul a trăit atunci o cruntă decepție. A merge la Roma reprezenta în mod inconștient pentru el a o distruge și a-și asuma rolul de cuceritor. El l-ar fi depășit astfel pe tatăl său, incapabil să se apere, contra unui creștin. Realizarea unei atare dorințe oedipiene îi era în mod vădit insuportabilă, până când progresul autoanalizei l-a eliberat de inhibiția sa[20].

După ce a pătruns în Roma, el i-a scris lui Fliess: *„La întoarcerea de la Roma, am simțit renăscând în mine gustul de a trăi și acționa, setea mea de martiraj dispărând. Or, eu țineam să revăd Roma, să-mi tratez bolnavii și să le procur copiilor mei o existență agreabilă. Am decis să rup cu scrupulele mele înguste și să fac demersuri apropriate, ca toate ființele umane."*[21] El era gata să utilizeze toate mijloacele spre a obține un post care să-i permită o înlesnire materială. Ținea, de asemenea, să-și oficializeze descoperirile.

Freud s-a servit de influența uneia dintre pacientele sale, baroana von Ferstel, în scopul numirii lui ca profesor la universitate. A încercat zadarnic, timp de patru ani, să obțină gradul de profesor, care îi era refuzat de ministrul Sănătății, un antisemit notoriu. Baroana von Ferstel, foarte influentă pe lângă ministru, l-a făcut pe acesta să promită numirea medicului care o însănătoșise. Ea l-a înmuiat pe ministru, oferindu-i un tablou. O pânză, deci, valora numirea lui Freud ca profesor! El a comentat evenimentul în felul următor: *„Aprobarea publicului mi-a fost pe dată dobândită, făgăduielile și buchetele de flori ploua, ca și cum deodată rolul sexualității ar fi fost descoperit de Maiestatea sa Împăratul, semnificația viselor confirmată de Consiliul de miniștri, iar necesitatea unei terapeutici a isteriei votată de Parlament cu o majoritate de două treimi. Iată-mă în mod vizibil devenit onorabil. Admiratorii cei mai intimidați mă salută de departe pe stradă."*[22] Această numire marchează începutul recunoașterii oficiale a psihanalizei. Această scrisoare, în care el se bucură de victoria sa, va fi practic ultima scrisă de el pe adresa lui Fliess.

Astfel se verificau, chiar pe persoana inventatorului ei, posibilitățile terapeutice ale psihanalizei. Freud putea, în sfârșit, să pună capăt doliului consacrat tatălui său și relației de dependență față de Fliess, recuperându-și energia libidinală ca să o pună în serviciul propriilor interese. Mai târziu, îi va scrie lui Ferenczi: *„Am reușit acolo unde paranoicul eșuează: m-am servit de investiția homosexuală spre a-mi lărgi propriul Eu."*

Pe cât *Interpretarea viselor* a fost un eșec, pe atât *Psihopatologia vieții cotidiene*, publicată în 1904, va fi un succes literar și popular. Jones povestește că în 1909, când Freud s-a îmbarcat la Bremen pe bordul pachebotului „George Washington", cu direcția Statele Unite, el a descoperit pe punte un steward care citea *Psihopatologia vieții cotidiene!* Această lucrare permite, într-adevăr, să dăm un sens anumitor acte obscure, ca uitările, despre care se simțea în mod confuz că ele vor să spună ceva, dar pe care până atunci nimeni nu le putuse explica.

7. Uitări și lapsusuri

Ca și pentru *Interpretarea viselor*, Freud a luat propriile amnezii drept obiecte de analiză pentru a descoperi că rateurile acțiunii sau ale discursurilor (lapsusurile) revelau ceea ce autorii lor înțelegeau să ascundă cu grijă. Încă din 1897, el a analizat uitarea numelui unui poet pe care îl cunoștea foarte bine, Julius Moses, care purta același nume ca fratele său, decedat la vârsta de opt luni. Uitarea numelui unui pictor ne va permite să accedem la una din problematicile majore ale vieții inconștiente a lui Freud.

„Îmi era imposibil să regăsesc numele pictorului căruia îi este atribuită Judecata de apoi *de la Orvieto. Am uitat numele de Signorelli în timpul unei excursii pe care o făceam, însoțit de un avocat berlinez. În cursul călătoriei, convorbirea noastră s-a axat pe pictură. L-am întrebat pe interlocutorul meu dacă a văzut faimoasele fresce de la Orvieto ale lui... Ajuns aici, n-am fost în stare să-mi amintesc numele pictorului."*[23] Nume pe care Freud îl cunoștea perfect. Signorelli realizase o *Judecată de apoi* din care s-a inspirat Michelangelo pentru pictura Capelei Sixtine.

Cu puțin timp înainte, Freud se întreținuse cu tovarășul său de drum asupra moravurilor turcilor din Bosnia: *„I-am relatat interlocutorului meu fapte povestite de un confrate care își practică meseria printre acești oameni, care sunt plini de încredere în medic și resemnați în fața morții."* Acești turci acordă de asemenea o importanță excepțională plăcerii sexuale. Freud va explica uitarea numelui lui Signorelli prin interferența acestei amintiri, pe care el o refulase întrucât privea atât moartea, cât și sexualitatea. Turcii se adresează medicului numindu-l *Herr* (domn); *signor* în limba italiană. Signorelli nu mai putea fi chemat în memorie, căci signor evoca faimoasa frază a turcilor: „Herr, tu știi bine că atunci când viața sexuală nu mai merge, viața nu mai are nici un preț."

Corespondența cu Fliess ne permite azi să avansăm ideea că Freud a cunoscut momente de impotență sexuală în perioada tulburărilor sale cardiace. *Signor* din Signorelli evocă pentru el o tematică extrem de dureroasă: legătura inconștientă pe care el o

stabilise între moarte și sexualitate era de așa natură încât în acel timp exercițiul sexualității ar fi determinat moartea. Dincolo de explicația dată de Freud uitării, putem repera intrarea în acțiune a unuia dintre complexele sale inconștiente. În final, explică el, uităm un nume pentru a uita un alt conținut pe care vrem să-l păstrăm refulat. Uităm numele de care acesta este legat printr-o legătură asociativă[24]. Același mecanism ar intra în acțiune și în cazul actelor ratate?

8. Acte ratate

Ce sunt actele ratate? Sunt erori, confuzii, stângăcii, acte simptomatice sau accidentale. Un act ratat atestă faptul că rezultatul vizat de un act nu a fost atins: în acest sens este el ratat. Vom rezerva termenul de act ratat unor acte de obicei reușite de către subiect. Psihanaliza nu are pretenția de a suprima neîncrederea, și nici hazardul sau lipsa de experiență! Dar un anumit număr de erori sau de întârzieri în întâlniri sau orare sunt purtătoare de sens.

Freud ilustrează aceasta printr-un exemplu personal.

Într-o călătorie, el îl întâlnește pe unul dintre tinerii săi prieteni evrei. Tânărul se plânge cu amărăciune de statutul social conferit de faptul că el este evreu și citează versuri din Virgiliu în care Didona relatează ultragierea ei din partea lui Eneas, cerând să fie răzbunată. Freud observă că tânărul evreu a comis erori în citatul său, intervertind anumite cuvinte și uitând cuvântul *aliquis*. Tânărul bărbat exclamă: e de-a dreptul stupid să uiți un cuvânt atât de simplu! El sfidează posibilitatea lui Freud de a interpreta această uitare.

Freud aplică metoda asociațiilor libere acestui pacient improvizat, dirijând asociațiile asupra termenului *aliquis*. Tânărul răspunde că îi vine ideea ridicolă de a separa cuvântul în două: *ali-quis*. Acesta recită: „Relicvă, lichidare, lichid." Asociația se orientează spre religie și Părinții Bisericii, îndeosebi Origene. Se gândește de asemenea la sfântul Ianuarie și la miracolul sângelui

care, la Neapole, se lichefiază spontan. Tânărul adaugă: „Nu văd nici un raport între ceea ce ne interesează și toate aceste lucruri și nu văd de ce am continua." Freud conchide: „Dacă nu-mi spuneți ceea ce vă preocupă actualmente, nu-mi cereți să vă explic cum v-a venit cuvântul *aliquis!* Tânărul spune: „Este adevărat că m-am gândit la o doamnă de la care aș putea primi o veste la fel de neplăcută atât pentru ea, cât și pentru mine." Freud: „Știrea că i s-a oprit menstruația?" Tânărul: „Cum de ați putut ghici?" Freud îi arată cum, pornind de la miracolul sfântului Ianuarie, a ajuns la ceea ce se ascundea în spatele lapsusului său.

9. Mecanismele uitării, lapsusului și actelor ratate

Lapsusul și actele ratate care smălțuiesc viața noastră cotidiană sunt produsul conflictului dintre două intenții: una este manifestă, alta refulată. Ele sunt rezultanta, compromisul dintre a acționa sau a zice și o forță antagonistă care și ea vrea să se exprime și care va utiliza eroarea în limbaj sau acțiune spre a da știre de un lucru nici acceptat de subiect și nici acceptabil pentru el. Acest compromis este, după Freud, „creatură de sânge amestecat" care poartă marca inconștientului, din punctul de vedere dinamic al forțelor conștiente și inconștiente. Rezultanta acestor forțe produce manifestările de care am vorbit, dar și visul și simptomele nevrotice.

NOTE

[1] Cf. Max Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, Paris, 1954.

[2] A se vedea, Sigmund Freud, *Opere III, Psihanaliză și sexualitate*, traducere, eseu introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1994, pp. 61–162. (Nota trad.)

III. TEORIA RELIGIEI

III. 1. Introducere

Sigmund Freud s-a preocupat într-o oarecare măsură şi de studierea altor domenii decât cel strict numit ulterior psihanaliză şi a încercat să-şi aplice teoriile în cultură, artă, literatură şi religie. Astăzi ramura aceasta a psihanalizei se numeşte psihanaliză aplicată, iar obiectivul ei este de a dezvălui conţinuturile inconştiente din produsele culturii majore.

Faptul că în cele mai frecvente domenii ale psihanalizei aplicate (literatura şi religia) se pot descoperi conţinuturi inconştiente arată că nu doar nevroticii au inconştient, nu numai oamenii sănătoşi au inconştient, ci şi marii creatori, marile spirite au inconştient.

Psihanaliza, astăzi (mai ales în U.S.A.), din ce în ce mai mult se concentrează asupra religiei; se pare că religia reprezintă încă un fenomen incitant şi căutat. Se fac interpretări chiar asupra „miturilor" din Biblie, „mitul lui Iisus din Noul Testament", şi se ajunge la explicaţii extrem de haioase şi evident necreştine: miturile pentru un grup reprezintă autoritatea morală a unui Superego idealizat şi care pedepseşte aspru.[137]

Una dintre acuzaţiile aduse psihanalizei a fost aceea că extrapolează nepermis de la psihopatologie la creaţia spirituală, însă faptul că ea descoperă conţinuturi inconştiente în marile

[137] Millar, David, *A Psychoanalitical view of Biblical Myth* în *International Journal of Psychoanalysis,* vol. 82, nr. 5 / oct. 2001, p. 965.

opere literare sau în creaţiile religioase nu trebuie înţeles ca reducând spiritul la zonele psihicului.

Teoria freudiană a psihogenezei ar încăpea în întregime în următorul circuit : nu există simptome fără angoasă, nu există angoasă fără agresivitate refulată, nu există agresivitate fără frustrare, pe scurt nu există nevroză fără frustrare.[138]

Psihanaliza nu poate spune însă nimic despre talentul creatorului care produce valori spirituale; Psihanaliza poate spune doar că inconştientul omului produce ceva potrivit fiecărui caz. De exemplu, în cazul nevroticului, inconştientul produce simptome, pe când în cazul omului sănătos - disconfort psihic. În ceea ce priveşte creatorul de geniu, indiferent de valenţele sale, inconştientul este implicat în creaţia sa, fără a fi determinant pentru valoarea operei respective.

În mod practic, orice individ trece prin complexul Oedip, dar acest fapt nu transformă orice individ într-un creator. Doar anumiţi indivizi sunt capabili să facă din conţinuturile oedipiene opere de artă de mare valoare.

În istoria psihanalizei, psihanaliza aplicată a avut mai multe roluri. Pe de o parte a fost domeniul în care Freud a iniţiat şi a verificat valabilitatea teoriilor, dar pe de altă parte a reprezentat şi un mijloc de popularizare a psihanalizei, în sensul că a reprezentat o operă bine cunoscută dintr-o perspectivă psihanalitică; acest lucru a sensibilizat pe cei ce aveau acces la cultură pentru adevărurile psihanalitice.

În literatură, Freud consideră că scriitorul ajunge cam la acelaşi rezultat cu psihanalistul, adică la o cunoaştere profundă a sufletului omenesc, chiar dacă această cunoaştere nu este exprimată în concepte.

[138] Pontalis, J. B., *După Freud,* trad. B. Orăşanu, Ed. Trei, Bucureşti, 1997, p. 24.

În psihanaliza religiei, pe lângă tangențialele referiri ale lui Erich Fromm, Alfred Adler, Allport şi Erickson, au existat două mari poziții elaborate de cei doi psihanaliști, Sigmund Freud şi Carl Gustav Jung.

Sigmund Freud, cu o poziție iluministă, excesiv raționalistă şi deterministă, consideră că religia este o **iluzie** sortită dispariției pe măsură ce ştiința se va dezvolta. Jung explică religia pornind de la inconştientul colectiv; religia este proiecția conținuturilor inconştientului colectiv, iar datorită faptului că arhetipurile sunt eterne, religia ar fi şi ea un fenomen peren şi nu unul istoric.

Doresc doar să amintesc foarte pe scurt viziunile unor psihologi care au fost preocupați şi de problematica religiosului, unii doar tangențial, iar alții mai amănunțit. Voi începe cu elvețianul C. G. Jung.

Carl Gustav Jung (1875-1961), fiu de pastor protestant şi psihanalist elvețian, pe lângă temele mari (arhetipul, psyche, anima şi animus, tipurile psihologice, umbra, simbolul), a tratat mai mult decât ceilalți psihologi şi problematica religiosului. Conferințele sale au fost adunate şi publicate în volumul *Psihologie şi Religie*. De asemenea, are şi alte scrieri dedicate religiei.

Pentru Jung, religia exprimă o formă de viață, de devoțiune şi supunere față de anumite forțe superioare, o anumită atitudine spirituală ce nu poate fi transmisă prin injectarea cu seringa, nici înghițită ca o pilulă, ea fiind doar rezultatul experienței religioase, experiență care are un rol important.[139] Jung recunoaşte faptul că *religia este în mod indiscutabil una dintre cele mai vechi şi mai generale manifestări ale sufletului omenesc şi orice psihologie preocupată de structura psihologică a personalității umane va trebui cel puțin*

[139] Moldovan, Ioan, *Introducere în psihologia vieții religioase*, Ed. Logos, Cluj, 2001, p. 125.

să recunoască faptul că religia nu este doar un fenomen social sau istoric, ci constituie, pentru mulți dintre noi, o problemă de ordin personal. [140]

El susține în aceeaşi lucrare că abordează faptele din punct de vedere al ştiințelor naturale şi nu dintr-un punct de vedere filozofic:

> *În măsura în care fenomenul denumit religie ascunde o latură psihologică apreciabilă, eu tratez acest subiect dintr-un punct de vedere pur empiric, limitându-mă la observarea fenomenelor şi abținându-mă de la orice considerație metafizică sau filozofică.* [141]

Analizând scrierile lui Jung putem obsera multitudinea de elemente religioase: Iisus ca simbol al Sinelui, dogma şi simbolurile naturale, despre misterium coniunctions şi ritul transsubstanțierii, răspuns la Iov, dar şi despre psihologia Liturghiei. Credința a avut efect în tratarea câtorva alcoolici, pacienți ai lui Jung. Într-un interviu luat de John Freeman şi difuzat de BBC la 22 octombrie 1959, Jung este întrebat despre credința în Dumnezeu, iar el răspunde că în copilărie credea, iar astăzi: *Astăzi? Răspunsul e dificil. Astăzi ştiu. Nu mai am nevoie să cred. Ştiu...* [142]

Iar într-o scrisoare către Martin Buber din 22 Februarie 1952, publicată în revista *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, VI/5, mai 1952, p. 467-473, Jung afirmă că singurul său mod de a cunoaşte este experiența şi continuă spunând să nu se uite că vorbeşte despre fenomene

[140] Jung, C. G., *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, Correa, 1958, p.13, în Catalan, Jean-François, *Omul şi religia sa. O perspectivă psihologică*, trad. Andreea Bratosin, Ed. Polimark, Buc., 1997, p. 15.

[141] Ibidem.

[142] Jung.C.G., *Psihanaliza fenomenelor religioase*, Ed. Aropa, Buc, 1998, p. 11.

psihice care se dezvăluie ca fiind, la modul empiric, fundamentele unor concepte metafizice şi că atunci când spune, de exemplu, «Dumnezeu», nu se referă la nimic altceva decat la entităţi psihice demonstrabile, care sunt în fond de o realitate izbitoare. Celui ce nu ar crede nimic din toate acestea îi adresează invitaţia de a vizita un spital psihiatric, ceea ce îi va da de gândit. Fără îndoială, profanul îşi imaginează că are de-a face cu o sumbră boală organizată. Teologul care bănuieşte însă aici lucrarea diavolului se află totuşi mult mai aproape de adevărul psihologic. [143]

William James (1842-1910), o fire profund religioasă, crescut şi educat în spiritul Bisericii Presbiteriene, [144] s-a impus în domeniul psihologiei religiei cu lucrarea intitulată *The varieties of religions experience*, publicată în 1902.

James a accentuat două aspecte ale religiei: un aspect personal şi un aspect emoţional. Sentimentele constituie esenţa religiei, ele sunt mai importante decât gândirea. Nu-şi pune întrebarea câte dintre aceste persoane cred sau câte simt, pentru că le găseşte o justificare prin faptul că trăim în sisteme parţiale, avem tipuri de viaţă diverse, iar la nivelul vieţii spirituale părţile nu sunt interschimbabile. [145]

William James consideră că rădăcina primordială a religiei constă în credinţa personală într-o ordine invizibilă, în pasiunea cu care binele nostru suprem se adaptează armonios cu viaţa noastră la acea ordine.

Alfred Adler (1870-1937), psihiatru austriac, discipol al lui Freud, iar mai târziu oponent, susţine ideea conform căreia

[143] www.online-merkur.de

[144] Fellmann, Ferdinand, *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, Editura All, Bucureşti, 2000, p. 308.

[145] Moldovan, Ioan, *Op. cit.*, p. 106.

credinţa noastră în Dumnezeu ar caracteriza tendinţa spre perfecţiune şi superioritate a omului. În acest sens ne oferă un exemplu: în multe religii Dumnezeu este considerat a fi perfect şi omnipotent şi le ordonă oamenilor să fie perfecţi. Dacă şi noi atingem perfecţiunea, devenim una cu Dumnenzeu. Identificându-ne cu Dumnezeu, prin acest mod ne compensăm sentimentele de imperfecţiune şi inferioritate (cauza religiei). [146]

Ideea noastră despre Dumnezeu este un indicator important despre cum trăim în lume. Aceste idei s-au schimbat de-a lungul timpului, ca şi viziunea noastră asupra lumii, şi de asemenea locul nostru în lume s-a schimbat. Un alt exemplu oferit de Adler pentru a întări aceste afirmaţii este următorul: credinţa tradiţională, cum că oamenii au fost puşi pe pământ ca şi creaţii divine, a fost înlocuită cu ideea potrivit căreia oamenii au evoluat prin selecţie naturală. Aceasta coincide cu o viziune a lui Dumnezeu nu ca o fiinţă reală, ci ca o reprezentare abstractă a forţelor naturale. În acest mod, viziunea noastră despre Dumnezeu s-a schimbat de la una concretă şi specifică la una mult mai generală.

Adler crede că ideea de Dumnezeu motivează acţiunile oamenilor, iar aceste acţiuni au consecinţe reale pentru noi înşine şi pentru ceilalţi. Viziunea noastră despre Dumnezeu este importantă pentru că întruchipează ţelurile noastre şi ne direcţionează acţiunile sociale. Comparând religia cu ştiinţa, Adler consideră că religia este mult mai eficientă, deoarece motivează oamenii cu mai multă eficienţă. Doar când ştiinţa va începe să captureze cu aceeaşi fervoare religioasă şi va promova bunăstare în toate segmentele societăţii, atunci se poate spune că cele două vor fi egale în ochii oamenilor.

[146] Küng, Hans, *Freud and the problem of God*, Yale University Press, 1990, p. 62.

Gordon Allport (1897-1967) în clasica sa carte *The Individual and His Religion* (1950) ilustrează felul în care oamenii folosesc religia în diferite moduri. El face o distincție între religia matură și religia imatură. Sentimentul religios matur apare la oameni cu o minte luminoasă, cu un interes special și care au abilitatea de a se obiectiva, de a fi reflexivi, oameni care au o filosofie a vieții coerentă.[147] În contrast cu aceasta, religia imatură reprezintă în general stereotipurile negative ale oamenilor față de religie. Recent, distincția a fost înglobată de termenul „religie intrinsecă", cu referire la un veritabil și devotat pentru credință, și „religie extrinsecă", referindu-se la o formă mai utilitariană a religiei.

Erik H. Erikson (1902-1994) este binecunoscut pentru teoriile sale asupra dezvoltării umane. Biografiile pe care le-a făcut lui Gandhi și Luther ne relevă o viziune pozitivă a lui Erikson asupra religiei. El a considerat religiosul ca având o influență importantă în succesul dezvoltării personalității, pentru că este traseul primar prin care cultura își promovează virtuțile concomitent cu fiecare stadiu al dezvoltării. Ritualurile religioase facilitează această dezvoltare. Teoria lui Erikson nu a beneficiat de studiile empirice sistematice, dar rămâne totuși o teorie bine privită în studiul psihologiei religiei.

Rudolf Otto (1869-1937). Teologul german protestant se remarcă prin lucrarea *Das Heilige,* în care definește conceptul de sacru numindu-l *numinos*. El explică numinosul ca o experiență sau sentiment non-rațional, non-senzorial, al cărui obiect imediat este în afara sinelui. Acel *misterium tremendum* ce te fascinează și te înspăimântă în același timp.

[147] Allport, Gordon, *The Individual and His Religion - a psychological interpretation*, The Macmillian Company, New York, 1957, p. 53.

Tot despre numinos vorbește și medicul psihiatru englez, Lionel Corbett, autor al cărților: *Psyche and the Sacred* și *The religious function of the Psyche*, având o formare psihanalitică jungiană la C. G. Jung Institute of Chicago. În ultima sa carte tradusă în românește afirmă:

> *Trăirea numinosului apare la un nivel autonom al psihicului, care este fie sursa, fie mediul de transmitere a experienței religioase; în mod empiric nu putem ști dacă experiența religioasă apare „de dincolo" de psihic sau din acesta. Dar a avea în mod nemijlocit o astfel de experiență implică prezența psihicului, fără de care nu ar exista nici o experiență, nici cel care s-o trăiască (experiencer).*[148]

Victor Frankl (1905-1997) născut la Viena, psihiatru și psihanalist, inițiator al noului curent numit *logopedia* (vindecarea prin puterea cuvântului) a încercat o psihologie creștină, aflându-se la granița dintre teologie și psihologie.

A cunoscut direct lagărul de la Auschwitz până în aprilie 1945 și a fost profund marcat de suferința de acolo. Pentru Frankl nu principiul plăcerii (Freud) și nici dorința de putere (Adler), ci căutarea unui scop în viață este mai presus de orice. Sensul ultim al existenței, sensul suprem care generează și sensurile secundare din orice act al vieții noastre este sensul divin. Caracteristica fundamental ontologică a existenței umane este tocmai ceea ce definește prin *selbst Transzendenz*, depășirea, transcenderea din și în sinea ei, a existenței. Frankl afirmă că orice existență umană indică ceva mai presus de ea însăși și omul în sens nu este interesat de niște stări interioare arbitrare, ci el caută un sens pe care ar dori să-l împlinească.[149]

[148] Gorbet, Lionel, *Funcția religioasă a psihicului,* Ed. Iri, București, 1997, p. 25

[149] Galeriu, Constantin, *Dreapta credință a Bisericii și Psihanaliza,* Editura Harisma, București, 2005, p. 43.

Americanul **Erich Fromm** (1900-1980) a adus modificări teoriei freudiene, militând pentru o dezbatere mai complexă a funcției religiei. El are în vedere și complexul Oedip, însă nu pune un mare accent pe sexualitate, pe dorința infantilă de a rămâne atașat de o figură protectoare. Interesat de înțelegerea Vechiului Testament, a avut o tentativă de a interpreta semnificația zilei de Sabat în termenii complexului Oedip. El vedea în aceste interziceri săptămânale ale oricărui lucru ceva ce afecta natura (mama) ca pe o penitență pentru crima primordială și ca o precauție de prevenire a dorințelor incestuoase. Aceste dorințe le vede în mod simbolic, ca exprimând dorințele umane originare în armonie cu natura. [150]

În principiu, în viziunea lui Erich Fromm, adevărata religie îngrijește un potențial individual ridicat, dar se pare că în practică religia tinde a reveni la specificul de ființă nevrotică. Dar aceasta nu-l împiedică să numească și psihanaliza o religie profană, cu un cadru de orientare și devoțiune, dar care este lipsită de orice transcendență. [151]

Conform lui Fromm, oamenii au o nevoie de un cadru stabil de referință, iar religia în mod aparent pare să satisfacă această nevoie a oamenilor. În concluzie, oamenii prin religie primesc răspunsuri la întrebările lor, răspunsuri pe care nici o altă sursă de cunoaștere nu le poate oferi. Religia trebuie să acorde libertate adepților, nu să fie autoritară.

III. 2. Originea culturală a religiei

Freud își prelungește teoriile sale și asupra altor domenii decât cel clinic și anume de această dată se orientează asupra

[150] Erich, Fromm, *Der Sabath*, Imago 13, p. 223-234, în Moldovan, Ioan, *Op. cit.*, p. 154.

[151] Mascio, di Patrick, *Freud după Auschwitz,* trad. Margareta Gyurcsik, Ed. Amacord, Timișoara, 2000, p. 106.

antropologiei și religiei. Aplicarea teoriilor psihanalitice în aceste domenii a declanșat numeroase critici, ceea ce nu a însemnat pentru Freud un succes. Freud și-a redactat operele într-o epocă a antropologiei care nu se baza prea mult pe cercetări de teren și care mai degrabă erau niște teoretizări fără rezultat.

Lucrările în care Sigmund Freud își expune ideile față de fenomenul religiei sunt: *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) și *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939). Pe lângă acestea, Freud face deseori referiri la religie în alte scrieri. Uneori oferă spre exemplificare proprii pacienții cu probleme de ordin religios. De asemenea, nu trebuie să neglijăm nici articolul: *Exerciții compulsive și practici religioase.*

Poziția psihanalistului în confruntarea cu religia ne pare a fi fixată încă din primele scrieri, iar descoperirile psihanalitice ulterioare sunt utilizate doar pentru a întări poziția sa inițială. [152] În *Psihologia vieții cotidiene*, după ce analizează superstițiile, referindu-se la religie Freud crede în concepția mitică a lumii. Religiile moderne ale lumii sunt însuflețite de această concepție mitică, dar care nu este altceva decât o psihologie proiectată în lumea exterioară. La 12 decembrie 1897 îi scrie prietenului său, Wilhelm Fliess, printre altele, că miturile endopsihice sunt ultimele producții ale activității cerebrale; nemurirea sufletului sau răsplata finală, toate acestea nu sunt decât niște concepții ale psihicului nostru interior. [153] Aceleși idei le va relua în *Vise și ocultism* (1933), când definește ideea de Dumnezeu ca fiind proiecția iluzorie a imaginii infantile a tatălui. De aici ia

[152] Plé, Albert, *Freud e la religione,* trad. Luciana Vigone, Città Nouva Editrice, Roma, 1971, p. 11.

[153] *Letter from Freud to Fliess, December 12, 1897,* în J. B. Mason, *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Harvard University Press, 1985, p. 286.

naştere şi ideea unui Dumnezeu atotţiitor şi atotştiutor, care trebuie venerat.

În *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), ultima carte pe care autorul o încheie abia după vârsta de 80 de ani, Moise, conducătorul poporului evreu, este prezentat ca având o origine egipteană, după cum arată şi numele său, şi nu una evreiască. Istoria biblică sugerează că Moise, fiul unei femei din seminţia lui Levi, băiat frumos, a fost ascuns timp de trei luni. Nemaiputând fi ascuns, mama sa a luat un coş de papură pe care l-a uns cu catran şi cu smoală şi, punându-l pe micuţ în el, l-a aşezat în păpuriş, la marginea râului. Acesta a fost găsit de fiica faraonului pe când aceasta mergea la râu să se scalde şi l-a luat şi l-a crescut ca pe propiul său fiu. Freud însă este de părere că Moise a fost de fapt fiul fiicei faraonului. Tot Moise ar fi acceptat revoluţia în mentalitatea iniţiată de faraonul Akhenaton, care a înlocuit închinarea la zei cu monoteismul. La moartea lui Akhenaton s-a iscat o reacţie împotriva monoteismului, însă Moise a fost liderul poporului evreu, care l-a susţinut şi l-a salvat de robie.

Freud crede, de asemenea, că Moise nu a murit la 120 de ani, pe muntele Nebo, ci a fost ucis de poporul său, bazându-se pe o sugestie a lui Ernst Sellin, care, imediat ce a fost anunţată a fost respinsă de savanţii evrei.[154] Freud însă a adoptat ipoteza lui Sellin deoarece acesta îi sprijinea propria speculaţie despre paricid şi despre originile religiei. El îşi închipuia că uciderea lui Moise a întărit sentimentul de vinovăţie moştenit încă din vremea primului paricid, dând naştere unui sentiment inconştient de vinovăţie poporului evreu.

Astfel că, dorind să ofere o explicaţie originii religiei, psihanalistul elaborează două teorii: o teorie ce are în centru originea

[154] Storr, Anthony, *Freud. Maeştrii spiritului,* trad. Vlad Russo, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 129.

culturală a religiei (hoarda primordială) şi cea de-a doua teorie, originea individuală a religiei (complexul Oedip).

Cartea ***Totem şi tabu*** (1913) reprezintă o contribuţie majoră a lui Freud la antropologia socială, dar, după cum şi autorul admite, a fost scrisă într-o manieră marcant speculativă şi de aceea mărturiseşte că „lacunele acestora îmi sunt pe deplin cunoscute".[155] Ea cuprinde patru studii, care au apărut pentru întâia dată în cuprinsul revistei de psihanaliză *Imago*: teama de incest, tabu-ul şi ambivalenţa impulsurilor afective, animism, magie şi atotputernicia ideilor, Reîntoarcerea infantilă la totemism. După afirmaţia autorului, *Totem şi tabu* reprezintă pe de o parte una dintre primele sale încercări de a aplica rezultatele psihanalizei la problemele confuze ale psihologiei popoarelor. Dar pe de altă parte este încercarea de a contracara lucrarea deosebit de importantă a lui Wilhelm Wundt şi totodată lucrările şcolilor psihanalitice din Zürich. Se referă aici la Jung, „cel ce pretinde să soluţioneze problemele psihologiei individuale cu ajutorul datelor oferite de psihologia popoarelor". [156]

Freud îşi construieşte teoriile pe baza cunoştinţelor desprinse din lectura unor opere, pe care le-am putea numi surse sau izvoare. Acestea sunt: *Originea Omului* (1871) scrisă de Charles Darwin, *Prelegeri asupra religiei semiţiilor* (1889) de W. Robertson Smith, *Legea primitivă* (1903) de J. J. Atkinson şi *Creanga de aur şi Totemism şi exogamie* (1910) de Sir James Frazer.[157]

Cele patru eseuri au apărut de-a lungul anilor 1912 şi 1913, iar ulterior au fost împreunate în cartea *Totem şi tabu.*

[155] Freud, Sigmund, *Opere I. Totem şi tabu,* traducere de Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 11.

[156] Ibidem.

[157] Palmer, Michael, *Freud şi Jung despre religie,* traducere de Leonard Gavriliu, Editura IRI, Bucureşti, 1999, p. 37.

La apariția ei au existat critici și reproșuri mai ales din partea antropologilor, care susțineau că Freud a interpretat greșit faptele și ca atare tezele sale sunt invalide. Dacă în alte situații Freud a operat unele reviziuri operelor sale, acum nu a adus nici o modificare acestei lucrări, ba chiar a susținut afirmațiile sale și le-a reluat în 1939, zicând: *înainte de toate eu nu sunt etnolog, sunt psihanalist. Și aveam tot dreptul să extrag din literatura etnologică tot ceea ce puteam să utilizez pentru travaliul psihanalitic.*[158]

Cheia explicativă a fenomenelor de cultură din perspectiva freudiană o oferă **conceptul de sublimare.** În acest sens, medicul vienez afirmă:

> *Sublimarea instinctelor constituie una dintre trăsăturile cele mai izbitoare ale dezvoltării în planul civilizației; ea este aceea care permite activităților psihice superioare, științifice, artistice sau ideologice să împlinească un rol atât de important în viața civilizată.*[159]

Prin sublimare se înțelege *un proces de derivare a pulsiunilor sexuale și agresive spre scopuri și obiecte social valorizate, în special investigația intelectuală și creativitatea culturală.*[160] Acest proces ocupă un loc aparte față de mecanismele de apărare, pentru că pune în mișcare un mecanism de neutralizare a energiei pulsionale și nu mobilizează nici o contrainvestire. Un rol deosebit de important îl joacă acest mecanism în rezolvarea complexului Oedip, la începutul perioadei de latență. El va permite copilului modificarea

[158] Quinoz, Jean-Michael, *Citindu-l pe Freud: descoperirea cronologică a operei freudiene*, traducere Sorina Pătrașcu, Editura Fundației Generația, București, 2005, p. 206.

[159] Freud, Sigmund, *Opere I. Angoasă în Civilizație*, Ed. Științifică, Buc., 1991, p. 321.

[160] Doron, R., Parot, F., *Op. cit.*, p. 756.

structurală a vieții pulsionale, care îl orientează, de exemplu, spre învățăturile școlare, activitatea culturală, jocurile sociale și stabilirea unor noi relații umane. De asemenea, în familie se dezvoltă sentimentul de tandrețe, de devoțiune și de respect.

Vorbind despre sublimare, trebuie să menționăm că în sistemul freudian, aceasta este paradigma pe care o folosește maestrul pentru a-și justifica „escapadele" în descifrarea fenomenelor de cultură. Deoarece Freud n-a încercat niciodată să investească psihanaliza cu atributele unei concepții autonome despre lume și viață (Weltanschaung).

Freud susține că urmele ancestrale ce se întind până la origini ar influența constituirea complexului Oedip; el crede că poate decela urmele arhaice în sentimentele foarte ambivalente pe care orice fiu le simte față de tatăl său și în sentimentul față de culpabilitatea inconștientă care apasă greu fiecare persoană de la o generație la alta.[161] Pentru Freud nu este nici o îndoială că acest sentiment de culpabilitate constituie un reziduu al unui păcat originar comis în cursul unei mese totemice, în care frații, uniți în ura pentru tatăl lor, l-ar fi devorat pentru a-i lua locul. Din acest act canibalic ancestral ar proveni nu numai un sentiment de culpabilitate individual, ci și diferitele stadii de organizare socială ale omenirii, mergând de la totemismul oamenilor din triburi și până la morala colectivă care asigură viața în societate.

Freud a fost preocupat de problema originii religiilor din totdeana, dar lucrările lui Jung asupra mitologiei și misticismului i-au stârnit mult mai mult interesul.

Primul eseu este una dintre cele mai surprinzătoare descoperiri de antropologie, în sensul că la popoarele primitive, de exemplu la aborigenii băștinași din Australia, relațiile sexuale,

[161] Ibidem, p. 205.

departe de a fi neîngrădite, sunt supuse unor restricţii severe, iar incestul este un tabu chiar mai strict decât la comunităţile civilizate. Sistemul regăsit în acele comunităţi poartă numele de „exogamie" şi se exprimă prin legea potrivit căreia partenerul sexual trebuie să fie căutat în afara tribului. După Freud, această interdicţie este ea însăşi legată de totemism.

Când vorbim de totemism ne gândim la totem, un animal sau plantă, rareori obiect, considerat de unele societăţi tradiţionale ca strămoş şi protector al clanului şi venerat ca atare.[162] Sau, după cum Freud defineşte totemul, acesta este un animal comestibil, inofensiv sau periculos, de temut, sau mai rar o plantă sau o forţă naturală (ploaia, apa) care se află într-o relaţie specială cu întregul grup.[163] Membrii tribului sau clanului aveau obligaţia sacră de a nu ucide acest animal şi nici de a-l mânca, pentru că era spiritul păzitor al tribului. Totemul mai este considerat ca strămoş comun al clanului şi în acest mod toţi membrii clanului sunt trataţi ca şi cum ar fi rude de sânge sau ar forma o singură familie. Această înrudire totemică este aceea care explică exogamia, nu doar interzicerea relaţiilor incestuoase, ci şi orice relaţie sexuală între membrii grupului este interzisă: membrii unuia şi aceluiaşi totem trebuie să nu aibă între ei relaţii sexuale, prin urmare, să nu se căsătorească unii cu alţii.[164] Totemul este ereditar atât pe linie maternă, cât şi paternă.

Freud a interpretat totemul ca o reprezentare a tatălui, deoarece cunoştea trei cazuri în care băieţii cu conflicte oedipiene aveau fantasme sau fobii legate de animale, acestea

[162] Oprea, I., Pamfil, C. G., Rodica Radu, Zastroiu, Rodica, *Noul dicţionar universal al limbii române*, Editura Litera Internaţional, Bucureşti, 2006, p. 1515.

[163] Freud, Sigmund, *Op. cit.*, p. 14.

[164] Ibidem, p. 16.

din urmă părând sa fie substitute ale tatălui.[165] De exemplu cazul micului Hans; acesta avea o teamă de a fi muşcat de un cal, teamă pe care Freud o considera rezultată din refularea şi consecutiva proiectare a ostilităţii copilului faţă de tatăl său.

Consecinţele interdicţiei sunt explicate prin exemplul în care, dacă bărbatul aparţine unui clan al cărui totem este cangurul şi se căsătoreşte cu o femeie dintr-un clan al cărui totem este emu, copiii vor fi toţi emu. În acest caz, un fiu rezultat din această căsătorie va fi, datorită regulilor totemice, în imposibilitate de a avea raporturi sexuale cu mama ori cu sora, pentru că ambele vor fi emu ca şi el. Freud încearcă să releve marea grijă pe care australienii, dar şi alte popoare sălbatice o arătau pentru împiedicarea incestului: *trebuie să spunem că aceşti sălbatici sunt chiar mai sensibili faţă de incest decât suntem noi.* [166] Pedeapsa pentru incest era cu siguranţă spânzurătoarea.

În cel de-al doilea eseu sunt puse în evidenţă similitudinile dintre tabuurile societăţilor totemice şi tabuurile individuale descoperite la nevroticii obsesionali. Atât de mari sunt aceste similitudini, încât pacienţii obsesionali s-ar cuveni să fie descrişi ca suferind de boala tabuului. O primă şi evidentă similitudine este credinţa că vătămarea tabuului ar duce la un dezastru. Nu se vorbeşte de vreo ameninţare exterioară, dar persoana implicată va avea sentimentul nedefinit că violarea tabuului va duce la consecinţe dezastruoase.

Dupa cum Wundt considera, această teamă era strâns legată de acţiunea forţelor demonice, dar mai târziu tabuul devine forţă de sine stătătoare.[167] Sub influenţa lui Wundt, care considera

[165] Storr, Anthony, *Op. cit.*, p. 125.

[166] Ibidem, p. 17.

[167] Ibidem, p. 36.

că pentru psihologie nici angoasa şi nici demonii nu pot fi socotiţi factori determinanţi (*als letze Dinge*), Freud afirmă :

> *altfel ar sta lucrurile dacă demonii ar exista cu adevărat; dar noi ştim fără putinţă de tăgadă că ei sunt, ca şi zeii,* ***creaţii ale forţelor psihice ale omului****; ei nu au apărut de la sine şi din nimic.*[168]

Acum, pentru întâia dată, Freud vorbeşte despre zeitate ca o creaţie a psihicului uman, şi nu ca o realitate, dar în ce sens, asta va detalia în scrierile ulterioare.

Sunt regăsite şi alte tipuri de similarităţi: orice obiect sau persoană asociate cu ceea ce este tabu devin la rândul lor tabu, iar tabuurile pot fi ridicate prin acte ceremoniale precum este spălatul, modul de tratare a inamicilor atunci când uciderea lor este acompaniată de prescripţii de expiere sau în tabuul suveranilor, prin care regele venerat de către supuşii săi este în acelaşi timp închis de aceştia într-un sistem ceremonial coercitiv, semn al ambivalenţei faţă de persoana privilegiată.

Însă cea mai importantă similitudine este ceea ce Freud numeste „condiţia de ambivalenţă" adică dorinţa de a face ceea ce este interzis:

> *Dar din faptul că tabuul s-a menţinut mereu reiese că dorinţa primordială de a face ceea ce este interzis a dăinuit la popoarele primitive dominate. Aceştia, deci, au adoptat şi faţă de interdicţiile lor tabuiste o atitudine ambivalentă: în inconştientul lor mai degrabă le-ar încălca, dar le este teamă s-o facă; şi le este teamă tocmai pentru că ar avea poftă s-o facă, iar frica este mai tare decât dorinţa. Dar în cazul fiecărei persoane izolate din popor, dorinţa aceasta este inconştientă, ca şi la nevrotic.*[169]

[168] Ibidem, p. 37.

[169] Ibidem, p. 85.

Freud constată teama de incest atât la sălbatici, cât şi în viaţa psihică a nevroticilor, susţinând că primul obiect spre care se îndreaptă alegerea sexuală a băiatului este de natură incestuoasă, condamnabilă, deoarece acest obiect este reprezentat de mama sau sora lui. De aceea fixaţiile sau regresiile incestuoase inconştiente ale libidoului joacă un rol central în nevroze, iar dorinţa incestuoasă faţă de părinţi constituie complexul central al nevrozelor. Riguroasă şi des întâlnită este practica evitării întâlnirii dintre soacră şi ginere; din punct de vedere psihanalitic, autorul consideră această evitare de ambele părţi ca fiind întemeiată pe un raport „ambivalent", adică pe coexistenţa unor sentimente tandre şi ostile reciproce, strâns legate de teama de incest.

În psihanaliză întâlnim persoane care îşi impun tabuuri ca şi sălbaticii; ele sunt convinse în interiorul lor de către o conştiinţă morală că dacă transgresează anumite interdicţii enigmatice se va produce o nenorocire. Teama legată de interdicţie duce la o observare a unei „plăceri, dorinţe" de a transgresa tabuul. Înţelegerea tabuului limpezeşte şi noţiunea de „conştiinţă morală" sau „conştiinţa culpabilităţii", pe care Freud începe să o contureze. El defineşte această conştiinţă morală ca fiind percepţia unei judecăţi interioare de condamnare pentru dorinţele simţite de către nevrotic, sentiment terifiant, care nu este diferit de comandamentul conştiinţei sale morale, legat de tabuul sălbaticului, a cărui violare face să apară sentimentul de culpabilitate.[170]

În situaţia când cineva violează tabuul devine el însuşi tabu. Pentru că el are puterea de a-i ispiti pe alţii să-i urmeze exemplul, puterea de a trezi dorinţele interzise ale celorlalţi. Comunitatea trebuie să se protejeze în mod corespunzător împotriva riscului de a imita această faptă. De aceea, orice

[170] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 210.

violare a tabuului trebuie să fie răzbunată cât mai repede, pentru a nu-i lăsa pe ceilalți să procedeze la fel. Antrolologul britanic argumentează, în Primitive Culture (1871) că această credință despre suflet reprezintă o parte a religiei. Faptul că cele mai vechi și mai importante tabuuri se referă la cele două legi fundamentale ale totemismului (să nu ucizi și să eviți relațiile sexuale) arată că acestea sunt cele mai vechi și mai puternice dorințe umane, care funcționează și în cadrul prohibițiilor nevroticilor.

Cel de a-l treilea eseu este „Animism, magie, atotputernicia gândurilor". Animismul este doctrina referitoare la reprezentările despre suflet și a primit semnificație o dată cu E. B. Tylor (1832-1917). Animismul este deosebit de dezvoltat la primitivi. Primitivii își imaginează lumea ca fiind populată de o multitudine de făpturi spirituale binevoitoare sau rău intenționate față de ei și consideră aceste spirite ca fiind responsabile de fenomenele naturale.[171]

În opinia lui Sigmund Freud, omenirea a cunoscut de-a lungul istoriei sale trei viziuni principale asupra lumii: **animistă** sau **mitologică, religioasă** și **științifică**. De ce aceste trei etape? Cele trei stări corespund într-adevăr, după considerente psihanalitice, celor trei momente exemplare ale istoriei dorinței: narcisismul, alegerea de obiect, principiul realității.[172]

Prima viziune a fost animismul, care nu este altceva decât o teorie psihologică, el merge la pas cu incantația și magia, incantația fiind arta de a influența spiritele, iar magia tehnica proprie animismului.

Principiul care guvernează magia, tehnica modului de gândire animistă, este acela al atotputerniciei ideilor. Se pare că și în această situație Freud se inspiră de la același J. G.

[171] Sigmund Freud, *Op. cit.*, p. 84.

[172] Ricoeur, Paul, *Despre Interpretare. Eseu asupra lui Freud*, trad. Valentin Protopopescu și Magdalena Popescu, Ed. Trei, 1998, p. 255.

Frazer, el fiind considerat primul teoretician al magiei, magia întruchipând o formă inferioară de religiei.[173] Ceea ce l-a uimit pe Ricoeur și i-a părut foarte solid a fost intuiția inițială a lui Freud prin care a observat că cea dintâi problematică religioasă reprezintă o problematică a atotputerniciei și era firesc ca o psihanaliză a religiei să caute într-un regim al dorinței echivalentul acestei problematici.[174]

În cadrul acestei viziuni asupra lumii, supraestimarea excesivă a gândirii eclipsează percepția realității, astfel că principiul ce guvernează magia este cel al atotputerniciei gândirii. La nevrotic, psihanaliza a scos în evidență modul primitiv de funcționare pe care îl constituie atotputernicia gândurilor, în special în nevroza obsesională, unde supraestimarea proceselor gândirii depășește raportul cu realitatea. Acesta este un element al narcisismului, putându-se considera că la primitivi atotputernicia gândurilor corespunde unui stadiu mai precoce de dezvoltare libidinală, la care nevroticul a ajuns fie prin regresie, fie prin fixația patologică.

Freud reia ideea că în animism, spiritele și demonii care populează lumea nu sunt altceva decât „proiecții" ale sentimentelor și persoanelor importante pentru individul în cauză, astfel încât acesta regăsește propriile procese psihice interne în exteriorul său, așa cum Schreber le regăsea în conținuturile delirului paranoid. Ricoeur afirmă că proiecția nu lămurește caracterul sistematic al animismului, în calitatea lui de primă teorie complexă despre lume.[175]

În finalul eseului, Freud lansează ideea de reprimare a instinctelor drept criteriu al nivelului cultural atins.

[173] Florian, Mircea, *Antinomiile credinței. Religie și filosofie.*, Societatea Română de Filosofie, București, 1936, p. 18.

[174] *Ibidem*, p. 256.

[175] *Ibidem*, p. 259.

Ultimul eseu din *Totem şi Tabu* este intitulat *Reîntoarcerea infantilă la totemism*. Sprijinindu-se pe cercetările etnologului Frazer, care a arătat că animalul totemic era considerat în general strămoş al tribului şi că totemul era transmis ereditar, Freud avansează ideea potrivit căreia totemismul şi exogamia ar avea o origine ancestrală, alăturându-se ideii lui Darwin asupra existenţei unei hoarde primitive originare, atât la primate, cât şi la om. Plecând de la acest postulat, Freud stabileşte o apropiere între animalul totem şi fobia infantilă, deoarece în cazul fobiei infantile, deseori obiectul este un animal. Obiectul fricii iraţionale la copil putând fi uneori animale pentru care a dovedit un viu interes până atunci, sau cele pe care nu le cunoştea decât din poze sau din basmele auzite, precum caii, câinii, pisicile, mai rar păsările, gândacii sau fluturii.[176]

În opinia lui Freud, atât animalul totem cât şi obiectul fobiei ar fi reprezentanţi ai tatălui temut şi respectat în acelaşi timp, după cum arătase în fobia de cal a micului Hans. Frica faţă de tată a micuţului de cinci ani, cauzată de vederea în el a unui concurent la favorurile mamei sale, spre care dirijau vag dorinţele sale embrionare, s-a transferat asupra unui animal (calul); copilul a transferat asupra animalului sentimentele pe care le nutrea faţă de tatăl său. [177]

Ura provocată de rivalitatea cu tatăl nu s-a putut dezvolta nestingherită în viaţa psihică a băiatului, deoarece era neutralizată de tandreţea şi admiraţia pe care le resimţise întotdeauna pentru aceeaşi persoană, rezultând pentru copil o atitudine ambivalentă. Acest conflict ambivalent l-a alinat prin deplasarea sentimentelor de ostilitate şi de teamă asupra unui surogat al tatălui. Micul Hans a avut şi sentimente de respect şi interes

[176] Sigmund Freud, *Op. cit.*, p. 135.
[177] *Ibidem*, p. 137.

faţă de cal, iar de îndată ce teama s-a redus, el însuşi s-a identificat cu animalul temut, sărind ca un cal şi muşcându-şi la rându-i tatăl. [178]

Mulţimea fraţilor războinici reuniţi a fost dominată de aceleaşi sentimente contradictorii faţă de tată, care s-ar putea regăsi în conţinutul ambivalenţei complexului patern la fiecare dintre copiii nevrotici. Aceştia îl urăsc pe tatăl lor, din cauză că tatăl este un obstacol în calea trebuinţelor lor de putere şi în calea pretenţiilor lor sexuale, însă pe de altă parte îl iubesc şi îl admiră.

Prezenţa sentimentelor ambivalente faţă de tată într-una, ca şi în cealaltă situaţie, îi permite psihanalistului să ajungă la concluzia că totemul şi complexul Oedip au aceeaşi origine:

> *Dacă animalul totem este tatăl, rezultatul la care ajungem este că ambele porunci capitale ale totemismului, ambele prescripţii care constituie nucleul său, anume interdicţia de a ucide totemul şi aceea de a lua de nevastă o femeie aparţinând aceluiaşi totem, coincid în ceea ce priveşte conţinutul lor cu cele două crime ale lui Oedip, care şi-a ucis tatăl şi a luat-o de nevastă pe mama lui, şi cu cele două dorinţe primitive ale copilului, a căror insuficientă refulare sau reactivare constituie, probabil, nucleul oricărei nevroze.* [179]

Continuându-şi investigaţia asupra altor caracteristici ale totemismului, în special asupra presupusei existenţe a ceremoniei unei mese totemice originare, Freud lansează o ipoteză îndrăzneaţă, conform căreia, pe scurt, tatăl hoardei primitive ar fi fost ucis şi devorat de către fiii săi la începutul timpurilor, în cadrul unei cine de sacrificare.

[178] *Idem*
[179] *Ibidem*, p. 139.

Membrii tribului erau supuşi unui şef care reprezenta un fel de „tată" şi care de multe ori îşi exercita puterea ca un despotic. Despoticul produce o reacţie de opoziţie, de nesupunere şi revoltă, tirania manifestându-se deseori prin neascultarea şi divizarea celor supuşi. Pentru grup, ca întreg, monopolizarea plăcerii însemna o distribuire inegală a durerii; soarta fiilor era aspră;[180] dacă stârneau gelozia tatălui, erau ucişi, castraţi sau alungaţi. Iar cei alungaţi erau obligaţi să trăiască în comunităţi mici şi să-şi procure femei răpindu-le. Răspunderea pentru orice fel de muncă ce trebuia făcută în sânul hoardei cădea asupra fiilor, care, fiind excluşi de la plăcerea rezervată tatălui, deveneau acum liberi să-şi canalizeze energia instinctuală către activităţi neplăcute, dar necesare. Astfel, constrângerea impusă de tată în ceea ce priveşte satisfacerea nevoilor instinctuale, suprimarea plăcerii, nu a fost doar rezultatul dominaţiei, ci a creat şi premisele psihice pentru funcţionarea continuă a dominaţiei.

În această organizare a hoardei primordiale, raţionalitatea şi iraţionalitatea, factorii biologici şi sociologici, interesul comun şi cel particular sunt inextricabil împletite.[181] Tatăl stabileşte modelul pentru dezvoltarea ulterioară a civilizaţiei, pentru progres, pe calea constrângerii impusă asupra plăcerii şi prin impunerea abstinenţei; astfel, el crea premisele pentru forţa de muncă a viitorului. Tatăl îşi stabileşte dominaţia în propriul său interes, dar acţiunea sa este justificată de vârstă, de funcţia sa biologică şi de succesul său: el creează acea ordine fără de care grupul s-ar dizolva imediat.

[180] Marcuse, Herbert, *Eros şi civilizaţie. O cercetare filosofică asupra lui Freud,* trad. Cătălina şi Louis Ulrich, Ed. Trei, Buc., 1996, p. 70.

[181] *Ibidem.*

Într-o zi, fraţii izgoniţi s-au adunat, l-au ucis şi l-au mâncat pe tată, fapt ce a pus capăt hoardei patriarhale. O dată reuniţi aceştia au devenit cutezători şi au putut să realizeze ceea ce oricare dintre ei, luat individual, nu ar fi fost capabil să facă. Această primă ucidere a tatălui era un eveniment real, care a lăsat „urme de neşters în istoria omenirii". Cu alte cuvinte, Freud credea în discreditata ipoteză lamarckiană a moştenirii caracterelor dobândite. Teoria lamarckiană a fost înlocuită de teoria evoluţionistă a lui Darwin, care era binecunoscută psihanalistului; acesta a susţinut posibilitatea moştenirii caracterelor dobândite, precum şi faptul că originile religiei şi are moralei pot fi cu adevărat identificate într-un eveniment petrecut cu mulţi ani înainte.

Rebelii au comis o crimă împotriva întregului şi prin aceasta o crimă împotriva lor înşişi[182].

Faptul că ei l-au devorat pe tatăl ucis corespunde modului de tratare a canibalilor sălbatici; urmaşul violent a devenit fără îndoială modelul invidiat şi temut de fiecare membru din mulţimea de fraţi.

Anihilarea tatălui, cel care a unit simultan sexul şi ordinea, plăcerea şi realitatea, cel care garanta temeiul biologic şi sociologic pe care se construieşte istoria umanităţii, a constituit o ameninţare la anihilarea vieţii de grup şi la restabilirea forţei distructive preistorice a principiului realităţii. Şi fiii doresc acelaşi lucru: satisfacerea de durată a nevoilor lor, acest obiectiv putându-se atinge numai repetând într-o formă nouă ordinea dominaţiei care a controlat plăcerea şi a conservat grupul. [183]

Prin devorare, ei şi-au satisfăcut ura şi şi-au impus dorinţa de identificare cu el, fiecare dintre participanţi însuşindu-şi o

[182] *Ibidem*, p. 72.

[183] *Ibidem*, p. 73.

parte din forţa lui, fapt ce ar fi trebuit să-i facă plini de dragoste în confruntările lor, până în momentul deplinei reprimări a urei iniţiale.

Mort, tatăl devine mai puternic decât viu, după cum se întâmplă şi astăzi în destinul multora. Adică ceea ce a împiedicat el prin existenţa sa, fiii îşi interzic acum în mod spontan, aflându-se în situaţia psihică de ascultare posterioară faptului, pe care o putem bine cunoaşte prin psihanaliză.[184] Fraţii ucigaşi îşi revocă actul, declarând interzisă uciderea substitutului patern, totemul, ca urmare a sentimentului de culpă, trăit de fiecare dintre ei. Din acest sentiment de culpă s-au creat ulterior două tabuuri fundamentale pentru societatea totemică: consumarea în comun a animalului totemic şi interzicerea incestului. Ambele coincid cu două trebuinţe rezultate din complexul Oedip.

Pentru salvarea şi supravieţuirea grupului, Freud vede următoarele perspective:

a) sacralizarea imaginii tatălui în totem, deoarece el reprezintă ante-născutul, este modelul ideal şi obiectul de explicaţie postumă, pentru scăderea sentimentului de culpabilitate al urmaşilor;

b) libidoul sexual este reglat prin alte tabuuri cum ar fi interzicerea incestului, în condiţiile admiterii exogamiei, interzicerea omuciderii, fapt ce a dus la naşterea societăţii matriarhale şi direcţionarea libidoului spre satisfacere cu alte obiecte decât cele cu natură genitală.

Renunţarea la exercitarea activităţilor sexuale genitale a apărut din nevoia depăşirii sentimentului de vinovăţie, creat la începuturile religiei, ale moralei şi ale culturii.

[184] Moldovan, I., *Op. cit.*, p. 97.

În opinia lui Freud, religiile istorice propun mereu schema clasică a ordinii primordiale: şeful iubit şi urât, urmat şi temut, e ucis pentru a se elibera; e recunoscut ca fiind mare după moarte, e divinizat; astfel apare religia ca explicaţie: religia totemică era născută din sentimentul vinovăţiei fiilor, din tentativa de a-şi atenua acest sentiment şi de a se reîmpăca cu tatăl ofensat prin supunerea ulterioară. [185]

Aceasta reprezintă actul comuniunii totemice, iar după cum Freud afirmă, prima sărbătoare a umanităţii de repetare şi comemorare a acelei memorabile acţiuni criminale, ca semnal al începutului mai multor lucruri: organizarea socială, impunerea unei restricţii morale şi religia. [186] Iar Ricoeur explică faptul că în esenţă ceea ce este specific religios este tocmai sentimentul de culpabilitate moştenit de la complexul Oedip. Din nebuloasa iniţială s-au detaşat trei centre: instituţia socială provine din pactul dintre fraţi, instituţia morală din supunerea retroactivă ce rezultă din acesta, iar religia şi-a rezervat pentru sine, culpabilitatea.

Ceremonia mesei totemice a populaţiilor primitive ar constitui o amintire comemorativă, masa totemică, care este probabil prima sărbătoare a umanităţii, ar fi o reproducere şi un fel de sărbătoare comemorativă al acestui act memorial şi criminal, ce a servit ca punct de pornire pentru atâtea lucruri: organizări sociale, restricţii morale, religii. [187] Această masă, prânz totemic, ar permite adăugarea unei trăsături suplimentare acestui tablou: orice religie nu este doar căinţă, ci şi comemorarea deghizată a triumfului asupra tatălui, deci revolta filială disimulată; revolta aceasta a religiei se deghizează îndeosebi în tendinţa fiului de a lua locul tatălui zeu. Satisfăcându-şi în

[185] *Ibidem*, p. 98.
[186] *Idem*.
[187] Quinoz, Jean-Michael, *Op. Cit.*, p. 212.

acest mod ura, fiii au început să resimtă o conştiinţă a culpabilităţii care a antrenat dorinţa de reconciliere cu tatăl ucis. Din acest sentiment de culpabilitate ar proveni religia totemică acompaniată de cele două tabuuri fundamentale ale sale, interdicţia de a ucide animalul totemic (reprezentând tatăl) şi interdicţia incestului.

După spusele lui Freud această conştiinţă a culpabilităţii ar sta nu numai la originea religiei totemice, ci la originea tuturor religiilor, a societăţii şi a moralei: *Societatea are la bază, de aici înainte, o culpă comună, o crimă comisă în comun; Religia are sentimentul de culpabilitate şi căinţă; Morala are necesităţile acestei societăţi pe de-o parte şi nevoia de ispăşire generală a sentimentului de culpabilitate, pe de altă parte.*[188]

Freud merge mai departe şi arată că religia constituie expresia extremă a ambivalenţei faţă de tată. Eliminarea tatălui, însoţită de devorarea lui de către fraţi pentru a deveni asemeni acestuia ar fi fost urmată de o exaltare a tatălui mort idealizat şi transformat în zeu al tribului. Amintirea primului mare sacrificiu s-ar fi perpetuat într-o manieră indestructibilă, iar diferitele dezvoltări ulterioare ale gândirii religioase ar fi o formă de raţionalizare. El vede demonstraţia acestui fapt în creştinism: Iisus Hristos care şi-a jertfit propria viaţă pentru a-şi izbăvi „fraţii" de păcatul strămoşesc, de păcatul moştenit: în mitul creştin, păcatul originar rezultă în mod incontestabil dintr-o ofensă adusă lui Dumnezeu Tatăl.

Tot cu referire la creştinism, care între toate aceste religii ale fiului deţine evident un loc de excepţie, Freud identifică pe Hristos cu fiul care, jertfindu-şi propria viaţă, îşi eliberează toţi fraţii de păcatul originar. În această jertfă se regăsesc cele două trăsături ale ambivalenţei: culpabilitatea uciderii tatălui este mărturisită şi ispăşită. Totodată fiul devine el însuşi zeu,

[188] *Ibidem.*

substituind religiei tatălui propria sa religie; resurgenţa prânzului totemic în împărtăşanie exprimă bine această ambivalenţă: simultan sunt semnificate aici împăcarea cu tatăl şi substituirea tatălui de către fiu, din sângele şi carnea căruia credinciosul se împărtăşeşte.[189]

Freud se întreabă asupra manierei în care s-a perpetuat de-a lungul mileniilor conştiinţa culpabilităţii legate de uciderea tatălui în mod neştiut de către indivizi şi de generaţii. El presupune că trebuie să existe un „suflet colectiv" sau un „psihic de masă" (*Massenpsyche*) analog sufletului individual, ce se continuă de la o generaţie la alta, dincolo de comunicarea directă şi de tradiţie. Postularea acestui suflet colectiv de către Freud, în care au loc aceleaşi fenomene psihice ca şi în viaţa interioară a individului, va avea o mare amploare în concepţia lui Jung, care formează o întreagă teorie a ceea ce se va numi „inconştientul colectiv".

De la o generaţie la alta, de-a lungul mileniilor, a dăinuit o conştiinţă a vinovăţiei cu privire la o anumită faptă şi a persistat la noile generaţii, care au fost ferite de acest tratament, datorită suprimării tatălui. Totodată un proces afectiv a luat naştere de la o primă generaţie de fii datorită maltratării lor de către propiul tată.

Freud afirmă existenţa acestui psihic colectiv prin faptul că dacă procesele psihice ale unei generaţii nu s-ar transmite generaţiilor următoare, fiecare ar fi obligată să reia de la capăt integrarea sa în viaţă, ceea ce ar exclude orice progres şi orice dezvoltare.[190] Modul în care se realizează continuitatea în viaţa psihică nu este cunoscut în totalitate şi nici mijloacele şi căile de care o generaţie se serveşte pentru a-şi transmite stările psihice generaţiei următoare.

Psihologia popoarelor nu se îngrijeşte aşa de mult de modul în care se realizează continuitatea vieţii psihice de la o generaţie la alta. Această continuitate poate fi asigurată de

[189] Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 261.
[190] Freud, S., *Op. cit.*, p. 164.

ereditatea dispoziţiilor psihice, care, pentru a deveni active au nevoie de o anumită stimulare în contextual vieţii individuale.

La nivel individual, aceleaşi idei sunt interpretate şi sunt regăsite astăzi în psihologia educaţiei, unde se vorbeşte despre factorii care influenţează dezvoltarea personalităţii şi anume de ereditate, educaţie şi mediu.

Se recunoaşte existenţa unor structuri comune, de pildă la gemenii monozigoţi, care chiar dacă au trăit în medii diferite deţin aceleaşi comportamente tipice uimitoare, după ani şi ani de zile. Un studiu cu numele Minessota a constatat că peste 50 % din trăsăturile unui individ sunt determinate de genele acestuia.[191] Se poate spune că şi în alte cazuri, persoane identice, cu acelaşi potenţial intelectual, se poate să fi dezvoltat competenţe clar diferite. În acest caz, mediul joacă un rol deosebit. Persoana are o anumită potenţialitate şi o predispoziţie, dar dacă acestea nu sunt stimulate printr-un mediu favorabil, rămân ascunse şi neroditoare.

În cazul complexului Oedip, situaţia primordială se repetă în circumstanţe care de la început asigură triumful durabil al tatălui, dar şi viaţa fiului şi capacitatea viitoare de a lua locul tatălui.

Multitudinea de procese somatice, psihice şi sociale care au avut drept consecinţă această realizare sunt practic identice cu conţinutul psihologiei freudiene. Funcţia tatălui este transferată treptat de la persoana sa individuală la poziţia sa socială, la imaginea sa în fiu (conştiinţa), la Dumnezeu, la diferite instituţii şi agenţi care îl învaţă pe fiu să devină un membru matur şi cumpătat al societăţii sale.[192]

[191] Atkinson, R, Smith, E., Bem, D., Hoeksema-N.S., *Introducere în Psihologie,* trad. Băiceanu L, Ilie G., Gavriliuţă L., Ed. Tehnică, Buc., 2002, p. 577.

[192] Marcuse, H., *Op. cit.*, p. 81.

În acest cadru al legilor şi instituţiilor obiective, procesele societăţii conduc la eliberarea de sub dominaţia tatălui ca un eveniment necesar şi legitim. Poate fi o catastrofă psihică. Apoi fiul părăseşte familia patriarhală şi porneşte să devină el însuşi un tată şi stăpân.

Revenind la ideea sufletului colectiv, pe calea înţelegerii inconştiente a obiceiurilor, ceremoniilor şi dogmelor care au supravieţuit atitudinii primordiale faţă de tată, generaţiile următoare au putut să recepţioneze moştenirea afectivă lăsată de cele anterioare.

De aceea, un eveniment important ca cel al suprimării tatălui prin coalizarea fiilor trebuie să fi lăsat urme de neşters în istoria umanităţii şi să se fi exprimat prin formaţiuni substitutive cu atât mai numerose, cu cât se ţinea mai puţin să se păstreze o amintire directă a faptului.[193]

Totuşi pentru Freud nu există o istorie a religiei, nu există o avansare, o descoperire ori un progres, ci doar repetarea propriilor origini. Religia este tocmai locul unde constelaţiile afective cele mai dramatice se dovedesc de nedepăşit; tematica ei este prin excelenţă una arhaică: ea vorbeşte despre un tată şi un fiu, despre tatăl ucis şi regretat şi despre fiul care se căieşte şi se revoltă. Ea este, în acestă calitate, locul aglomerării emoţionale. De aceea lacunele acestei istorii sunt în principiu neesenţiale.[194]

În încheierea lucrării despre religia totemică, Freud rezumă „cercetarea sa" prin afirmaţia că în complexul Oedip se regăsesc începuturile simultane ale religiei, moralei, societăţii şi artei, în concordanţă cu constatările psihanalizei. Acest complex formează nucleul tuturor nevrozelor.

Convins fiind de posibilitatea ca ipotezele sale să fie contrariate şi să decadă la un moment dat, Freud, ca de fiecare

[193] *Ibidem*, p. 162.

[194] Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 262.

dată, în cadrul fiecărei opere, subliniază dificultățile ipotezelor sale. El amintește doar două dintre aceste dificultăți.

Prima este cea legată de postularea existenței unui psihic colectiv și a existenței vinovăției, a sentimentelor ambivalente, ipoteze pe care Freud însuși le consideră susceptibile de obiecții serioase. Autorul susține că va acorda prioritate oricărei alte explicații care poate evita aceste presupuneri. Formularea teoriilor psihanalistului niciodată nu e considerată a fi infailibilă. El se închină acelor noi teorii care se dovedesc a fi valide, chiar cu prețul ca teoriile sale să fie combătute.

Cea de-a doua obiecție care s-ar putea adresa acestor ipoteze cu privire la originea religiei ar putea veni chiar din partea modului de gândire psihanalitic. Freud a conceput preceptele etice și primele restricții ale societății primitive ca o reacție la un act care a însemnat pentru făptași geneza noțiunii de crimă. Făptașii au regretat actul și au decis că nu mai trebuie repetat vreodată și că săvârșirea sa nu trebuia sa aducă nimănui vreun avantaj. Conștiința nevinovăției nu s-a stins și o regăsim și la nevroticii de azi, la care acționează într-un mod asocial, producând noi prescripții morale, noi restricții, ca ispășire pentru nelegiuirile comise sau ca măsuri de prevedere împotriva unor posibile nelegiuiri.

Însă la nevrotici nu se întâlnesc fapte, ci doar impulsuri, tendințe afective orientate spre rău, dar care nu au ajuns în stadiul de execuție. Deosebirea esențială între nevrotici și primitivi este aceea că la nevrotici sentimentul de culpabilitate se bazează pe realități psihice, nu pe realități faptice.[195]

Nevroza se caracterizează prin aceea că ia realitatea psihică drept realitate faptică, reacționând la idei cu aceeași seriozitate cu care oamenii normali reacționează doar în fața realului.

Și la persoanele primitive ar fi putut să fie așa, simplele acțiuni de ostilitate îndreptate către tată, existența dorinței de

[195] *Ibidem*, p. 166.

a-l ucide și de a-l mânca ar fi fost suficiente ca să provoace reacția morală care să fi creat totemismul și tabuul. În acest fel nu s-ar mai fi ajuns la situația de a stabili că începutul civilizației este bazat pe o crimă îngrozitoare.

Dacă s-ar obiecta că transformarea societății a fost un fapt real, că acea trecere de la forma reprezentată de hoarda paternă la forma clanului fratern a avut loc efectiv, totuși Freud dă și aici o soluție, afirmând că această trecere ar fi putut avea loc într-un mod mai puțin violent, oferind totodată condiții pentru manifestarea reacției morale.

Dacă dorințele și impulsurile au pentru omul primitiv deplina valoare a faptelor, nu este adevărat că nevroticii obsesionali, care astăzi stau sub presiunea unei supermorale, s-ar apăra doar împotriva realității psihice a tentației și nu ar considera drept crime demne de pedepsit decât impulsurile pur și simplu resimțite.

Fiecare nevrotic în copilăria sa a avut o perioadă de răutate, o fază de perversiune, premergătoare și prevestitoare fazei hipermorale de mai târziu.

Desigur că nici primitivul și nici nevroticul nu cunosc acea distincție netă pe care o operăm noi între gândire și acțiune. Între cei doi există, pe lângă asemănări, și deosebiri. La nevrotic acțiunea este inhibată și înlocuită în întregime prin idee. Dimpotrivă, la primitiv ideile se transformă imediat în fapte, fapta fiind pentru primitiv un substitut al ideii. Pentru primitiv, la început a fost cu siguranță fapta.

Timp de mai bine de un sfert de veac, în mod vădit fascinat de iudeo-creștinism, Freud a continuat această anchetă, spe-rând să demonstreze că religia iudaică trecuse prin aceeași fază descrisă în *Totem și tabu*, a urii fiilor împotriva tatălui, care îi împinge la uciderea lui, și că acest fapt constituia dovada

de netăgăduit că asasinarea tatălui era sursa; prin urmare slăvirea lui Dumnezeu, Iahve, nu este decât **sublimarea unui sentiment general de vinovăție.** [196]

Atitudinea lui Freud față de *Totem și tabu* pare să fi fost ambivalentă: pe de o parte, o privea ca pe o realizare importantă; pe de altă parte, a spus odată: „n-o luați prea în serios, am compus-o într-o după amiază ploioasă de duminică".

III. 3. Originea individuală a religiei

Nu cred că psihanaliza elimină arta, filosofia sau religia, ci cred că contribuie la purificarea acestora.

(Scrisoare de la pastorul Pfister către Freud, 9 februarie 1929).

Ca orice manifestare umană, și conduita religioasă are o bază motivațională. Structura de bază din care decurge nucleul motivațional general uman este, după opinia lui Freud, complexul Oedip.

Conștiința colectivă, dar și cea individuală de culpă, condiționează un comportament de un anumit tip, pe care Freud l-a denumit comportament religios. Astfel, religiozitatea se naște ca un cult al unui tată și ca rezultat al unui complex patern. Mecanismul de acțiune al complexului oedipian poate fi nuanțat pe scurt prin faptul că apare în jurul vârstei de 3 ani și are un caracter dinamic. Tatăl copilului, pe care acesta îl iubește, începe să fie văzut ca un factor perturbator; libidoul fiind canalizat asupra mamei, el vede un obstacol în figura tatălui; tatăl e puternic și copilul simte nevoia de a poseda efectiv mama; pentru aceasta el trebuie să-și ucidă tatăl ca să se poată impune în fața mamei.

[196] Meslin, Michel, *Stiința religiilor,* Ed. Humanitas, București, 1993, p. 126.

În copil se naște un sentiment inconștient de vinovăție, fapt ce conduce la acea atitudine ambivalentă față de tată: ură pe de o parte și admirație pe de altă parte.

Freud consideră că zeul se configurează pentru fiecare după imaginea tatălui carnal, oscilează și se transformă o dată cu el, iar „în ultimă fază acest zeu nu este altceva decât un tată la un nivel mai înalt." [197] Chiar dacă psihanaliza nu poate face încă lumină asupra celorlalte origini și semnificații ale ideii de Dumnezeu, totuși acestui element paternal din ideea de zeu trebuie să i se acorde o mare importanță. Rezultă că apariția și dezvoltarea religiei este însoțită și urmată de sentimentul de culpă, cultivat și întreținut în sfera Supra-Eului, derivând din reprimarea, respingerea libidoului sexual, care se dislocă sub forma unei figuri semnificative. Conștiința de culpă este strâns legată și de uciderea tatălui, act ce poate avea loc în plan fizic, dar și numai la nivel mintal, al dorințelor, fapt ce se va impune în conduitele viitoare, prin aderarea sau acceptarea unei religii.

Reconstrucția istorică a lui Freud nu este una real istorică, e un fel de povestire, o proiecție retroversă, a unor structuri psihice ce rămân universale în spațiu și în timp.

În dezvoltarea și maturizarea individului, pe primul loc nu este uciderea reală a tatălui, ci procesul de maturizare a complexului Oedip, care se verifică în orice grup uman în care există un tată, o mamă și un fiu sau o fiică. [198]

Sub impulsul evoluționismului, Freud a reconstituit etapele evoluției civilizației după modelul dezvoltării psihosexuale a Eului. Astfel, atât în istoria individului cât și în istoria civilizației există experiența dependenței radicale de o autoputere. Dezvoltarea constă în modul în care ne situăm față de acestă autoputere și reușim să realizăm o autonomie relativă față de ea. Acestă evoluție

[197] Freud, Sigmund, *Totem și Tabu,* p. 149.

[198] Moldovan, I., *Op. cit.*, p. 99.

se face în trei etape succesive, pe care profesorul Ion Mânzat le prezintă pe scurt sub această formă:[199]

NIVELUL INDIVIDUAL	CIVILIZAȚIE ȘI RELIGIE
1. NARCISISMUL nediferențiat al perioadei preoedipiene: - dominația principiului plăcerii; - participarea nediferențiată la întreaga putere maternă; - Eul atotputernic participă la lumea atotputernică.	1.RELIGIA ANIMISTĂ ȘI PANTEISTĂ: - întreaga putere este inscrisă în fenomene naturale; - religia totemurilor și tabuurilor permite participarea la această mare putere de care oamenii sunt protejați; - relația de cauzalitate magică.
2. PERIOADA OEDIPIANĂ cu diferențierea Eului și identificarea cu tatăl: - idealul Eului (atotputernicia) este impropriată de tată, de unde identificarea activă cu figura paternă; - formarea Supraeului și morala heteronomă.	2. RELIGIA MONOTEISTĂ: - divinizarea Tatălui, adică proiecția intregii puteri paterne într-o ființă cu totul alta, exterioară lumii; - separarea sacrului de profan; - identificarea lui Dumnezeu atotputernic cu modelul Eului; de acum înainte, a fi sfânt devine o problemă de conduită morală; - religia se mediatizează în rituri care exprimă dependența de o cauzalitate deplină.
3. PERIOADA POSTOEDIPIANĂ: - dominația principiului realității; - realizarea Sinelui prin socializare; - interiorizarea regulilor și accesul la responsabilitatea morală autonomă (adolescență).	3.DEPĂȘIREA RELIGIEI PRIN ATEISM: - supremația puterilor naturale prin știință; - autonomia morală a umanității care devine responsabilă pentru ea însăși; - cauzalitățile sunt reduse în ordinea fizică și umană.

Cea mai puternică critică a creştinismului o realizează Freud în *Viitorul unei iluzii* (1927). El a declarat că ultima contribuție la critica viziunii religioase a lumii a sosit din partea psihanalizei.[200] Nu a fost un marxism, în adevăratul sens al cuvântului, însă a fost de acord cu Marx când a susținut că critica religiei este suportul oricărei critici. Freud ia ca model creştinismul aşa cum este el practicat în Occident şi consideră că religia este fondată pe nevoia de iluzie ce stăpâneşte ființa

[199] Mânzat, Ion, *Psihologia credinței religioase. Transconștiința umană,* Pref. Acad. Alex. Surdu, Ed. Știință & Tehnică, Buc., 1997, p. 135.

[200] Freud, Sigmund, *Über Weltanschauung*, în *Gesammelte Werke,* p. 180, în Gay, Peter, *Un ebreo senza Dio,* p.43.

umană în încercarea de a se proteja de pericolele existenței. El reafirmă că **religia este nevroza obsesională universală a umanității** şi că este pe cale să fie abandonată aşa cum copilul îşi abandonează nevroza infantilă în cursul dezvoltării sale.

Freud are şi o soluție în vederea favorizării evoluției omenirii spre maturitate; el propune o orientare spre știință şi progresul acesteia. *Viitorul unei iluzii* este o operă foarte optimistă, o operă care profețeşte oarecum triumful rațiunii, care iluminează şi risipeşte toate elementele neraționale ale umanității. O dată ce rațiunea va fi acceptată, iar psihanaliza este, conform lui Freud, în acord cu rațiunea umană, toate celelalte evenimente ale vieții umane (suferința, catastrofele naturale şi chiar moartea) vor fi acceptate.

În acestă lucrare, Freud dialoghează cu un interlocutor imaginar, pe care-l putem recunoaşte ca fiind pastorul protestant Oskar Pfister, căruia îi declară credința sa nezdrucinată în știință: *Nu, știința noastră nu este o iluzie.*

Oskar Pfister (1873-1956), pastor şi pedagog din Zürich, a fost „un prieten fidel al lui Freud"[201], cu care a întreținut o corespondență regulată timp de mai bine de 30 de ani. A apărat în special ideea că o cură a sufletului putea fi îmbogățită prin ideile lui Freud şi că rolul pastorului iluminat de psihanaliză era să-l conducă pe pacient să-şi lichideze nevroza, pentru a putea recunoaşte valoarea credinței creştine. La sfârşitul lui aprilie 1909, după trei luni de zile de la începerea unei corespondențe, Pfister îl vizitează pe Freud la Viena. Acest lucru este văzut ca un succes pentru întreaga familie. Mulți ani după aceasta, Anna Freud îşi va aminti cu plăcere de vizita pastorului sobru.

Dacă Freud menține o distanță sceptică față de acest personaj, Pfister în schimb se deschide psihanalistului şi îi

[201] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 371.

povesteşte chiar şi despre intimităţile sale, precum nefericirea căsătoriei sale, obstacolele divorţului sau problemele psihice ale fiului său. [202]

Despre această prietenie profundă, biograful Jones spune:

> *Freud avea o adevărată pasiune pentru el, îi admira obiceiurile profund morale, altruismul generos, precum şi optimismul faţă de natura umană. Ideea de a fi prietenul unui pastor protestant, căruia putea să-i adreseze scrisori care începeau cu „Dragă mare om al lui Dumnezeu", cu siguranţă îl amuza pe „ereticul pertinent" care întotdeauna se putea baza pe toleranţa unui pastor.* [203]

Pfister, la început, a simţit munca pastorală ca fiind frustrantă şi totodată deprimantă. Tatăl său era un pastor liberal, care, din pricina faptului că i-a murit un credincios, s-a apucat să studieze medicina pentru a putea ajuta atât sufletul, cât şi trupul credincioşilor săi. Pfister îi urmează exemplul şi rămâne indignat când constată că în faţa suferinţei umane teologia este, în comparaţie cu psihologia, fără putere. Pentru a se concentra pe activitatea misionară, în 1908 refuză un post la o catedră de teologie sistematică şi practică. Psihanaliza îi oferă pastorului tocmai ceea ce îi era necesar pentru realizarea vocaţiei pastorale. El afirmă: *cu Freud supremele funcţii ale vieţii au fost supuse microscopului sufletului şi au revelat semne despre originea lor, despre legăturile şi legile dezvoltării lor, despre semnificaţia profundă a totalităţii evenimentelor psihice.*[204] El devine analist-pastor şi prieten al lui Freud, prin intermediul lui Jung.

[202] Gay, Peter, *Op. cit,* p. 89.

[203] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 372.

[204] Pfister, O., *Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* p.168, în Gay, Peter, *Un ebreo senza Dio,* p. 88.

Pfister a devenit membru al Asociaţiei Psihanalitice din Zürich, întemeiată de Jung, apoi i-a ţinut partea lui Freud când a intervenit ruptura cu Jung, în 1913. În 1919 a fost unul dintre fondatorii Societăţii Elveţiene de Psihanaliză. După cum îl informează pe Freud într-o scrisoare din 1921, Pfister este solicitat de şcolile de teologie, de teologi care-l simpatizau pe Freud, să ţină câteva conferinţe despre „indispensabilitatea psihanalizei pentru teologia istorică-critică" chiar în Germania.[205] Era în epoca în care teologii catolici cochetau cu psihanaliza.

Prietenia dintre cei doi începe a intra în declin o dată cu apariţia lucrării „Viitorul unei iluzii", publicată de Freud în 1927. Freud îi face cunoscut gândul că ar fi vrut să publice de mai mult timp această operă, însă, datorită respectului pe care i-l purta, s-a abţinut.

Într-o scrisoare din 25 noiembrie 1928, Freud, referindu-se la *Viitorul unei iluzii* şi la *Problema analizei laice*, îi scria lui Pfister:

> *...nu ştiu dacă ai ghicit legătura dintre Analiza laică şi Iluzie. În prima încerc să apăr psihanaliza de medici, iar în cealaltă de preoţi. Mi-ar plăcea să o încredinţez unei corporaţii care nu există în prezent, o corporaţie laică de miniştri ai sufletelor care nu ar avea nevoie să fie medici şi nu ar avea dreptul să fie preoţi.* [206]

Mai târziu, psihanalistul îşi va dezvălui certitudinea că ceea ce Pfister încerca să facă, să fie analist dar totodată un om al Bisericii, era o muncă **contradictorie prin definiţie**. Iată că, dacă la început între cei doi a existat o prietenie frumoasă, o dată cu apariţia acestei lucrări, relaţia dintre ei se răceşte,

[205] Gay, Peter, *Op. cit.*, p. 95.

[206] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 371-372.

ajungându-se chiar la divergențe în opinii. În ultima scrisoare către Pfister (1937), Freud îl informează despre proiectul pe care îl are, acela de a scrie despre Moise și religia monoteistă, un subiect care de asemenea nu-i va fi pe plac pastorului elvețian.

Când Freud a redactat acest studiu, fără îndoială a fost împins de o nevoie interioară și de dorința de a răspunde interogațiilor religioase ale scriitorului francez Romain Roland. Acesta scrisese în 1919 o piesă de teatru intitulată *Liluli* (o onomatopee de la fr. *l' ilusion*) pe care i-a dedicat-o lui Freud, cu următoarele cuvinte: „distrugătorului de iluzii, prof. dr. Freud". Freud i-a răspuns alegând pentru cartea sa un titlu care trimite la *Liluli*. Pe de altă parte, Roland fusese interesat de sentimentul religios pe care l-a pus în raport cu „sentimentul oceanic", noțiune pe care Freud o va relua în *Disconfort în civilizație*.

Publicarea acestei lucrări avea să aibă un ecou imediat și a declanșat vii controverse. Pastorul din Zürich, prietenul său, Pfister, a publicat un răspuns energic, cu titlul *Iluzia unui viitor* (1928), în care îi atrăgea atenția lui Freud că a confundat religia cu credința.

În primele două capitole, autorul demonstrează necesitatea ca civilizația să recurgă la înalte valori morale care să protejeze de tendințele distructive provenind de la indivizii care o compun. Printre aceste valori morale, numite „patrimoniu spiritual al culturii", include valori de ordin psihologic, idealuri culturale, arta, precum și ideile religioase. Înainte de a aborda problema religiei propriu-zise, Freud realizează o descriere a etapelor parcurse de dezvoltarea civilizației, cu scopul de a arăta că umanitatea a ajuns treptat să stăpânească natura și să organizeze repartiția bunurilor accesibile între oameni.

Dar orice civilizație are nevoie de renunțări instinctuale și sacrificii, astfel că ajunge să se lovească de ostilitatea indivizilor, și de aceea Freud spune că „orice civilizație trebuie să se

edifice pe constrângeri și renunțare la instincte"[297]. Și poate că în acest caz, după încetarea constrângerilor, majoritatea oamenilor ar putea fi gata să-și asume randamentul necesar muncii, în scopul obținerii de bunuri necesare vieții.

Freud însuși crede că la toți oamenii există anumite tendințe distructive, antisociale și anticulturale, iar la un număr mare de persoane aceste tendințe distructive sunt atât de puternice încât ar putea determina comportamentul lor în societate. La fel, și masele sunt „inerte și lipsite de clarviziune", nu se împacă cu renunțarea la satisfacerea instinctelor, nu le poți convinge prin argumente de caracterul inevitabil al acestei renunțări, iar indivizii care le compun se solidarizează spre a da frâu liber neînfrânării lor. Insatisfacerea unui instinct este numită de Freud frustrare, iar interdicția este mecanismul prin care are loc această frustrare.

Omul este înzestrat cu predispoziții instinctive dintre cele mai variate, iar experiențele trăite în prima copilărie imprimă acestora o orientare definitivă. De aceea, limitele în care un om este educabil determină limitele în care este posibilă o atare schimbare a societății.[208] Edificiul social nu se poate susține fără o anumită doză de constrângere; oamenilor nu le vine în mod spontan pofta de a munci, iar argumentele nu pot să facă nimic împotriva patimilor lor.

Pentru a proteja civilizația de revoltă și de tendințele distructive ale indivizilor, nu este suficientă repartizarea echitabilă a resurselor și utilizarea coerciției, ci este necesară utilizarea de mijloace care să permită oamenilor să se împace cu civilizația și să se despăgubească pentru sacrificiile lor. Printre aceste mijloace, progresul psihic al umanității a ajuns la interiorizarea progresivă a constrângerii, grație edificării Supra-Eului.

[207] Freud, Sigmund, *Op. cit.*, p. 368.
[208] *Ibidem*, p. 369.

Dacă civilizația a ajuns să stăpânească în parte instinctele primitive, precum incestul, canibalismul și crima, multe alte instincte rămân neîmblânzite și numai constrângerea reușește să le reprime:

> *Se observă atunci cu surprindere și îngrijorare că majoritatea oamenilor se supun apărărilor culturale, alăturându-li-se numai sub presiunea unei constrângeri externe și în consecință această constrângere este respectată numai acolo unde se poate face simțită ca atare.*[209]

Aceasta ar însemna că nu ne putem încrede în moralitatea oamenilor. Printre celelalte mijloace susceptibile să ridice nivelul de moralitate al participanților, se contează pe idealurile culturale ale unei civilizații. Aceste idealuri servesc drept exemplu și aduc indivizilor care le urmează satisfacții de ordin narcisic ce contrabalansează ostilitatea lor față de civilizație.[210]

Satisfacția pe care idealul o oferă membrilor societății, fiind de natură narcisică, se sprijină pe mândria realizărilor izbutite. Totuși, făcând comparație cu alte civilizații, care s-au întemeiat pe alte realizări și care au dezvoltat alte idealuri, idealurile sociale devin motiv de dezbinare și de învrăjbire între sferele sociale diferite.

De asemenea, arta. Arta este cel de-al treilea mijloc pe care Freud îl evocă ca fiind capabil să ofere satisfacții substitutive renunțărilor culturale, întrucât aceasta ilustrează în mod impresionant idealurile unei culturi.

Chiar dacă arta nu este accesibilă tuturor oamenilor, ea oferă satisfacții substitutive în compensarea celor mai vechi renunțări de ordin social, resimțite mereu în profunzime, fapt

[209] *Ibidem*, p. 372.

[210] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 373.

pentru care acționează incomparabil în sensul reconcilierii omului pentru satisfacțiile făcute.[211] Creațiile au rolul de a slăvi sentimentele de identificare de care orice grup social are nevoie, ne dă prilejul să trăim sentimente înălțătoare.

Însă ideile religioase, în sensul cel mai larg al termenului, constituie, după Freud, valoarea morală cea mai importantă pentru menținerea civilizației. Înainte de a explica în ce constă valoarea specifică a reprezentărilor religioase, vorbește despre umila natură care nu ne pretinde nici o îngrădire a instinctelor, nu ne stânjenește în satisfacerea lor. Oamenii, fiind determinați de pericolul cu care natura ne amenință, s-au solidarizat și au creat civilizația, care printre altele trebuie să ne facă cu putință viața în comun. Principala sarcină a civilizației este aceea de a ne proteja împotriva naturii.

Există chiar forțe naturale care „par să-și bată joc de orice stăpânire de sine a omului", precum cutremurele, vulcanii, inundațiile, bolile, dar și dureroasa enigmă a morții.

III. 4. Nașterea ideii religioase

În capitolul al treilea, Freud se întreabă în ce constă valoarea specifică a reprezentărilor religioase. Explicația pornește de la studierea civilizației și a interdicțiilor acesteia. Civilizația, prin interdicțiile sale, reușește doar parțial și nu ne ferește nici de catastrofele naturale și nici chiar de moarte; toate acestea scot în evidență propria noastră fragilitate.

Freud își pune problema modului în care a reacționat omul primitiv împotriva forțelor naturii și a destinului. Un prim pas a fost acela de a personaliza fenomenele naturii și de a le transforma în zei. O antropomorfizare a naturii pentru că forțele impersonale și destinul nu pot fi abordate, ele rămânând veșnic străine omului.

[211] Freud, Sigmund, *Op. cit.*, p. 374.

Pentru Freud, această reacție își are sursa în starea de neajutorare a copilului mic ce tinde să vadă în părinții săi, mai ales în tată, ființe atotputernice, în acelasi timp protectori și temuți:

> *Această situație nu este nouă, ea are un prototip infantil, fiind de fapt doar o continuare în acest sens, pentru că într-o asemenea stare de slăbiciune ne-am aflat în copilărie în fața părinților noștri, de care aveam motive să ne temem, îndeosebi de tată, a cărui ocrotire împotriva pericolelor era și sigură.*[212]

Omul nu face din forțele naturii simpli oameni cu care să poată intra în relații, ci le dă acestora trăsăturile tatălui, face din ele zeități, iar prin aceasta va imita nu doar un prototip infantil, ci și unul filogenetic, pe care Freud a încercat să-l explice în *Totem și tabu.*

Dar cu timpul omul și-a dat seama că nu poate aștepta de la zei să îl apere de primejdiile inevitabile venite din partea naturii și a destinului, ci că de aici înainte trebuia să îi ceară să se ocupe de suferința umană și să vegheze la menținerea prescripțiilor civilizației. Până și prescripțiilor sociale le este atribuită o origine divină, ele fiind situate deasupra societăților omenești, extinse de la natură și de la devenirea universală.

Se creează astfel un fond de reprezentări, generat de dorințe, de neputința omenească de a acționa în mod acceptabil, fond clădit din materialul amintirilor referitoare la propria neputință și la copilăria speciei umane. Totuși, se pare că nu doar în creștinism dorințele și reprezentările au un rol important, ci și în practica psihanalitică, unde un studiu a arătat eficacitatea credinței consistente a pacientului în timpul curei psihanalitice.[213]

[212] *Ibidem*, p. 377.

[213] Neri, Claudio, *What is the function of faith and trust in psychoanalysis,* în *International Journal of Psychoanalysis,* vol. 86, nr. 1 / febr., 2005, p. 80.

Revenind, toate câte au loc în această lume reprezintă realizarea intențiilor unei inteligențe superioare nouă, care, chiar și atunci când căile urmate sunt întortocheate, în final duc la un deznodământ fericit pentru om. Asupra fiecărui om veghează o providență benefică, numai în aparență severă. Moartea însăși nu este o neantizare, o „reîntoarcere la starea anorganică abiotică", ci începutul unui nou mod de existență, situat pe planul unei evoluții superioare. Legea morală care a condus la închegarea societăților omenești domină; o faptă bună își are răsplata, o faptă rea, pedeapsa, dacă nu în viața terestră, atunci în cea de apoi, care începe după moarte.

Justiția care se impune de la sine, Înțelepciunea supremă, binefacerea universală, spune Freud, sunt însușirile unei singure ființe divine, „care în civilizația noastră a condensat în sine pe toți zeii timpurilor revolute."[214]

Ideile religioase au trecut printr-o lungă evoluție, transmițându-ni-se de la diferite civilizații și în diferite faze de dezvoltare. Freud recunoaște încă o dată că „nu la toate întrebările importante găsim răspuns", dar aceste idei religioase pot fi considerate drept tezaurul cel mai de preț al culturii.[215]

În acest mod, ideile religioase ar fi luat naștere din nevoia de a face suportabilă neajutorarea umană în fața primejdiilor destinului și ale naturii, ca și în fața pagubelor generate de societatea umană:

> *Viața, în această lume, servește unui scop a cărui natură este cu siguranță dificil de ghicit, dar în care perfecționarea ființei umane este cu certitudine implicată.*[216]

[214] Freud, Sigmund, *Op. cit*, p. 379.

[215] *Ibidem.*

[216] *Ibidem*, p. 377.

Psihanalistul scrie un articol în 1908 (*Civilized. Sexuale morality and modern nervous illnes*) în cadrul căruia schiţează traseul acestei suferinţe în relaţia cu instinctele sexuale. Conform moralităţii civilizate, actul sexual este interzis în afara căsătoriei monogame şi este limitat doar la scopul reproducerii. Aceasta impune indivizilor abstinenţă până la căsătorie, dar ştim despre forţa impulsului libidinal şi faptul că acesta este orientat spre obţinerea plăcerii, mai degrabă decât în direcţia reproducerii. Cerinţa fiind imposibil de realizat, rezultatul va fi refularea şi nevroza pe scară mare.[217] Doar în unele cazuri, acest impuls sexual ar putea fi direcţionat spre o activitate de importanţă socială sau etică tocmai prin acest proces al sublimării.

În cel de-al patrulea capitol apare acelaşi interlocutor, care aduce câteva obiecţii afirmaţiilor freudiene, dar chiar dacă uneori sunt acceptate ca parţial adevărate, ele sunt şi respinse prin alte contra-argumente. Pfister susţine că omul primitiv, prin tendinţa de a-şi proiecta propria fiinţă în lumea din afară, de a privi drept exteriorizări ale fiinţei sale fenomenele pe care le observă, era tocmai modul său de a gândi; el nu avea de ales, nu avea alt mod de a gândi.

Freud însă ia această afirmaţie ca fiind absolut neverosimilă, el crede că mai degrabă omul, chiar şi atunci când personifică natura, urmează un model infantil. El a învăţat de la persoanele care au reprezentat cel dintâi mediu social al său că, pentru a le influenţa, trebuie să stabilească o relaţie cu acestea şi de aceea, mai târziu, în aceeaşi intenţie, el trata întocmai ca pe acele persoane orice lucru cu care se confrunta.

O altă obiecţie este tocmai diferenţa dintre cele două scrieri freudiene. În *Totem şi Tabu*, originea religiei se reducea la relaţia fiu-tată, iar nostalgia cu privire la tată era rădăcina

[217] Palmer, Michael, *Op. cit.*, p. 62.

trebuinţelor religioase. Or, acum se vorbeşte despre slăbiciunea umană ca fiind un factor important în geneza religiei.

Răspunsul nu ezită să întârzie. În lucrarea din 1913 nu se dorea o explicare a originii religiei, ci a totemismului, iar dacă totemismul este o religie, polemica rămâne încă deschisă, existând diverse opinii vizavi de această chestiune. Lucrarea reprezintă un bun exemplu de delimitare riguroasă a contribuţiei pe care cercetarea psihanalitică o poate aduce la soluţionarea problemei religioase.

Freud găseşte şi nişte legături între cele două lucrări: relaţiile neputinţei copilului, care au fost preluate de adult, astfel încât, cum era şi de aşteptat, motivaţia psihanalitică a constituirii religiei se va referi (după cum se ştie în practica psihanaliticii) la contribuţia infantilă adusă motivării sale manifeste.

Freud reia încă o dată aceste explicaţii. Aminteşte de perioada primară a copilăriei, în care libidoul urmează calea trebuinţelor narcisice, şi se fixează de obiectele care asigură satisfacerea acestora. În acest fel, mama, care, de exemplu, îi potoleşte foamea, devine primul obiect al dragostei copilului, dar şi prima apărare a lui împotriva primejdiilor nedeterminate care-l ameninţă în lumea din afară.

O dată cu trecerea timpului, mama este înlocuită în această funcţie de tată, care este mai puternic şi care va păstra această funcţie pe parcursul întregii copilării. [218]

Relaţia cu tatăl va fi afectată de acea ambivalenţă afectivă de care s-a pomenit adeseori în capitolul precedent.

Teoria ia amploare atunci când Freud afirmă următoarele:

> *Iar când adultul observă că este pe cale să rămână pentru totdeauna un copil, că nu va putea niciodată să se lipsească de protecţia împotriva*

[218] *Ibidem*, p. 382.

unor forţe superioare şi străine lui, el le conferă acestora trăsăturile tatălui, îşi creează zei, de care se teme, pe care încearcă să şi-i apropie şi cărora le cedează apărarea sa. [219]

Într-un cuvânt, Freud afirmă că pentru civilizaţie reprezentările religioase sunt nişte dogme, afirmaţii asupra unor fapte şi raporturi ale realităţii exteriore care ne comunică ceva ce nu noi înşine am descoperit şi care ne pretind să le admitem printr-un act de credinţă.

Dogmele religioase ne oferă rezultatul prescurtat sub formă de concluzie finală a unui îndelungat proces de gândire bine fundamentat. Trebuie să ne încredem în ele cel puţin din trei motive:

a) merită să credem, pentru că şi străbunii noştri au crezut;

b) ne aflăm în posesia unor dovezi care ni s-au transmis chiar din acele timpuri străvechi;

c) este interzis să căutăm atestări pentru dogmele religioase.

Odinioară, cei care îndrăzneau să caute argumentări erau aspru sancţionaţi. Or, Freud tinde să creadă că tocmai aceste lucruri, aceste comunicări care ar trebui să clarifice pentru noi enigmele universului şi să ne reconcilieze cu relele vieţii, tocmai acestea sunt cât se poate de slab certificate. [220]

Continuându-şi discursul, Freud aminteşte de spiritişti, dar şi de învăţătura primară a Bisericii. El menţionează cuvintele atribuite lui Tertulian: *credo quia absurdum*, considerând că prin aceasta se poate înţelege doar o mărturie spontană şi nu o obligativitate. El nu se simte obligat să creadă într-o absurditate şi declară că nu există nici o instanţă care să stea deasupra raţiunii. Adevărul învăţăturilor religioase depinde de o trăire interioară care atestă acest adevăr, însă marea masă de oameni

[219] *Ibidem*.

[220] *Ibidem*, p. 385.

nu au aceste trăiri. Nu are nici o importanţă pentru ceilalţi faptul că, într-o stare profundă de extaz, unul a ajuns la convingerea de nezdrucinat a adevărului efectiv al învăţăturilor religioase. Mai mult decât atât, Freud susţine că am putea pretinde tuturor oamenilor să facă uz de raţiunea proprie, dar nu putem institui o obligaţie legată de un extaz, valabilă doar pentru unii.

Pe de altă parte, şi filosofia utilizează conceptul de *als ob* (*Die Philosophie des Als Ob* - H. Vaihinger), prin care în activitatea noastră intelectuală admitem ipoteze a căror lipsă de fundament, ba chiar absurditate, o recunoaştem deplin. Le numim „ficţiuni", dar în virtutea a variate motive practice, ne comportăm „ca şi cum" am crede în aceste ficţiuni.

III. 5 . Ideile religioase sunt nişte iluzii

Freud socoteşte (cap. VI) că reprezentările religioase nu sunt nici sedimentul vreunei experienţe, nici rezultatul final al cugetării, ci sunt **ILUZII, împliniri imaginare ale celor mai vechi, mai puternice şi mai stringente dorinţe ale umanităţii**[221] **(Ich meine... diese sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind ILLUSIONEN).**[222]

Ele au la bază neajutorarea infantilă în faţa primejdiilor existenţei şi care îşi găseşte alinarea în ideea că domneşte o Providenţă, o justiţie şi o viaţă după moarte. [223] Şi astăzi există autori care mai cred că credinţa religioasă în viaţa de după moarte reprezintă un mecanism de apărare împotriva inevitabilei frici a dezastrului şi a morţii. [224]

[221] Ibidem, p. 388.

[222] Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion,* în Freud, S., *Werkaugabe in zwei Bänden*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt an Main, 2006, p. 347.

[223] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 375.

[224] Man Cheunf Chung, Feltham, Colin, *Psychology, knowlwdge,* Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 131.

Freud nu doreşte să-şi lovească interlocutorul şi nici cititorii şi delimitează conceptual iluzia, făcând precizarea că este o diferenţă între o iluzie, o eroare şi o halucinaţie.

Iluzia este o deformare derivată din dorinţele umane şi nu este neapărat în contradicţie cu realitatea, precum halucinaţia. Iluzia nu trebuie să fie necesarmente falsă. Faptul că Aristotel a crezut că gângăniile se trag din gunoi, aceasta este o eroare, iar părerea lui Columb că a descoperit o nouă cale maritimă spre India este o iluzie. Ponderea ocupată de dorinţă în producerea acestor erori este foarte clară, ceea ce este caracteristic pentru psihanaliză în descrierea halucinaţiilor.

Un exemplu de iluzie este şi faptul că o fată nu prea înstărită îşi face iluzia că va fi răpită de un prinţ; însă faptul că va veni Mesia şi va înfiinţa împărăţia lui Dumnezeu pe pământ este, mai mult decât probabil, o iluzie, sau ceva analog halucinaţiei.

În concluzie, numim iluzie *o credinţă în a cărei motivaţie predomină împlinirea dorinţelor, desconsiderarea împrejurărilor reale, iluzia renunţând la vreo verificare a sa.*[225]

Acestea fiind spuse, învăţăturile religiose, afirmaţii nedemonstrabile, sunt totalmente iluzii, iar ceea ce reprezintă singura cale de cunoaştere a realităţii este **munca ştiinţifică**.

Freud consideră religia în lumina dorinţei umane, aşa cum au făcut odinioară Platon, Augustin sau Toma d'Aquino. Freud vorbeşte de *Wünsche* (dorinţă sau voinţă), deoarece cuvântul german pentru dorinţă (*Begierde*) nu are o conotaţie ontologică aşa cum are în franceză (*désir*), în engleză (*desire*) sau în italiană (*desiderio*), ceea ce corespunde cu *desiderium,* utilizat de Augustin şi Toma d'Aquino.[226] Termenul freudian *Wünsche,*

[225] Sigmund, Freud, *Op. cit.*, p. 389.

[226] Vergote, Antoine, *Al crocevia della parola personale,* în Aletti, Mario şi Fabio de Nardi, *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche,* Centro Scientifico Editore 2002, p. 9

indică foarte bine rolul dorinţei caracteristice analizei lui Freud, adică dorinţa aşa cum este formată şi modelată plecând de la primele experienţe ale îngrijirii părinteşti şi de protecţie a copilului neajutorat. În momentul în care adultul este confruntat cu realitatea dureroasă, precum bolile, pericolele sau catastrofele naturale, în momentul în care adultul se confruntă cu duşmănia oamenilor şi mai ales cu moartea, dificultatea de a învinge aceste necazuri va trezi în adult acea schemă a dorinţei profunde întipărită în sine, de a cere ajutor unui tată atotputernic. Persoana neajutorată va extinde imaginea tatălui la dimensiunea unei naturi cosmice, pe care o va numi Dumnezeu Tatăl, care este de asemenea atotputernic. Religia este o iluzie, dar nu este un delir, nu este o patologie psihotică care nu recunoşte realitatea dată.[227]

Pe de altă parte, Antoine Vergote este de părere că afirmaţiile freudiene pot fi într-o oarecare măsură valabile. O verificare în mod practic a parţialităţii adevărului analizei făcute de Freud s-ar putea face prin simpla observare a faptului că anumite suferinţe mari pot provoca crize profunde ale convingerilor religioase, chiar şi pentru persoanele cu un nivel ridicat de instruire religioasă.[228]

Ar fi foarte frumos dacă ar exista un Dumnezeu care să fi creat lumea şi să fie o providenţă benefică, dar pare destul de straniu ca sărmanii noştri străbuni, „ignoranţi şi neliberi", să fi reuşit să dezvolte toate aceste dificile enigme ale Universului. În definitiv, doar atitudinea personală este cea care decide dacă această credinţă este o iluzie ori o idee delirantă. Spre deosebire de aserţiunile empirice, aserţiunile religiei nu se bazează pe observaţii ale lumii exterioare, care pot fi verificate sau false, ci mai degrabă pe convingeri interioare, care nu cer o justificare raţională. [229]

[227] Ibidem.

[228] Ibidem,p. 11.

[229] Palmer, Michael, *Op. cit.*, p. 58.

Freud precizează că el nu este „pro sau contra valorii adevărate a doctrinelor religioase", ci doar îşi exprimă indirect îndoielile, mirându-se de faptul că ideea unui Dumnezeu creator, a unei Providenţe, a unei ordini morale a universului şi a unei vieţi viitoare coincide atât de bine cu propriile noastre dorinţe şi cu cele ale strămoşilor. Oponentul lui Freud (Pfister) e de părere că în cazul în care li s-ar demonstra oamenilor că nu există nici un Dumnezeu atotputernic şi drept, nici o ordine divină a lumii şi nici o viaţă viitoare, ei se vor simţi liberi de orice obligaţie de a urma prescripţiile societăţii; fiecare va fi neînfricat, neînfrânat şi va da curs instinctelor sale antisociale. De aceea el consideră că şi în situaţia în care am şti că religia nu se găseşte în posesia adevărului, pentru salvarea tuturor, ar trebui să ţinem sub tăcere acest lucru.

Pentru fiecare acuzaţie, Freud pregăteşte un răspuns solid. El denunţă, într-o manieră ce dezvoltă parcă accente din Feurbach, influenţa nefastă a religiei asupra destinului uman.[230]

Menţinerea atitudinii actuale faţă de religie reprezintă un mai mare pericol pentru civilizaţie decât abandonarea acesteia. Nu există nici o primejdie ca vreun cucernic credincios, copleşit de expunerile psihanalistului, să-şi piardă credinţa. El consideră că nu a spus nimic care să nu fi fost spus mai expresiv şi mai pe larg de înaintaşii săi, el doar a adăugat o anumită fundamentare psihologică la critica elaborată de „iluştrii săi predecesori". Toate acestea, chiar şi negarea divinităţii şi a idealului moral, se puteau spune şi fără aportul psihanalizei, ea nu a adus nimic nou. Singura persoană căreia îi va crea probleme această lucrare (*Viitorul unei iluzii*) este autorul însuşi, după cum şi el doreşte să recunoască:

[230] Munteanu, Anca, *Op. cit.*, p. 187.

Eu sunt singura persoană căreia publicarea acestor rânduri îi poate dăuna. [231]

Nici un credincios nu se va lăsa influenţat de aceste argumente sau de altele asemănătoare, deoarece, după cum va mărturisi criticul, mai pe urmă, un credincios are anumite legături afective cu conţinutul de idei al religiei.

Dar nu numai lui, ci şi ştiinţei sale, psihanalizei, va dăuna această lucrare. Pentru că oamenii îşi vor transfera simţămintele de la persoana autorului asupra ştiinţei şi vor susţine că psihanaliza are scopul limpede de a conduce pe oameni la negarea lui Dumnezeu.

De pe „poziţia apărării", psihanalistul recunoaşte marile servicii pe care le-a adus religia civilizaţiei omeneşti timp de mii de ani, recunoaşte contribuţia religiei la îngrădirea instinctelor umane. Religia a avut succes şi prin conţinutul şi sfera sa, în care integra şi factori de reglementare directă a raporturilor interumane, a vieţii sociale obişnuite, ceea ce a apropiat-o foarte mult de nevoile fireşti materiale ale omului.[232] O dată cu progresul ştiinţei, religia şi-a pierdut o parte din influenţa sa asupra maselor. În societatea în care trăia Freud, religia continua să exercite o influenţă difuză şi de aceea, într-o scrisoare către Max Eitingon, din 20 iunie 1927, se întreabă dacă analiza însăşi nu va duce cu adevărat la abandonul religiei.

Pe de altă parte, Freud însă mai susţine un lucru, atunci când doreşte să afirme inutilitatea religiei, considerând că nici de-a lungul veacurilor, când învăţăturile religioase dominau societatea, oamenii nu erau mai morali decât sunt astăzi.

[231] Freud, Sigmund, *Op. cit.*, p. 393.

[232] Babeş, Alexandru, *Drama religioasă a omului. Elemente de filosofia culturii şi antropologia religiei*, vol. I, Ed. Morganton, Buc., 1998, p. 436.

Cei de odinioară au înțeles să pună în practică preceptele morale, frustrându-şi prin aceasta intenţiile, preoţii de asemenea au păcătuit, iar bunătatea lui Dumnezeu paraliza justiția sa, în sensul că omul păcătuia, aducea jertfe sau se căia, şi „în continuare era liber să păcătuiască".

Îndrăzneţul Freud afirmă cu duritate: „dintotdeauna imoralitatea şi-a găsit în religie un sprijin nu mai mic decât şi-a găsit moralitatea." [233]

Freud ne recomandă să înlocuim înțelegerea religioasă a perceptelor civilizației cu o înțelegere rațională şi o să ajungem la concluzia că ascultarea noastră față de regulile, practicile şi instituțiile sociale nu îşi are originea în învățăturile religiei, ci în necesitatea socială. De exemplu porunca „Să nu ucizi" nu a apărut din cauză că Dumnezeu a interzis omorul, ci pentru că această regulă este în mod clar în interesul existenței noastre comune. De îndată ce oamenii ar înțelege originea pur omenească a acestor prescripții, continuă Freud, ei ar *adopta o atitudine mai binevoitoate față de ele şi în loc să țintească la desființarea lor, ar urmări doar să le îmbunătățească. Ar fi un pas important pe calea spre reconciliere cu imperativele civilizației.* [234]

Dacă aceste observații sunt valide, dacă performanțele religiei în promovarea fericirii oamenilor şi controlul lor moral nu sunt mai bune, se naşte întrebarea dacă avem dreptul să supraestimăm necesitatea ei pentru omenire şi dacă procedăm înțelept atunci când întemeiem pe religie cerințele noastre sociale.

Viitorul va însemna un progres al ştiinței şi, chiar dacă Freud nu-şi va publica scrierea, oamenii nu vor mai crede în

[233] *Ibidem*, p. 395.

[234] Freud, Sigmund, *Psihologia maselor şi analiza Eului*, în *Studii despre Societate si Religie*, Ed. Trei, Bucureşti, 2000, p. 224.

Dumnezeu. Sfârşitul iluziei va însemna sfârşitul religiei, iar sfârşitul religiei va însemna sfârşitul unei iluzii: religia. [235]

Ideile religioase nu sunt numai realizări de dorințe, ci şi reminiscențe istorice în raport cu tatăl hoardei primitive, zeificat după uciderea lui. Împingând mai departe ipoteza filogenetică, psihanalistul avansează ideea că religia ar fi echivalentul nevrozei care se observă în cursul primilor ani ai copilăriei şi care dispare în cursul dezvoltării.

Într-o perspectivă istorică, ea ar fi o rămăşiță a nevrozei din timpurile arhaice: ***Religia ar fi nevroza obsesională universală a umanității***; *ca şi aceea a copilului, ea derivă din complexul Oedip, din relația copilului cu tatăl.* [236] În original avem: *Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose.* [237]

Ştim că nevroza ocupă un loc central în psihanaliză din mai multe puncte de vedere; studiul nevrozelor a dus la descoperirea inconştientului, conceptul cheie al oricărei orientări abisale. De aceea, psihanalistul Zamfirescu susține că echivalarea religiei cu nevroza nu trebuie să fie considerată o expresie a unui *parti pris negativ, a unei atitudini apriori ostile, specifică iluminismului.* [238]

Psihanaliza susține că orice copil nu-şi va putea urma evoluția sa pe drumul civilizației fără a trece şi printr-o fază mai mult ori mai puțin clară de nevroză. Aceasta se întâmplă deoarece copilul este incapabil să suprime printr-un efort spiri-

[235] Zahrnt, Heinz, *Jesus und Freud,* Piper&Co., Verlag, München, 1972, p. 11.

[236] Freud, Sigmund, *Viitorul unei iluzii,* p. 400.

[237] Freud, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion,* în Freud, S., *Werkaugabe in zwei Bänden*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt an Main, 2006, p. 357.

[238] Zamfirescu, V. D., *Filosofia inconştientului,* vol. I, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 178.

tual raţional multe dintre acele impulsuri instinctuale valorificate mai târziu. El trebuie să le înfrâneze prin acte de refulare, în spatele cărora va sta un motiv de anxietate. Iar explicaţia fenomenului continuă prin aceea că majoritatea nevrozelor infantile sunt depăşite spontan, o dată cu înaintarea în vârstă, o nevroză obsesională specifică copilăriei. Dacă vor exista şi alte tipuri de nevroze, acestea pot fi „lichidate" de tratamentul psihanalitic.

Freud face o paralelă între dezvoltarea copilului (*Menschenkind*) şi nevrozele ce au loc de-a lungul dezvoltării umanităţii. Umanitatea trece prin stări analoge nevrozelor, iar cauzele sunt aceleaşi, pentru că în timpul ignoranţei ei intelectuale, numai prin forţe pur afective a reuşit să realizeze reprimarea instinctelor, indispensabilă vieţii în comun a oamenilor.

În concluzie, prin analogie cu nevroza infantilă care va dispărea în timpul maturităţii, religia este în mod inexorabil menită să dispară, în opinia lui Freud, iar umanitatea se află în zilele noastre într-o asemenea fază. [239]

III. 6. Educaţia religioasă este dăunătoare

Educaţia religioasă introdusă foarte devreme copilului este în mare parte responsabilă de întârzierea dezvoltării sexuale şi, în consecinţă, şi intelectuale a copilului. În plus, acestuia i se impun o serie de doctrine la o vârstă la care copilul nu poate gândi pentru el însuşi.

Copilul este introdus în învăţăturile religiei la o vârstă la care acestea nici nu-l interesează, şi nici nu este capabil să le înţeleagă importanţa; abia mult mai încolo el se va gândi la Dumnezeu. Dar obiecţia vine îndată: dacă de mic nu i se fac cunoscute acestea toate, poate că mulţi dintre oameni nu vor ajunge să le cunoască vreodată. Este cazul în particular al

[239] Quinoz, Jean-Michael, *Op. cit.*, p. 376.

femeilor, cărora li se spune foarte adesea, în opinia lui Freud, că ar avea o slăbiciune a minţii, adică o inteligenţă de ordin „psihologic", adică mai scăzută decât a bărbatului.

Totodată, datorită interdicţiilor religioase precoce care apasă asupra interesului lor pentru o viaţă sexuală, femeile ar suferi, în opinia lui, o „slăbiciune intelectuală" de natură secundară. Freud doreşte să se poată încerca introducerea unei educaţii nereligioase, cu scopul de a îndepărta inhibiţiile mentale.

Atunci când interlocutorul său îl întreabă de ce publică această lucrare, Freud îi răspunde că o face pentru că fiinţa umană nu rămâne veşnic un copil şi îndrăzneşte să facă un pas înainte, şi, aventurându-se în universul potrivnic, **omul are nevoie de o educaţie pentru realitate**. Freud speră că omenirea va suporta această încercare sprijinindu-se pe ştiinţă şi pe supremaţia inteligenţei.

În capitolul final, ca răspuns la obiecţiile ridicate, Freud începe prin a se apăra, plin de speranţă, că ar fi un visător şi că se lasă purtat de propriile iluzii. Dimpotrivă, el se arată plin de speranţă în superioritatea inteligenţei şi a spiritului ştiinţific, chiar dacă această vreme rămâne încă îndepărtată:

> *Noi credem că stă în puterea ştiinţei să ne înveţe ceva asupra realităţii şi universului şi că vom spori prin aceasta puterea şi vom putea mai bine să ne organizăm viaţa. Dacă această încredere este o iluzie, atunci ne aflăm în aceeaşi situaţie ca şi voi, dar ştiinţa, prin numeroasele şi importantele sale succese, ne-a oferit dovada că nu este o iluzie.*[240]

Freud este convins că personele vor rămâne permanent religioase doar până în momentul în care vor auzi şi vor simţi vocea convingătoare a raţiunii. Atunci când raţiunea va

[240] Sigmund, Freud, *Op. cit.*, p. 410.

precumpăni, o persoană credincioasă nu va mai continua să creadă în religie, îşi va de seama că ceea ce a crezut a fost doar o iluzie, o iluzie a dorinţei proprii.

Şi de astă dată, Freud admite ipoteza că ceea ce el susţine poate să nu fie adevărat, pentru că atât marile probleme cât şi cele mărunte sunt insolubile. Dacă se va arăta că teoriile sale vor fi nesatisfăcătoare, el va fi gata să-şi „abandoneze reforma".

Ştiinţa, prin incertitudinea sa, este de plâns, prin faptul că ea enunţă astăzi drept lege ceea ce generaţia următoare va recunoşte drept eroare şi o va înlocui printr-o nouă lege. Dar schimbarea punctelor de vedere în ştiinţă, după Freud, înseamnă dezvoltare şi progres, nicidecum prăbuşire. Freud prezintă confruntarea dintre ştiinţă şi religie ca un raport de permanentă ostilitate. Critica a ştirbit forţa documentelor religioase, ştiinţa a pus în lumină erorile pe care aceasta le conţine.

Există posibilitatea ca educaţia, chiar dacă nu va mai sta sub presiunea învăţăturilor religioase, să nu modifice semnificativ esenţa psihologică a omului, există posibilitatea ca acest dumnezeu numit ştiinţă să nu fie atotputernic. Însă spre deosebire de religie, oamenii de ştiinţă sunt încredinţaţi că munca ştiinţifică poate duce la descoperiri privind realitatea lumii, prin care puterea se poate amplifica, iar viaţa se poate mai bine orândui.

Psihanalistul descrie în continuare situaţia credinciosului creştin, făcând o paralelă cu cei ce timp de decenii au luat somnifere. Credinciosul nu va lăsa să-i fie smulsă credinţa cu nici un preţ, nici dacă i se va argumenta logic şi nici dacă i se va interzice. Omul nu se poate lipsi de consolarea iluziei religiose în faţa crudei realităţi, pentru că i s-a inoculat încă din copilărie „dulcea otravă", asemenea unui dependent de droguri. Nici acesta nu poate renunţa la droguri, în ciuda oricăror argumente.

Ultimele cuvinte ale scrierii, după ce se evidenţiază complexitatea aparatului psihic, sunt:

Nu, ştiinţa noastră nu este o iluzie. Ar fi însă o iluzie să credem că am putea găsi aiurea ceea ce nu ne poate da ea.[241]

III. 7. Practici religioase

Voi finaliza simpla expunere a viziunii freudiene asupra fenomenului religios amintind prima scriere a psihanalistului prin care a dorit să evidenţieze asemănările dintre nevrotici şi religioşi. Acest articol reprezintă prima referinţă cu caracter religios şi apare în 1907 în *Zeitschrift für Religionspsychologie*, revista editată de teologul evanghelic Gustav Vorbroth, iar titlul în original este următorul: *Zwangshandlungen und Religionsübungen*.

Paul Ricoeur crede că se poate spune că acest articol conţine în germene întreaga teorie ulterioară a religiei, chiar dacă problema iluziei nu este încă ridicată. [242]

Freud compară aici comportamentul şi punerea în scenă; înrudirea este instituită din ceremonial în ceremonial, la fel ca odinioară înrudirea dintre travaliul visului şi mecanismul cuvântului de spirit.

Prima frază a studiului începe prin cuvintele în care oarecum se dezvinovăţeşte afirmând că nu este prima persoană care a fost frapată de asemănarea între acţiunile compulsive ale nevroticilor şi actele rituale prin care credinciosul îşi arată pioşenia. Compulsia se caracterizează prin patru criterii: prezintă o neconcordanţă cu acţiunile în curs, o constrângere de a fi repetat, o funcţie de a scăpa de teama angoasantă faţă de ceea ce s-ar putea întâmpla şi o egodistonie, adică dizarmonie faţă de ansamblul organizării eului. [243]

[241] *Ibidem*, p. 411.
[242] Ricoeur, P., *Op. cit.*, p. 249.
[243] Doron, R., Parot, F., *Op. cit.*, p.157.

Oamenii care desfăşoară astfel de acţiuni (ceremoniale) compulsive aparţin unei entităţi clinice aparte, iar această afecţiune este numită de obicei „nevroză obsesională".

Bolnavul este conştient că orice abatere de la ceremonial se pedepseşte printr-o angoasă insuportabilă care îl constrânge imediat să recupereze activitatea neglijată. Freud dă chiar câteva exemple de astfel de acţiuni ceremoniale. Pentru ceremonialul culcării, fotoliul trebuie să stea într-o poziţie fixă faţă de pat, hainele trebuie să fie împăturite pe el într-o anumită ordine, cuvertura să fie pusă la picioarele patului, cearşafurile să fie netezite, apoi pernele să fie repartizate în cutare ordine, corpul însuşi să stea doar într-o anumită ordine; numai aşa îi este îngăduit să doarmă.

Psihanalistul este de părere că orice activitate poate să devină o acţiune compulsivă. Majoritatea acţiunilor compulsive provin din ceremoniale. Conţinutul suferinţei cuprinde interdicţii şi împiedicări care nu fac altceva decât să continue opera acţiunilor compulsive, prin aceea că bolnavului nu i se îngăduite deloc unele lucruri, iar altele îi sunt permise doar dacă urmează un ceremonial propriu-zis. [244]

Psihanalistul crede că de aceste forme de nevroză obsesională foarte mulţi oameni suferă, mai mulţi decât ştiu medicii.

Asemănarea dintre cele două ceremoniale constă în *angoasa morală faţă de neglijarea lor, în izolarea completă faţă de celelalte fapte (interdicţia de a fi tulburaţi în executarea acestora) şi în conştiinciozitatea executării lor în amănunt.*[245]

Există însă şi unele deosebiri pe care Freud nu ezită să le enumere. În ceea ce priveşte practicile nevroticului, există o

[244] Freud, S., *Opere VII. Nervroză, psihoză, perversiune,* trad. Melniu R. şi colab., Ed. Trei, Bucureşti, 2004, p. 14.

[245] *Ibidem.*

mare variabilitate individuală a acestor ceremoniale, ce se opune stereotipiilor riturilor religioase (rugăciune, prosternare), caracterul privat al acestora se opune caracterului public şi comunitar al practicilor religioase şi mai ales micile „ingrediente" ale ceremonialului religios sunt considerate simbolice şi pline de sens, în timp ce omologele lor par ridicole şi fără sens. Dar de fapt investigaţia psihanalitică are meritul de a ne face să înţelegem că acţiunile compulsive au sens; de fiecare dată ele stau în serviciul unor interese importante ale personalităţii şi sunt fie reprezentări directe, fie simbolice, decurgând din trăirea cea mai intimă a persoanei, iar „de cele mai multe ori din trăirea sexuală".

Pentru a se face mai bine înţeles, ca un practician clinic deosebit, Freud prezintă iarăşi exemple din cazuistica sa pentru a da veridicitate afirmaţiilor sale.

Un caz: o femeie care trăia separată de soţul ei urma la masă compulsia de a lăsa în farfurie tot ceea ce era mai bun. Bunăoară, dintr-o bucată de friptură arsă ea se hrănea doar cu marginile. Această renunţare se explică psihanalitic prin data apariţiei ei. Ea a survenit chiar în ziua în care ea i-a refuzat soţului contactul marital, adică a renunţat la ceea ce era mai bun.

Desigur că la aceeaşi pacientă Freud identifică şi alte acţiuni compulsive, pe care nu le voi mai enumera. Cert este că din mulţimea de astfel de situaţii, psihanalistul a concluzionat că acestea sunt pline de sens şi pot fi interpretabile. Însă doar efortul terapiei psihanalitice poate interpreta aceste acţiuni, ele servesc unor motive şi idei de tip inconştient.

Credinciosul, spune autorul, realizează ceremonialul religios fără să se întrebe asupra semnificaţiei acestuia, doar preotul sau cercetătorul cunosc semnificaţia ritualului.

La începutul ceremonialului individual este conştient că trebuie să facă un anumit lucru, în caz contrar el va fi pedepsit

şi va avea o conştiinţă a vinovăţiei, de aceea îşi vor lua măsuri de apărare. Credinciosul ştie în sinea sa că este „amarnic de păcătos" şi, pentru a nu fi pedepsit, la începutul activităţii oricărei zile el se va ruga (valoarea măsurilor de apărare sunt chiar practicile religioase). [246]

O privire mai profundă asupra mecanismului nevrozei va dezvălui existenţa unei refulări a unei mişcări pulsionale la baza acesteia. O pulsiune care în copilărie s-a putut manifesta, dar mai târziu, din cauza unor oprelişti, va fi refulată. Influenţa pulsiunii refulate este resimţită ca o ispită, în însuşi procesul de refulare ia naştere angoasa, care se va impune ca angoasă de aşteptare faţă de viitor. Acţiunile compulsive iau naştere în scopul apărării de ispită şi parţial pentru protejarea de nenorocirea aşteptată.

Şi la baza religiei stă reprimarea, renunţarea la anumite mişcări pulsionale, dar care nu sunt exclusiv componente de natură sexuală, ci pulsiuni egoiste, nocive din punct de vedere social. Completa cădere în păcat este la credincioşi mai frecventă decât la nevrotici şi pune bazele unor noi tipuri de îndeletniciri religioase, acţiuni expiatorii, care îşi regăsesc contrapartea în nevroza obsesională. [247]

Pe terenul religios există o tendinţă asemănătoare nevroticilor (deplasare a valorii psihice), astfel că treptat micul ceremonial al practicii religioase devine ceva esenţial, ceea ce împinge deoparte conţinutul de gânduri al acestuia. Din acest motiv, Freud crede că religiile suferă şi contra-reforme, care fac eforturi pentru a restaura raportul valoric original.

La finalul studiului, autorul concluzionează:

După aceste analogii ne-am putea încumeta să concepem nevroza obsesională ca o contra-

[246] Freud, S., *Op. cit.*, p. 18.

[247] *Ibidem*, p.19.

pondere patologică a formaţiunii religioase, să vedem nevroza ca o religiozitate individuală, iar religia ca o nevroză obsesională universală. [248]

Freud continuă considerând că bazele dezvoltării culturale ar consta în renunţarea la pulsiunile constituţionale, a căror realizare ar furniza Eului plăceri primare. Prin religii se realizează o parte din aceste refulări pulsionale, prin aceea că ele îi cer individului să jertfească divinităţii plăcerea pulsională („răzbunarea este a mea").

Psihanalistul recunoaşte în dezvoltarea vechilor religii că multe dintre lucrurile la care a renunţat omul ca „păcate" au fost rezervate divinităţilor, de aceea zeii aveau numiri ce relatau toate caracteristicile (defectele) omeneşti. Aşadar, Freud nu numai că neagă transcendenţa, dar contestă şi spiritualitatea fenomenului religios. Pe lângă contestarea faptului că religia înglobează într-o formă specifică elemente de experienţă mundană, susţine şi ideea conform căreia esenţa fenomenului religios trebuie căutată in zona sufletului, în complexul patern. Tocmai prin aceasta se pune în fapt imposibilitatea explicării universalităţii fenomenului religios.[249] De aceea, Freud recurge la ipoteze ale realităţii protoistorice a constelaţiei oedipiene (rivalitatea fiilor cu tatăl, uciderea lui, prânzul totemic, bazându-se pe ipoteza darwinistă a hoardei originare). Or, toate acestea ne duc la concluzia că nu este întâmplător că tocmai această parte a construcţiei freudiene este cea mai şubredă şi în consecinţă cea mai contestată.[250]

[248] *Ibidem*, p. 20.

[249] Zamfirescu, V. D., *Filosofia inconştientului,* vol. I, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 184.

[250] *Ibidem*.

IV. CRITICA MODELULUI FREUDIAN

IV. 1. Critică dintr-un punct de vedere filosofico-ştiinţific

Sigmund Freud a fost apreciat şi lăudat în timpul vieţii (Thomas Mann, M. Bonaparte), a primit premii, a fost invitat în străinătate, a ţinut prelegeri, a avut discipoli, a întemeiat o şcoală, într-un cuvânt, s-a bucurat de un real prestigiu.

Într-un eseu publicat în 1929, Thomas Mann afirma că *Totem şi tabu* este lucrarea lui Freud care l-a impresionat cel mai tare. Romancierul se referea cu siguranţă la valoarea literară a lucrării şi nu se raporta dintr-un punct de vedere antropologic: „este fără îndoială lucrarea cu cele mai mari merite artistice; atât în ceea ce priveşte concepţia, cât şi forma literară, ea este o capodoperă literară care stă alături şi este compatibilă cu cele mai mari exemple de eseu literar."[251]

Primul critic al lui Freud este Freud însuşi. Psihanalistul şi-a revizuit de nenumărate ori teoriile, ajungând ca în cele din urmă acestea să fie în contradicţie cu cele dintâi teorii. Iată ce-i scrie prietenului său, W. Fliess, într-o scrisoare din mai 1900:

> *Nici un critic nu este mai capabil decât mine însumi să sesizeze clar disproporţia dintre problemele şi soluţia pe care le-o dau şi, ca îndreptăţita pedeapsă ce o voi primi, nici una dintre regiunile psihice în care am pătruns, zone neexplorate de nici un muritor până la mine, nu-mi va purta numele sau se va supune legilor mele.*[252]

[251] Storr, Anthony, *Op. cit.*, p. 128.

Îndrăzneala psihanalistului de a trasa teorii în mai multe domenii l-a costat o serie de critici din mai multe direcţii. O cercetare ştiinţifică executată de un tânăr german benedictin, Kasimir Birk, prin anii '70, a dus la catalogarea unui număr de paisprezece critici aduse doctrinei psihanalitice. Aceasta a fost acuzată ca fiind: **materialistă, naturalistă, scepticistă, mecanicistă, evoluţionistă, raţionalistă, empiricistă, pozitivistă, relativistă, fiziologistă, biologistă, psihologistă, istoricistă şi ateistă**.[253] Desigur că e uşor a găsi mijloace de acuzare din numeroase puncte de vedere, însă o astfel de catalogare, personal, mi se pare dusă la extrem. Cum poţi afirma că Freud a abordat în general o manieră, de exemplu, fiziologizantă şi în acelaşi timp psihologizantă?

Putem însă redescoperi în scrierile lui Freud ecourile unui raţionalism şi ale unui scientism care până la urmă aparţineau epocii şi mediului în care el trăia. Întregul context personal în care trăia psihanalistul, ajutat în mare parte de însăşi perioada secolului respectiv, a dus la ivirea unei alte persoane ce nu credea în Dumnezeul creştinilor. Nici nu se putea altfel.

Potrivit raţionalismului, orice limbaj care nu informează asupra faptelor este fără sens, de aceea şi incompatibilitatea dintre dogma religioasă şi spiritul ştiinţific condamnă religia fără drept de apel. Freud declară la un momen dat că *nu există recurs împotriva raţiunii.*

Psihanalistul vienez se apropie în gândirea faţă de religie şi de alţi autori, de evoluţioniştii, dar şi de filosofii anteriori, ale

[252] Scrisoare către Fliess, mai 1900, în Babin, Pierre, *Freud de la tragedie la psihanaliză,* trad. Irinel Antoniu, Ed. Univers, Buc., 2007, p. 13.

[253] Gay, Peter, *Op. cit.*, p. 61.

Capitolul VI

CREAŢIE ŞI LIBERTATE. INDIVIDUALISM ŞI UNIVERSALISM

SUBIECTUL 36 (p. 452-458)

Creaţia nu poate fi despărţită de libertate. Numai cel liber creează. Din necesitate se naşte doar evoluţia; creaţia se naşte din libertate. Cînd vorbim, în limbajul nostru uman imperfect, despre creaţia din nimic, vorbim despre creaţia din libertate. Din punctul de vedere al determinismului libertatea este „nimic", ea iese din ordinea deterministă, ea nu este prin nimic condiţionată, ceea ce se naşte din ea nu decurge din cauze anterioare, din „ceva". Creaţia umană din „nimic" nu înseamnă absenţa unui material care să opună rezistenţă, ci înseamnă un cîştig absolut, de nimic determinat. Determinată este doar evoluţia; creaţia nu decurge din nimic care să o preceadă. Creaţia este inexplicabilă. Creaţia este taină. Taina creaţiei este taina libertăţii. Taina libertăţii este insondabilă şi inexprimabilă[1], ea este beznă. La fel de insondabilă şi inexprimabilă este taina creaţiei. Cei care neagă posibilitatea creaţiei din nimic trebuie, inevitabil, să aşeze creaţia în ordine deterministă şi să respingă astfel libertatea creaţiei. În libertatea creatoare este conţinută o inexprimabilă şi tainică forţă de a făuri din nimic, adăugînd energie vîrtejului energiei universale. Actul libertăţii creatoare este transcendent în raport cu datul universal, cu cercul închis al energiei universale. Actul libertăţii creatoare răzbate prin lanţul determinist al energiei universale. Şi din punctul de vedere al datului universal imanent, acest act trebuie întotdeauna să fie reprezentat ca o creaţie din nimic. Negarea temătoare a creaţiei din nimic înseamnă supunere faţă de determinism, ascultare faţă de necesitate. Creaţia este ceea ce vine din interior, dintr-o insondabilă şi inexprimabilă profunzime, iar nu din afară, nu din necesitatea universală. Însăşi dorinţa de a face inteligibil actul creator, de a găsi pentru el un temei înseamnă o neînţelegere a lui. A înţelege actul creator

înseamnă tocmai a accepta caracterul lui inexplicabil şi lipsit de temei. Dorinţa de a raţionaliza creaţia este legată de dorinţa de a raţionaliza libertatea. Încearcă să raţionalizeze libertatea şi cei care o recunosc, care nu doresc determinism. Dar raţionalizarea libertăţii nu înseamnă altceva decît determinism, căci astfel se neagă taina insondabilă a libertăţii. Libertatea este un concept limită, ea nu poate fi dedusă din nimic şi redusă la nimic. Libertatea este temeiul fără temei al existenţei şi ea este mai adîncă decît orice existenţă. Nu se poate atinge adîncul raţional sesizabil al libertăţii. Libertatea este o fîntînă de o adîncime insondabilă, adîncul ei este taina ultimă.[2]

Dar libertatea nu este un concept limită negativ, indicînd doar graniţa care nu poate fi raţional depăşită. Libertatea este pozitivă şi substanţială. Libertatea nu înseamnă doar negarea necesităţii şi determinării. Libertatea nu este împărăţia arbitrarului şi întîmplării în contrast cu împărăţia legităţii şi necesităţii. Nu înţeleg taina libertăţii nici cei care văd în ea doar o formă specială de determinism spiritual, determinism nu exterior ci interior, adică cei care consideră liber tot ce este produs de cauze aflate în interiorul spiritului uman. Aceasta este cea mai raţională şi acceptabilă explicaţie a libertăţii, în timp ce libertatea este neraţională şi inacceptabilă. În măsura în care spiritul uman este inclus în ordinea naturală, totul este în el la fel de determinat ca şi în toate celelalte fenomene ale naturii. Spiritualul nu este mai puţin determinat decît materialul. Doctrina hindusă despre Karma este o formă de determinism spiritual. Metempsihoza karmică nu cunoaşte libertatea. Spiritul uman este liber doar în măsura în care este supranatural, iese în afara ordinii naturii, îi este transcendent. Determinismul este o formă inevitabilă a existenţei naturale, deci şi a existenţei omului ca fiinţă naturală, chiar atunci cînd cauzalitatea în om este spirituală, iar nu fizică. În ordinea deterministă a naturii creaţia este imposibilă, nu este posibilă decît evoluţia. Libertatea şi creaţia vorbesc despre faptul că omul nu este numai fiinţă naturală, ci şi fiinţă supranaturală. Iar asta înseamnă că omul nu este doar fiinţă fizică, nici doar fiinţă psihică în sensul natural al termenului. Omul este spirit liber, supranatural, microcosmos. Spiritualismul, ca şi materialismul, este capabil să vadă în om numai o fiinţă naturală, deşi spirituală, aşa încît îl supune determinismului spiritual, la fel cum materialismul îl supune celui material. Libertatea nu înseamnă numai geneza unor

fenomene spirituale din fenomene spirituale anterioare în aceeaşi fiinţă. Libertatea este o forţă creatoare pozitivă, de nimic întemeiată şi de nimic condiţionată, care se revarsă dintr-un izvor nesecat. Libertatea înseamnă forţa de a crea din nimic, forţa spiritului de a crea nu din lumea naturală, ci din sine. În expresia şi afirmarea ei pozitivă libertatea este tocmai creaţia. Omului îi este substanţial proprie energia liberă, adică energia creatoare. Dar substanţialitatea omului nu este un cerc închis al energiei, în interiorul căruia tot ce este spiritual este determinat. În chiar substanţialitatea omului există izvoare insondabile în profunzimea lor. Energia creatoare este o energie care se amplifică, nu o energie care se redistribuie. Taina libertăţii neagă orice închidere şi orice hotar. Vechiul spiritualism înţelegea substanţa spirituală în mod static şi astfel îşi dezvăluia caracterul necreator. Libertatea era pentru el doar justificarea responsabilităţii morale şi nu îndreptăţirea creaţiei. Spiritualismul tradiţional este conştiinţa epocii precreatoare, el se află în lege şi ispăşire. La libertate se recurgea pentru a se fundamenta forţa răului, niciodată cea a binelui.

*

Caracterul neîntemeiat, insondabil, tainic al libertăţii nu înseamnă arbitrar. Libertatea nu poate fi raţionalizată, ea nu se pretează la cunoaştere prin categorii raţionale, dar în ea trăieşte raţiunea divină. Libertatea este o forţă creatoare pozitivă şi nu un arbitrar negativ. Conştiinţa negativă a libertăţii proprii ca arbitrar este cădere, păcat. Libertatea negativă, libertatea ca arbitrar este o libertate fără conţinut, vidă. A dori libertatea pentru libertate, libertatea fără ţel şi conţinut, înseamnă a dori golul, a devia către nefiinţă. Libertatea înţeleasă exclusiv formal, fără ţel şi conţinut, este nimic, vid, nefiinţă. Libertatea căderii în păcat a fost o astfel de libertate negativă, formală, era vid, nefiinţă, libertate pentru libertate, adică libertate „de" şi nu libertate „pentru". Libertatea căderii în păcat nu era libertate pentru creaţie, libertate creatoare. Desprinderea de Dumnezeu privează libertatea de conţinut şi ţel, sărăceşte, vlăguieşte libertatea. Libertatea negativă, formală, vidă, fără conţinut se transformă în necesitate, în ea existentul se degradează. Ţelul şi conţinutul pozitiv, creator al libertăţii nici nu puteau fi înţelese în acest stadiu al creaţiei — creaţia celor şapte zile — căci în creaţie nu

apăruse încă revelaţia Omului Absolut, Fiul Domnului, revelaţia celei de-a opta zile. În creaţia celor şapte zile era posibilă doar încercarea prin libertate. Locul ocupat de Primul Adam în rai nu era încă locul cel mai înalt al Omului, în el nu se dezvăluia încă destinaţia activ-creatoare a omului. Libertatea omului total — Adam, nu era încă unită cu libertatea Omului Absolut — Hristos, în ea se ascundea sămînţa căderii şi păcatului. Pentru Adam a existat un fel de alegere între ascultare absolută şi arbitrar absolut. Libertatea creatoare nu se descoperă în acest stadiu al creaţiei. Libertatea lui Adam era formală, nu materială. Libertatea materială este realizarea unei alte epoci a creaţiei, a epocii revelaţiei Omului Absolut. Este libertatea născută din uniunea naturii umane a lui Iisus cu natura divină a lui Hristos. Misterul cosmic al ispăşirii depăşeşte atît libertatea formală şi lipsită de conţinut, cît şi necesitatea generată de ea. Natura umană, înfiată Domnului, se ridică pînă la înţelegerea libertăţii materiale, saturate de ţel creator. Libertatea se pătrunde de iubire universală. Libertatea nu mai poate fi despărţită de conţinutul ei universal. În păcat este libertatea „de"; în creaţie — libertatea „pentru". Libertatea lui Adam — creaţie a celor şapte zile este alta decît libertatea lui Adam — creaţie a celei de-a opta zile. Libertatea noului Adam, care se uneşte cu Omul Absolut, este libertatea creatoare, libertatea care continuă lucrarea creaţiei divine şi nu libertatea care se răscoală împotriva lui Dumnezeu printr-un arbitrar negativ.

Există două libertăţi — libertatea divină şi libertatea diabolică. Libertatea Primului Adam nu putea fi diabolică, pentru că libertatea divină nu putea fi încă descoperită, în conţinutul ei pozitiv, în creaţia celor şapte zile. Libertatea lui Adam a fost prima pecete a asemănării omului cu Creatorul. Şi păcatul debilitant era, totuşi, un semn al forţei omului. Căderea primului om Adam a avut un sens pozitiv şi o îndreptăţire ca moment în revelaţia creaţiei, pregătind apariţia Omului Absolut.[3] Teodiceea, îndreptăţirea lui Dumnezeu, este tocmai îndreptăţirea sensului răului. Răul ca absolută lipsă de sens şi ca pierdere neagă sensul absolut al existenţei şi duce la dualism. Conştiinţa creştină tradiţională se apropie, în concepţia despre rău, de un deism dualist. Această concepţie despre rău, care respinge orice sens imanent în înfrîngerea răului, era o pedagogie pentru imaturi. Ea nu putea face loc adevărului despre caracterul antinomic al răului. O perspectivă exclusiv transcendentă asupra răului generează o spaimă de rob. Această spaimă de rob a împiedicat

însăşi sesizarea îndepărtării de Dumnezeu ca moment tragic al dezvăluirii şi dezvoltării libertăţii de la libertatea veche la cea nouă. Dar este imposibilă orice rezolvare neantinomică a problemei răului. E la fel de adevărat faptul că există în lume un izvor întunecat al răului, ca şi faptul că în sens ultim răul nu există. Libertatea primului om Adam a trebuit distrusă în încercarea cunoaşterii binelui şi răului, adică înghiţită de necesitate, pentru ca adevărata şi suprema libertate să fie descoperită prin Omul Absolut — Hristos. Căderea Primului Adam este un moment cosmic indispensabil în revelarea noului Adam. Este calea către plenitudinea superioară prin dezagregare. Trăirea păcatului este periferică, exoterică în creştinism. Ezoterică, profundă, este trăirea părăsirii de Dumnezeu şi împotrivirii lui Dumnezeu ca drum interior al dezagregării şi scindării în viaţa divină. Acest lucru era cunoscut tuturor misticilor. Libertatea diabolică s-a născut abia după apariţia noului Adam. Răul definitiv este posibil abia după Hristos. Libertatea diabolică este tocmai opoziţia finală şi ultimă faţă de Hristos, adică distrugerea Omului şi alegerea căii nefiinţei. Libertatea diabolică se descoperă abia în a opta zi a creaţiei, ca simulacru al libertăţii creatoare. Creaţia generează doar nefiinţă; ea fură de la Dumnezeu pentru a produce o caricatură a existentului, un simulacru al său. Libertatea diabolică este tocmai necesitatea definitivă, înrobirea ultimă. Necesitatea nu este decît o formă a libertăţii. În căderea lui Adam libertatea s-a transformat în necesitate, s-a supus îngerului căzut. Dar aceasta n-a fost, încă, definitiva pierdere a libertăţii. Pierderea definitivă a libertăţii şi robia definitivă sînt posibile doar în acea epocă a creaţiei în care s-a produs deja revelaţia Omului Absolut — Hristos, cînd Antihrist, simulacru al Omului Absolut, caricatura Lui, ispiteşte omul cu a sa beatitudine a nefiinţei. Aici ne apropiem de problema eshatologică. Dar deocamdată era important de stabilit că celor două epoci, ale creaţiei şi revelaţiei, le corespund două libertăţi. Căderea lui Adam nu a însemnat încă hotărîrea destinelor lumii. Ea n-a fost decît încercarea pruncului. Primul Adam nu era încă părtaş la taina Treimii Divine prin Omul Absolut şi de aceea el nu cunoscuse încă libertatea creatoare, el nu reprezintă decît primul stadiu al creaţiei. Dar adevărul ultim despre rău este ascuns în genialele intuiţii ale lui J. Böhme. Din *Ungrund*, din Beznă se naşte lumina, Dumnezeu, se săvîrşeşte procesul teogonic şi se scurge întunericul, răul, ca umbră a luminii divine. Răul îşi are izvorul nu

în Dumnezeu născut, ci în temelia lui Dumnezeu, în Beznă, din care izvorăşte lumina, ca şi întunericul. A conferi sens răului devine posibil numai prin introducerea principiului dezvoltării în viaţa divină.

*

Necesitatea — produs al libertăţii primului Adam — este rezultatul unei libertăţi prost orientate, al libertăţii căderii. Libertatea nu înseamnă necesitate înţeleasă, cum ne învăţau idealiştii germani. Necesitatea este o libertate proastă, inconştientă, libertatea neluminată de Logos. Necesitatea silită nu este decît reversul dezagregării universale şi înstrăinării universale. Acele substanţe sau fiinţe ale ierarhiei universale care sînt reciproc înstrăinate şi se află în ceartă şi vrajbă, adică nu sînt unificate interior şi liber, sînt, în mod inevitabil, exterior legate şi încătuşate. Poţi fi în robie doar faţă de cineva care îţi este străin şi vrăjmaş. Ceea ce este apropiat şi drag nu constrînge. Cei iubitori şi uniţi sînt liberi, numai cei învrăjbiţi şi dezbinaţi se află în robie şi cunosc constrîngerea. Materializarea lumii, îngreunarea ei şi caracterul constrîngător al uneia dintre părţile ei pentru cealaltă — toate acestea sînt generate de înstrăinare şi vrajbă, adică de căderea lui Adam, omul total. *Necesitatea este libertatea căzută, libertatea vrajbei şi dezagregării, libertatea haosului şi anarhiei.* Necesitatea silită este întotdeauna reversul unui haos şi unei anarhii interioare, unei mutaţii în ordinea ierarhică a cosmosului. *Libertatea adevărată este expresia unei stări cosmice (în contrast cu o stare haotică) a universului, a armoniei lui ierarhice, a coeziunii interne a tuturor părţilor lui.* Cosmicul este întotdeauna liber, în el nu există necesitate silită, nu există greutate şi gravitaţie, nu există materializare a uneia dintre părţi pentru cealaltă. În cosmos totul este viu, nimic nu este inert, îngreunat, nimic nu constrînge prin materialitatea sa. De fiecare dată cînd spiritul viu al omului se izbeşte de rezistenţa corpurilor grele, materiale şi pentru el moarte, el simte căderea omului total, discordia şi vrajba generate de el. Din pricina căderii omului total şi a discordiei şi vrajbei introduse de această cădere, au înţepenit, s-au îngreunat, s-au materializat treptele ierarhice inferioare ale existentului. Materialitatea silnică a existentului a fost generată de omul însuşi. Ea a fost rezultatul pierderii de către el a locului său ierarhic în univers. al

înstrăinării interioare de treptele inferioare ale ierarhiei cosmice, al scindării existentului. Gradul de materialitate silnică este direct proporţional gradului de înstrăinare interioară. Pietrele sînt în cea mai mare măsură oprimante pentru noi şi le simţim în mai mică măsură vii pentru că sîntem în cea mai mare măsură înstrăinaţi de ele. Oamenii care ne sînt spiritual apropiaţi sînt în cea mai mică măsură oprimanţi pentru noi şi îi simţim în cel mai înalt grad vii, adică cel mai puţin îngreunaţi material, pentru că ne sînt în cea mai mare măsură apropiaţi, uniţi nouă, iubiţi. Iubirea arde orice necesitate şi dăruieşte libertatea. *Iubirea este conţinutul libertăţii, iubirea este libertatea noului Adam, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei.* Lumea se află sub vraja răului şi această vrajă poate fi destrămată numai prin iubire. Necesitatea lumii este o vrajă, constrîngerea materială a lumii este o nălucire a răutăţii, o existenţă fantomatică generată de discordie. Materia inertă, grea, apăsătoare a lumii poate fi scoasă de sub vrajă, descătuşată, vivificată numai prin forţa iubirii unificatoare pe care o aduce cu sine în lume Omul Absolut, Noul Adam. Iubirea este creaţie. Omul este răspunzător pentru materializarea lumii, pentru necesitatea şi constrîngerea care domnesc în ea, pentru că omul este cel chemat să fie regele cosmosului, lumea moare şi învie prin el. Lumea moare prin căderea omului şi învie prin înălţarea lui. Dar atoatevivificatoarea şi dătătoarea de spirit înălţare a omului căzut este posibilă numai prin ivirea Omului Absolut, care face părtaşă natura omului la natura divină. Izbăvitorul şi Mîntuitorul lumii risipeşte vraja şi descătuşează necesitatea. El este Eliberatorul. *Fără Hristos-Eliberatorul lumea ar fi rămas în vecii vecilor sub vraja necesităţii şi determinismul ar fi avut dreptate pentru vecie.* Determinismul este definitiv depăşit numai în Hristos-Eliberatorul. Şi orice filosofie care nu îl acceptă pe Hristos-Eliberatorul, care nu este luminată de Hristos-Logos, închide în sine, în mod inevitabil, într-o măsură mai mare sau mai mică, un rest nedizolvat de determinism. Fără Hristos-Eliberatorul libertatea însăşi trebuie să pară rezultatul necesităţii. Libertatea fără Hristos-Eliberatorul este libertatea vechiului Adam, libertatea fără iubire, libertatea creaţiei celor şapte zile. Libertatea cu Hristos şi în Hristos este libertatea noului Adam care eliberează prin iubire lumea de sub vrajă, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei. Omul după Hristos este o nouă creatură, care cunoaşte o nouă libertate. Pentru determinism există doar vechea creatură, aflată sub vraja necesităţii.

Perspectiva naturalistă asupra omului şi lumii este o perspectivă vetustă, progenitură a conştiinţei vechi, corespunzînd epocii creaţiei neîncheiate a celor şapte zile. Determinismul şi naturalismul se află întotdeauna înainte ca natura umană să devină părtaşă la natura divină prin Omul Absolut. Individualismul a încercat să ducă o luptă tragică, dar neputincioasă împotriva dominaţiei determinismului şi naturalismului. Individualismul nu este decît indiciul crizei naturalismului şi determinismului, nu încă depăşirea ei.

*

Individualismul, devenit atît de acut la sfîrşitul secolului al XIX-lea, s-a răsculat împotriva dominaţiei ordinii naturale şi sociale asupra individualităţii umane. *Individualismul reprezintă o convulsie a libertăţii vechiului Adam, a vechii libertăţi.* De aceea libertatea în individualism nu creează cosmosul, ci se opune cosmosului. Libertatea în individualism este o libertate dezunită, înstrăinată de lume. Şi orice dezunire, înstrăinare de lume duce la robie faţă de lume, căci tot ce ne este străin şi îndepărtat reprezintă pentru noi o necesitate oprimantă. Pentru individualist lumea este întotdeauna constrîngere. Individualismul extrem, individualismul dus pînă la limitele sale caută să identifice individualitatea omului cu lumea şi să respingă întreaga lume aflată în afara acestei individualităţi umane exacerbate. Dar această identificare a omului cu lumea se realizează doar iluzoriu. Ea este o autoînşelare demonică. În mod real, în schimb, individualismul neagă calitatea de microcosmos a omului şi natura cosmică a stărilor lui. Individualismul înjoseşte omul, nu vrea să ştie de conţinutul universal, cosmic al omului. Individualistul vrea, în mod spasmodic, să se elibereze de lume, de comos şi realizează doar robia. Căci izolarea interioară a sinelui de cosmos înseamnă în mod inevitabil o înrobire faţă de ea în exterioritate. Individualismul reprezintă o pustiire a individualităţii, o sărăcire a ei, o reducere a conţinutului ei universal, adică o deviere către nefiinţă. Individualitatea care ar atinge absoluta izolare şi înstrăinare de cosmos, de ierarhia fiinţelor vii, s-ar transforma în nefiinţă, s-ar distruge fără urmă. Individualitatea şi individualismul sînt opuse. Individualismul este duşmanul individualităţii. Omul este un membru organic al ierarhiei universale, cosmice şi bogăţia conţinutului său este direct proporţională uniunii sale cu cosmosul.

Individualitatea omului îşi găseşte expresia deplină numai în viaţa universală, cosmică. Individualitatea în individualism este lipsită de conţinut, vidă. În individualism libertatea nu este decît un frison maladiv. Şi-a afirmat oare individualitatea Peer Gynt al lui Ibsen? Deţinea el libertatea? El îşi afirma convulsiv individualitatea şi era privat de ea, nu era el însuşi, nu era o personalitate, era robul necesităţii. Peer Gynt este o genială tragedie a individualismului.[4] Individualismul este tragedia libertăţii vide. Individualismul nu spune: „vreau asta" (conţinut), el spune: „vreau ceea ce voi vrea" (vid). Dar actul volitiv liber trebuie să aibă un conţinut, un scop, el nu poate fi vid, fără obiect, fără scop. Actul volitiv liber vrea „asta" şi nu „ceea ce va vrea". În această apărare a dreptului de a „vrea ceea ce voi vrea" există o psihologie de rob, psihologia celor care au pierdut libertatea, psihologia vîrstei infantile. Cei cu adevărat liberi îşi afirmă voinţa prin conţinut, nu formal, ei ştiu ce vor. Libertatea formală, lipsită de conţinut, este libertatea vechiului Adam, libertatea căderii, a vîrstei infantile a universului. În individualism se răscoală această libertate formală fără conţinut. Individualismul poate fi un simptom al crizei universale, dar el se află încă în epoca universală precreatoare, în el se manifestă încă imaturitatea voinţei, nelibertatea ei. În individualism voinţa capătă o orientare falsă şi se pierde. Individualitatea şi libertatea ei se afirmă numai în universalism. Voinţa matură şi liberă îşi îndreaptă actul său de vrere, acţiunea sa, către viaţa cosmică, divină, către conţinutul bogat al vieţii, iar nu către vid. Voinţa matură şi liberă este o voinţă creatoare, care iese din sine către viaţa cosmică. În esenţa sa individualismul este necreator, negativ şi vid, căci el privează omul de acel conţinut cosmic, singurul către care se poate îndrepta creaţia. Conceptul de individualism este încă încîlcit şi insuficient clarificat. Prin individualism se înţelege uneori eliberarea individualităţii de jugul exterior, natural, social, de jugul moralei încetăţenite şi al vieţii sociale încetăţenite. Conform unei astfel de înţelegeri trebuie să admitem valoarea pozitivă a individualismului. Nu se poate, de ex[émplu], nega prezenţa unor elemente sănătoase în individualismul Renaşterii. Sufletul omului preţuieşte mai mult decît statele, obiceiurile şi moravurile, decît orice profit exterior, decît întreaga lume exterioară. Dar în sensul strict, care se evidenţiază abia în vremea noastră, individualismul este opus universalismului, el este separarea individualităţii omului de lume, autodivinizarea ei. Un

astfel de individualism duce la distrugerea omului şi la căderea lui în nefiinţă. Omul este nesfîrşit de sărac şi lipsit de conţinut dacă nu există nimic mai presus de el, dacă nu există Dumnezeu şi el este nesfîrşit de bogat şi plin de conţinut dacă există ceva mai presus de el, dacă există Dumnezeu. Mişcarea este imposibilă pentru om dacă nu există ceva superior şi divin, dacă nu ai încotro să te mişti. Eliberarea individualităţii umane de Dumnezeu şi de lume înseamnă omucidere. Această eliberare este o înrobire diabolică. Libertatea omului este legată de libertatea lumii şi se înfăptuieşte doar prin eliberarea universală. Trebuie descătuşată, risipită vraja necesităţii universale pentru ca omul să atingă o viaţă superioară, liberă. Individualismul nu face decît să întărească acea atomizare, înstrăinare a părţilor lumii care este tocmai vraja şi încătuşarea înăuntrul necesităţii care constrînge.

*

Încătuşarea şi înrobirea ierarhiei universale a fiinţelor supune omul treptelor inferioare, înţepenite ale existenţei, constrînge omul prin îngreunarea sa materială. Această încătuşare, această îngreunare a ierarhiilor inferioare ascunde pentru noi taina creatoare a existenţei. Lumea ne apare sub aspectul necesităţii, al materialităţii înţepenite şi împietrite. Dar este oare posibilă creaţia pentru necesitate, din necesitate? Am văzut deja că în împărăţia necesităţii nu este posibilă decît evoluţia, adică redistribuirea energiei date. Numai libertatea produce îmbogăţire absolută în lume, numai cel liber creează. Determinismul, atît de silit impus nouă, este neadevărat pentru că există libertatea persoanei, răzbind creator prin lanţul necesităţii. Taina creatoare a existenţei nu poate fi receptată pasiv, în atmosfera de supunere a materialităţii îngreunate a lumii. Ea este cognoscibilă numai activ, în atmosfera actului creator însuşi. A cunoaşte activitatea creatoare a persoanei înseamnă a fi o persoană creator activă. A cunoaşte libertatea persoanei înseamnă a fi o persoană liberă. Asemănătorul se cunoaşte prin asemănător. Rudenia interioară a subiectului cunoaşterii cu obiectul cunoaşterii este condiţia indispensabilă a cunoaşterii autentice. Numai cel liber cunoaşte libertatea, numai creatorul cunoaşte creaţia, numai spiritul cunoaşte spiritualul, numai microcosmosul cunoaşte macrocosmosul. A cunoaşte ceva în lume înseamnă a poseda acest ceva în sine.

Cunoaşterea este un act creator şi nu se poate aştepta cunoaştere a activităţii creatoare de la o cunoaştere care este adaptare pasivă. Nu se poate aştepta cunoaştere a libertăţii de la supunerea servilă faţă de necesitate. Nu se poate aştepta cunoaştere a libertăţii universale şi a tainei universale a creaţiei de la o individualitate însingurată, care s-a desprins de lume şi s-a contrapus lumii. Forţa creatoare liberă a individualităţii presupune universalismul ei, microcosmicitatea ei. Orice act creator are o semnificaţie universală, cosmică. Actul creator al personalităţii se include în ierarhia cosmică, el eliberează de dominaţia strivitoare a ierarhiilor inferioare, materializate, el descătuşează existenţa. În libertatea şi în creaţia sa personalitatea nu poate fi ruptă şi despărţită de cosmos, de existenţa universală.

*

Acest antiuniversalism care distruge individualitatea este prezent nu numai în apostazia individualistă, ci şi în apostazia sectară. În cosmos omul este liber, în sectă el este rob. Neadevărul şi nedreptatea oricărei apartenenţe la o sectă se află în această ruptură de cosmos, de cuprinderea cosmică, în această neacceptare a responsabilităţii universale a fiecăruia pentru toţi şi tot. Secta vrea să se salveze singură, ea nu vrea să se salveze odată cu lumea. În psihologia sectanţilor există o cufundare în sine, o mulţumire de sine, o satisfacţie faţă de sine. Psihologia sectară dispreţuieşte lumea şi este oricînd gata să condamne cea mai mare parte a lumii la pieire ca pe ceva inferior. Psihologia sectară este în esenţa ei necreştină, în ea nu există universalitate creştină şi iubire creştină universală. Ea nu vrea să ştie că Hristos nu este doar Mîntuitorul meu şi al corăbiei mele, ci şi Mîntuitorul lumii. Această psihologie de apostat nu vrea să poarte povara responsabilităţii pentru soarta treptelor ierarhice inferioare ale existenţei. Chiar în ortodoxia şi catolicismul istorice există o înclinaţie către un spirit de sectă, către autoafirmare exclusivistă, există o insuficienţă a spiritului universal. Individualitatea se sufocă oriunde nu există largheţe spirituală universală. Conştiinţa creştină, conştiinţa Logosului universal nu se împacă nici cu individualismul, nici cu spiritul de sectă, îi sînt în aceeaşi măsură respingătoare apostazia şi mulţumirea de sine a unuia, ca şi apostazia şi mulţumirea de sine a cîtorva, a unui

grupuscul. Poate exista şi un individualism de grup, ruptura sa de cosmos, mulţumirea sa de sine. Spiritul de sectă este mai rău şi mai primejdios decît individualismul, căci el creează iluzia universalismului, el conţine o aparentă ieşire din însingurare, din dezunire individuală. Individualismul unui grup rupt este mai greu de depăşit decît individualismul unuia singur rupt. Secta este o falsă biserică, un fals duh sobornicesc. Psihologia sectei conţine o magie supra-personală de care e dificil să te dezbari. Vinul sectei îmbată, el produce iluzia înălţării extatice a existenţei. În sectă are loc o falsă uniune, o uniune în afara ierarhiei cosmice universale. În esenţa ei mistică biserica este, tocmai, un organism universal, cosmic, o ierarhie universală, cosmică, cu Hristos în inima existenţei. În sectă în schimb, se formează un fals organism, o ficţiune. Tot ce este necosmic, neuniversal în spirit, reprezintă deja o înclinaţie către spiritul de sectă, chiar atunci cînd poartă pecetea apartenenţei oficiale la biserică. Pentru conştiinţa creştină este admisibilă mai degrabă singurătatea decît secta. Individualitatea reprezintă, totuşi, o realitate şi o valoare autentică, individualitatea poate să sufere, în drumul său, stări de singurătate, de criză, ea poate să depăşească vechile forme ale uniunii. Secta însă este întotdeauna o fantomă, o iluzie, ea este întotdeauna lipsită de realitate şi de valoare intrinsecă. Ceea ce biserica numeşte în mod oficial „spirit sectar" poate constitui un indiciu şi un simptom de sete religioasă şi de viaţă spirituală intensificată. Dar am în vedere aici spiritul de sectă în sens interior şi îl pot descoperi în apartenenţa oficială la biserică în mai mare măsură decît în „sectă". Şi iată, spiritul de sectă este mai rău decît singurătatea. Singurătatea poate fi compatibilă cu un autentic duh sobornicesc şi cu o autentică apartenenţă la biserică. Chiar şi un om pătruns de conştiinţă sobornicească şi care are experienţa bisericii poate fi singur în iniţiativa şi temeritatea sa creatoare. Singurătatea este posibilă pentru creştin într-o epocă de tranziţie, precedînd noua epocă universală a creaţiei. Secta însă este fals duh sobornicesc, fals spirit ecleziastic şi este, de aceea, dificil de conciliat cu adevăratul duh sobornicesc şi cu adevăratul spirit ecleziastic. Singurătatea nu înseamnă în mod obligatoriu individualism. Singurătatea nu este înstrăinare de cosmos, ea poate fi doar un simptom al faptului că personalitatea a depăşit stările date ale altora şi conţinutul său universal nu este încă recunoscut de alţii. Singurătatea cea mai înaltă este divină. Dumnezeu însuşi cunoaşte

o măreaţă şi plină de suferinţă singurătate, suferă părăsirea de lume şi oameni. Hristos a fost singur şi neînţeles în drumul său. Hristos a fost primit şi înţeles abia după moartea sa pe cruce. Singurătatea este deplin conciliabilă cu universalitatea, în singurătate poate exista mai mult spirit universal decît în sociabilitatea gregară. Orice temeritate, orice iniţiativă creatoare provoacă un sentiment de singurătate, de nerecunoaştere, trec dincolo de orice comuniune dată. Există primejdia de a fi ispitit să depăşeşti singurătatea prin comuniune sectară, şi nu universală. Singurătatea se află în afara opoziţiei dintre individualism şi universalism, de aceea în singurătate pot exista atît individualismul, cît şi universalismul. Unul singur poate fi mai sobornicesc, mai universal decît o întreagă colectivitate. În Nietzsche singur şi însingurat era mai mult spirit universal decît în cîte o sectă, în cîte o colectivitate socială, ba chiar decît în spiritul bisericii oficiale. Nu trebuie niciodată uitat că drumul religiei merge de la personalitate către societate, din interior către exterior, către cosmos prin individualitate.

*

Dumnezeu aşteaptă de la om o libertate superioară, libertatea celei de-a opta zile a creaţiei. Prin această aşteptare a lui Dumnezeu se încredinţează omului o înaltă responsabilitate. *Libertatea ultimă, finală, temeritatea libertăţii şi povara libertăţii este o virtute a maturităţii religioase.* A păşi în plenitudinea vîrstei religioase înseamnă a înţelege libertatea finală. Imaturitatea conştiinţei creştine făcea imposibilă conştiinţa libertăţii ultime a omului. Creştinismul mai era încă o educaţie a celor imaturi, o tutelă asupra lor. Şi de aceea creştinismul nu s-a dezvăluit încă deplin ca religie a libertăţii. Răul însuşi trebuie înţeles ca o încercare a libertăţii. Religia libertăţii este religia timpului apocaliptic. Libertatea ultimă o vor afla doar vremurile ultime. Creştinismul ca religie a educaţiei şi tutelei celor imaturi, ca religie a fricii de ispite pentru prunci degenerează şi moare. Actualei vîrste a omului, actualelor vremi şi soroace le poate corespunde numai religia libertăţii, religia îndrăznelii şi nu cea a fricii. Povara libertăţii nu mai poate fi refuzată, umanitatea creştină e prea bătrînă pentru asta, nu doar prea coaptă, ci chiar răscoaptă. La capătul căii creştine se aprinde conştiinţa faptului că Dumnezeu aşteaptă de la om o atare revelaţie a libertăţii, încît în ea trebuie să

se dezvăluie ceva ce nu a fost prevăzut de Dumnezeu însuşi. Dumnezeu îndreptăţeşte taina libertăţii punînd limită, autoritar şi puternic, propriei sale previziuni. Cei neliberi nu-i sînt trebuincioşi Domnului, nu intră în cosmosul divin. De aceea libertatea nu este un drept, ci o îndatorire. Libertatea este o virtute religioasă. Cel neliber, robul, nu poate intra în împărăţia lui Dumnezeu, el nu este înfiat Domnului şi e supus sferelor inferioare. Există o libertate care corespunde epocii creatoare universale. Pînă acum n-a existat decît libertatea epocilor legii şi ispăşirii. Care sînt, deci, căile libertăţii? Este oare ascetismul, ducînd la sfinţenie, calea unică a eliberării, sau există şi o alta?

SUBIECTUL 37 (p. 460-466)

Capitolul I
VIAȚA ȘI FORMAȚIA INTELECTUALĂ A LUI FEODOR MIHAILOVICI DOSTOIEVSKI

Dostoievski s-a născut în anul 1821, la Moscova. E fiul unui medic militar. Mama lui era o femeie credincioasă și blândă, tatăl lui era tot credincios, dar extraordinar de sever și exigent cu copiii lui, aproape un tiran al familiei[4]. Doctorul Dostoievski era un om cu preocupări foarte serioase în educația copiilor lui, dar ca și fiul lui, Fedia, nu dovedea un deosebit tact pedagogic în creșterea lor. El înțelegea această creștere ca o supunere a unei severități tiranice și înțelegea să fie un tiran și față de servitorii lui, ca și față de țăranii dintr-un sat din ținutul Tula, unde în cele din urmă, prin economii mari, își putuse cumpăra o bucată de pământ. Era un copil din mica burghezie orășenească.

Din lumea țărănească cu care a luat contact, păstrează amintiri de amândouă felurile, și bune și rele. Micul Fedia, copil, avea însă altă atitudine față de țărani, decât cea a tatălui său.

Tatăl său, care după moda rusă era nu numai sever și sumbru, îngrijorat de viitor, dar din când în când obișnuia să-și înmoaie amarul în vodka, vorbindu-le copiilor într-un limbaj car l-a impresionat profund pe Dostoievski, un limbaj pesimist asupra vieții, le repeta necontenit că ei sunt copii fără avere și că, prin urmare, în viață vor fi în voia soartei și vor trebui să-și alcătuiască singuri această viață.

Dostoievski a făcut școală militară de geniu urmând să devină inginer militar. A fost un student eminent, dar a făcut școală fără nici un fel de pasiune. A absolvit al trei-lea din seria lui și imediat ce a putut scăpa de școală, a renunțat la cariera militară care îi putea să-i surâdă, pentru a îmbrățișa viața liberă de publicist, căci pasiunea lui Dostoievski nu era militară ci literatura[5]. Începuse să scrie de când era foarte tânăr, aproape copil. Ca scriitor liber a debutat în anul 1846, prin urmare la vârsta de 25 ani. Era prieten cu un alt scriitor tânăr, anume Grigoriev, care la rândul său era prieten cu una din celebritățile timpului, marele poet Mekrasov. Dostoievski Scrisese romanul cu care a debutat, intitulat Sărmanii oameni. Într-o seară, Mekrasov și cu Grigoriev au citit acest roman până spre orele cinci dimineața și rezultatul a fost un extaz de entuziasm.

[4] Mihai Novicov, *op.cit.*, p.11
[5] N. Berdiaev, *op.cit*, p. 9

Romanul a fost prezentat lui Bielinski, criticul care determina valorile literare atunci și i s-a spus că era vorba de un al doilea Gogol. Toate cercurile literare au vrut să-l cunoască, saloanele literare îi erau deschise, dar pretutindeni pe unde a intrat și-a creat o sumedenie de antipatii[6].

Orice idei noi care veneau să pretindă un progres social sau politic erau puse la index. Cercurile acestea revoluționare erau clandestine, membrii lor se întâlneau pe furiș, dar erau sub necontenita supraveghere a poliției.

Vina lui, nefiind un revoluționar fanatic, era că, citind o odată din poetul pe care-l adora Pușkin, o poezie împotriva robiei-căci pe vremea aceea existau încă robi-, unul dintre auditori a făcut reflecția următoare : robia nu poate cădea decât printr-o revoluție.

Dostoievski, care nu era un revoluționar, transportat de poetul căruia jura el, a spus „Fie și revoluție!". Aceasta e vina pe care a trebuit să o ispășească pe urmă 10 ani, și era cât pe ce să o facă cu viața. Au fost condamnați la moarte. Dostoievski făcea parte din prima echipă de trei, care trebuia să fie executată. Înainte de a fi executați, vine poruncă de la țar, cum că sunt grațiați și că li se schimbă pedeapsa în închisoare siberiană.

Experiența celor 4 ani de închisoare a cristalizat-o în celebra lui carte Amintiri din casa morților pe care Tolstoi, într-un moment de entuziasm, o decretează cea mai bună carte a literaturii rusești.

În închisoare se petrece și acel lucru mare și determinant pentru concepția totală a lui Dostoievski, care e aprofundarea creștină a propriului său suflet. După acest deceniu de închisoare și carantină siberiană a urmat un alt deceniu care a fost și mai zbuciumat și mai infernal pentru viața sa. Anii pe care îi trăiește între 1860 și 1871 sunt cu adevărat infernali pentru viața lui Dostoievski[7]

Au izbucnit în el patimile cu erupție vulcanică și de neîmpiedicat, patimi care în cea mai mare parte au fost, firește, determinate pe de o parte de dezechilibrul acestei firi permanent bolnăvicioase, iar pe de altă parte de greutățile de neînvins care l-au prigonit cu o cruzime fără seamăn[8]. Se însurase cu o femeie întâlnită în Siberia, Maria Dimitrievna care nu l-a iubit niciodată. Fratele lui mai mare, Mihail, moare. De pe urma lui rămăseseră o mulțime de datorii și o casă de copiii. Dostoievski, care înțelegea într-un mod anume cu totul special, prestigiul numelui său, s-a prezentat ți a luat toate datoriile iertabile ale fratelui său asupra lui.

---

[6] Valeriu Cristea, *Tânărul Dostoievski*, Ed, Cartea Romanească, București 1971, p.26
[7] Ibidem, p.49
[8] Ibidem, p. 19

La un moment dat, prigonit de editori și de greutățile familiale, Dostoievski a fugit în străinătate. Dostoievski arată un dor extraordinar de a cunoaște această Europă, acest cimitir al gloriilor umane. Să nu vă închipuiți că în străinătate s-a dus să umble din instituție în instituție, sorbind cu lăcomie cultura și civilizația. Orașele pe care le-a frecventat în străinătate, tocmai centrele de joc de noroc, centre unde se joacă la ruletă. Zece ani în șir l-a obsedat această nenorocire a jocului de ruletă. Ajunge să se căsătorească a doua oară, în anul 1866, la vârsta de 45 de ani, cu Ana Grigorievna care, din fericire pentru el, s-a dovedit o soție ideal de devotată.

După acești 10 ani de infern, a urmat în sfârșit perioada lui de clarificare, care-l duce către triumful final. În anul 1871 s-a reîntors în patrie, hotărât să înceapă o viață cu totul nouă și într-adevăr așa a făcut.

Moare la 1881, un Dostoievski cu totul transformat, intrat într-o disciplină pe care nu ai cred-o posibilă, cunoscând viața lui anterioară. Au fost anii când el și-a pus cu tot dinadinsul în practică ideea de a fi apostolul poporului rus și într-adevăr, până către sfârșitul vieții lui a ajuns să fie venerat de întreaga Rusie ca un Apostol. Însă în acești zece ani infernali în care-l domina patima de noroc nu stătuse degeaba, fiindcă a scris trei din capodoperele lui: Idiotul, Posedații și, înaintea acestora, Crimă și Pedeapsă.[9]

Tot în această ultimă perioadă a vieții lui termină marele său roman în care e cristalizată încoronarea concepției lui filozofice despre lume, romanul Frații Karamazov.[10]

În anul 1880, s-a dezvelit la Moscova monumentul lui Pușkin la care au luat cuvântul diferite celebrități printre care și Dostoievski despre care se spune că a fost una dintre cele mai mari cuvântări din cultura literară a Rusiei.

Dostoievski a văzut în personalitatea poetului de geniu , Alexandru Pușkin, timpul simbolic al omului rus, menit să cucerească întreaga lume prin misiunea ortodoxă slavă pe care ar avea să o îndeplinească pe pământ.

La începutul anului următor, 1881, Dostoievski moare pe neașteptate, în vârstă de 60 de ani.. O hemoragie puternică și subită l-a trântit la pat pentru câteva zile.

Înmormântarea lui a fost o înmormântare ca de țar. Peste 100000 de oameni din toate straturile sociale de pe tot cuprinsul Rusiei, reprezentanții tutor societăților rusești, de toate felurile, au ținut să participe la această înmormântare. Călugării de la Alexandr Nevski, unde erau

[9] Valdimir Morinov, *Figuri ale crimei la Dostoievski*, Ed. Trei, 2004, p.56
[10] Ibidem, p. 87

înmormântați numai țarii și aristocrații, au oferit un loc unde să fie înmormântat, iar slujba au dăruit-o familiei, adică i-au slujit pe gratis. O noapte întreagă studențimea din Petersburg a vegheat în jurul sicriului, citind psalmi și rostind cântări bisericești.

Scriind despre viața și opera lui Dostoievski, C.Mociulschi subliniază un mare adevăr când spune : „toate romanele lui Dostoievski sunt autobiografice în sensul cel mai profund al cuvântului. Viața și opera lui Dostoievski nu se pot separa. El a trăit prin literatură : acesta a fost pentru autor o problemă de viață și un destin tragic. În toate scrierile sale el n-a căutat să rezolve decât problema propriei sale personalități, n-a vorbit decât despre cele ce le-a trăit personal. Opera lui ni se dezvăluie ca o grandioasă confesiune o integrală revelație a duhului său universal. Romanele lui Dostoievski constituie istoria propriului său suflet[11]. Cele lăuntrice se proiectează în afară, prin mituri și simboluri, conștiința personală se revelează în universalitatea ei."

Însăși „ideea" tatălui Karamazov a fost, fără îndoială, sugerată de chipul tatălui lui Dostoievski[12]. „Ciocnirea cu tatăl său, groaza pe care o simțea în fața lui, precum și o ascunsă rea voință au dezvoltat de timpuriu în sufletul copilului un caracter închis. Epilepsia, scrie el, de care suferă Dostoievski din copilărie a adăugat multe necazuri la spinoasa lui cale în viață. În copilăria lui s-a întâmplat ceva groaznic, ceva de neuitat, ceva chinuitor, iar drept rezultat a apărut epilepsia.

Dar acel „ceva groaznic" despre care vorbește Suvorin și Ianovschi n-a fost decât moartea violentă a tatălui său. Dostoievski

Avea atunci 18 ani. Exact la această vârstă se raportează criza acută a caracterului său. Băiatul vesel și neastâmpărat, ca un „adevărat foc, se transformă într-un tânăr îngândurat care fuge de oameni". Imaginația fiului n-a fost zguduită numai de cadrul dramatic în care a pierit bătrânul, ci și de sentimentul vinovăției în fața lui. Și acum își resimțea responsabilitatea pentru moartea lui. Această zguduire morală a pregătit zămislirea epilepsiei. Aceasta e rana lui fiziologică și sufletească. și numai la sfârșitul vieții sale, prin Frații Karamazov, el s-a eliberat de această rană, prefăcând-o într-o creație artistică.

Așadar, crizele sale de epilepsie sunt la originea epilepsiei prințului Mâșchi, eroul principal din Idiotul. Începutul căii lui este plin de lumină. Apoi totul se scufundă în beznă. Și numai către sfârșitul vieții, numai o singură zi, triumfătoare zi a cuvântării despre Pușkin, este luminată de soarele ce apune.

---

[11] Liviu Petrescu, *Dostoievski*, Eseu, Ed. Dacia, Cluj, 1971, p.56
[12] N. Berdiaev, *Op. cit.* p.21

Ca și eroii săi, ca și Rascolnicov în special, Dostoievski a trecut prin grele chinuri sufletești.

Credința din anii copilăriei s-a dovedit a fi fragilă. Impresiile timpurii lăsate de biserică, de slujbe, de cântările bisericești au fost mai mult estetice decât religioase. Evlavia ritualistică a părinților n-a atins decât suprafața sufletului său de copil. Iar mai târziu., în tinerețe, umanismul creștin și mistica romantică i-au potolit pentru multă vreme setea „visătorului". În mintea tânărului Dostoievski

Concepția religioasă apare nebuloasă și vagă. El îl compară pe Homer cu Hristos, îl socotea pe Huge un liric „cu o tendință poetică de un creștinism copilăresc". În operele lui Dostoievski

, până în perioada pușcăriei, Dumnezeu nu este de față. Iată de ce tânărul scriitor s-a dovedit nepoliticos în fața înrâuririi lui Delinski și iată de ce această înrâurire „i-a cuprins inima"[13]. Întâlnirea cu Hristos a avut loc în temniță, prin participarea scriitorului la suferințele poporului rus. Dar Dostoievski nu se va lepăda niciodată de utopia transfigurării acestei lumi. Ideea veacului de aur și a armoniei universale este ideea lui cea mai scumpă, cea mai „sfântă" .: ea se află în centrul concepției lui despre lume și în centrul operei sale.

„Copilul Dostoievski citea destul de mult. Citea orice și ținea minte tot. El nu avea numai o simplă dragoste de a cunoaște, ci o adevărată pasiune pentru literatură. E foarte cultivat și cunoaște multe. Cunoaște pe Gogol și pe Pușchin. Știe toată biblia. Este de acord cu Evanghelia. Dostoievski, când a stat în fața morții, era încă copilul necredinței și al îndoielilor, după cum notează Mociulschi zicând : „În ultima clipă, condamnatul nu cunoaște nici pocăința creștină, nici rugăciunea."

În închisoare, Dostoievski s-a judecat pe sine însuși.[14] El părea că se ceartă cu acela care a fost principalul său profesor, care cel dintâi l-a convertit la credință, cu Belinski. În momentul în care Dostoievski era gata să admită că concluziile lui Belinski sunt de neînvins, că de partea lui este adevărul, ceva se petrece în conștiința sa că nu mai primește un asemenea adevăr. Pentru Dostoievski, Hristos este mai scump decât adevărul lui Belinski[15],. Așa începe în conștiința scriitorului lupta dintre credință și rațiune, așa răsare problema de bază a filosofiei sale.

Cu o extraordinară măiestrie, Dostoievski construiește din propriile sale impresii, sentimente și aprecieri „lumea deosebită" a închisorii, și ne convinge pe cale artistică de realitatea ei. Creându-

[13] Ibidem, p.23
[14] Valeriu Cristea, *Tânărul Dostoievski*, p. 69
[15] Ibidem, p.92

și eroii, Dostoievski se redă pe el însuși. Încercarea libertății, dobândirea puterii este o proiectare filosofică a experienței sale proprii.

Din toată biblia, lui Dostoievski îi place cel mai mult cartea lui Iov. El însuși era un Iov care se răfuia cu Dumnezeu pentru dreptate. Ca și pe Iov, Domnul l-a supus pe scriitor la cele mai mari încercări ale credinței. Nimeni nu s-a luptat cu atâta neînfricare cu Dumnezeu ca autorul legendei Marelui Inchizitor, nimeni nu l-a întrebat cu atâta îndrăzneală despre dreptatea rânduielilor din lume și nimeni nu l-a iubit atât de mult. Ca și la dreptul Iov, pentru Dostoievski sufletul omenesc este mai scump decât tot universul[16].

Omul s-a relevat în fața conștiinței contemporane ca cel mai complex, ca cel mai adânc dintre modurile realității accesibile nouă. Acest fapt nu se datorește numai unui proces al conștiinței noastre, privită aparte, sau unei voințe arbitrare a ei de a lua, în sfârșit, în considerare în chip deosebit, problema omului, ci mai ales faptului că omul însuși, în întregimea lui, a izbucnit ca o forță nouă pe toate planurile vieții. Omul se vrea azi văzut în toată ampla lui valoare, pe care o ascundea înainte în virtualitățile sale.. el își cere dreptul la o experiență și la o cinste pe măsura demnității sale de om, egal în esență cu orice semen. Această izbucnire de prezență a omului ca om, deci a oricărui om pe planul public al vieții, complică până la uluire referințele sociale, economice și politice ale societății, ale statului, ale omenirii contemporane. „dar nu numai filosofia propriu-zisă acordă o atât de mare considerație omului, ci și teologiei. Dostoievski s-a străduit în romanele sale să evidențieze trăsăturile omului ortodox, aspirațiunile lui, modul lui de a înțelege problemele complicate ale vieții contemporane și de a se comporta în mijlocul societății actuale.

Taina omului a pătruns-o Dostoievski în închisoare[17]. Rezultatul marilor sale meditații el le-a comunicat fratelui său. Mergând la închisoare, scriitorul se jura că va rămâne credincios idealurilor din tinerețile sale,religiei inimii sale : ieșind din închisoare, Dostoievski a rămas fără „credințele superioare ale duhului", fără artă, fără creație, însă „i-a rămas inima" și „acesta este, totuși, viața![18]"

Taina omului,pentru Dostoievski, nu consistă numai în misterioasa lui alcătuire psiho-fizică : omul are adâncimi care nu pot fi pătrunse decât cu rugăciune, cu evlavie și cu credință în Dumnezeu. Dostoievski „lucrează pe temeiul concepției dinamice", potrivit căruia chipul lui

[16] Ibidem.
[17] Liviu Petrescu, *op. cit*, p.116
[18] Ion Ianoși, Dostoievski – Tragedia subteranei, Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, 2004, p.123

Dumnezeu nu-i dat omului, ci propus, pe calea unor încercări groaznice, pe calea suferințelor și luptelor, poate chiar pe calea păcatului și a crimei, o personalitate puternică se împiedică până la starea când descoperă în ea însăși chipul lui Dumnezeu. Toată opera este închinată taine omului. Dostoievski a avut astfel sensul cel mai autentic al realității divine. El însă a avut, de asemenea, sensul realității umane. Și acesta este motivul pentru care înțelege să vorbească despre omul întreg : trup, duh și inimă. Aceste trei „elemente" din componența omului, el le-a „întrupat" cu o limpezime magistrală în trei eroi principali ai ultimei sale opere. El a făcut-o însă cu o artă fără egal și cu o știință care nu era deloc seacă. Mitea, Ivan și Alioșa sunt trei persoane. Fiecare își are trupul, mintea și inima sa.

Căutând să pătrundă taina omului, Dostoievski nu făcea decât să pătrundă în propria sa taină omenească. „pentru arta lui Dostoievski, psihologia nu e decât o lucrare de suprafață. Ea nu constituie, pentru autor, un scop, ci un mijloc. Domeniul vieții sufletești nu e decât tinda împărăției duhului[19]. Dostoievski a avut o doctrină proprie despre om, și tocmai în aceasta consistă măreața sa însemnătate istorică[20]. El și-a închinat toate puterile sale luptei pentru partea duhovnicească a omului, pentru apărarea demnității, personalității și libertății lui. În sondajele sale pneumatologice, Dostoievski a descoperit o lume cu totul nouă : o lume de fantome, gata să se evaporă ca aburul, o lume presărată de figuri bizare, de marionete care țopăie sub hohotele de râs ale demonilor. Dostoievski

A trăit o viață profund tragică. Singurătatea lui era fără margini. Problemele geniale ale autorului, care a scris „Crimă și pedeapsă", erau inaccesibile contemporanilor lui, căci cei din vremea sa nu vedeau într-însul decât un predicator al umanitarismului, un cântăreț al „oamenilor sărmani", al celor „umiliți și obidiți". Pentru cântăreț al „oamenilor sărmani", al celor „umiliți și obidiți". Pentru oamenii veacului XX-lea lumea lui Dostoievski Apare fantastică.

[19] Cf. N. Berideaev, *op.cit,* p. 56
[20] Liviu Petrescu, *op.cit.,* p.128

SUBIECTUL 38 (p. 467-473)

EDMUND HUSSERL

(1859–1938)

După Nietzsche şi Kierkegaard, gândirea filozofică se dezvoltă în trei direcţii principale. Una din ele este *fenomenologia*, al cărei iniţiator a fost filozoful german Edmund Husserl. A doua este *filozofia existenţei* sau *existenţialismul*. Cât priveşte a treia direcţie, căreia îi vom indica doar începutul, nu este propriu-zis o filozofie ; ea se divide şi subdivide, ca să ne exprimăm aşa, în funcţie de diversele *ştiinţe sociale şi umane*.

Prin fenomenologia sa, Husserl a exercitat o influenţă decisivă asupra diverselor domenii ale cercetării actuale. Trebuie să vorbim aici şi despre etapele vieţii sale şi să le situăm în raport cu evenimentele istorice din timpul său.

Husserl s-a născut în 1859, deci în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la Mähren, într-o familie de negustori evrei. A făcut studii de astronomie, matematică şi fizică, dar s-a interesat mai ales de logică. Primele sale reflecţii aveau un caracter ştiinţific, şi erau mai cu seamă de natură abstractă. Filozoful Franz Brentano a exercitat asupra lui o influenţă puternică; el a dezvoltat în mod decisiv unele din temele acestuia, care au contribuit în mare măsură la elaborarea a ceea ce avea să devină curând fenomenologia.

Husserl s-a convertit, la vârsta de douăzeci şi şapte de ani, la religia protestantă, dar fără consecinţe importante pentru opera sa. Este totuşi remarcabil că cei care s-au consacrat după moartea filozofului studierii aprofundate a operei pe care a lăsat-o şi editării lucrărilor sale postume au fost mai ales catolici,

şi chiar membri ai clerului. Mai cu seamă la Louvain au fost studiate, păstrate şi puse la punct manuscrisele sale. Husserl s-a căsătorit cu o tânără evreică, şi ea convertită. Avea cincizeci şi cinci de ani când a izbucnit primul război mondial. Avea trei copii. Doi dintre ei au făcut războiul, unul a fost ucis; fiica sa a devenit infirmieră. Husserl se arăta pe atunci plin de admiraţie pentru tot ce era prusac, şi, ca mulţi evrei din acea vreme, era ardent naţionalist. În 1916, devine profesor la Freiburg im Breisgau unde, puţin mai târziu, Martin Heidegger îi va fi coleg.

În ianuarie 1933, Hitler acaparează puterea. Se interzice evreilor să frecventeze instituţiile universitare şi bibliotecile. Trebuie să încercăm să ne reprezentăm situaţia. Husserl era dat afară din biblioteca Universităţii, în timp ce Heidegger devenise rector sub noul regim. Tot sub rectoratul lui Heidegger, colegul şi, într-un fel, discipolul său şi care-i era atât de îndatorat, Husserl a fost exclus din rândul profesorilor. Mai târziu, datorită unor protecţii, situaţia lui s-a mai redresat puţin. Husserl a rămas în Germania, a refuzat să se expatrieze, dar a încercat — cum a spus-o el însuşi — să ridice în jurul lui un zid spiritual. S-a străduit mai mult ca oricând să apere „raţionalismul" aşa cum îl înţelegea el, împotriva tendinţelor iraţionaliste dezlănţuite în timpul dominării naţional-socialiste care ajunseseră să ocupe întreaga scenă. A murit în 1938, la vârsta de şaptezeci şi nouă de ani, deci înainte de al doilea război mondial.

Husserl a început cu o critică filozofică a aritmeticii şi logicii. Primele două volume din *Logische Untersuchungen* au apărut în 1900–1901, iar în 1907 acestea au fost urmate de cursurile sale despre *Die Idee der Phänomenologie*. În 1929, şi-a publicat celebrele conferinţe ţinute la Sorbona, *Meditaţiile carteziene*, şi, în 1935, trei ani înainte de a muri, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Husserl a cunoscut din timpul vieţii larga răspândire a fenomenologiei, şcoala pe care o crease el însuşi. A avut chiar sentimentul că se abuza de acest cuvânt pentru a se desemna lucruri cu totul diferite între ele, şi aceasta explică poate faptul că, în

ciuda succesului, el a rămas profund nemulţumit. Către sfârşitul vieţii, a încercat un sentiment adânc de singurătate şi neînţelegere. Dar lucrul cel mai neplăcut pentru Husserl a fost fără îndoială îndepărtarea progresivă dintre el şi Heidegger. Prin mirarea sa, Husserl se dovedeşte a avea o înrudire îndepărtată cu Kant şi Descartes.

La început, *Descartes* se întrebase cum putem fi siguri de ceva, de vreme ce avem toate motivele să ne îndoim. Unde se află temeiul certitudinii noastre? Această mirare în faţa certitudinii l-a făcut să se îndoiască de totul, ca să găsească fundamentul certitudinii însăşi.

Mirarea lui Kant se referea la existenţa ştiinţei. Cum se face că ştiinţa există, deşi în experienţă nu se poate afla nimic care să fie necesar şi universal valabil? Cum se face că avem ştiinţe empirice, ale căror enunţuri sunt necesare şi universal valabile?

Vine apoi Husserl, care întreabă: cum se face că, în genere, putem avea certitudini? Altfel spus: ce relaţie există între conştiinţă şi lume?

Punctul său de plecare este certitudinea originară pe care o avem despre noi ca prezenţă, cu o lume în jurul nostru. Iată ce-l uimeşte. Fără a recurge imediat la limbajul lui Husserl, să încercăm să retrăim lăuntric prima sa mirare. El a studiat matematicile şi logica; ştie ce este o certitudine în stare pură, căci ea nu este nicăieri atât de lipsită de orice îndoială ca în logică şi matematică; este oarecum chintesenţa certitudinii. Şi această certitudine nemijlocită îl miră.

Concepţia lui Kant îl stânjeneşte, pentru că în filozofia sa problematica certitudinii este împovărată de elemente care i se par de prisos, ca de pildă lucrul în sine, care nu aparţine certitudinii noastre nemijlocite asupra lumii — sau elementul *a priori*, acea structură anterioară oricărei experienţe, în legătură cu care, iarăşi, nu avem nici o certitudine. Şi unul, şi celălalt tulbură certitudinea. Este mai bine să plecăm chiar de la ea, de la nemijlocirea sa.

Acesta e punctul de plecare. Pornind de aici, el îşi desfăşoară atacul şi se apără urmând trei direcţii.

Mai întâi, luptă *împotriva psihologiei* şi a introspecţiei. În nici un caz şi sub nici un chip Husserl nu vrea să fie confundat cu cei ce pretind că găsesc fundamentul certitudinii în descrierea unor stări de conştiinţă interioare. El subliniază cu insistenţă — şi credem că pe bună dreptate — că stările psihice pe care le putem observa, bunăoară cu ajutorul introspecţiei, sunt pentru noi obiecte, la fel ca obiectele din lumea exterioară: obiecte psihice, fără îndoială, dar totuşi obiecte. În această privinţă, îi rămâne încă fidel lui Kant, căci şi pentru Kant tot ce putem descrie din conştiinţa noastră este deja conştiinţă obiectivată. În orice caz, nu este *a priori*. Husserl se desolidarizează de cei ce se mulţumesc cu descrieri introspective ale psihismului şi se pierd astfel în subiectivism, adică într-un soi de empirism, de unde ajung numaidecât, ca empiriştii englezi, la idealism. Să ne gândim la Berkeley. Husserl nu vrea să aibă nimic de-a face cu o obiectivare a conştiinţei, şi în genere cu psihologia. Ceea ce caută el trebuie să fie nemijlocit şi originar.

În al doilea rând, el se apără împotriva lui Descartes, chiar dacă nutreşte faţă de el cea mai mare admiraţie — e de-ajuns să ne gândim la *Meditaţiile* sale *carteziene*. El reproşează metodei carteziene că rupe dintr-o dată în mod abstract *cogito*-ul de tot restul, încât eşti obligat atunci să faci ocolul imens prin perfecţiunea divină dacă vrei să regăseşti lumea obiectelor. Or, *cogito*-ul trăit nu este niciodată izolat, el nu are realitate decât în măsura în care semnifică *ego cogito cogitatum*. Ceea ce înseamnă: un subiect (un „eu") gândeşte întotdeauna *ceva*, un obiect, un lucru. E tocmai ceea ce, în gândire, este trăit în mod nemijlocit, originar. Pe această evidenţă vrea Husserl să-şi întemeieze certitudinea: nu va construi, ci se mulţumeşte să *descrie* ceea ce gândirea gândeşte astfel în chip originar.

În sfârşit, el se apără *împotriva lui Kant şi a kantianismului*, tocmai pentru a nu îngădui unor elemente obscure să întunece trăitul nemijlocit. Am văzut deja că el respinge dualismul kantian

„fenomen–lucru în sine" ca fiind un *a priori* construit. Concepția lui Kant după care cunoașterea nu este valabilă decât pentru fenomene echivalează, pentru Husserl, cu un fel de relativism care nu răspunde cerinței unui fundament absolut al certitudinii. Nimic nu-l poate abate pe Husserl de la această finalitate filozofică. Vrea — ca aproape toți marii filozofi — să întemeieze în sfârșit *adevărata* filozofie, adică *certitudinea*. Nimic mai puțin.

Să încercăm să-i rezumăm doctrina. El începe cu o explorare a conștiinței. De ce? Pentru că tot ce-i este dat conștiinței nu este accesibil decât prin *constituirea sensului*, prin conștiința însăși. Această constituire a sensului variază în funcție de *sfera* (regiunea) obiectului vizat de conștiință. Filozoful ar trebui să vizeze nu lucrurile în lume, ci *modul în care ne sunt date lucrurile*, adică lucrurile ca *fenomene*. Așa se explică de ce Husserl alege termenul de *fenomenologie* pentru a-și numi filozofia.

Metoda *reducției* va permite „punerea lumii între paranteze". Privirea filozofului se îndreaptă către conștiință — aici se constituie sensul, oricare ar fi el. În analizele sale, Husserl își ia de preferință exemplele din sfera *percepției*, întrucât prima constituire a unui sens, pentru lumea care ne înconjoară, are loc în percepție.

Dar când privirea se întoarce asupra subiectului, nu este de-ajuns să *descrii* pur și simplu activitatea conștiinței. Trebuie să pui în evidență *esența* percepției, ori a amintirii, a imaginației etc. și să arăți cum se constituie *obiectul intențional corespunzător* (altfel spus, *corelatul său în conștiință*). Numai după elucidarea activităților conștiinței prin intermediul unei atitudini reflexive vom putea înțelege și modul în care se realizează obiectivarea corespunzătoare.

Husserl a trecut de la constituirea obiectelor matematice la cercetarea obiectelor logice (*logische Untersuchungen*), ca după aceea să analizeze constituirea lucrurilor, și în fine cea a structurilor superioare în sânul cărora se disting diverse niveluri de sens.

Binecunoscuta sa deviză „Să mergem la lucrurile înseși!" nu cheamă defel la un realism naiv. Ea semnifică faptul că este

absolut necesar să intuim esența conștiinței dacă vrem să înțelegem cum „un existent oarecare devine accesibil *conștiinței intenționale*".

În lucrarea sa din ultima perioadă, intitulată *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Husserl se ocupă de istoria europeană și încearcă să clarifice criza trăită de Europa. Această istorie, apreciază el, a permis afirmarea dominației rațiunii, și în consecință o consideră drept un derivat al tradiției raționaliste în ansamblul său, în căutarea filozofiei universale unice. Totuși, după Husserl, toate științele au intrat în mod misterios în criză. Aceasta nu privește deloc succesele științelor particulare, ci semnificația filozofică a adevărului comun care le constituie fundamentul. Este impresionant să constați, citind textele lui Husserl, cât de numeroase sunt aici punerile în gardă: *n-ar trebui să se creadă..., nu așa trebuie să fiu înțeles...* etc. Este tot timpul preocupat, ca să spunem așa, să definească „locul" unde se desfășoară gândurile sale, pentru a le delimita de psihologism, cartezianism și kantianism.

Ce este deci *fenomenologia*? În cadrul acestei noțiuni persistă o ambiguitate între *metodă* și *doctrină*.

Este oare vorba de o metodă, de un mod de a aborda problema, sau de o doctrină sistematică? Un husserlian veritabil ar respinge tocmai o asemenea alternativă, deoarece pentru el metoda însăși este o doctrină. Metoda și doctrina alcătuiesc o unitate, certitudinea se bazează pe chiar actul metodei aplicate. Metoda fenomenologică nu este un drum care duce la o doctrină; ea este ridicată la rang de doctrină pentru că efectuează mișcarea primei certitudini intenționale.

Se pune însă atunci întrebarea: această identificare a metodei cu doctrina nu atrage după sine neînțelegerea multor concepte husserliene? Mai mulți cititori care cred că l-au înțeles pe Husserl sau care vorbesc ei înșiși limbajul său cad poate în capcana întrebuințării unor cuvinte când în sensul lor tradițional, când în limbaj husserlian. Un exemplu: cuvântul „fenomen" — am

văzut-o la Kant — desemnează „ceea ce apare", prin opoziție cu lucrul în sine. Or, la Husserl metoda cere ca fenomenul să fie considerat adevăratul corelat al conștiinței, astfel încât să nu existe nici o dualitate. În absența dualității: fenomen–lucru în sine, termenului „fenomen" i se dă un sens cu totul diferit.

Numeroase concepte trebuie astfel transpuse plecând de la sensul lor tradițional, și este greu să le gândești clar într-un câmp de reflecție care exclude dualitatea.

Ne putem întreba dacă Husserl a depășit realmente alternativele tradiționale de felul: realism–idealism, realism–nominalism, raționalism–empirism, așa cum afirmă și speră el, pentru a atinge o mai mare profunzime, sau dacă, confundând metoda cu doctrina, nu face decât să estompeze aceste alternative.

Ai impresia că Husserl practică o asceză metodologică. Elimină mulți termeni, bunăoară, cum am văzut deja, lucrul în sine și *a priori*-ul, și se străduiește să se mențină exclusiv în limitele experienței nemijlocite a conștiinței. Refuză să „construiască", vrea doar să descrie. Ceea ce îi reproșează lui Kant este tocmai modul său de a construi experiența cu ajutorul unor categorii, a întregului instrument epistemic, în timp ce Husserl vrea doar să *descrie* modul în care ne sunt date fenomenele.

Am putea crede că este vorba de a descrie această masă; este vorba însă de cu totul altceva. Husserl vrea să descrie *fenomenalitatea, datul* fenomenului, modul în care masa intră în experiența mea. Sarcina fenomenologiei este să analizeze actul de conștiință în care ne este dat un fenomen. Avem de-a face cu un fel de descriere reflexivă.

Înțelegem acum de ce Husserl se ferește de introspecție: tocmai pentru că „descrierea reflexivă" și introspecția tind să se amestece. Ceea ce caută Husserl este, ca să zicem așa, o analiză nemijlocită, o reflecție descriptivă a fenomenului-ca-trăit-în-experiență.

Reducția fenomenologică, nume pe care chiar Husserl l-a dat metodei sale, constă în aceea că fenomenologul începe prin a se elibera de teza fundamentală a oricărei experiențe printr-un

soi de convertire metodologică. Această teză fundamentală este aceea a realității lumii. Orice experiență naturală implică nemijlocit teza potrivit căreia există o realitate înglobantă — afirmarea neexplicitată a lumii, prezentă și reală.

Fenomenologul nu intenționează însă defel să conteste această teză — ceea ce l-ar condamna la un idealism pur (după care lumea nu ar exista decât în conștiință). El vrea numai „să o pună între paranteze" — așa cum o poate face în orice moment libertatea lui absolută; astfel, fără să o nege, o respinge „în afara" fenomenelor, încât ea nu mai joacă nici un rol în analiza pe care le-o va face. Lumea nu este, așadar, nici negată, nici pusă la îndoială — fenomenologul își interzice pur și simplu orice judecată privind realitatea ei. Atunci când „teza" este pusă astfel între paranteze, sunt supuse aceleiași operații și toate științele referitoare la natură, în măsura în care ele pretind că spun ceva adevărat despre *realitatea* acestui univers.

Ceea ce subzistă atunci neatins de reducția fenomenologică este conștiința, care constituie în principiu o *regiune* particulară a *ființei* și care poate deveni domeniul unei științe noi — al fenomenologiei. Am putea ilustra această regiune a ființei printr-o imagine. Să luăm o foaie de hârtie. Pe una din fețele ei, se găsesc fenomenele experienței, pe cealaltă față, ceea ce se produce în conștiință. Suntem înclinați să luăm în considerare sau una, sau cealaltă din fețele hârtiei. În metoda fenomenologică a lui Husserl însă, avem de-a face, oarecum, cu ce se petrece înăuntrul foii de hârtie, adică cu *datul* însuși al fenomenelor, împreună cu *activitatea* conștiinței grație căreia acest dat este făcut posibil.

Metoda reducției semnifică, în doctrina lui Husserl, o întoarcere a conștiinței la sine însăși, nu ca la o substanță permanentă, ci ca la o intenționalitate care conferă sens și constituie lucruri. Fascinant aici este faptul că tocmai evidența conștiinței intenționale este — și rămâne, după părerea mea — o enigmă.

Fenomenologia va analiza așadar activitatea conștiinței intenționale. Trăsătura fundamentală a conștiinței constă în aceea că este îndreptată *spre exterior*, spre obiect (obiectul, în calitatea

lui de corelat veritabil al conştiinţei, este ceea ce se află în „faţa" ei). Conştiinţa „se transcende" în direcţia obiectului său şi trebuie să fie „umplută" de intuiţia acelui obiect. Dătătoare de sens, ea este îndreptată spre ceea ce îi poate întregi activitatea, adică spre obiectul vizării sale. Conştiinţa ca *intenţionalitate* a jucat un rol decisiv în istoria ulterioară a filozofiei. Mai mulţi gânditori importanţi au stabilit, graţie acestui concept, o legătură între „fenomenologie" şi „filozofia existenţei". Cel mai cunoscut dintre ei a fost *Martin Heidegger*.

Să încercăm acum să facem o legătură între metoda reducţiei şi doctrina intenţionalităţii. Reducţia permite punerea între paranteze a „tezei realităţii lumii", dar conştiinţa rămâne intenţională. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că, atunci când realitatea obiectivităţii naturale şi, odată cu ea, raportul practic cu obiectele utile vieţii sunt suspendate prin punerea între paranteze, devine posibilă o altă privire, o altă viziune — anume viziunea fenomenologică, deschisă aparenţei fenomenelor. Reducţia fenomenologică nu este poate prea îndepărtată de convertirea care, la Bergson, făcea posibilă intuiţia pură, când instinctul devenea „dezinteresat". În loc să aibă o reacţie vitală sau instinctivă, conştiinţa devine capabilă de o nouă *viziune* a originarului.

Când o piatră ameninţă să ne cadă pe cap, facem o mişcare bruscă pentru a o evita, fără să ne întrebăm dacă piatra este reală. Dar când tematizăm această certitudine privind realitatea lumii şi când, după aceea, o punem între paranteze prin metoda reducţiei, putem avea experienţa unei atitudini fenomenologice, apropiate de o atitudine estetică: conştiinţa intenţională trăieşte fenomenele ca fiindu-i date şi le dă sens în ea însăşi.

Nu este vorba, în intuiţia fenomenologică, de a traversa lucrurile, de a le depăşi, de a sesiza în ele o transcendenţă. Singurul absolut pe care ne îngăduie să-l atingem este conştiinţa fenomenologică însăşi. Căci prin „reducţie" descoperim că putem, fără îndoială, să punem între paranteze teza realităţii lumii, împreună cu efectele sale; dar nu putem niciodată să punem

între paranteze realitatea conştiinţei intenţionale. Aşadar, ceea ce apare în intuiţie rămâne contingent, în timp ce conştiinţa intenţională este *absolută*. Această conştiinţă nu a fost constituită, dimpotrivă, ea este cea care îşi constituie fenomenele, corelatele sale, dându-le sens.

Husserl descrie această constituire a fenomenelor de către conştiinţa intenţională în legătură cu *percepţia*.

Lucrul perceput nu este nici lucrul în sine, nici acest caiet pe care-l văd (empiric). Obţinem despre el o pluralitate de „profiluri"; lucrul perceput este un sistem complex de aparenţe diverse, pe care le sesizăm prin percepţie.

Când ne situăm în faţa unui obiect, îl vedem sub un anumit unghi, apoi sub diferite unghiuri, sub un anumit ecleraj, apoi sub un altul, alături de cutare sau cutare pată de culoare, cu cutare sau cutare reflex, prezentând cutare sau cutare profil — despre toate acestea am mai vorbit. Nu vedem niciodată cubul concret cu toate feţele sale egale. Vedem astfel aspecte, aparenţe, contururi — dar lucrul perceput este sistemul complex al acestei multiplicităţi neîntrerupte de aparenţe şi schiţe pe care le oferă experienţa imediată. Ceea ce numim „lucru perceput" nu este nimic altceva decât ceea ce percepem. El este acest sistem complex a cărui totalitate nu o deţinem niciodată, dar care consistă realmente în ceea ce am perceput în fapt din toată această diversitate. Şi este absurd, după Husserl, să credem într-un lucru real şi adevărat care s-ar afla în spatele aparenţelor. Fiinţa fenomenului este înfăţişarea sa, cei doi termeni se suprapun.

Şi totuşi, experienţa nu epuizează fiinţa lucrului. Pentru că există încă oricând, la infinit, alte posibilităţi, alte puncte de vedere, alte perspective, alte aspecte, alte schiţe. Lucrul este totdeauna mai bogat decât ceea ce am sesizat din el în percepţie, şi totuşi este doar opera ei. Cum există mereu încă alte posibilităţi, realitatea obiectivă rămâne mereu *fortuită*: e oricând posibil ca anumite aspecte şi anumite schiţe să nu se potrivească. Aici Husserl întâlneşte gândirea ştiinţifică şi arta modernităţii,

în aceea că nu mai există nici o coerență sigură. În trecut, știința conta cu o cvasicertitudine pe coerența lumii. Nu că ar fi crezut că o posedă, dar credea că este posibil s-o atingă. Or, aici, la Husserl, apare ideea după care nici un progres al științei nu ne poate garanta că în cele din urmă există realmente un cosmos, adică o unitate coerentă a tuturor aspectelor și a tuturor perspectivelor. Husserl ajunge chiar să vorbească de posibilitatea unei non-lumi.

Să ne gândim la pictura care s-a dezvoltat în epoca noastră, la acele capete, la acele trupuri ale căror trăsături și membre au fost dislocate, apoi recompuse arbitrar: această pictură reflectă posibilitatea unei ultime incoerențe, a unui arbitrar ultim al lumii. S-a produs aici o deschidere neliniștitoare, de o cu totul altă natură decât deschiderea trăită în secolul al XVI-lea, când s-a trecut de la lumea închisă la universul infinit. Nu mai exista, în acea vreme, nici un *loc* fix, dar unitatea lumii continua să fie un postulat implicit. Astăzi, știința, filozofia, arta deschid într-un fel posibilitatea unei non-lumi, a unui non-sens.

Husserl consideră că filozofia sa este „o știință riguroasă". Dar pretinde, în același timp, că se abține de la orice recurs la noțiunea de cauzalitate. Fenomenologia întreprinde o analiză a conștiinței, și conștiința, fiind intențională, nu admite nici un fel de cauzalitate. Husserl combate deci psihologismul obiectivator, care încearcă să explice conștiința prin cauze exterioare. El combate și psihologismul introspectiv, care se străduiește să reducă conștiința la propriile sale derivații cauzale interioare. Pentru el, cauzalitatea este o categorie care nu poate fi aplicată conștiinței.

Un refuz atât de radical de a lăsa ca intenționalitatea să fie ipotecată de cauzalitatea științifică e caracteristic acestei epoci. Pe de altă parte însă, există aici o înrudire vădită între Husserl și Leibniz, între intenționalitatea conștiinței și apetiția internă a monadei — și Husserl însuși s-a reclamat adesea de la Leibniz.

O asemenea doctrină a conștiinței intenționale care comportă posibilitatea unei non-lumi rămâne mereu amenințată de solipsism,

căci nu există niciodată decât o conștiință singură și unică. Și tocmai de aceea problema celuilalt, a altei conștiințe, se pune tot timpul cu o acuitate aparte. Ce mai poate fi *celălalt*, în condițiile dominării reducției fenomenologice?

Celălalt — *un alter ego* — se constituie în conștiință prin analogie cu eul, și în același timp ca străin de conștiința eu-lui. Din această contradicție, Husserl a derivat concepția sa despre *intersubiectivitatea transcendentală*, pe care n-o voi expune aici.

Cititorul și-a dat seama fără îndoială de faptul că expunând doctrina lui Husserl nu am reușit să ating același grad de claritate ca în cazul altor filozofi. Husserl nu este „gânditorul meu". Pentru mine, există prea multe oscilații în expunerile sale; pretenția sa la nemijlocire se exprimă prin termeni prea numeroși și prea complicați, și mi se întâmplă să nu știu dacă am de-a face cu deșertăciune sau cu profunzime.

Aș fi preferat chiar — pentru că această carte s-a resemnat din capul locului să rămână incompletă și discontinuă — să-l las pur și simplu pe Husserl deoparte. Dar acest lucru este cu neputință: influența lui asupra filozofiei contemporane, precum și asupra diverselor științe umane este prea vădită și prea adâncă. Am făcut deci cum am crezut că e mai bine. Dar țin să-l avertizez pe cititor: nu-l înțelegi pe un filozof — așa cum am mai spus-o — decât atunci când ai reușit să *gândești împreună cu el*. În cazul lui, mi-a fost imposibil.

Husserl speră să depășească, prin fenomenologia sa, marile alternative ale filozofiei: empirism și raționalism, realism și idealism, nominalism și esențialism. Mă îndoiesc că i-a reușit: nu a întunecat el sau estompat mai degrabă aceste alternative?

El ne invita „să mergem la lucrurile înseși!" Dar, în același timp, conștiința este ființa obiectului pentru *ego*. Ne invita „să ne întoarcem la conștiință!" Căci un fenomen nu este dat decât grație unui simț și prin intenționalitatea care vizează o esență, încât avem de-a face cu un fel de idealism transcendental. În plus, percepția se dezagregă într-o infinitate de „profiluri" posibile, și în fața contingenței lucrurilor nu rezistă decât absolutul

conştiinţei intenţionale. În sfârşit, Husserl dezvoltă un fel de teorie a ideilor în sens kantian, unitatea obiectului trebuind să fie o anticipare a conştiinţei — instituită ca un obiectiv (*aufgegeben*), şi nu dată (*nicht gegeben*) ca la Kant.

La toate acestea se adaugă faptul că diversele interpretări şi comentarii din partea celor mai fideli discipoli ai lui Husserl sunt divergente. Fiecare îşi are Husserl-ul său, încât fenomenologia husserliană pare a se dizolva într-o multitudine de profiluri filozofice diferite — după un proces asemănător cu cel la care sunt supuse în concepţia lui „lucrurile" în cadrul percepţiei.

Şi totuşi, Husserl pare a fi prezent pretutindeni. Poate chiar ambiguitatea lui i-a sporit influenţa operei. El a exercitat o influenţă decisivă asupra lui Heidegger şi Sartre, ca şi asupra multor altor filozofi contemporani ale căror cercetări nici nu ar fi de imaginat fără el, mai cu seamă în domeniul esteticii, ca de pildă polonezul Ingarden. El a reînnoit limbajul filozofic — nu neapărat în modul cel mai fericit, căci în timp ce se străduia să atingă nemijlocitul, a devenit mai complicat, mai puţin clar, în general mai puţin inteligibil. Totuşi, problemele noi pe care le-a pus sau acelea pe care a ştiut să le enunţe într-un mod nou au stârnit la filozofii de după el mirări profunde şi fertile, iar problemele care au apărut astfel ocupă un loc adeseori central în operele lor. Dar modul său de a pune întrebările a influenţat nu numai filozofia şi ştiinţele umane, ci şi arta contemporană. La drept vorbind, ne putem întreba dacă avem într-adevăr de-a face chiar cu o influenţă — sau dacă, aşa cum înclin să cred, aceeaşi schimbare în profunzime s-a produs pretutindeni în felul de a gândi, suscitând în acelaşi timp fenomenologia lui Husserl şi „arta modernă".

Un exemplu: când vizitezi o expoziţie retrospectivă a lui Picasso în care figurează opere din toate perioadele, ai clar impresia că în fiecare perioadă, şi chiar în fiecare pânză, Picasso se străduieşte să picteze după un imperativ lăuntric. El nu acceptă ca lumea exterioară să-i impună anumite probleme. „Imperativul" este de fiecare dată nou şi arbitrar, iar sarcina pictorului

este să-l facă necesar prin execuţia *acelei* opere. Acest mod de a inventa la nivelul necesarului pornind de la un imperativ arbitrar mă duce cu gândul la Husserl. Un proces aproape demiurgic, unde omul refuză să primească „un dat", unde el se construieşte solitar şi unde trebuie, apoi, să cedeze locul altora. Aceasta e problema cu care se confruntă. El nu recunoaşte decât într-un mod cu totul aparte realitatea lumii înconjurătoare, descompunând-o într-un număr infinit de aspecte succesive, fragmentare, încât este obligat să o reconstruiască de fiecare dată după imperativul său lăuntric, fără să o desăvârşească vreodată. Multe dintre aceste teme se găsesc în fenomenologia lui Husserl.

Turnura teologică a fenomenologiei

VIRGIL CIOMOȘ

SUBIECTUL 40 (p. 474 - 494)

... în memoria Părintelui Andrei Scrima

După un secol de afirmare pe prima scenă a filozofiei occidentale, fenomenologia a reușit să penetreze, treptat, și în alte domenii ale Spiritului precum antropologia și sociologia, psihologia și psihiatria și chiar în științele zise „cognitive". La fel de semnificativ, în acest amplu context pluri- și interdisciplinar, pare a fi comerțul pe care fenomenologia l-a întreținut încă de la începuturile sale cu teologia. Câteva importante mărturii vin să confirme o atare mutualitate. Ne gândim, de pildă, la ultimele confesiuni ale lui Husserl, încredințate lui Aldegonde Jägerschmitd, după care fenomenologia transcendentală era menită să ofere Europei — marcată încă, la acea vreme, de neotomism — fundamentul conceptual necesar unificării tuturor confesiunilor sale creștine.[1] Și totuși, cu excepția lui Heidegger, care avea să urmeze un parcurs filozofic aparte — inspirat și el, între altele, de mistica renană —, cei ce se vor înscrie în mod efectiv (din interiorul fenomenologiei clasice și, până la un punct, „recepte") într-un asemenea neașteptat, poate (pentru unii), destin au fost, mai degrabă, Eugen Fink[2] și Maurice Merleau-Ponty. Din păcate, contribuțiile lor novatoare — nu de puține ori critice la adresa fenomenologiei husserliene — n-au fost percepute de către comentatori ca tot atâtea argumente

[1] *Cf.* Elisabeth de Miribel, *Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein*, Seuil, Paris, 1954, Addenda.

[2] *Cf.* mai ales de ideile dezvoltate de Fink în *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (Kluwer Academic Publisher, Dordrecht & Boston, 1988).

în favoarea unei eventuale „turnúri teologice" (sau, mai degrabă, teologale) survenite în fenomenologie.[3] Despre ipoteza unei asemenea „turnúri" va fi vorba totuși în cele ce urmează, ca și despre o perspectivă hermeneutică anume — cea pe care o datorăm, până la capăt, celui care a fost și va rămâne, mereu, Părintele nostru Andrei Scrima.

Care ar putea fi, prin urmare, scopul principal, fie el și implicit, al asumării unui nou început în fenomenologia transcendentală? Există, oare, o legătură între acest proiect reformator și gândirea teologică (teologală)? Vom încerca aici un debut de răspuns în marginea ultimei cărți, neterminată, a lui Merleau-Ponty — *Vizibilul și Invizibilul*[4], sugerând astfel că împlinirea acestui temerar proiect rămâne, astăzi încă, departe de a fi atins punctul lui final. *Notele de lucru* ale acestei uimitoare (pentru că profunde) cărți anunță nu numai o critică radicală a fenomenologiei husserliene, ci a întregii filozofii moderne și, implicit, a fundamentelor civilizației noastre occidentale. Referințele la Descartes, Leibniz, Kant sau Hegel abundă, de altfel, în text. Or, în convingerea autorului, „criza n-a fost niciodată atât de radicală", pentru că ea ține, simplu spus, de însăși „starea noastră nonfilozofică"[5]. Ce-i drept, Europa cunoscuse prin cele două războaie mondiale pasajul (la act!) de la nihilismul teoretic — dimpreună cu „auto-transparența" lui aproape psihotică — la cel practic, însoțit de funestul său cortegiu de crime și orori. În consecință, orice proiect istoric legat de „orizontul infinit al științei"[6] — inclusiv cel al marxismului

[3] Nu avem aici în vedere contribuțiile (mai mult sau mai puțin) fenomenologice inspirate în mod „programatic" de teologie, ci doar pe acelea — mai prețioase (singurele autentice, până la urmă) — care încearcă o dezvoltare liberă a orizontului fenomenologiei, independent de orice prejudecăți, fie acestea teologice.

[4] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

[5] *Ibid.*, p. 219.

[6] *Ibid.*, p. 221.

(să nu uităm că suntem la sfârșitul anilor '50!) — trebuia deconstruit. Nu mai era vorba de o simplă „reformă" a filozofiei moderne, ci ori de sfârșitul, ori de „re-nașterea" ei. Și totuși, Renașterea pare să fi fost fenomenul cultural care a marcat însăși originea modernității. Despre ce fel de modernitate *anume* se vorbește, așadar, în *Vizibilul și Invizibilul*?

Există, oare, un sens univoc, determinat și, ca atare, o teorie „completă" a modernității sau, dimpotrivă, așa cum propune Merleau-Ponty, un fel de „pregnanță" culturală diseminată discret — accidental aproape — în toate formele zise „istorice" ale Spiritului modern? În fapt, prin reduplicarea pe care orice re-naștere o presupune, Renașterea modernă — iertat fie-ne pleonasmul! — a angajat nu numai o simplă reluare „orizontală" a trecutului — Antichitatea greacă și latină — într-un prezent al simplei repetiții (fie el exegetic) — întreg Evul Mediu n-a făcut decât asta! —, ci mai ales un sens nou, „secund", care a survenit, de o manieră „verticală", în însuși pliul acestei reduplicări istoriale a timpului, ireductibil, practic, la nici un „sistem" cultural determinat. Ceea ce și face ca „același" Spirit (paronim, iar nu „sinonim") să fi animat, de pildă, mai multe arte *diferite* și mai mulți artiști *diferiți*. Trebuie deci să înțelegem că „trăsătura (*le tracé*), tușa pensulei și opera vizibilă nu sunt decât urma (*la trace*) unei mișcări totale a Cuvântului — care privește întreaga Ființă — și că această mișcare îmbrățișează, în egală măsură, expresia prin mijlocirea trăsăturilor (*les traits*) și culorilor, atât expresia *mea*, cât și aceea a altor pictori. Visăm la niște sisteme de echivalență, și ele funcționează într-adevăr. Dar logica lor, ca și cea a unui sistem fonematic, e rezumată într-un singur mănunchi, într-o singură gamă, toate astea sunt animate de o singură mișcare; ele sunt, fiecare și toate la un loc, un singur vârtej, o singură retragere (*retrait*) a Ființei. Ceea ce trebuie este să explicităm această totalitate de orizont care nu e *sinteză*."[7]

[7] *Ibid.*, p. 265.

Altfel spus, Sensul însuși — cel autentic, evident (independent și, de aceea, transcendent în raport cu posibilele sale „simulacre ontologice"[8]) — nu se mai poate constitui dintr-o singură „trăsătură", printr-o singură instituire intențională, univocă. Deși aflată la originea oricărei instituiri simbolice, pentru noi, oamenii, Ființa rămâne mereu „plurivocă" și, prin urmare, în re-tragere.[9] Ca și Cuvântul, de altfel, care rămâne, la rându-i, o tăcere „vorbitoare": „*logos*-ul *endiathetos* cheamă *logos*-ul *prophorikos*"[10], ne reamintește Merleau-Ponty, reluând formulele (nu mai puțin celebre) ale lui Filon din Alexandria. Lumea tăcută a Cuvântului e, în același timp, subiectivă — expresie „interioară" a unei „esențe (*Wesen*) sălbatice" —, dar și obiectivă — o „Ființă verticală" care se vădește a fi la fel de tăcută ca și această lume a esențelor sălbatică, rebelă la orice încercare de eidetică transcendentală directă. Comprehensiunea ei nu mai e reductibilă la analitica — fie ea și transcendentală — a unor sensuri deja constituite. Ea conduce, dimpotrivă, la un fel de „tipică" — aluzia la Kant apare ca evidentă — și, astfel abia, la „adevăratul transcendental"[11], ireductibil la nici o abordare strict „logică", fie ea de inspirație kantiană sau nu. Numai în pliul reduplicării trăsăturii (*le trait*) — cea a Sensului cu adevărat transcendental, re-constituit ca re-tragere (*re-trait*) — poate surveni Ființa în discursul filozofic, și anume, de o manieră mereu indirectă. Ființa nu se

[8] Sintagmă inventată de Marc Richir (*cf. Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage* „IIIe", respectiv „IVe Meditation", Éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1992).

[9] Dintre celebrele formule aristotelice care definesc Ființa, singura ce ar putea fi reținută aici rămâne aceea a „Ființei prin accident".

[10] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 224.

[11] *Ibid.*, p. 225.

„ascunde": ea este doar ne-zisul (*i. e.* tăcerea „vorbitoare") al (a) oricărui discurs proferat.

O asemenea ontologie, la fel de indirectă ca propriul ei „obiect", nu mai poate depinde de o sintaxă (de o sinonimie) — echivalentul discursiv al sintezelor (fie ele active sau pasive!) — ci, așa cum ne spunea Părintele Andrei, de o *parataxă* (de o paronimie). Ceea ce se fenomenalizează printr-un atare discurs indirect — care nu e o iluzie, ci o aluzie și nu mai ține de imanență, ci de o iminență — nu este „zisul" (*le dit*) în general — sensul, în ocurență, ținut a fi universalul, univocul (niciodată atins!) al unei comunicări umane „perfecte" — și nici re-zisul (*le re-dit*), de vreme ce simpla repetiție nu face decât să regăsească dificultatea, ci inter-zisul (*l'inter-dit*) — genială speculație filo-logică a Părintelui nostru —, pliul cu valoare topo-logică unde Ființa însăși sălășluiește în re-tragere, în calitate de Cuvânt tăcut. Retragerea (*la retraite*) Ființei — anunțată deja prin străvechiul ebraic *șabbat* sau prin vechiul grecesc *katargesis*[12] — nu e doar o problemă temporală (cum credea totuși Husserl), ci una inter-temporală. Eschatologia ei proprie n-are nimic de-a face cu un presupus „sfârșit al timpului" (formulă strict istoristă de a concepe istorialitatea), ci, așa cum ne avertizează deja Sfântul Pavel, de un cu totul alt timp — *ho kairos* —, „concentrat", ce survine (*i. e.* vine pe deasupra) în și prin însuși pliul redu-plicării timpului. Acest timp „concentrat" (cu totul nou), cel ce survine, mai precis, chiar în pliul diferențierii — și deci al rupturii (prin uitare, fie ea transcendentală) — dintre trecut și prezent ca o autentică oportunitate eschatologică (activă și actantă), timp ce va primi ulterior demnitatea fenomenologică a Imemorialului, trecutul arhitectonic (la care se va adăuga apoi cea a Imaturului, figură a viitorului arhitectonic, sintagmă cu evidente

[12] *Cf.* Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epâtre aux Romains*, Payot & Rivages, Paris, 2000, pp. 152–155.

rezonanțe eschatologice[13]), ține, pentru Merleau-Ponty, de o veritabilă inițiere: „Ideea freudiană a inconștientului și a trecutului ca « indestructibile », ca « intemporale » = eliminarea ideii comune a timpului ca « serie de *Erlebnisse* ». — Există un trecut arhitectonic, *cf.* Proust: *adevărații* măcești sunt măcești de altădată. — A restitui această viață fără *Erlebnisse*, fără interioritate [...], o viață « monumentală », *Stiftung*, inițiere. Acest trecut aparține unui timp mitic, timpului de dinaintea timpului, vieții anterioare, « mai depărtată chiar decât India și China ».“[14] Căci, mai „îndepărtat“ chiar decât Răsăritul (Orientul) geografic este „Răsăritul“ transcendental.

În acest fel, inter-zisul presupune întotdeauna inter-textualitatea, iar inter-textualitatea, la rându-i, hermeneutica (inter-)textuală. Nu există nici o hermeneutică fără un Vechi și un Nou, adică fără dubla negație a *ana*-mnezei, a unei „uitări a uitării“, dialectice. Din acest punct de între-vedere, hermeneutica biblică, dimpreună cu primele sale concordanțe sau, în formularea lui Merleau-Ponty, cu „sistemul ei de echivalențe“ între Vechiul și Noul Testament, se vădește a fi fost prima renaștere survenită în istoria „occidentală“ — analog textual al noii nașteri, „de Sus“, care e învierea —, iar primul ei hermeneut, Străinul întâlnit pe drumul spre Emmaus[15] — uitat pentru început, pentru că inter-zis, re-cunoscut însă în momentul liturgic (*i. e.* ana-mnetic) al frângerii pâinii (o ana-mnează nu mai puțin arhitectonică). Inter-zisul devine, astfel, ne-locul crucial pentru că exclus din spațiul cetății — pasajul, Paștele adică (în ocurență teologică), ține mereu de marginalitate —, ne-loc propriu oricărei deschideri

[13] Ceea ce îl va determina pe Marc Richir să propună o (completă) reducție arhitectonică (*cf. L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, cap. IV, Éd. J. Millon, Grenoble, 1996).

[14] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 296.

[15] Toponim ce derivă din rădăcina semitică *emmet* „adevăr“.

tematice a Ființei ca Spirit — fie acesta Spirit tăcut al comunității textuale sau Spirit anonim al comunității umane. Atopia lui originară (și originantă, adăuga, de îndată și mereu, Părintele Andrei) e prefigurată de „vidul“ mărginit (și marginal) al plăgii deschise chiar în latura Cuvântului, acolo unde Spiritul însuși izvorăște.[16] Căci, insistă deopotrivă Merleau-Ponty, raportul nostru tematic cu Cuvântul e unul lateral, tăcut și anonim: „Tematizarea trebuie, de altfel, înțeleasă ca un comportament de un grad mai înalt — raportul ei cu ea însăși e un raport dialectic: spărgând tăcerea, limbajul realizează ceea ce tăcerea voia și nu putea. Tăcerea continuă să învăluie limbajul; tăcerea limbajului absolut, a limbajului gânditor. — Dar pentru ca aceste cunoscute dezvoltări în jurul raportului dialectic să nu fie o filozofie proprie unei *Weltanschauung*, unei conștiințe nefericite, trebuie să izbutească a deveni o teorie a Spiritului sălbatic, Spirit al unei *praxis*. Ca orice *praxis*, limba presupune un *selbstverständlich*, un instituit adică, o *Stiftung* care pregătește o *Endstiftung*. — E vorba de a sesiza *ceea ce*, prin intermediul comunității succesive și simultane a subiecților vorbitori, *vrea*, *vorbește* și, în cele din urmă, *gândește*.“[17]

Dacă Ființa presupune această întoarcere (re-fulare, re-tur) în ea însăși e tocmai pentru că ea depinde de o *Sigè*, mai precis de Abisul ce se creează între marginile propriei sale dedublări.[18] O asemenea ontologie indirectă nu va mai

[16] *Cf.* A. Scrima, *Despre isihasm*, Humanitas, București, 2003, p. 156: „limba arabă ne îngăduie să sesizăm nuanțele secrete și infinit evocatoare ale unei limbi în mod suveran adaptate transcrierii a ceea ce a fost rostit în începuturi — rădăcina — și nu încetează să se rostească de atunci: *kalam* (cuvânt) și *kalm* (rană) vorbesc-suferă de același mister...“

[17] *Op. cit.*, p. 230.

[18] *Ibid.*, p. 233. Mutualitatea dintre Abis și Logos, ca și consecința ei directă — „tăcerea vorbitoare“ — constituie o constantă tematică profundă atât în gnosticism, unde perechea *Sigè* (Tăcere)–*Bythós*

ținti să recucerească, la propriu (precum credea fenomenologia clasică), o *Heimat* transcendentală, căci nu vom putea regăsi pământul originar decât după ce, în prealabil, îl vom fi pierdut. Dedublarea sensului și a conștiinței de sine — care nu mai constituie fundamentul ireductibil al oricărei experiențe posibile, ci un „fund dublu"[19] — reprezintă, după același Merleau-Ponty, condiția de posibilitate a unui nou discurs filozofic, „negativ", analog — dar nu identic! — celui, mai vechi, al „teologiei negative".[20] Negativitatea „trasată" prin re-tragerea Ființei — vid creat între propriile sale trăsături — nu e reductibilă la un Neant „absolut" — cum se întâmplă, de regulă, în cazul oricărui apofatism de inspirație neoplatoniciană (fie el de expresie creștină)[21] —, de vreme ce Neantul însuși este, aici, „mărginit" și, prin urmare, „calificat" ca „experiență a ne-ființei"[22] (*i. e.* ca *vécu* — „trăit") tocmai prin reduplicarea trăsăturilor Ființei.

Ce-i drept, remarca Părintele Andrei, „intelecția supraconceptuală, purificarea aneidetică a spiritului corectează asigurările înșelătoare ale teologiei catafatice, dar toate astea se întâmplă în interiorul unei dialectici a coimplicării și rectificării mutuale. Mai devreme sau mai târziu — teologia scolastică a văzut-o —, *via eminentiae* va interveni pentru

(Abis) ocupă un loc central, cât și în creștinism — deși într-un fel, până la urmă, diferit, „suprimat și conservat" prin întrupare —, unde, începând cu tradiția con-stituită prin Sfântul Ioan Evanghelistul și continuând cu Sfinții Părinți (cu Fericitul Augustin, bunăoară), „sălașul" Logosului constituie tocmai (ne-)locul abisal al Tatălui (fundament fără de fundament). A se vedea, de asemenea, G. Agamben, *Le Langage et la Mort*, Éd. Christian Bourgois, Paris, 1997, pp. 115–119.

[19] *Ibid.*, p. 227.

[20] *Ibid.*, p. 233.

[21] *Cf.* A. Scrima, „ L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien", în *Hermès*, nr. 6, 1981, cu tema: „Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient", pp. 157–169.

[22] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 234.

a armoniza cele două momente, pozitiv și negativ, într-o singură mișcare de ansamblu."[23] În consecință, nu mai e vorba de o „simplă" fenomenalizare apofatică a transcendentului — refulat, „definitiv", în el însuși —, ci mai degrabă invers: de o fenomenalizare a transcendentului ca apofază și, încă, de o veritabilă redu-plicare a acesteia: „Apofaza penetrează acum ontologia creatului în integritatea lui, o suspendă prin operația ei negativantă, atinge ea însăși propriile sale limite și presimte — ultim, dar necesar paradox — un fel de « dincolo apofatic » al apofatismului".[24] Ne-locul acestei paradoxale întâlniri — la limita lor *comună*! — între creat și Increat (*a-topos* ce nu poate fi nici unul „sedentar" și nici „solidificat"[25]) revine unui pasaj — unui *transitus*, iar nu unei „tranziții"[26] — sau, „după termenul propriu acestei tradiții (ortodoxe — *n.n.*), « Paștelui ». E cuvântul de trecere (parola: *le mot de passe* — *n.n.*) și de recunoaștere al ființei libere, trăind întru Duhul (*par l'Esprit*)"[27].

Altfel spus, Neantul re-tragerii nu e pur și simplu un Vid, ci mai degrabă o „gaură" — fie ea „neagră" (dar oricum) — mărginită. Deși e adevărat că nu suntem în măsură să vedem Ființa „față către față", e tot atât de adevărat că o putem totuși „între-vedea". Atitudinea noastră transcendentală decurge, de altfel, din chiar (și doar din) experiența pasajului și, ca atare, a intervalului — *l'entre-deux*.[28] Nu numai al aceluia dintre sensuri și conștiințe, ci și al oricărei forme de facticitate posibilă, definită ca inter-facticitate[29]. De unde, apoi, și diferența dintre „conștiința nefericită", marcată de

[23] A. Scrima, *op. cit.*, p. 165.

[24] *Ibid.*, p. 165.

[25] Părintele Scrima vorbește chiar de o „solidificare a fiindurilor" (*op. cit.*, p. 165).

[26] *Ibid.*, p. 168.

[27] *Ibid.*, p. 169.

[28] *Ibid.*, p. 243.

[29] M. Richir, *op. cit.*, „Ve Méditation".

neantul propriei sale facticități — consecință a unui Vid absolut, care face imposibilă efectivitatea celuilalt[30] — și un alt fel de conștiință, redefinită ca un „fund dublu", abisal, pentru care o „esteziologie" proprie Neantului devine (abia astfel) posibilă și a cărui ek-sistență presupune mereu o „reduplicare" în raport cu celălalt. Inter-zisul Ființei se relevă, de aceea, (doar) ca inter-subiectivitate, mai precis, ca un Spirit în același timp „vorbitor și tăcut": „trebuie să găsesc ceva care să nu fie « psihicul », în sensul psihologiei (o *Gegenabstraktion* a Naturii în sine, a Naturii *der bloßen Sachen*), trebuie să ajung la o subiectivitate, la o intersubiectivitate, la universul unui *Geist* căruia, cu toate că nu constituie o a doua natură, nu-i lipsește soliditatea și completitudinea."[31] Și dacă subiectul „ultim" al experienței noastre nu e conștiința de sine, ci Spiritul — cel care, așa cum am văzut, *„vrea, vorbește* și, în cele din urmă, gândește" —, această nouă eidetică (autentic) transcendentală (indirectă) va fi, în mod paradoxal, o mai veche „fenomenologie a Spiritului". Ocurența în text a „conștiinței nefericite", ca și cea a Spiritului, de altfel, sunt atât de direct marcate filozofic, încât nu putem să ignorăm problema raporturilor pe care Merleau-Ponty le-a întreținut, mereu, cu „idealismul absolut".

Într-adevăr, în celebra sa *Fenomenologie a Spiritului*, mai precis în capitolul IV, consacrat conștiinței de sine, Hegel își propusese deja să asume dificila sarcină a depășirii filozofiei moderne a subiectivității în profitul unei noi ontologii, al cărei „subiect" să fie tocmai inter-subiectivitatea (și, mai ales, posibilitatea ei spirituală originară). O asemenea eidetică pur speculativă (prefigurare a problematicii psihanalitice a „stadiului oglinzii") presupunea, practic, o dublă mișcare de fenomenalizare (analog al „fundului dublu"

[30] Autorul vizează aici, în mod explicit și repetat, poziția filozofică a lui Sartre.

[31] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 221.

merleau-pontian), al cărei „centru" nu mai era conștiința de sine, ci Sinele acestei conștiințe sau, altfel spus (și invers), o dedublare a mișcării Sinelui fenomenalizant — în același timp personal și anonim —, fie ea o mișcare „obiectivă", proprie conștiinței, fie una „subiectivă", proprie Spiritului. Astfel, conștiința empirică depinde de o mișcare „ascendentă", a cărei finalitate revine la conștiința de sine. Spiritul, în schimb, depinde de o mișcare „descendentă", care vizează Sinele conștiinței de sine. Conștiința de sine constituie, cu alte cuvinte, „condiția de posibilitate" a adevăratei fenomenologii, cea a Sinelui — condiție liminară care suprimă și conservă atât subiectul, cât și obiectul, și anume sub forma subiect-obiectului —, o fenomenologie a Spiritului „absolut". Subiectivarea Spiritului prin conștiința de sine — efect și, în același timp, finalitate a propriului ei act de cunoaștere (a absolutului) — coincide astfel cu obiectivarea Spiritului în calitate de conștiință de sine. Ceea ce pare subiectiv pentru conștiință e obiectiv pentru Spirit — conștiința constituie efectul obiectivării Spiritului (ca propria sa alteritate) — și, invers, ceea ce e subiectiv pentru Spirit (a)pare (ca) obiect (de cunoaștere) pentru conștiință — definită ca o conștiință de Sine.

Or, după Hegel, Spiritul absolut revine tocmai la acest chiasm ontic-ontologic. „Subiectul" propriu fenomenologiei transcendentale (clasice) a conștiinței (ireductibilă, în cele din urmă, pentru Husserl) — posibilitatea generică a unei *cunoașteri* umane univoce — se convertește în „tema" (în sensul merleau-pontian al termenului) unei fenomenologii transcendentale (dar într-un cu totul alt sens) a Spiritului: posibilitatea ne-generică a unei *re-cunoașteri* umane reciproce și, în cele din urmă, a unei comunități autentice. Comunitatea spirituală (*i. e.* întru Spirit) dintre Tată și Fiu se fenomenalizează, pentru Hegel, în și prin comunitatea (întru Spirit) a umanității însăși (care devine, astfel, reprezentarea lui). Fenomenalizarea Spiritului revine, practic, la

istoria inter-subiectivă a umanității — definită drept comunitate istorică.[32] Tocmai acest absolut „eschatologic" al Spiritului face ca o istorie să fie, în genere, posibilă, o istorie a filozofiei, de pildă. E ceea ce conchide (chiar dacă destul de abrupt) și Merleau-Ponty: „A arăta că există un absolut — o filozofie — care e imanent istoriei și care nu e totuși o resorbție a tuturor filozofiilor într-una singură și nici eclectism sau scepticism. [...] Totul revine la aceasta: a face o teorie a percepției și a comprehesiunii care să arate că a înțelege nu înseamnă a constitui într-o imanență intelectuală, că a înțelege înseamnă a sesiza prin coexistență, în mod lateral, *în stil* [...]."[33]

Dacă analitica conștiinței de sine o determină pe cea a propriei sale eidetici subiacente, urmează că reduplicarea inter-subiectivă a acestei conștiințe presupune, la rându-i, reduplicarea com-prehensiunii sale. Așa cum am văzut, Ființa nu e o simplă existență, ci mai degrabă o co-existență — Părintele Scrima insista asupra extraordinarului *eu-einai* din debutul Evangheliei după Ioan —, un pasaj la (sau chiar în) limita ce separă și unește toate existențele: „realitatea este osatura lor (*leur membrure*) [...], realul se găsește *între ele*, dincoace de ele."[34] Ca și în cazul lui Hegel, pentru care fenomenul (și, prin urmare, fenomenologia însăși) constituie efectul unei „diferențieri a diferenței"[35], Ființa depinde de

[32] Ce-i drept, Hegel va face diferența dintre simpla colectivitate umană (mai degrabă eterogenă) și o comunitate autentică, alcătuită, pentru el (și la limită), din oameni „sfințiți" prin Spirit.

[33] *Op. cit.*, p. 242. Aceasta era, de altfel, și viziunea lui Hegel asupra istoriei filozofiei și, mai ales, asupra propriei sale filozofii — despre care n-a pretins niciodată a fi fost ultima (așa cum susține, astăzi încă, vulgata hegeliană) —, o filozofie pre-determinată de această ultimă instanță spirituală — absolută — anticipată de Duhul trimis de Mântuitor să „lucreze" în lume.

[34] *Ibid.*, p. 280.

[35] *Cf. Fenomenologia Spiritului*, Cap. III.

o diferențiere verticală a unei diferențe orizontale: „Așa cum trebuie să restituim lumea vizibilă *verticală*, tot așa există o viziune verticală a Spiritului."[36] Mișcarea infinită către un presupus sens (orizontal) „ultim" al Ființei (niciodată atins, în fond!) face loc unui *pasaj* la (sau, mai bine, în) limită al tuturor sensurilor orizontale, finite, în vederea survenirii, ca pasaj, a Sensului vertical, in(de)finit — Sensul autentic, transcendental[37]. Pentru că, așa cum sublinia același Părinte al nostru, limita dintre finit și infinit coincide — pur și simplu — cu cea dintre infinit și finit. Între sensul finit și Sensul infinit există o singură limită, „in-definită". De aceea, nu e deloc întâmplător că Merleau-Ponty critică teoria pretins „modernă" a infinitului asimptotic — „infinitul rău", după celebra formulă hegeliană. Căci infinitul „obiectiv" revine mereu (și pentru a spune astfel) la un fel de in-sistență (în sens heideggerian) pentru sau, mai bine, în limită.

Iar dacă desenul limitelor inter-obiective ale lumii depinde de propria ei osatură (*membrure*), lacunele acestei osaturi vor marca, la rândul lor, „punctele de pasaj ale acestei lumi"[38]. Nu e vorba (doar) de pasajul „lumii acesteia" și, în consecință, de un fel de „succesiune" între un „înainte" și un „după" — definit ca „lume de apoi" (în acest sens, orice modernitate, inclusiv „era noastră", cea de „după Christos", presupune, în mod evident, un orizont eschatologic, istoricizat și istoricizant deopotrivă) —, ci mai ales de intrarea în lume a pasajului însuși: „Acest pasaj era tematizare (și uitare) a lui *Offenheit*, a lui *Lebenswelt*. — Trebuie să ne luăm elanul de dincoace de ea."[39] Încercând, așadar,

[36] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 289.

[37] Dacă termenul de „transcendental" îl presupune pe acela de „transcendent", iar acesta din urmă, sensul propriu al unei trans-gresări, urmează că singura modalitate de aprehendare a transcendentalului însuși rămâne legată de o fenomenologie proprie pasajului.

[38] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 281.

[39] *Ibid.*, p. 220.

să depășească finitudinea lumii celor vechi, filozofii moderni au ratat, practic, infinitul, niciodată reductibil la o simplă *Unendlichkeit*: „veritabilul infinit nu poate fi acesta: trebuie ca el să fie ceea ce ne depășește"[40]. Ca și în cazul lui Heidegger — reluat, apoi, de Fink — orice „câmp transcendental" e, de fapt (mai precis: în mod originar), un câmp de transcendențe: „lumea nu e nici finită, nici infinită, ea e indefinită. — [...] E vorba de a înțelege că adevărul însuși nu are nici un sens în afara raportului de transcendență."[41] (Or, „tradusă" într-un limbaj crono-logic, transcendența revine, în cele din urmă, tocmai eschatologicului.) „Facticitatea" proprie acestei posibilități „indefinite" (care e și una topo-logică) presupune, pentru Merleau-Ponty, o cu totul altă „formă" — amorfă — de schematizare, a cărei comprehensiune nu mai ține de o intenționalitate oarecare, determinată, ci de indefinitul originar al oricărei intenționalități posibile.

Sensul (cel transcendental) e mereu re-format, și anume prin de-formarea oricărui sens deja constituit[42], o de-formare coerentă totuși. Traducerea (inclusiv hermeneutică) a sensurilor rămâne, mereu și pentru totdeauna, o „trădare" a Sensului autentic, a cărui atestare — proprie și improprie, în același timp — constă în această din urmă „trădare". Încă o dată: „găsim" Sensul abia în momentul în care l-am pierdut deja. Orizontul transcendental al hermeneuticii nu e, în fond, infinit, ci mai degrabă indefinit. Din acest punct de vedere, eșecurile (*i. e.* erezііle) sunt uneori mai semnificative decât succesele (*i. e.* dogmele), concludea adesea Părintele nostru. Contrar așteptărilor, îndreptățite, ale „înțelepților", regula hermeneuticii (fie ea și textuală) ar trebui să fie — ca și în psihanaliză — tocmai excepția, fie aceasta eșecul,

[40] *Ibid.*, p. 223.
[41] *Ibid.*, p. 239.
[42] *Ibid.*, p. 266.

lapsus-ul etc. E o lecție pe care ne-o transmite, primul, Sfântul Pavel: ceea ce mântuie cu adevărat — Cuvântul întrupat — îi poate sminti și chiar îi smintește pe „înțelepți". În mod analog, „trans-gresiunea" intenționalității constituante[43] nu mai e nici ea reductibilă la un lanț infinit, fie el și asimptotic, de schematizări posibile; ea ține de schematismul indefinitului însuși.

Atâta timp cât sensurile intenționale se vor converti, docil, în habitudini, Sensul transcendental ni se va revela ca un simplu „rest", ca un fel de „reziduu". Tocmai în acest fel — încă o dată: propriu și impropriu — poate El „rămâne" (*rester*) și „rezida" în (mod) etern. Re-zistența sa la orice habitudine intelectuală — in-sistența noastră eidetică poate fi autentică tocmai datorită re-zistenței prin care Sensul își (re-)marchează re-tragerea — face din El un adevărat *Wesen sauvage* (sintagmă franco-germană ce sintetizează acest parcurs specific merleau-pontian), o „esență sălbatică" adică, și din subiectul („habitual") al oricărei conștiințe „de sine", efectul unui „inconștient fenomenologic" rezidual, ireductibil la conștiința intențională. Pentru a spune astfel, adevăratul Sine re-zidă mereu în mod rezidual, și anume (și mai precis) într-un Spirit (la fel de) „sălbatic". Dacă fenomenalizarea prin reduplicare a Sensului propriu Ființei a fost, este și va rămâne mereu rezistentă la orice eidetică, dacă (în cel mai bun caz) ea se reduce la o trădare, fie ea „analitic-transcendentală", prin ea însăși „grăitoare", dacă, în sfârșit, Existența — și Sensul ei autentic — ni se relevă, de fapt, în mod multiplu (*pollakhos*, ar spune Aristotel), ca o co-existență (a sensurilor constituite) e tocmai pentru că (pentru noi, oamenii) Sensul transcendent (ne) este dat doar ca efect (urmă) al (a) unei refulări originare. Din acest punct de vedere, ontologia merleau-pontiană — una consecvent indirectă — ține, la propriu, de o veritabilă „întoarcere a

[43] *Ibid.*, p. 257.

refulatului": „O dată cu viața, cu percepția naturală (o dată cu Spiritul sălbatic), avem mereu cele necesare pentru a face să funcționeze universul imanenței. — Și totuși, acest univers tinde de la sine să se autonomizeze, realizează, din el însuși, o refulare a transcendenței. — *Cheia rezidă în ideea după care percepția e, în sine, ignoranță de sine, percepție sălbatică, imperceptie*, că ea tinde de la sine să se vadă ca *act* și să se uite ca intenționalitate latentă, ca a fi la. — Aceeași problemă: deși orice e limbaj, ea constă în regăsirea tăcerii."[44]

Cea mai importantă sarcină pe care și-o asumă Merleau-Ponty (ca veritabil fenomenolog) va fi aceea de a demonstra că negativitatea refulării originare (inițiale) a transcendenței — al cărei corespondent religios ar reveni unei teologii „a lui Dumnezeu mort (Kierkegaard–Nietzsche–Sartre)"[45] — privește nu numai „logica" refulării, ci și „estetica" refulatului și că, în acest fel, noua ontologie, indirectă, presupune un adevărat *pasaj* (fenomenologic) al refulării „logice" a transcendentului în refulatul „estetic" al imanentului, înțeles ca *pliu*, mai precis ca interval — *entre-deux* — topologic fără dimensiune, imperceptibil. E vorba aici, paradoxal, de o urmă „catafatică" proprie apofatismului însuși, de o *grammè* al cărei prototip — în egală măsură filozofic (a se vedea aceeași *Fenomenologie a Spiritului*) și religios — rămâne, ne reamintește și Părintele Scrima (după Hegel), „mormântul gol" al Christosului înviat. Schematismul indefinitului nu intervine doar la nivelul lui *cogito* și al *cogitata*, ci și la acela, încă mai „elementar", al fenomenelor vane (*en creux*) — dar nu evanescente! —, imperceptibile. De aceea, Spiritul absolut — indefinit — și schematismul care îi este „propriu" — nu mai puțin indefinit — se relevă mai degrabă (și, mai ales, *practic*) în tăcerea „elementară" a întrupării.

[44] *Ibid.*, p. 267.
[45] *Ibid.*, p. 236.

Re-tragerea Ființei (*l'Etre*) poate, desigur, să se convertească, mai întâi, într-o literă (*lettre*)[46] sau, mai bine, în „mormântul" unei litere. (Într-un anume sens, litera nu poate fi decât „moartă", ea rămâne un antonim teo-logic — definit prin chiasm — al „trupului de slavă".) Cu condiția de a între-vedea — în și prin „mormânt" — nu numai vidul (morții), ci și conturul, grafia lui „intrinsecă". Logosul ține, așadar, de un ne-loc (*a-topos*) manifest totuși (deși „încifrat"), de o anume topo-logie a Ființei, definită (aici, bunăoară) ca scriitură[47]. (Prin reduplicare — prin dubla sa articulare, adică —, zgomotul — în calitatea lui de „urmă" sonoră — poate, și el, să se convertească în re-tragerea unei voci.) E și motivul pentru care fenomenologia a fost și continuă să fie (pentru încă multă vreme) o filozofie a limbajului. Într-un cu totul alt sens, ce-i drept, decât cel presupus de bine cunoscutele, astăzi, teorii analitice. Într-adevăr, pentru o astfel de fenomenologie indirectă, limbajul va depinde întotdeauna, în amonte, de refularea unui schematism primar, iar în calitatea lui de pasaj — în aval — al refulării (originare) în refulat, de un schematism ce se reflectă — prin limbaj — în el însuși, tocmai prin distanța care îl separă de propria sa origine.[48] În acest fel, limbajul — (ne)loc al lacunei sau, dacă preferăm, al „doliului" pentru (după) transcendent — devine dovada unui schematism „fără concept", definit ca pur schematism (prin însăși pura lui convenționalitate). Necesitatea pură — dar transcendentă — a esențelor sălbatice se manifestă, ca efect indirect al mai sus pomenitului chiasm, în și prin contingența — *imanentă* însă — a vocii ori a scriiturii. Și asta tocmai pentru că, în calitatea lor de „fenomene ale fenomenelor" sau (altfel spus) de fenomene redu-plicate, atât vocea, cât și scriitura presupun

[46] E cazul propriu tuturor religiilor legii.
[47] Ajungem astfel la (ne-)locul de naștere al gramatologiei.
[48] *Cf.* M. Richir, *op. cit.*, „VIe Méditation".

trans-formarea urmei dintr-un semnal într-un semn. Antinomia dintre transcendent și imanent e reduplicată în și prin redu-plicarea imanentului în el însuși, ca natural și artificial deopotrivă: (la fel ca și vocea) scriitura e, în același timp, firească (fizică) și nefirească (meta-fizică).

Fenomenologia (indirectă) a Spiritului ține, prin urmare, de imanența (la fel de indirectă) a unui vid mărginit — (re-)marcat ca scriitură —, de o lacună — prin propriile sale margini, fiecare literă aparține de (ne-)locul lacunar al Sensului ei transcendent —, de un veritabil interval — *entre-deux* — (re-)marcat în și prin însăși re-tragerea Ființei abisale. Tăcerea Spiritului sălbatic (în raport cu conștiința de sine constituantă, mereu și deja domesticită și, de aceea, mereu „flecară") revine, astfel, la tăcerea cuvintelor. Ceea ce vrea să mai spună că fiecare cuvânt com-po(a)rtă, în el însuși, marca silențioasă a unui schematism primar, nu mai puțin sălbatic: „Aș vrea să dezvolt toate astea în următorul sens: invizibilul este o cută (*creux*) în vizibil, un pliu în pasivitate, non-producție pură. Pentru aceasta, a face analiza limbajului, arătând în ce măsură este el deplasare aproape naturală. Dar ceea ce e încă mai frumos rezidă în ideea de a considera ca atare acest *Erwirken* al gândirii: e vorba efectiv de vid, de invizibil. — Toate aceste vechituri pozitiviste precum « conceptele », « judecățile », « relațiile » sunt eliminate, iar Spiritul susură precum apa în fisura Ființei. — Nu trebuie să căutăm lucruri spirituale; nu există decât structuri ale vidului. — Pur și simplu vreau să plantez acest vid în Ființa vizibilă, să arăt că el este inversul acesteia, — în particular, inversul limbajului."[49]

[49] Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 289. Adăugați la „apă" „sângele" (și fisura care îi este proprie — plaga) sau înlocuiți-o (pur și simplu) cu acesta din urmă și veți obține „*analogon*-ul fenomenologic" al primei Liturghii — cea de pe Crucea glorioasă (Sf. Ioan Evanghelistul i-a fost martor!) —, respectiv celebra apoftegmă a Avvei Longinus: „Dă sânge și primește Duh!", atât de dragă Părintelui nostru.

Și dacă, la rândul lui, Spiritul și schematismul lui prim(ar) constituie inversul limbajului și al schematismului său secund, definit, cum am văzut, prin distanța care îl separă de origine, atunci Spirit însuși va surveni în lume printr-o răsturnare sau, mai precis (și în termenii propuși de Merleau-Ponty), printr-un chiasm. Ca și în cazul lui Hegel, logica sui-generis a intelectului nu e (pur și simplu) „analoagă" esteticii sui-generis a sensibilității. Nu vorbim în felul în care arătăm.[50] Or, încă de la începuturile sale, filozofia modernă se întemeiase pe o analogie — adesea implicită, dar mereu prezentă (*i. e.* activă) — între diferitele niveluri constitutive ale ființei umane (și, în același timp, sursă principală a onto-teo-logiei): structurile intelectului, bunăoară, erau analoage structurilor Ființei, iar structurile sensibilității, analoage celor ale intelectului. Prima ruptură explicită cu această multiseculară (de nu chiar multimilenară, dacă ne gândim, simplu, la Platon și Aristotel) tradiție filozofică pare să se fi produs datorită aceluiași (încă o dată uitat!) Hegel, care, în cel de-al III-lea capitol al *Fenomenologiei Spiritului* — consacrat forței și intelectului —, demonstrase deja (împotriva întregii filiații filozofice transcendentale și, mai ales, ca replică la adresa lui Kant[51]) răsturnarea — *die Verkehrung* — care marchează orice act de fenomenalizare (la nivelul imanenței) a transcendentului: ceea ce apare ca „negativ" și „rău" în lumea sensibilă se vădește a fi pozitiv și bun în lumea suprasensibilă... Și invers. Dumnezeu Cel Atotputernic din ceruri a ales să lupte, pe pământ, cu „armele" slăbiciunii — cea a cărnii, de pildă, prin definiție coruptibilă. Aluziile lui Hegel la Epistolele Sf. Pavel — Epistola către Romani, dar și A doua epistolă către Corinteni —, care pun

[50] *Cf.* G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, cap. „Certitudinea sensibilă".

[51] *Cf.* V. Ciomoș, „Histoire et eschatologie dans la philosophie de l'Esprit de Hegel. I. Conscience et changement", *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 16/2003.

problema fundamentală (specific protestantă, până la un punct) a vocației (*cf.* grecescul *klesis*, respectiv germanul *Beruf*) autentice a creștinului — definită ca negației a oricărei vocații determinate (ca re-vocare indefinită, adică) și, în cele din urmă, ca libertate — sunt de-a dreptul transparente.

Spiritul survine în lume de o manieră indirectă, printr-un chiasm care face ca urma sa în vizibil să fie întotdeauna invizibilă; o invizibilitate totuși „imanentă". Pentru că „dimensionalitatea" (pur topologică) a dimensiunilor (fie ele) determinate nu mai are dimensiune.[52] Ca și conștiința de sine, care nu e „pur" ek-statică și, în consecință, pură ieșire din sine intențională. Ea presupune in-staza Spiritului prin însăși această ieșire: „Adevărata filozofie = a sesiza ceea ce face ca ieșirea din sine să fie intrarea în sine și invers. A sesiza acest chiasm, această întoarcere. Acesta e Spiritul."[53] Or, dacă survenirea Spiritului în lume se manifestă ca o răsturnare, urmează că ea nu se putea împlini decât în și printr-un trup (mai precis: prin întrupare) — imagine răsturnată a Spiritului — și, ca atare, în și prin carne — *chair* —, locul unde limita a-dimensională — cea dintre interior și exterior — câștigă o anumită „dimensiune", spirituală.[54] Într-adevăr, carnea, remarca și Părintele Andrei, constituie „efectul întrupării limitei care există între interioritate și exterioritate"[55]. Reduplicarea Spiritului — pasaj sau, dacă vreți, pliu al ieșirii în și prin sine însuși ori, invers, pasaj la sine însuși în și prin ieșire — își găsește corespondentul sensibil în pliul de-ne-atins (intangibil) care unește și, în același timp, separă, prin reduplicare, atingerea de sine, definită ca auto-atingere (*i. e.* auto-tactilitate). În acest din urmă fel, de-ne-atinsul (in-tangibilul) — definit ca inter- sau între-atins al însești

[52] În topologie nu există „dimensiuni".

[53] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 252.

[54] Chiar și transcendentalul își are „fenomenologia" sa.

[55] Notă din Arhiva „André Scrima", păstrată, prin grija lui Andrei Pleșu, la Colegiul Noua Europă din București.

atingerii de sine — corespunde, precizează Merleau-Ponty, unui „inconștient fenomenologic" — definit, la rându-i, ca inter- sau între-subiectivitate constitutivă oricărei conștiințe de sine.

Raporturile laterale ale acestei fenomenologii indirecte afectează nu numai com-prehensiunea (*i. e.* cu-prinderea, dimpreună cu semnificația ei tactilă) sensurilor și a replicilor lor lacunare ori co-prezența (inter-subiectivă) care parvine la conștiința unui Sine, ci și între-vederea (efectiv intuitivă) a lucrurilor în și prin „propria" carne — interval (*entre-deux*) ultim al întregii experiențe umane: „înaintea celuilalt, lucrurile sunt tocmai asemenea ne-ființe, distanțe (*écarts*). — Există *Einfühlung*[56] și raport lateral cu lucrurile nu numai în privința celuilalt: desigur, lucrurile nu sunt niște interlocutori, această *Einfühlung*, care ni le dă, ni le dă ca mute — or, tocmai: ele sunt variante ale unei *Einfühlung* reușite. Ca și nebunii sau animalele, lucrurile sunt aproape niște *companioni*. Ele sunt prelevate din substanța mea, spini în carnea mea."[57] Dacă trupul (*i. e.* carnea, dimpreună cu semnificația ei fundamental *liminară*) ek-sistă ca o „ființă de pasaj" — ca un fel de „peliculă" întrupată —, va exista, de asemenea, un pasaj al ek-sistentului însuși în carne (trup), o carne (un trup) a(l) lumii (în raport cu care noi toți suntem niște mădulare). Carnea lumii devine (ne-)locul interiorizării, în și prin conștiința de sine, a lumii exterioare, ca, de altfel, și acela al exteriorizării Spiritului în lumea cărnii. Ca și cuvântul însuși — vorbit (din interior) și auzit (din exterior) —, această carne a lumii nu are nimic orizontal; ea ține de un „fenomen de oglindă" și, în consecință, de aceeași com-prehensiune verticală (definită ca sur-prindere).

Să recapitulăm, așadar. Fenomenologia nu mai ține, în aceste condiții, de ceva de ordinul fenomenului, ci, mai

[56] „Umplere", în lexicul fenomenologic husserlian.

[57] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 234.

degrabă (și, mai ales, printr-un chiasm), de acela al fenomenalului. La rândul ei, originea (transcendentală) a fenomenalizării nu mai e conștiința de sine intențională, ci Sinele însuși (pur a-tențional) al acestei conștiințe, un Spirit ce se relevă prin și, mai ales, în însăși „dis-locarea" măruntului subiect (care suntem noi toți!), și anume în calitate de lacună, dar și de deschidere (*béance*) proprie inter-subiectivității.[58] Adevărata filozofie revine la o fenomenologie a Spiritului, cea care adaugă o dimensiune verticală inter-subiectivității umane. Pentru ultimul Merleau-Ponty, cel din *Vizibilul și Invizibilul*, problema filozofică a inter-subiectivității constituie doar analogul orizontal al verticalității Spiritului. Ea nu poate fi în nici un caz redusă la orizontul, nu numai limitat, ci de-a dreptul fals, al unor simple (ori complicate) teorii (sau filozofii) ale comunicării. Și totuși, este ea, această nouă fenomenologie, corespondentul filozofic al unei veritabile teologii a Spiritului (sau, dacă preferăm, al unei „pneumatologii")? Înclinăm să credem că cele câteva texte pe care le-am moștenit de la Părintele Scrima pot să ne ghideze pentru a găsi o cale de răspuns la această dificilă și presantă întrebare.[59]

În viziunea mai degrabă teologală decât (onto-)teo-logică a Părintelui Andrei, două mișcări fenomenologice sunt implicate în Evanghelii. Prima — care ghidează, practic, întreaga filozofie (și cultură) occidentală — presupune manifestarea sau, de-a dreptul, revelarea transcendentului în și prin imanent. După Heidegger, de pildă, cel din *Ființă și timp*, Ființa însăși este mereu „Ființă a fiindului" — *Sein des Seienden*. Am putea, prin urmare, spune că analogul

[58] Ca și în psihanaliză, de altfel, important devine, în acest context, tot ceea ce de-construiește (și nu construiește) subiectul uman.

[59] E vorba, mai ales, despre comentariul său la Evanghelia după Ioan (publicat la editura Humanitas, București, 2003) și despre cel dedicat Cincizecimii.

evanghelic al acestei prime fenomenologii — care presupune „coborârea" Increatului în creat — revine, pe de-o parte, Bunei Vestiri (Anunțării), eveniment al întrupării lui Dumnezeu în calitate de om — Ființa: *das Sein* devine efectiv un fiind: *ein Dasein* — și, pe de altă parte, Botezului (Epifaniei), care corespunde tocmai momentului survenirii fenomenologiei Spiritului în lume. Ar fi vorba, cu alte cuvinte, de o epifanie „catabatică" a lui Dumnezeu, Cel care se revelează omului, „coborând" (prin „inspirație"), în calitate de Fiu al lui Dumnezeu. Or, dacă Ființa e cu adevărat și mereu „Ființă a fiindului", aceasta se întâmplă tocmai pentru că Mesia se revelează a fi, în același timp, om — Iisus — și Dumnezeu — Christos —, adică Iisus Christos. Fenomenologia implicată în și prin *Ființă și timp* — un proiect ce rămâne înscris încă în orizontul ontologiei) — ca, de altfel, orice fenomenologie modernă, fondată pe onto(-teo-)logie — presupune, astfel, o „christologie" subiacentă — *i. e.* un trup: cel al Bunei Vestiri (Anunțării) — și un Spirit (Duh): cel al Botezului (Epifaniei).

Există totuși în Evanghelii și un alt fel de mișcare, nu mai puțin fenomenologică, dar de sens contrar. Ar fi vorba, pe de-o parte, de Ispasul (Ascensiunea) spre Tatăl al aceluiași Mesia, înviat de astă dată, iar pe de altă parte, de Rusaliile (Cincizecimea) Spiritului (Duhului), care țin de un alt fel de „fenomenologie" a lucrării Spiritului (Duhului) în lume. „Ființa fiindului" heideggeriană — Increatul e asumat de către creat — se convertește în „fiindul Ființei" — creatul e asumat de către Increat. Or, dacă Ființa se manifestă, acum, ca „fiind al Ființei", aceasta se întâmplă tocmai pentru că Mesia e, în același timp, Dumnezeu — Christos — și om — Iisus —, adică Christos Iisus. Am putea deci spune că această a doua mișcare fenomenologică e o epifanie „anabatică" a Omului, care se revelează „urcând" (prin „aspirație") în Dumnezeu, și anume în calitate de Fiu al Omului. Ispasul (Ascensiunea) devine, în acest caz, un fel de Bună

Vestire (Anunțare) inversată (răsturnată[60]), pentru că nu mai e Dumnezeu cel ce „se anunță" omului, ci, dimpotrivă, Omul însuși — cel înviat — care „se anunță", acum (și pentru a spune astfel), lui Dumnezeu. Și nu mai e Dumnezeu cel ce se întrupează în om, ci Omul însuși — din nou: înviat — care se „întrupează", de astă dată, în Dumnezeu.[61] Istoria devenirii Increatului în creat se inversează, și ea, prin istoria devenirii creatului în Increat. Sau, după remarca enigmatică a Părintelui Andrei: dacă până la Ispas (până la Ascensiune) Dumnezeu era cel ascuns în om, de acum înainte omul însuși va fi cel ascuns în Dumnezeu. Ceea ce revine la un fel de inversare (răsturnare) a Tainei tainelor — a încifrării ei (ca nouă Scriitură) —, ca și a hermeneuticii care îi este proprie.

Chiar dacă persoana Fecioarei[62] rămâne, mereu și pentru totdeauna, în centrul acestui altfel de Botez (Epifanie) care sunt Rusaliile (Cincizecimea), avem de-a face aici, după același părinte al nostru, cu o cu totul altfel de filiație[63], una care survine, mai precis, în și prin Spiritul (Duhul) Nou al învierii. Căci, grație acestei noi și, mai ales, altfel de „nașteri" (nu mai puțin feciorelnică), fiii lui Dumnezeu — precum

[60] O răsturnare marcată și prin crucile pe care vor fi răstigniți ucenicii Christosului Iisus.

[61] Singurul echivalent filozofico-literar al acestei noi fenomenologii îl reprezintă, se pare, scrierile (considerate adesea ca „stranii") ale lui Walter Benjamin, mai ales cele referitoare la Îngerul Nou.

[62] După profunda remarcă a prietenului și fratelui întru filiație al Părintelui Andrei — Părintele Daniil (Sandu Tudor) —, Fecioara Maria se vădește a fi, în același timp, fiică a Tatălui, mamă a Fiului, dar și soție a Spiritului (Duhului); *cf.* Sandu Tudor, *Scrieri. I, Epilog la* Imnul Acatist al „Rugului", Christiana, București, 1999, p. 70.

[63] E vorba de cea invocată, „din înaltul" Crucii, de Iisus Christos însuși; *cf.* A. Scrima, *Comentariu la* Evanghelia după Ioan, pp. 88–99. Semnificația spirituală (duhovnicească) a evenimentului face din exodul de pe Cruce al Christosului Iisus — și al Spiritului (Duhului) său — ceea ce s-a desemnat, uneori, prin „micile Rusalii".

Ioan (dar, prin anticipație, și Ilie, mai devreme, personaje ale istoriei și deci ale fenomenologiei „de pe urmă") — sunt „urcați" (*i. e.* răpiți) spre (întru) Tatăl ceresc, în conformitate cu „ascensiunile" (ispasurile) „proprii" (ce presupun, la rându-le și deja, anticiparea eschatologică a învierii). De altfel, Mesia îi avertizase pe ucenicii săi că va urca la Tatăl Său ceresc, de unde (și unde) va atrage totul la El... Așa cum repeta adesea (pentru noi, nepricepuții!) Părintele nostru, Mesia „re-capitulează în El întreaga creație". Trebuie, cu alte cuvinte, ca totul să urce spre acest „Cap" (Pantocrator) al întregului univers.[64] Învierea (redempțiunea) creației — la care face aluzie și Benjamin, cu curaj, grav și angajat, sau Adorno, mai timid, nostalgic și estet[65] — se vădește a fi, în cele din urmă[66], cea mai înaltă formă de „reducție fenomenologică", singura cu adevărat efectivă. Acesta e, de altfel, și sensul profund — cel eschatologic — al neîncetatei liturghii creștine: îl mâncăm, desigur, pe Christos Iisus prin cuminecare, dar, în fapt, el este cel care ne mănâncă pe noi toți, prin însăși această cuminecare „ascensională" (a propriului nostru Ispas).

Se pare că, din acest (ultim) punct de vedere, fenomenologia contemporană a Spiritului — limitată la Epifanie (Botez) (spre deosebire, până la un punct, de cea hegeliană) —

[64] Avem aici, pe deplin anunțată, semnificația originară, eschatologică, a capitalizării, al cărei simplu analog istoric este capitalismul.

[65] E vorba, mai precis, de celebrul text *Mit și Violență* al lui Benjamin și de nu mai puțin celebrele *Minima moralia* ale lui Adorno. *Cf.* de asemenea Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Seuil, Paris, 1999, mai ales capitolul „La réception de Paul et la Modernité. Les transgressions du messianique", respectiv subcapitolul 3, *„Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthétisé: Walter Benjamin et Theodor W. Adorno"*.

[66] Urma nu mai are, aici, un sens pur hermeneutic, ci unul efectiv eschatologic.

e (încă) departe de a fi recuperat sensul liturgic al acestei noi fenomenologii nu atât indirecte, cât „inversate" (prin chiasm) — cea a Rusaliilor (a Cincizecimii) universale. Pentru ca ea să fie cu putință, ar fi nevoie de un altfel de „Botez", cel care operează „de Sus". Răsturnarea asumată în mod programatic de Heidegger — *die Kehre* — e departe de a se fi împlinit: ea va trebui să țină cont (printr-o veritabilă negare a negației) de cel de-al treilea Testament — evanghelia eternă, după Părintele Andrei Scrima —, cea anunțată în și prin Apocalipsa lui Ioan, veritabil Testament al Spiritului (Duhului).[67] Pentru că Dumnezeu, El, este Spirit (Duh).

[67] În acest caz, Vechiul Testament rămâne unul al Tatălui, iar Noul Testament, unul al Fiului.

Taina lui Christos și caracterul de slujire al Bisericii în viziunea Concilîului Vatican II

GUSTAVE MARTELET, S. J.

Deși titlul pe care l-am dat acestei comunicări pare greoi, el este totuși perfect justificabil. „Caracterul de slujire" (*ministérialité*) are avantajul de a anunța că taina Bisericii, despre care aș dori să vă vorbesc, se întemeiază, potrivit Conciliului Vatican II, pe definiția dată de Christos însuși existenței Bisericii. El afirmă despre Sine că a venit nu pentru a fi slujit, ci pentru a sluji și a-Și da viața ca răscumpărare pentru cei mulți (Matei 20, 28). Așa cum slujitorul, mai spune Iisus, nu este mai mare decât stăpânul, ajungând acestuia să fie precum Domnul său (Matei 10, 25), caracterul de slujire, referitor în întregime la faptul de a sluji, și nu de a fi slujit sau de a stăpâni, este fără îndoială pe deplin adecvat pentru a defini raportul singular al Bisericii lui Christos față de Cel de care ea dorește să aibă nevoie de-a lungul istoriei și până la sfârșitul veacurilor. Într-adevăr, oricât de plin de măreție ar fi Christos Cel înviat, care dorește prezența Bisericii în lume pentru a o învăța să păzească poruncile Sale (Matei 28, 20), și chiar în virtutea slavei Lui, El nu poate să asigure prin Sine transmiterea propriului mesaj. „Vă este de folos ca să Mă duc. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi" (Ioan 16, 7), fără de care nu veți putea spune nimic despre Mine și nici nu veți putea face ceva care să fie demn de persoana și de viața Mea de înviat. Cunoașterea lui Christos în lume depinde astfel, întru Christos, de alții, care se identifică cu El din perspectiva slujirii, însă nu pentru a-L uita, ci pentru a aduce mărturie cu privire la prezența Sa de neînlocuit.

Colecţia Philosophia christiana

Realitate nelinişţitoare pentru conştiinţa umană şi preocupare filozofică fundamentală pentru gândirea filozofică de la Plotin la Heidegger, timpul este pentru om indiciul unei prezenţe în lume, presupune o conştiinţă şi o corporalitate dar şi o moarte ca măsură a finitudinii, libertăţii şi responsabilităţii sale, asigurând astfel premisele gândirii fiinţei şi umanităţii omului.

Timpul pune în joc în mod fundamental atât spiritul, cât şi existenţa. Aporiile conştiinţei spirituale a omului ca fiinţă corporală spre moarte dar şi spre Dumnezeu revelează timpul prins între moarte şi înviere, lume şi creaţie, memorie dar şi speranţă. Intrarea Absolutului în orizontul timpului prin Iisus Hristos înseamnă însă instituirea pascală a unei temporalităţi scoase din orizontul circular al fiinţării spre moarte.

Veritabilă cheie hermeneutică pentru înţelegerea timpului, hristologia pascală e indisociabilă de teologia creaţiei şi a legământului instituit între Dumnezeu, om şi lume. Ea oferă totodată şansa unei soluţii teologice la problema insolubilă filozofic a fiinţării-în-lume ca fiinţare-spre-moarte. Devenind fiinţare-spre-Dumnezeu în experienţa sacramentală, euharistică, timpul încetează să mai fie un mod al finitudinii şi al grijii şi devine o făgăduinţă a Împărăţiei.

Prin investigaţia de excepţie întreprinsă asupra timpului, Jean-Yves Lacoste reuşeşte o fenomenologie teologică a umanului şi a istoriei mântuirii sale, deschizându-i acestuia orizontul speranţei.

Născut în 1953, absolvent al Şcolii Normale Superioare, doctor în filozofie şi teologie, Jean-Yves Lacoste este — alături de M. Henry, J.-L. Marion, şi J.-L. Chrétien — unul din cei mai remarcabili filozofi francezi creştini contemporani. Autor al volumelor: *Notes sur le temps* (1990), tradusă aici, *Expérience et Absolu* (1994), deja apărută în traducere românească, şi *Le monde et l'absence de l'œuvre* (2000), şi coautor al monumentalului *Dictionnaire critique de théologie* (1998).

ISBN 973-7859-10-3

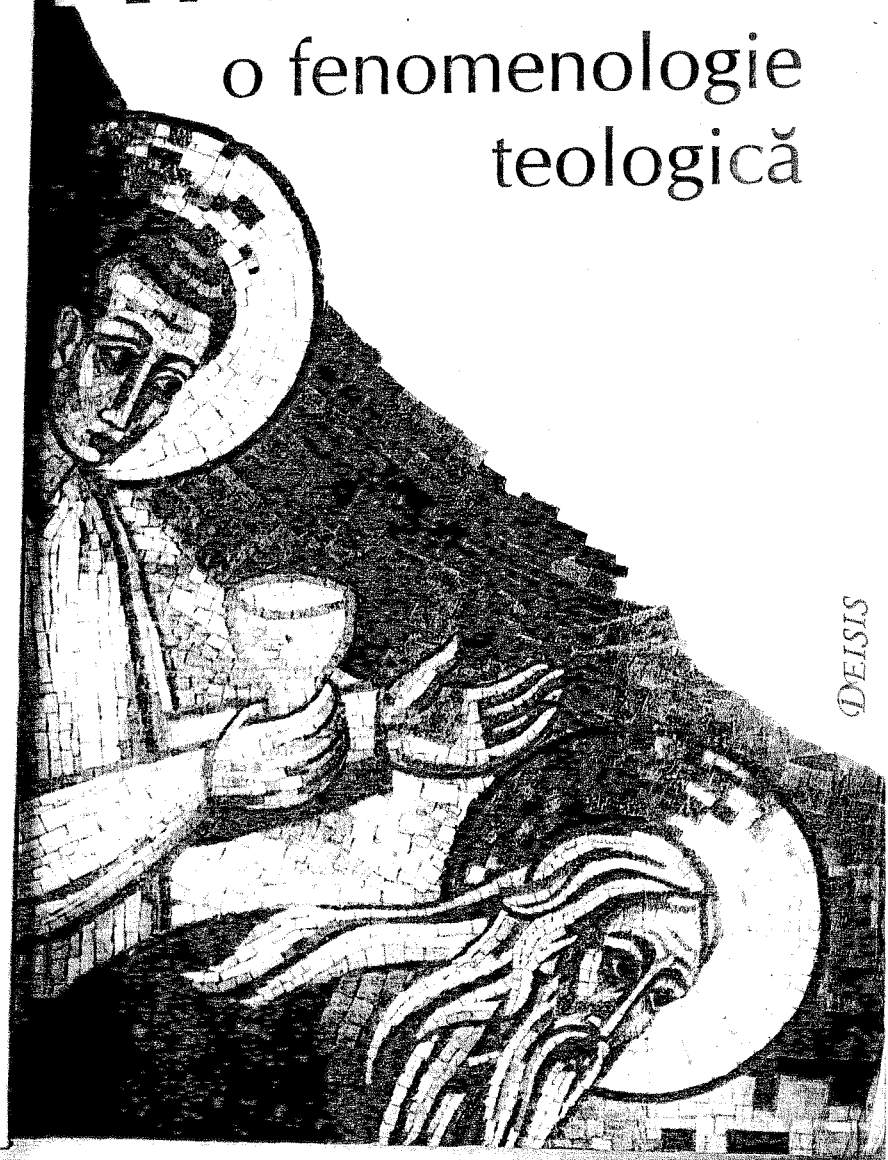
9 789737 859105

JEAN-YVES LACOSTE

SUBIECTUL 40 (p. 474-494)

TIMPUL

o fenomenologie teologică



DEISIS

1 PREZENT ŞI PREZENŢĂ

Printre realităţile al căror concept nu e simplu de oferit, *prezentul* figurează la loc de frunte.

Pentru experienţa care încearcă să dea seama de ea însăşi, prezentul e dimensiunea nemijlocită a timpului, sau timpul care este. Clipa prezentă este locul oricărei conştiinţe. Avem un trecut şi vom avea (poate...) un viitor. Dar acum intră în joc temporalitatea noastră şi ne revelăm nouă înşine ca esenţialmente legaţi de diacronie. Ceea ce este diferă atât de ceea ce a fost (şi nu mai este), cât şi de ceea ce va fi (care nu este încă): clipa prezentă, spune Aristotel, e limita care separă două nefiinţe[1]. Privilegiul ontologic al prezentului este puţin contestabil; el pare a-şi asorta un egal privilegiu fenomenologic. Experienţa locuieşte în mod necesar tocmai pe această limită a fiinţei şi a nefiinţei: certitudinea experimentală de sine însuşi şi a lumii e o certitudine de sine ca existând acum şi a lumii ca făcându-ne faţă acum. Realitatea e legată de *actualitate;* conştiinţa actuală, în act prezent, e condiţia elementară a oricărei experienţe şi a oricărei cunoaşteri. Ceea ce e mai mult sau ceea ce nu este încă poate fi conceput. Dar statutul său ontologic ex-

[1] *Fizica* IV, 219 *a* 24.

-488-

clude ca aceasta să fie locul unei conştiinţe. Nu există conştiinţă decât prezentă; nimic nu se prezintă pentru ea decât acum, şi ea nu este evidentă pentru ea însăşi decât în însăşi această măsură. Prezentul este orizontul fiinţei şi al experienţei.

În interpretarea clipei Aristotel remarcă faptul că aceasta asigură sau că este continuitatea timpului, *synecheia tou chronou*[2]. Desigur prezentul se poate defini în mod negativ: el neagă dubla absenţă a trecutului şi a viitorului. Dar trecerea trecutului spre viitor constituie mai mult decât o limită şi prezentului îi revine să încheie trecutul (îi este *teleute*, „sfârşit") şi să inaugureze viitorul (îi este *arche*, „început")[3]. Această încheiere şi această inaugurare sunt pentru Aristotel atomice: realitatea timpului stă în clipă şi numai în ea, timpul e interpretat de Filozof drept o succesiune de clipe discontinue. Or timpul suferit sau încercat de conştiinţă (Aristotel vorbeşte aici de percepţie, *aisthanomai*) nu se poate acomoda cu o astfel de non-dimensionalitate. Prezentul conştiinţei, pe care Husserl îl numeşte „viu", poate fi redus la o succesiune de atomi temporali. Dar evident aceasta nu se poate decât într-o filozofie pentru care timpul, care nu este desigur străin conştiinţei care îl „măsoară", nu întreţine totuşi cu ea decât un raport secundar. Aristotel ştie bine că până şi o conştiinţă abstractă a lumii şi împiedecată să-i perceapă „mişcările" nu încetează să perceapă timpul, percepându-se pe ea însăşi ca loc al unei activităţi temporale[4]. Dogma discontinuităţii prezenturilor îi interzice însă să meargă mai departe. În schimb, dacă propriu este prezentului, pentru conştiinţă, să posede o densitate, clipa nu va putea trece drept un alt număr al prezentului. Se ştie că Aristotel nu foloseşte decât un cuvânt şi n-are nevoie decât de un cuvânt: *to nyn*, „acum"-ul. Dar dacă continuitatea timpului, în discontinuitatea clipelor, figurează la originea unei căutări călăuzită de experienţa conştiinţei, atunci clipa nu poate fi tot prezentul: prezentul încetează de a fi orizontul instantaneu al fiinţei.

O intrare fenomenologică în chestiunea timpului sugerează deci că realitatea problematică a prezentului e întemeiată pe *prezenţa* ego-ului care face, în timp, experienţa sa şi a lumii, şi asigură astfel continuitatea trăită a timpului. Propriul acestei prezenţe e desigur faptul de a se desfăşura în mod originar după cele trei extaze ale temporalităţii. Într-adevăr nu există nici o experienţă al cărei orizont unic să fie prezentul, nici prezent care să fie pur şi simplu la dispoziţia noastră (altfel decât ca prezent fosil ale cărui arhive le ţinem şi pe care ni-l amintim). Cea mai simplă intenţionalitate, în care ne interesăm de noi înşine sau de celălalt decât noi, vine întotdeauna potrivit unei astfel de desfăşurări, în care trecutul şi viitorul contribuie intrinsec la constituirea prezentului. Patologia timpului cunoaşte poate stări de scindare, în care instantaneul pare să dispenseze conştiinţa de faptul de a avea un trecut şi în viitor, şi de a asigura ea însăşi coeziunea timpului său. Nu putem însă elucida prezenţa unui mine pentru el însuşi şi pentru lume fără a da seama de arcuirea de către conştiinţă deasupra trecutului şi viitorului ei. În orice teorie pentru care mişcările măsurate, şi nu conştiinţa care le măsoară constituie timpul[5], e posibil să nu gândim debordarea prezentului de prezenţă. Dar necesitatea fenomenologică de a-l gândi pe unul prin medierea celeilalte este de neevitat pentru noi.

2 Temporalizarea

Faptul de a avea un trecut (care fenomenologie şi-ar putea da un acces la primul gest prin care omul se manifestă ca fiinţă a conştiinţei?), şi de a avea un viitor — mai puţin în ceasul morţii — îmi aparţine ontic. Atât descrierea, cât şi

[2] *Ibid.* 222 *a* 10.
[3] *Ibid.* 220 *a* 11.
[4] *Ibid.* 219 *a* 4–6.
[5] De ex., Aristotel, *ibid.*, 219 *b* 5–9.

interpretarea timpului ne constrânge să spunem despre orice prezent, în măsura în care în el e prezentă o conştiinţă şi nu un cronometru, nu doar că „are" trecut şi viitor, ci că *este* foarte bine sinteza lor şi locul întâlnirii lor. Realitatea subiectivă a prezentului include într-adevăr trecutul sau aproape trecutul, care este „reţinut" în ea, şi viitorul a cărui deschidere este sau a cărui aşteptare este. Nu poate fi concepută nici o conştiinţă (cu excepţia patologiei extreme) în care *retenţia* (*amintirea primară*) să nu asigure supravieţuirea trecutului apropiat în prezent, precum şi *protensia* unei anumite preexistenţe a viitorului în prezent. Nu aş putea auzi o frază muzicală (paradigmă a „obiectului temporal") dacă nu aş avea practica nativă a retenţiei şi protensiei; într-un timp discontinuu pe care l-ar guverna, pentru conştiinţă, doar *impresia originară* a sunetelor percepute, succesiunea abstractă a percepţiilor n-ar permite ca fraza însăşi să fie percepută ca atare. Numai amintirea şi anticiparea permit auzirea mai mult decât a unei serii de sunete. — Datorăm această demonstraţie lui Husserl[6]. Prezenţa noastră simultană pentru aproape trecutul, pentru prezentul percepţiei instantanee şi pentru aproape viitorul este modul în care suntem conştiinţă şi timp. Ea este condiţia oricărei înţelegeri, deoarece ea singură ne autorizează să luăm cunoştinţă de totalităţi; ea deţine raţiunea oricărei experienţe, permiţând coerenţa diacronică a lumii noastre; şi ea este chiar condiţia sub care, abstracţie făcând de orice cunoaştere a unui obiect, avem acces la noi înşine.

Realitatea subiectivă a timpului depinde, aşadar, de o *realizare*. Timpul este fără îndoială real în afara conştiinţei şi poate fi gândit ca atare — istoria filozofică a conceptului său ne învaţă aceasta cu destulă evidenţă[7]. Dar între timpul

[6] Cf. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, X, Den Haag, 1966.

[7] A se vedea doxografia lui R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.

„obiectiv" şi fără martori care măsoară în lume „mişcarea" lucrurilor, şi timpul subiectiv care măsoară prezenţa omului pentru el însuşi şi pentru lume, e spaţiul unei activităţi: spaţiul sintezei temporale, al *temporalizării*. Fenomenologia ne-a învăţat că nu există conştiinţă decât în act şi în intenţie. Prezenţa noastră în lume şi timp e, desigur, un fapt: omul e o conştiinţă care există aici şi acum. Dar, pentru că suntem fiinţe de conştiinţă, acest fapt ne angajează în ceea ce s-ar cuveni să numim un *act de prezenţă*. În uzul comun al limbii, cel care „face act de prezenţă" e bănuit că nu face nimic altceva decât să fie acolo. Tot astfel, prezenţa noastră pentru noi înşine şi pentru lume nu angajează în chip nemijlocit la nimic spectaculos. Totuşi, spre deosebire de înscrierea lucrurilor în locul lor, înscrierea noastră în timp, întrucât în acesta existăm la modul conştiinţei de sine, este în mod indisolubil fapt şi act; şi chiar dacă eul care este aici suferă mai mult decât o „face", e spectator mai mult decât actor, activitatea intenţională este condiţia de neînlocuit a oricărei conştiinţe. Temporalizarea trebuie să ne apară drept modul originar şi fundamental al acestui exerciţiu intenţional. Nimeni nu se mulţumeşte să facă act de prezenţă: orice conştiinţă are conţinuturile ei, este conştiinţă de aceasta sau de aceea, interesată de aceasta sau aceea, afectată de aceasta sau aceea. Ideea unei conştiinţe al cărui singur act ar fi asigurarea abstractă a unei prezenţe ar fi absurdă — nu există temporalizare posibilă care să nu angajeze decât un „eu pur" şi timpul care îl constituie, pentru că timpul este orizontul în care ne sunt date lucrurile, în care ne întâlnim cu noi înşine şi a cărui constituire nu poate fi decât concretă. Aşa fiind, nu putem uita că, dacă nu se poate ipostazia separat, sinteza temporalizantă prin care eul asigură continuitatea prezenţei sale subîntinde întreaga viaţă intenţională a conştiinţei. Constituirea prezentului e solul pe care se organizează toată existenţa şi toată experienţa. Există aici un act de a fi primitiv.

3 CONSTITUIREA TIMPULUI, ACTIVITATE ŞI PASIVITATE

Experienţa timpului este în mod originar experienţă de sine ca fiind „în" timp[8]: chiar pentru cel care, dacă e posibil, nu percepe temporalizarea prin intermediul trupului său, şi care nu există decât ca suflet, timpul este dat în mod nemijlocit odată cu conştiinţa. Nu vom putea însă abstrage eul din lumea în care există, şi în raport cu care are timp, sau este timp. Constituirea timpului este actul unei conştiinţe, dar nu există conştiinţă dezinteresată a lumii; şi chiar cea care încearcă să se ofere pur şi simplu exerciţiului *cogito*-ului cartezian sau postcartezian, şi să nu existe decât ca un lucru gânditor, egal doar cu realitatea sa spirituală, nu poate anula existenţa unor lucruri întinse printre care se află şi ea, şi a cărei percepţie intervine în mod continuu în edificarea prezentului său. Temporalizarea este fără îndoială o activitatea *transcendentală* a eului în sens kantian; ea desfăşoară o condiţie de posibilitate a oricărei experienţe posibile. Pe de altă parte, ea este o activitate a *eului transcendental* în sens husserlian: o activitate pentru care lumea nu are în principiu altă realitate decât relativă. Lumea este mai întâi lumea mea. Conştiinţa temporalizantă nu derealizează desigur lucrul a cărui existenţă o pune între paranteze pentru a nu da seama decât de apariţia lui; eul transcendental nu nutreşte o îndoială serioasă cu privire la existenţa lumii. — El este însă această figură a eului pentru care, în timp, e vorba mai întâi de un raport al lui sine însuşi cu sine însuşi. Admisă de Aristotel în examinarea unui caz limită, interioritatea este din punct de vedere fenomenologic o evidenţă primă. Eul transcendental, pe de altă parte, nu este întreaga conştiinţă, ci un prim concept sub care o înţelegem. E în orice caz acest eu pentru care exterioritatea este o problemă.

[8] A se vedea dosarul lui M. STEINHOFF, *Zeitbewusstsein und Selbsterfahrung*, Würzburg, 1983, 2 vol.

Se cuvine atunci să indicăm mai precis că de fapt conştiinţa „în act de prezenţă" este în mod inseparabil activitatea şi pasivitate. Sintezele temporalizante sunt în mod solidar sinteze active (operă intenţională a conştiinţei) şi *sinteze pasive*. Prin „impresia" pe care lucrurile o fac asupra conştiinţei, pasivitatea revelează deschiderea apriorică a eului asupra lumii sale şi înscrierea timpului său în timpul lumii. Putem forma poate noţiunea unei conştiinţe fără lume, a unei interiorităţi pure: conceptul augustinian de timp ca *distentio animi* nu este un pseudo-concept[9]. Dar dincolo de descoperirea dimensiunii subiective a timpului de la Plotin şi până la Husserl, pasivitatea „impresionată" a eului în edificarea prezentului său nu poate să nu ne conducă înapoi spre realitatea obiectivă a timpului lumii la care ego-ul participă aşa cum participă tot ceea ce este în lume. Interpretarea timpului cere o hermeneutică a prezenţei noastre în lume. Trecut, prezent şi viitor se elucidează mai întâi în raport cu conştiinţa care „menţine" timpul (*synecheia* aristotelică) şi îşi afirmă în acesta prezenţa sa. Dar temporalizarea nu instituie un solipsism. Prezenţă intenţională, timpul presupune totdeauna o alteritate: cea a lumii, cea a celuilalt decât eu însumi care sunt şi pentru mine însumi în reflexivitate. Înlănţuirile sintezelor intenţionale şi ale sintezelor pasive revelează astfel că eu nu sunt originea absolută a timpului pe care-l constitui — că nu sunt deci originea lumii mele.

4 TIMP ŞI CORP

Sunt o conştiinţă prezentă într-o lume. Spiritului prezent printre lucruri îi revine să-şi manifeste în aceasta diferenţa sa în manifestarea strâns legată a unei identităţi: el este şi corp sau trup. Legătura noastră cu exterioritatea depinde în mod integral de corporalitatea noastră. Corpul este într-

[9] Despre cartea XI a *Confesiunilor* a se vedea F. W. VON HERRMANN, *Bewusstsein, Zeit und Seinsverständnis* (Philosophische Abhandlungen 35), Frankfurt, 1971.

adevăr termen intermediar între conştiinţă şi lume. Corpul meu este, pe de o parte, eu însumi. Este obiectivitatea mea, sau eu ca obiectivitate. E mai ales — ceea ce interesează în cel mai înalt grad pentru înţelegerea timpului — singura obiectivitate care nu oferă priză nici unei *reducţii*. Într-adevăr, corpul nu este un fenomen printre toate cele care apar conştiinţei, sau o fiinţare printre cele care populează lumea noastră. Fenomenologia se loveşte de el ca de o exterioritate care este a noastră şi suntem noi înşine şi care ne dovedeşte, dacă nu vrem să ne condamnăm la incoerenţă, că nu existăm doar în elementul certitudinii subiective. Eul care-şi constituie timpul său este fără îndoială în situaţie transcendentală. Dar el nu se poate elibera pe el însuşi, nici nu poate fi eliberat prin teorie, de eul empiric care este în mod indisolubil conştiinţă şi corp.

Corpul nostru nu este o regiune a fiinţei noastre. Şi în ciuda tuturor eforturilor pe care le-am putea dezvolta pentru a izola un „eu pur" care să fie doar centrul spiritual al experienţei, nu ne cunoaştem pe noi înşine (în mod „focal" ca şi în mod „subsidiar"[10]) decât recunoscând că suntem corpuri tot atât cât suntem conştiinţă sau spirit: nu e de ajuns să facem să domnească umbra ca să nu percepem o altă „mişcare" decât spirituală... Nu ne edificăm timpul în absenţa lumii, nici mai cu seamă în absenţa corpului nostru: subiectivitatea este din punct de vedere mundan sub condiţie, şi timpul ei e indisociabil de *locul* său. În acest fel, obiectivitatea sa nu întârzie să fie amintită eului pretutindeni unde acesta se cunoaşte pe sine însuşi ca subiect: fie că e amintită în mod implicit, în orice experienţă în care luăm la cunoştinţă de lume în singura modalitate care ne este posibilă, şi anume prin intermediul trupului care ne expune ei, fie în mod explicit, când luăm la cunoştinţă de noi înşine ca fiinţe cu trup. Aceasta întemeiază interdependenţa hermeneutică a

[10] „Focal awareness", „subsidiary awareness": împrumut acest cuplu noţional de la M. POLANYI. Cf. *Personal Knowledge, towards a Post-Critical Philosophy*, London, 1958, p. 55–57.

„timpului lumii" şi a „timpului subiectului": întrucât suntem conştiinţă şi corp, nici o alternativă (timp fizic şi timp fenomenologic) n-ar putea fi valabilă şi n-ar putea fi întâlnită de conştiinţa alertată cu privire la modurile experienţei sale.

Nu putem, aşadar, întrerupe traiectul care ne conduce de la sesizarea de noi înşine ca subiecţi la sesizarea de noi înşine ca „obiecte", iar timpul nostru se edifică într-adevăr în acest traiect. Obiectivitatea noastră nu este toată fiinţa noastră, iar noi furnizăm dovada acestui fapt în actul de transcendenţă în care ne constituim prezentul nostru. Invers, subiectivitatea noastră nu ne autorizează să condamnăm corpul la neesenţialitate: experienţa de sine drept corp e originară şi nu ne cantonează într-un domeniu de experienţe provizorii care ar depăşi în cele din urmă experienţa de sine drept cunoaştere (sau spirit, sau suflet). Recunoaşterea în sine a unei fiinţe ca spirit este totdeauna experienţa de sine ca un corp. Aceasta nu hotărăşte poate orice experienţă posibilă în orice lume posibilă, dar decide despre o inteligibilitate: numai la încrucişarea, prin trupul nostru, a timpului lumii şi a timpului conştiinţei ni se dezvăluie sensul uman al timpului. Interpretarea timpului cere o filozofie a corpului şi o filozofie a spiritului.

5 CORPUL ŞI MOARTEA

De aici trebuie să urmeze o consecinţă grea de sens. Corporalitatea noastră este o măsură a temporalităţii noastre. Or nimeni nu poate să spună despre om că este corp, sau are corp, fără a-i recunoaşte calitatea de *muritor*. Trebuie oare atunci ca realitatea timpului nostru să se elucideze în raport cu realitatea morţii noastre, iar sensul lui în raport cu sensul sau cu nonsensul ei? La urma urmei putem neglija faptul că umbra morţii se întinde asupra oricărui prezent, şi îl putem nega. Fenomenologia husserliană a conştiinţei intime a timpului manifestă în stare pură posibilitatea unei astfel de uitări. În „distensia" care-l constituie, orice pre-

sale biologice. Ego-ul transgresează aici orice atribuire a ființei sale doar spiritului, în pura sa diferență față de orice trup și de orice materie. Crucea și învierea nu lasă ca atare nici ordinea lucrurilor, nici ordinea rațiunilor.

33 Timpul în afara lumii, corpul în afara lumii

Putem formula reorganizarea pascală a fundamentelor antropologie într-o teză: corporalitatea încetează la Paște să mai fie funcție și indiciu al ființei în lume și numai a ei. Nimeni nu poate rupe din propria sa inițiativă trimiterea circulară a timpului la corp și la moarte, niciodată sufletul nu este integralitatea sinelui, caracterul esențial al corporalității constrângând la afirmarea mortalității spiritului. Evenimentul Paștelui, pe de altă parte, este total nedeductibil și total nedatorat; nu există o nouă topologie a ceea ce poate fi gândit decât la modul unui har. Dar realitățile nedatorate nu încetează să fie, nici să poată fi gândite. Cum se desfășoară acest har? Măsura nu este poate deplin perceptibilă decât atunci când, după ce a mărturisit învierea lui Iisus din Nazaret, teologia meditează la *exaltarea* Sa. Putem dezbate la infinit asupra teologiei nou-testamentare a învierii și a exaltării, adică asupra paradoxurilor aparente ale unui eveniment dublu și unic deopotrivă. Dar, oricare ar fi concluziile exegezei, va fi întotdeauna important să nu pierdem din vedere aportul teoretic propriu teologiei de exaltare, sau a exaltării. El nu ne preocupă aici decât în mod fragmentar, dar fragmentul este important. Sub falsele aparențe ale mitologiei, relatările Înălțării impun într-adevăr o disociere radicală care nu transpare încă decât imperfect în relatările Paștelui: disocierea între ființă-corp și ființă-aici. La Paște, Cel Înviat nu mai aparține lumii (a aparține lumii înseamnă a trăi în orizontul morții), dar nu încetează să posede în această lume o prezență trupească enigmatică, nu încă sacramentală, dar deja eshatologică. Ar trebui să tematizăm această prezență drept *concesie* și *condescendență*, drept o concesie de prezență. Rămâne aici faptul că, fie și într-un mod extenuat, Hristosul Paștelui posedă încă un „aici" în lume, și că acest loc nu este încă cel pe care-l delimitează după Cincizecime anamneza și epicleza, memoria mântuirii și darul Duhului Sfânt, chiar dacă el nu mai este cu adevărat cel al prezenței empirice. Atunci când îl remite pe om doar regimului prezenței sacramentale, exaltarea Celui Înviat ne constrânge deci să mărturisim că locul precis al lui Hristos manifestat ca Domn nu este altul decât „cerul" — adică ființarea-în-Dumnezeu. Dumnezeu a fost capabil să asume o ființare-în-lume. Iată ce este anulat în ziua exaltării; și iată, pe de altă parte, ceea ce prezența sacramentală nu vine cu adevărat să repete, fiindcă ea nu este o prezență în lume, ci o prezență în Biserică. Dar această anulare nu neagă (este ceea ce-i face gândirea deopotrivă urgentă și dificilă) faptul că temporalitatea și corporalitatea sunt realmente adăpostite în Dumnezeu, că există loc în Absolut pentru un corp și pentru timp, că acestea nu se volatilizează în contactul cu divinitatea sa — ca le afirmă dimpotrivă fără ambiguitate. Nu putem probabil gândi acest fapt decât în termenii unei duble coerențe, filozofice și teologice. Dacă *questio de homine* trebuie să aibă o semnificație teologică, aceasta nu va putea fi decât asumând în ordinea teologică toată ponderea pe care ea o are deja ca și chestiune filozofică. Trebuie, așadar, ca timpul și corpul omului să aibă o demnitate teologică. Or cine spune demnitate teologică spune, în ultimă instanță, o semnificație și o realitate eshatologice: teologia este știința definitivului. Definitivul nu este pur și simplu ceea ce contrazice provizoriul: e și ceea ce se întrevede deja prin el. Ipoteza unei mântuiri pentru corp și pentru timp este așadar forțată de logica ei intimă să relaxeze legătura între corporalitate și ființarea-în-lume. Ea trebuie luată drept ceea ce afirmă, și cu dovada hristologică pe care se reazemă singura verificare la care ea poate pretinde. Dacă omul trebuie să aibă vreodată o existență definitivă, și dacă este esențial pentru el să

fie făcut din trup şi timp tot atât cât şi din spirit, atunci trupul său şi timpul său trebuie să poată fi asumate în domeniul realităţilor care nu trec. Dacă nici lumea, nici moartea nu sunt *eschaton*-ul, dacă omul e să aibă un destin care să depăşească orice eshatologie pe măsura lumii, atunci timp şi corp trebuie să poată fi gândite în afara lumii şi potrivit doar proximităţii lui Dumnezeu. E ceea ce exaltarea Celui Înviat permite teologiei să afirme. Şi această afirmare redistribuie aici tocmai fundamentul.

34 „ANALOGIA ENTIS CONCRETA"

Sensul ultim al timpului şi al corporalităţii se hotărăşte la Paşte, aici el se eliberează de orice ambiguitate: şi unul şi altul pot deci deţine profunzimea eshatologică pe care lumea nu o posedă în mod esenţial, şi care e o proximitate definitivă în raport cu Absolutul lui Dumnezeu. Ştim însă că Paştele nu e prima zi a cunoaşterii teologice, că nu sunt nici măcar prima zi a teologiei creştine, şi că hristologia are origini prepascale — chiar dacă anunţul pascal este forma ei cea mai concisă şi precisă. Mizele cele mai importante pentru tema noastră stau în însăşi persoana Celui care la Paşte scapă dominaţiei lumii şi a morţii, şi despre care teologia va afirma mai târziu că este Dumnezeu şi om, în unitatea personală a unei naturi umane şi a naturii divine. Nu vom exagera evident cu nimic spunând despre misterul hristologic că este cheia hermeneutică a oricărui limbaj despre Dumnezeu. Dumnezeu şi omul nu fac masă împreună. Dar Dumnezeu şi omul pot intra în relaţie (numele ei canonic e cel de *legământ* sau alianţă), iar legământul sau alianţa poate lua, într-un caz şi numai într-unul, figura unei uniri în care Dumnezeu nu încetează niciodată să fie şi om, nici omul să fie şi Dumnezeu. Într-o notă importantă din a sa *Teologie a istoriei*[1], Hans Urs von Balthasar construia pe

[1] *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, p. 35; *ID.*, neue Fassung, Einsiedeln, 1959, p. 54.

acest punct formula *analogia entis concreta*. Hristologic vorbind, Dumnezeu şi omul intră mai mult decât într-o relaţie şi o alianţă. Intră în analogie. Numele divine devin nume ale omului. Şi, reciproc, propriul omului (în primul rând suferinţa) e aici împropriat de Dumnezeu, „fără contopire nici separaţie". E deci inteligibil (dar nu comprehensibil!) faptul că „locul" lui Iisus din Nazaret nu este lumea, ci slava lui Dumnezeu sau, dacă vrem, că fiinţarea-în-lume nu este în el decât un mod al existenţei întoarse în mod absolut spre Dumnezeu. Nimeni nu va nega despre Iisus că, până în Sâmbăta Mare, El este în lume, aşa cum sunt aici eu însumi. Fiinţarea-în-lume nu este totuşi decât suprafaţa fenomenală a evenimentului: pe de o parte pentru că e vorba de fiinţarea-în-lume a lui Dumnezeu, pe de altă parte, pentru că omul în care Dumnezeu şi-a dat trup şi timp, şi prin urmare o lume, transgresează logica fiinţării-în-lume, existând primordial în faţa lui Dumnezeu — ceea ce este problema unirii ipostatice. Analogia este efectiv concretă: persoanele sunt aici în raport fără ca pentru stabilirea acestui raport să servească concepte. Şi ea este instituită înaintea Paştelui, înainte ca umanitatea lui Dumnezeu să fie dezlegată de drumul său spre moarte. Pe culmea manifestării sale, Dumnezeu nu este altul decât omul, decât luând asupra lui faptul de a fi om; iar omul nu este altul decât Dumnezeu decât având drept sălaş divinitatea lui Dumnezeu. A-fi-om nu este a-fi-în, ci a-fi-spre.

35 „ANALOGIA TEMPORIS ET AETERNITATIS"

Toate acestea implică aşadar că, omul şi Dumnezeu intrând în mod hristologic în analogie, timpul care este propriul omului intră în analogie cu eternitatea care este propriul lui Dumnezeu (şi al cărei concept nu-l supunem în cadrul prezentelor cercetări probei întrebărilor). Definiţiile primite ale timpului şi eternităţii n-ar fi de ajuns desigur pentru a permite ipoteza. Timpul este „măsura mişcării

Michel Henry sau regândirea fenomenologică a trupului şi a În-trupării: de la corpul lumii la trupul Vieţii

SUBIECTUL 41 (p. 495 – 512)

Constituită discret şi original, la distanţă de tirania ideologiilor şi a modelelor intelectuale contemporane, gândirea lui Michel Henry (1922–3 iulie 2002), unul din cei mai importanţi gânditori ai vremii noastre, s-a desfăşurat solid, amplu şi organic începând de la sfârşitul anilor '40 ai secolului XX. Pe parcursul a peste şase decenii ea a luat forma unei opere filozofice considerabile, profunde, dar şi dificile, având în centrul reflecţiilor o investigaţie minuţioasă a esenţei omului şi a vieţii. Pe baza unei revoluţionare ontologii fenomenologice a subiectivităţii (1963) şi a corporalităţii (1965), ea s-a articulat într-o densă serie de aprofundări asupra practicii sociale, economiei şi a muncii (1976), a genealogiei inconştientului şi psihanalizei (1985), a artei (1987), precum şi asupra perspectivelor unei noi „fenomenologii materiale" (1990). Acestora li s-au adăugat două acerbe critici ale culturii şi civilizaţiei contemporane din Vestul dezvoltat şi Estul post-comunist aflate sub semnul „barbariei" şi al „catastrofei" (1987 şi 1990).

În 1996 gânditorul din Montpellier surprindea lumea filozofică, şi nu numai franceză, publicând cu titlul provocator *Eu sunt Adevărul* o uimitoare „filozofie a creştinismului"[1] sub forma unei interpretări filozofice a Evangheliei după Ioan.

[1] *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996. Trad. rom. Ioan I. Ică jr: MICHEL HENRY, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creştinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000. Pentru detalii despre opera şi gândirea lui Michel Henry şi bibliografia ei, a se vedea tot aici

În perspectiva Prologului ioaneic — să reamintim — creştinismul e revelarea în Iisus Hristos a Cuvântului lui Dumnezeu: Acesta Se revelează pe Sine Însuşi, pe de o parte, ca *Viaţă*, mai exact ca un *Cuvânt al Vieţii* (cf. *I Ioan* 1, 1) Care-L revelează dintru început pe Dumnezeu ca Viaţă absolută (*Ioan* 1, 1: „La început *era* Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" şi 1, 4: „În El *era* Viaţa şi Viaţa era lumina oamenilor"), iar, pe de altă parte, ca *trup* (*Ioan* 1, 14: „Şi Cuvântul S-a făcut trup"). Despre acest Cuvânt al Vieţii care S-a făcut trup se spune că e „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume. În lume *era* şi lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut; în ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit. Dar celor câţi L-au primit le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut" (*Ioan* 1, 9–13).

Dezvoltând sistematic afirmaţiile „fulgurante" ale Evanghelistului Ioan, Michel Henry oferea în *Eu sunt Adevărul* o fenomenologie a *Vieţii* absolute ca autorevelare imemorială a Ei în Primul Viu, Cuvântul ei veşnic. În Acest Cuvânt al Vieţii se revelează însă nu numai esenţa lui Dumnezeu ca Viaţă, El revelează şi esenţa ultimă a omului, arătând că oamenii nu vin din lume, ci din Viaţa care e Dumnezeu, născându-se ca fii în Fiul, nu ca simpli oameni în lume. Dar filozoful francez nu s-a oprit aici, ci a surprins în continuare, meditaţiile sale extinzându-se şi luând în cele din urmă forma unei „trilogii" a creştinismului ioaneic care încununează edificiul monumental al operei henryiene: *Eu sunt Adevărul* (1996, 347 p.) dedicată analizei „Vieţii" (*Vie*), fiind urmată de *Întrupare* (2000, 381 p.) închinată „arheologiei" „trupului" (*chair*), iar aceasta din urmă de *Cuvintele lui Hristos* (octombrie 2002, 158 p.)[2]. Apărută postum, aceasta e o reflecţie asupra structurii paradoxale a „cuvintelor" (*paroles*) lui Hristos, asupra dificultăţii şi posibilităţii pentru oameni de a le auzi şi înţelege nu doar ca transmiţând o revelare divină, ci fiind chiar această revelare, Cuvântul lui Dumnezeu Însuşi.

În recenta „filozofie a trupului" din *Întrupare* (2000), Michel Henry reia şi desăvârşeşte proiectul unei „filozofii şi fenomenologii a corpului" concepute cu cinci decenii în urmă în prima sa carte. Scrisă în 1948–1949 ca parte (ulterior detaşată într-o cercetare de sine stătătoare) a masivei teze de doctorat despre *Esenţa manifestării* (1963), dar apărută — din pricina normelor universitare care interziceau publicarea unei teze înaintea susţinerii ei — abia în 1965 (reeditată în 1987[3]), *Filozofia şi fenomenologia corpului* era subintitulată modest „încercare asupra ontologiei biraniene". Ea îşi propunea să reevalueze gândirea unui filozof francez pe nedrept răstălmăcit şi uitat: Maine de Biran (1766–1824). Taxat drept „preromantic" sau „neospiritualist", acesta era de fapt primul gânditor care a descoperit existenţa în om, pe lângă corpul exterior obiectiv, biologic, dat, simţit şi investigat de ştiinţe, a unui alt corp imanent subiectiv, transcendental, donator, simţitor şi identificat cu ego-ul însuşi, căruia i-a analizat manifestările. Această corporalitate subiectivă invizibilă originară alcătuieşte originea şi posibilitatea „transcendentală" a corpului obiectiv pe care-l cunoaştem în lume, dar este în ea însăşi expresia nemijlocită a vieţii în ipseitatea ei constitutivă, de dincoace de gândire şi de lume. Fără a fi nici gândire, nici lume, ci viaţă absolută care se simte şi încearcă pe ea însăşi, această viaţă transcendentală e originea şi posibilitatea ultimă a gândirii şi a lumii. Teoria corpului subiectiv dă seama de condiţia fundamentală a omului de subiect întrupat şi permite ieşirea din aporia clasică a gândirii occidentale, scindată între filozofiile conştiinţei şi filozofiile existenţei, între idealism şi realism, spiritualism şi materialism, în care omul apare ca o juxtapunere inexplicabilă între un eu sau o conştiinţă subiectivă, formă vidă, fără corp, şi un corp material obiectiv, opac

studiul meu introductiv: „Prolegomene fenomenologice la o filozofie ioaneică", p. 5–32; 33–35.

[2] Editate în original de prestigioasa editură pariziană Seuil, aceste volume apar în limba română sub auspiciile editurii Deisis.

[3] *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965, 1987², 309 p. Referinţele din text se fac la această ultimă ediţie.

finit, contingent şi absurd. Or, pe urmele lui Maine de Biran, Michel Henry demonstrează încă din prima sa carte două aserţiuni fundamentale: împotriva idealismului evidenţiază caracterul corporal al subiectivităţii, faptul că subiectivitatea este în chip esenţial corporală, concretă, se confundă cu trupul propriu, iar împotriva materialismului pune în lumină caracterul subiectiv şi absolut al corporalităţii originare, a cărei natură ţine de subiectivitatea absolută.

„Filozofia corpului" din 1949–1965 se încheia cu o amplă concluzie care abordează problema „întrupării" şi e intitulată programatic: „Teoria ontologică a corpului şi problema întrupării: trup şi spirit" (p. 253–308). Condiţia „întrupată" a omului e dată de faptul că eu nu „am" un trup, ci „sunt trupul meu", de legătura dintre corporalitate şi experienţa transcendentală a ego-ului, de faptul că viaţa trupului e un mod al vieţii absolute a acestui ego (p. 271). Din nefericire, reducerea corpului la manifestarea lui obiectivă, la rangul de element al lumii exterioare şi de simple procese fizico-chimice sau biologice anonime, a dus la mutilarea şi izolarea sa de esenţa lui care e corpul subiectiv al experienţei interne, ceea ce a condus la o profundă alterare a ideii de natură umană. Tipică pentru modernitate, această reducţie îşi are însă rădăcinile într-o concepţie arhaică, dar care domină întreaga tradiţie a gândirii occidentale. În această concepţie, loc comun al culturii noastre, omul e văzut drept o fiinţă dublă, e înţeles ca sinteza paradoxală a două elemente eterogene radical opuse: spiritul etern şi corpul contingent, finit, absurd; drept urmare, şi „întruparea" spiritului din om apare ca „un fenomen contingent care marchează realitatea umană cu o finitudine insurmontabilă" (p. 282). Potrivit acestei concepţii elenice, în calitate de corp omul e un animal, abia spiritul îl face să devină om, iar salvarea identităţii lui umane stă într-o luptă continuă a spiritului cu trupul care-l apasă şi de care trebuie să se desfacă pentru a participa la viaţa divină care e cea a spiritului. Corpul finit e aici posibilitatea permanentă a căderii, a păcatului şi pierzaniei, în opoziţie cu mântuirea şi adevărata viaţă care sunt ale spiritului, idealul înţeleptului fiind dacă nu cel al unei dez-întrupări radicale, cel mult acela al unui armistiţiu sau coabitări armonioase între aceste două elemente eterogene. Acelaşi spiritualism şi dispreţ elenic faţă de trup a fost reproşat de Nietzsche şi creştinismului. Cu totul gratuit însă, arată Michel Henry, deoarece, afirmând prin întrupare şi înviere caracterul constitutiv al corpului pentru natura umană, „creştinismul formulează despre corp o serie de afirmaţii surprinzătoare care, la drept vorbind, nu pot primi un sens filozofic decât în interiorul corpului subiectiv" (p. 289). În creştinism „trupul" şi „spiritul" nu mai sunt în om două elemente ontologice eterogene, ci două „moduri de existenţă" ale aceleiaşi corpeităţi/vieţi absolute: „păcatul" şi „mântuirea", finitudinea şi învierea. Aceeaşi viaţă ontologică absolută imanentă din inima corporalităţii subiective e capabilă atât de păcat, cât şi de înviere, atât de finitudine, cât şi de mântuire. Păcatul şi răul sunt în esenţă, cum arătase Kierkegaard, un mod existenţial finit al unei puteri de determinare subiective absolute, deci infinite, din punct de vedere ontologic. Păcatul e cultul dat de infinitul subiectiv finitului obiectiv. Acest lucru este evident în sexualitate, care primeşte aici o remarcabilă analiză (p. 296–303). Sexualitatea orientează dorinţa subiectivităţii spre un corp obiectiv — care devine un obiect magic, în acelaşi timp obiectiv şi subiectiv —, încercând să surprindă în şi prin acest obiect subiectivitatea vie a celuilalt. Presupoziţia tacită a intenţionalităţii sexuale e că absolutul vieţii celuilalt nu e accesibil decât sub forma contingentă a corpului obiectiv, de aceea se concentrează asupra finitudinii lui şi-l adoră, idolatrizând de fapt un obiect exterior. „Eşecul" atingerii subiectivităţii prin sex e exasperat prin „repetiţie", şi ambele devin motorul „obsesiei" sexuale a umanităţii (p. 297–298). Ceea ce nu înseamnă însă că sexualitatea ca atare este finitudinea, întrucât există şi „o sexualitate subiectivă, infinită şi liberă". „Toată filozofia iubirii sexuale trebuie refăcută plecând de la datele filozofiei corpului subiectiv", de la esenţa subiectivă a tuturor determinărilor originare ale vieţii corporale. Mai mult, „toate gesturile materiale pot primi din punct de vedere existenţial un sens infinit şi liber", filozofia corpului subiectiv ducând la „o nouă filozofie a actelor «materiale», a ritului, muncii, cultului" (p. 303).

Primă aplicare a ontologiei generale a subiectivității fundamentată amplu și solid în cele 900 de pagini ale *Esenței manifestării* (1963), *Filozofia și fenomenologia corpului* subiectiv, inițiată de Maine de Biran dar ignorată cu grave consecințe pentru civilizația contemporană, deschide gândirii vii un „vast câmp de cercetări". Ea implică însă o revizuire radicală a concepției despre corp a civilizației noastre dominate de „dualismul" corp — spirit, nevoi obiective — ego subiectiv, și de „naturalism": nevoile corpului și corpul ca atare, aparținând naturii, sunt procese obiective, impersonale, funcții anonime cu legități obiective proprii, pe care un spirit dezîncarnat nu poate face altceva decât să le survoleze neputincios. Paradoxul e că, deși se pretinde un protest contra filozofiei idealiste, determinarea pur materială a vieții corporale și a nevoilor ei e de fapt o consecință a idealismului și dualismului său ontologic. Iar naturalismul materialist nu înțelege de fapt esența nevoilor umane, nici nu reabilitează corpul, ci le degradează în egală măsură cu idealismul. Existența umană autentică nu se joacă într-adevăr nici în planul ideilor abstracte, nici al nevoilor materiale, ci în cel al nevoilor subiective ale corpului subiectiv; cu alte cuvinte, nu în lume, ci în viață, nu în pasivitatea lui de obiect în lume și în fața lumii, ci în subiectivitatea autoafectării lui de viața absolută care se încearcă în el. Căci dacă corpul obiectiv impersonal vizibil există în lume, în transcendența și exterioritatea ei anonimă, corpul subiectiv viu există numai în viață, în imanența și subiectivitatea ei invizibilă, și în pasivitatea lui față de viață, nu față de lume, care-l face cu putință. Trupul e depozitarul unei cunoașteri ontologice primordiale „patetice" privitoare la viață și imanența ei și este viu numai în Viața infinită care se încearcă în el, fiindcă viața nu e afectată de altceva decât de ea însăși. Condiția posibilității corpului subiectiv viu este viața, dar viața lui nu este a lui, ea este viață numai prin Viața absolută.

Într-adevăr, înainte de a vedea și gândi ceva în lume și de a acționa în ea, omul se simte și se încearcă pe sine însuși drept cel care poate vedea, gândi, acționa întrucât este viu în el însuși. Sau, abstract spus, transcendența obiectivă a sensibilității, cunoașterii și acțiunii exterioare a eului nostru se întemeiază pe imanența afectivității subiective în care își încearcă eul viața sa. Distincția-cheie este, așadar, cea dintre lume și viață și modurile radical opuse ale apariției lor: dacă lumea există, se dă, se vede și se gândește pro-iectându-se ex-tatic, anonim și obiectiv în orizontul exteriorității și al temporalității, viața în schimb se dă, se încearcă și revelează patetic în ea însăși, în autoafectarea ei subiectivă ireductibilă: ea nu se dă decât pe ea însăși, nu se poate separa și distanța de sine, ci se îmbrățișează pe sine la modul ab-solut, independent de lume, într-o simultană suferire și desfătare de sine care alcătuiește freamătul misterios și atemporal al absolutului ca Viața. Nu lumea și gândirea dau Viața, ci lumea și gândirea nu sunt decât moduri ale Vieții. Dacă lumea și gândirea au nevoie de Viață, Viața în autodonarea ei în schimb n-are nevoie de lume și de gândire; ea are însă un Sine și o materialitate și corporalitate patetice și inextatice, cu structuri și finalitate radical diferite de cele ale lumii exterioare (legate de spațiu, timp, cauzalitate etc.): ea este invizibilă, e afectivitate, e subiectivă, e patetică, inextatică, atemporală, simultană. La Viață avem deci acces numai ca vii, în și prin viață, pentru că numai Viața dă acces la viață, în corporalitatea obiectivă originară, a cărei esență e Viața.

Decizia plină de consecințe pentru întreaga noastră civilizație a fost aceea a gândirii grecești care a înțeles viața gândind-o plecând de la lume. Aici vieții i s-a dat o poziție intermediară în ierarhia generală a existenței (materie — viață — om — idee) între lumea materială irațională și omul rațional. Viața e mai puțin decât omul, dar mai mult decât materia inertă, și devine — în arborele lui Porfir — un gen particular de ființare la care aveam acces în lume prin sensibilitate și raționalitate. „Confuzia ruinătoare între organismele empirice, corpurile obiecte vii cu procesele lor fiziologice și viața însăși, pe care nimeni n-a văzut-o și n-o va vedea în lume, e nu mai puțin decât un fel de omor [*meurtre*] prin care viața e demisă din capul locului din esența ei proprie: autoafectarea"[4].

[4] Cf. „Le corps vivant", 1995, *www.philagora.net*.

O contribuție decisivă la uitarea vieții și a corpului subiectiv în lumea modernă a avut-o însă tipul de știință inaugurat de Galilei, al cărei act fondator e reducția calităților sensibile, vii ale corpurilor discreditate ca aparență și iluzie, și înlocuirea lor cu cunoașterea matematică a formelor și relațiilor lor abstracte. O tentativă de contrareducție a încercat însă, la începutul modernității, Descartes. În primele două „Meditații" ale sale, acesta identifica existența în om, alături de corp și gândire, a unei afectivități, a unei certitudini subiective absolute (impropriu numită *cogitatio*) a corpului propriu, absolut independentă de adevărul lumii și al științei, dar singura capabilă să întemeieze certitudinea existenței universului și a cunoașterii acestuia. Descartes a avut intuiția implicită, dar incontestabilă, a teoriei radicale a corpului subiectiv originar și invizibil, dar intuiția lui neexplicitată din pricina fascinației modelului matematic al științei galileene avea să fie recuperată și dezvoltată abia de Maine de Biran, care însă a rămas uitat. Reprimată, viața pierdută atât de știința galileană, cât și de raționalismul metafizicilor occidentale moderne, va fi parțial regăsită și caricaturizată în forme iraționale de romantici, de Schopenhauer, Nietzsche și Freud, sub formele metafizice răsturnate însă ale naturalismului, vitalismului și inconștientului. Hipertrofia științei și a tehnologiei moderne a dus la dispariția vieții nu doar din filozofie, dar și din cultură; viața subiectivă autentică dispare din economie, etică, religie, artă, răbufnind sub forma resurecției sălbatice a unei noi barbarii.

Revenirea la „lumea vieții" și la „corpul sensibil" și întrupat a cerut-o în secolul XX, prin Husserl și Merleau-Ponty, și fenomenologia contemporană. Eșecul fenomenologiei „clasice" se datorează structurii intenționale a conștiinței care se proiectează pe sine și corpul subiectiv pe orizontul exteriorității și al vizibilității lumii obiectualizându-se. Or, în lume vedem doar ființe și corpuri vii, niciodată viața însăși, iar aici gândirea percepe viața doar sub forma unor semnificații ideale, care doar semnifică viața, nu o pot da vreodată, fiindcă la viață avem acces numai în și prin viață. Ca atare, viața nu ține de o ontologie sau fenomenologie prealabilă — a lumii și a conștiinței intenționale — ci de propria ei fenomenologie

paradoxală, invizibilă, patetică și inextatică. Fenomenologia vieții este astfel o „răsturnare" a fenomenologiei lumii, o radicalizare a proiectului fenomenologic „clasic" al conștiinței intenționale lansat de Husserl și transformat de Heidegger în ontologie fundamentală a ființării temporale și a temporalității ființei. Orientată ex-tatic spre exterioritatea lumii și axată vizual pe intenționalitatea pro-iectivă a conștiinței și a re-prezentării, fenomenologia eidetică a lui Husserl și ontologia fundamentală a lui Heidegger dizolvă în cele din urmă subiectivitatea în fluxul temporal heraclitic al apariției „trăiturilor" într-un „anonimat cosmic" impersonal, al cărui joc se manifestă în limbajul poetic. Invizibilă și imanentă în autoafectarea ei patetică în care naște mereu un sine a cărei materialitate fenomenologică e pathos-ul, viața cere o „fenomenologie materială" (materia ei primă e „impresia"). Numai aceasta ne restituie o „subiectivitate acosmică", dar vie și concretă, întrupată, și asigură o „intersubiectivitate" reală sub forma unei „comunități în pathos-ul" vieții a tuturor celor vii. Cufundate în pathosul invizibil al Vieții, toate apar altfel. Dacă în exterioritatea anonimă și ireală a lumii toate devin anonime și ireale, în Viață toate devin vii. Ca atare, fenomenologia materială „propune filozofiei un viitor" și în acest sens are „o sarcină imensă": nu de a descrie pur și simplu o nouă categorie de fenomene neglijate până acum, ci de „a regândi totul, întreaga realitate: fiecare sferă a realității trebuie să facă obiectul unei noi analize" care să restituie „dimensiunea ei invizibilă", înrădăcinarea ei în autoafectarea Vieții[5].

În *Întrupare* (2000) — al doilea panou al tripticului consacrat creștinismului ioaneic — Michel Henry relua, la o jumătate de secol după *Filozofia și fenomenologia corpului*, proiectul unei filozofii a corporalității precizând-o acum ca „filozofie a trupului". Corpul subiectiv care se încearcă pe sine, care simte și se simte, care e principiu și nu obiect al experienței, primește acum numele de „trup" (*chair*). Aceasta, pe de o parte, pentru a-l distinge definitiv de „corpul" obiectiv, material, inert din lume, care nu simte nimic și nu se simte,

[5] Cf. *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990, p. 5–13, aici p. 11–12.

ci e simpla expresie a unor procese fizico-chimice; iar, pe de altă parte, pentru a marca legătura lui cu problema generală a „întrupării" şi faptul că descoperirea „trupului" se datorează de fapt creştinismului. Fiindcă acesta este nu doar o fenomenologie implicită a Vieţii, ci şi una a Întrupării, în care „realitatea trupului" lui Hristos (şi al nostru) e „o condiţie a identificării omului cu Dumnezeu", şi în care adevărul stă în trup. Ambiţia *Întrupării* lui Michel Henry e, aşadar, aceea de a schiţa o „fenomenologie a trupului" (Partea II: § 16–32) şi o „fenomenologie a Întrupării" (Partea III: § 33–48) plecând de la „problema întrupării" pusă de creştinism („Introducere") şi de la „răsturnarea fenomenologiei" (Partea I: § 1–15) pe care o implică metodologic sesizarea trupului viu, plecând de la Viaţă, sau a vieţii întrupate.

Lectură solicitantă, cu multe pagini dificile, de încordare a gândului, dar răsplătitoare prin înseşi asprimea şi radicalitatea sa „fără concesii", *Întruparea* lui Michel Henry îşi propune să dea socoteală de afirmaţia fundamentală a creştinismului. Atât în Noul Testament, cât şi la Părinţii Bisericii creştinismul este o religie a „mântuirii" omului în Iisus Hristos Cuvântul întrupat. Pretenţia lui e aceea că, prin identificarea cu trupul Logosului întrupat, omul se identifică cu Dumnezeu, cu Viaţa divină veşnică, scăpând de moarte prin „îndumnezeire" care exprimă sensul ontologic profund al „mântuirii". Problemă existenţială pentru creştini, Întruparea a fost încă de la începuturile Bisericii o acută problemă teologică, realitatea ei fiind contestată atât de iudei, cât şi de elini (păgâni) sau răstălmăcită de o serie de erezii de inspiraţie elenică, începând cu gnosticismul. Răspunsul dat problemei hristologice de Părinţii şi Sinoadele Bisericii a fost unul dogmatic constând în juxtapunerea paradoxală în Persoana lui Iisus Hristos, într-o unire misterioasă, dincolo de separaţie şi de contopire, a două serii de proprietăţi divine şi umane eterogene. Lupta uriaşă a Părinţilor şi a Sinoadelor Bisericii a fost aceea de a exprima Întruparea — Adevărul cel mai antigrec şi negrec cu putinţă — în termenii filozofiei greceşti, pentru care trupul se reduce la un corp material opac alcătuit din elementele lumii. În teologia patristică, hristologia a primit o soluţie dogmatică.

Nu s-a observat însă că Întruparea ridică nu mai puţin o chestiune filozofică legată de înţelegerea posibilităţii ei: cum anume e cu putinţă unitatea între Logosul divin şi trup, în aşa fel încât trupul însuşi să fie revelaţia Logosului? Aceasta mai ales pentru că lectura atentă a Prologului ioaneic sugerează nu o contradicţie, ci o clară afinitate între „Logos(ul Vieţii"; *I Ioan* 1, 1) şi „trup" pe fondul unei opoziţii clare (aproape „dualiste") între „Dumnezeu-Viaţă" (şi cei care cred în El) şi „lume". *Ioan* 1, 1–14 pune în joc, aşadar, o altă inteligibilitate a lucrurilor, o „arhi-inteligibilitate" sau o inteligibilitate originară (*arche* = origine, obârşie), potrivit căreia „trupul" şi „Logosul" au acelaşi mod de revelare: cel invizibil şi patetic al „Vieţii", nu cel vizibil şi raţional al lumii. Ştiinţa filozofică a acestei revelaţii şi inteligibilităţi originare exista: ea este fenomenologia, cu condiţia însă de a o „radicaliza" şi „răsturna", demontând fenomenologia ex-tatică „clasică" a conştiinţei intenţionale, a timpului şi a lumii (Husserl şi Heidegger) care sfârşesc în anonimat şi i-realitate, şi gândind până la capăt fenomenologia patetică şi inextatică a vieţii corporalităţii subiective, anticipată de Descartes şi trasată de Maine de Biran. Dar „cogito"-ul originar al lui Descartes († 1650), arată acum Michel Henry, fusese deja anticipat cu aproape cincisprezece secole înainte de către Sfântul Irineu († cca 200), care în polemica sa antignostică a formulat „cogito-ul creştin" în afirmaţia sa fenomenologică „avant-la-lettre": „Faptul că trupul e capabil să primească Viaţa se arată prin însăşi viaţa pe care o trăieşte acum" (cf. mai jos § 25). Viaţa revelează trupul născând în ea însăşi ca pe un sine viu în afara şi înaintea lumii şi oricărei gândiri. Corpul din lume nu poate fi înţeles decât odată presupus un trup revelat deja sieşi în autorevelarea patetică a vieţii, şi care e puterea lui de a se mişca, de a atinge etc.

Analizată pe larg în § 26–32, trecerea neintenţională de la trupul originar invizibil şi impresiile lui, la corpul-lucru vizibil în lume, traversând o „fenomenologie a pielii" (§ 31) aflată la frontiera între vizibil şi invizibil, între corp şi trup, conduce inevitabil la faimoasa imagine a corpului sensibil, imaginat de Condillac în *Tratatul despre senzaţii* ca o statuie, care ac-

ţionează asupra ei înseşi în funcţie de impresiile ei, pentru a le îndepărta pe cele neplăcute şi a le reţine, produce şi reproduce pe cele plăcute. Aici se află originea întregii acţiuni umane în general: „Că aceasta poartă asupra lumii sau direct asupra corpului propriu al individului, această acţiune se produce întotdeauna în vederea suscitării anumitor senzaţii plecând de la cele pe care le încearcă deja, pentru a le modifica, a le spori intensitatea sau a le suprima. Căci de când e pe pământ omul îi smulge toate bunurile de care are nevoie pentru a-şi satisface foamea, setea şi a se proteja de frig, pentru a suscita în cele din urmă senzaţiile plăcute şi liniştitoare care trebuie să ia locul pretutindeni disconfortului său iniţial sau insuportabil. Întreaga activitate economică şi socială, formarea civilizaţiilor şi a culturilor lor au drept motivaţie echilibrul fenomenologic al statuii şi exigenţele ei de neocolit." Prin „autoerotismul" ei, aceasta revelează însă „păcatul originar al întregii umanităţi; păcatul lui Onan" şi „trupul ca loc al pierzaniei" (§ 32). Trupul suferă deci de o ambiguitate existenţială având în sine o dublă potenţialitate: atât „păcatul" sau „pierzania" şi „moartea" prin autoerotismul autoidolatru, cât şi „mântuirea" sau „viaţa" în Corpul mistic al lui Hristos, dar pentru aceasta e indispensabilă trecerea de la simpla fenomenologie a trupului la o fenomenologie a Întrupării, a păcatului şi a mântuirii în sens creştin.

O amplă extensiune (§ 34–43) e oferită analizei posibilităţii şi manifestării păcatului în perspectiva Întrupării. Posibilitatea păcatului se leagă în mod esenţial de chestiunea acelui „eu pot" aflat, potrivit lui Maine de Biran, în inima corpului subiectiv ca principiu al mişcării şi acţiunii lui. Această posibilitate de a putea este de fapt în sine o dublă neputinţă, întrucât, pe de o parte, nu ea se aduce pe sine în ea însăşi, ci vine de la hyper-puterea Vieţii — orice putere e dată de sus (cf. *Ioan* 19, 10–11 şi 15, 5) nu vine din lume ci din Viaţă —, iar, pe de altă parte, ea nu se poate desface de ea însăşi. Din pricina caracterului imemorial, viaţa şi afectivitatea ei originară (desfătare — suferire) suferă — ca şi sănătatea — de o uitare esenţială (nu ne gândim la ele decât atunci când le pierdem), care determină iluzia lui „eu pot". Posibilitatea de a

putea a oricărui act e însoţită astfel de plăcere şi de spaimă. Plecând de la *Conceptul de angoasă* (1844) a lui Kierkegaard, Michel Henry analizează apoi geneza dorinţei şi a saltului în păcat pe fundalul dublei angoase a libertăţii, a capacităţii de a putea apuca ceva, şi ispitei/iluziei de a atinge spiritul/viaţa celuilalt într-un corp în diferenţa lui sexuală. Erotismul e generat de angoasă. În exterioritatea orizontului lumii însă, dorinţa se izbeşte în sexualitate de un eşec insurmontabil, ceea ce duce la repetiţia obsesională a eşecului în erotism. Culminând deprimant şi tragic în căutarea paroxistică a „coincidenţei cronologice a două spasme care nu-şi pot depăşi diviziunea", nu este atunci erotismul de fapt un „auto-erotism în doi"? Smulsă programatic patosului invizibil al vieţii şi livrată lumii, relaţia erotică e în epoca actuală redusă la o „sexualitate" obiectivă, la o relaţie inter-obiectivă a două corpuri-lucruri şi la exterioritatea voaieristă a vizibilităţii totale în nihilismul „profanării colective" a vieţii, care sunt astăzi „prostituţia" şi „pornografia" generalizate (§ 43). Trupul devine astfel pradă păcatului şi morţii pentru că „producând pe el însuşi, în raportul atingător-atins, senzaţiile dorinţei lui, are puterea, pe care şi-o atribuie lui însuşi, de a deveni şi de a se face el însuşi ce vrea el; şi astfel de a se adora în dublu sens pe sine însuşi: atât în pretinsa lui putere, cât şi în plăcerile lui. Această adorare de sine conduce însă la moarte, pentru că ceea ce e adorat — pretinsa putere sau senzaţiile pe care ea le procură — nu are puterea de a se da sieşi, de a-şi da viaţa. Şi astfel, adorându-le, omul adoră propria sa neputinţă, se încredinţează finitudinii şi morţii sale." Mântuirea înseamnă ruperea apostaziei şi autoidolatriei trupului finit faţă de pretinsa ei putere şi plăcerile pe care şi le produce şi restaurarea relaţiei ei originare filiale cu Viaţa. Este ceea ce face Hristos prin Întrupare, Cruce şi Înviere: „Întrupându-Se, Cuvântul a luat asupra Sa păcatul şi moartea înscrise în trupul nostru finit şi le-a distrus murind El Însuşi pe Cruce. Ceea ce s-a restaurat atunci e condiţia originară a omului, naşterea sa transcendentală în Viaţa divină în afara căreia nici o viaţă nu vine la viaţă" (§ 46). Întruparea restaurează apartenenţa originară a trupului nostru Cuvântului vieţii. Fiindcă înainte de a fi venire a

Cuvântului lui Dumnezeu într-un corp văzut. Întruparea e în *primul rând venirea* Sa într-un trup viu în care se revelează în același timp nașterea Sa eternă din Tatăl, interioritatea reciprocă dintre Tatăl și Fiul și generarea/nașterea noastră transcendentală ca Sine întrupate vii, ca fii ai lui Dumnezeu în Fiul Unul-Născut. Prologul ioaneic atestă astfel „afinitatea esențială între creația originară a omului și Întruparea Cuvântului, faptul că numai cea de-a doua ne îngăduie s-o înțelegem pe prima", sugerează o „omogenitate între generarea Cuvântului și generarea omului", „care repetă generarea Cuvântului în Dumnezeu". Creația omului viu, în-truparea lui, e de fapt o generare de sine în și de către Viață. Generare și naștere înseamnă însă pasivitatea radicală a oricărui trup viu față de el însuși și față de Viața în care se naște. „În radicalitatea ei, o atare pasivitate trimite la secretul îngropat în orice viață, la izvorul ei ascuns: la venirea Vieții absolute în Cuvântul Său drept condiție a oricărei veniri în noi înșine — a generării noastre transcendentale, a condiției noastre de fii. Această pasivitate radicală deschide în creștinism calea mântuirii." Mântuirea se realizează însă în Corpul mistic al lui Hristos, iar „fenomenologia Întrupării" a lui Michel Henry se închide nu întâmplător cu o superbă meditație de ecleziologie fenomenologică pe tema autenticei comunități umane (§ 48). Aceasta este posibilă nu în lume și în exterioritatea ei, ci numai în Viața Absolută, mai exact în interioritatea reciprocă a tuturor celor vii în Sinele unic al Vieții Absolute și în interioritatea reciprocă a acestui Sine și a acestei Vieți, cu alte cuvinte a Fiului cu Tatăl în Duhul Sfânt. Comunitatea autentică a celor vii în Viață e, așadar, una religioasă, invizibilă și străină de spațiu și timp, unindu-i în afara lumii pe oamenii vii (care și-au depășit autoidolatria mortală în orizontul lumii) din toate timpurile și locurile în așa fel încât, identificați cu Hristos Capul, au în El Viața veșnică.

În „Concluzia" generală a întregului volum, filozoful francez revine la problema metodologică de principiu a relației dintre fenomenologie și teologie, pe care o anunțase de altfel în finalul „Introducerii" sub forma îndoielii ce s-ar putea furișa în mintea cititorului ineditei sale „filozofii a trupului" puse sub egida „Întrupării": „De ce anume e de fapt vorba: de fenomenologie sau de teologie?" Răspunsul său e că, dincolo de opoziția clasică rațiune/revelație (Scriptură), autonomie/heteronomie, care arată doar că ele au puncte de plecare diferite, filozofia și teologia au în comun faptul de a porni de la un început (*arche*), de la un Adevăr absolut evident, ale cărui implicații sunt dezvoltate de ambele printr-o mișcare a gândirii care asigură o inteligibilitate legată de vizibilitatea și exterioritatea orizontului lumii. Or, înaintea inteligibilității gândirii și a lumii, înaintea filozofiei și a teologiei ca discipline teoretice, e ceea ce le face cu putință pe amândouă: venirea invizibilă a Vieții în ea însăși, o Revelație pe care filozofia și teologia o presupun deopotrivă, Revelație care conține în ea o inteligibilitate originară, care e „Arhi-inteligibilitatea ioaneică". Dacă inteligibilitatea greacă ne duce doar la statutul de corpuri vizibile inerte și anonime în lume, Arhi-inteligibilitatea ioaneică ne revelează ca trupuri vii, subiective și sensibile, dar invizibile în al căror patos vorbește originar Cuvântul Vieții care e condiția fenomenologică transcendentală ultimă și radicală a oricărui trup posibil. În pasibilitatea celei mai simple „impresii" a trupului viu strălucește „Parusia Absolutului", mai exact Arhi-pasibilitatea trinitară în care se iubesc veșnic Viața și Cuvântul său. Întrucât trupul și proprietățile lui fenomenologice (care, încă o dată, țin nu de logos, ci de pathos) își au posibilitatea ultimă în această Arhi-pasibilitate a Cuvântului, fenomenologia trupului trimite în mod constant spre o fenomenologie a Întrupării în care se revelează aceasta. Fiindcă Întruparea nu e simplă venire a Cuvântului într-un corp vizibil, ci aceasta e precedată de venirea Cuvântului într-un trup invizibil, interior, în care se revelează generarea eternă a Fiului din Tatăl și interioritatea Lor reciprocă (cf. *Ioan* 14, 10) și care revelează condiția noastră ontologică abisală: demnitatea noastră de fii ai Vieții în Fiul, generarea transcendentală a oricărui Sine trupesc viu în Cuvântul Vieții, care e adevărul transcendental al omului (cf. *Ioan* 1, 12–13). ~~În acest sens, credința în Iisus Hristos ca un Cuvânt (*Verbe*) întrupat nu ține de gândire, ci de simțirea omogenității dintre adevărul vieții din noi și adevărul Vieții din El, care ne face~~

Iubirea fenomenologică

Iubirea şi filozofia — de la onoarea metafizică pierdută la demnitatea restaurată fenomenologic

SUBIECTUL 41 (p. 495-512)

Parto seguendo amore.
METASTASIO

Decisivă pentru timpul nostru, meditaţia filozofică a lui Jean-Luc Marion* e în fapt o amplă analiză şi o regândire din temelii a temelor fundamentale ale culturii europene provocată de conştiinţa unei acute crize de identitate atât a filozofiei, cât şi a teologiei moderne. Puternic marcate de fascinaţia ştiinţei şi tentaţia ideologiei, ambele au fost dominate strivitor de proiectul fondator al justificării sau contestării sistemelor de cunoaştere sau de putere, intelectuale sau instituţionale, sociale sau ecleziale. Gândirea şi viaţa originară a omului şi revelaţia divină autentică s-au pierdut însă astfel pe cărările metafizicii substanţei (antice) sau ale subiectului (modern), devenind ştiinţă, tehnică şi ideologie politică, expresii ale voinţei de putere, control şi dominaţie. Metamorfozate în sisteme concurente, filozofia şi teologia modernă şi-au ratat însă — în regimul metafizic al raţiunii întemeietoare — temele lor originare nereuşind să gândească autentic nici „înţelepciunea",

* Pentru detaliile parcursului filozofic şi articulaţiile sistematice ale gândirii lui J.-L. Marion şi referinţele bibliografice şi exegetice indispensabile, cf. studiul nostru introductiv „Un «opus magnum» al filozofiei contemporane. Repere introductive" la: J.-L. MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 5–39.

nici pe „Dumnezeu". Devenite discursuri raționale despre divin sau ființă, filozofiile și teologiile metafizicii au uitat astfel atât de iubirea (*philia*) care face cu putință căutarea înțelepciunii în filozofie, cât și iubirea (*agape*) care e determinația revelată a lui Dumnezeu (*I Ioan* 4, 8), intrând ambele într-un grav impas. În loc să deschidă spre cele ce sunt și spre Dumnezeu, filozofiile și teologiile metafizice au creat idoli conceptuali care au ecranat accesul spre realitate și revelație: uitând să fie *teo*-logie, auto-revelare a Logosului divin Care Se dă pe Sine Însuși până la abandon și Se manifestă astfel ca Iubire, teologiile au devenit simple teo-*logii*, supunând Logosul divin controlului și dominației logosului uman; renunțând să fie *filo*-sofie, manifestare a iubirii de înțelepciune în autorevelarea celor ce sunt, filozofiile au devenit simple filo-*sofii*, supunând automanifestarea realităților imperialismului eului gânditor. Înainte însă ca lucrurile să fie cunoscute și să fie, ele trebuie să se dea, să fie date; înainte ca Dumnezeu să fie cunoscut, trebuie mai întâi să Se dea pe Sine în revelație; iar ca să putem cunoaște ceva, trebuie să dorim să cunoaștem, trebuie să iubim cunoașterea.

Negândite până acum, donația și iubirea devin, așadar, pentru Marion, tema originară și sarcina principală a gândirii autentice, nemetafizice. Căutata gândire nemetafizică nu poate fi însă decât o fenomenologie, în care fenomenele trebuie să apară, să se arate plecând de la ele însele, mai precis de la donația lor intrinsecă. Înainte de a fi obiect al cunoașterii pentru un eu transcendental sau ființare a unei ființe care se arată ori ascunde, fenomenul e d(on)at și se d(oneaz)ă plecând de la el însuși. Acestei fenomenologii originare care ia locul metafizicii destituite, Jean-Luc Marion i-a dedicat un „triptic" care cuprinde gândirea sa de maturitate, perfect rotunjită și sistematic articulată. În *Reducție și donație* (1989) sunt analizate deschiderile și aporiile gândirii fenomenologice la Husserl și Heidegger sub forma unei discuții a metodei fenomenologice prin excelență: reducția; ivită ca reducție transcendentală la obiectitate (Husserl), reducția a luat apoi forma reducției existențiale la ființitate (Heidegger), radicalizarea ei ultimă fiind însă reducția la d(on)atul pur ca atare,

care e definiția cea mai largă a fenomenului: ca d(on)at, nu ca ființare sau ca obiect. Piesa centrală a acestui triptic — una din marile cărți ale filozofiei timpului nostru — este *Fiind dat. O fenomenologie a donației* (1997/1998) cu apendicele *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2001), care dezvoltă mai amplu expunerea sintetică a „fenomenelor saturate" schițată în cartea IV din *Fiind dat*. Pentru Marion, în orice „dat" vizibil stă mereu, ca într-un „pliu", o „donație" invizibilă care se aban-donează în orice „dat" în care dispare și pe care îl face să apară mereu ca un „dar", ca un „d(on)at". Cheia înțelegerii corecte a acestei donații este renunțarea la interpretarea ei metafizică în conformitate cu schemele productivității și schimbului economic potrivite lumii obiectelor. La donație se accede doar prin tripla reducție a donatorului, donatarului și a darului pentru a ajunge la dar ca d(on)at fenomenologic pur, supus doar imanenței donației: nu donația se înțelege plecând de la dar, ci darul se înțelege plecând de la donație. Fenomenul d(on)at se întâmplă (în mod contingent) imprevizibil, neașteptat, ca un „incident" sau „eveniment" care își precedă și excedează orice cauză. Există însă „grade" diferite de donație și fenomenalitate întrucât avem de-a face cu fenomene „sărace" în intuiție (obiectele logice și matematice), cu fenomene „comune" (obiectele naturale și tehnice) în care conceptul precedă intuiția, și cu fenomene „saturate" de o intuiție în exces și în deficit de concept. Fenomenele saturate sunt paradoxale: sunt imponderabile, insuportabile, necondiționate și neprivibile, dar ele nu sunt o excepție (cum voia metafizica), ci oferă însăși paradigma fenomenalității și a donației pure. Tipologic vorbind, există patru tipuri de fenomene saturate: evenimentul (Ricœur), idolul-tabloul (Derrida), trupul (Henry) și icoana-fața (Lévinas), cărora li se adaugă ca saturație a saturației și paradox al paradoxurilor fenomenul revelației (exemplificat prin figura lui Iisus Hristos): fenomenul divin nu dă nimic de văzut, ci umple vederea rămânând invizibil, ne surprinde și ne afectează excedându-ne, e dincolo de afirmație și negație și se donează până la abandon; absent și incomunicabil la modul unui obiect, Dumnezeu e invizibil nu în ciuda, ci tocmai în virtutea donației Sale maxime in-

comprehensibile. Fenomenul d(on)at şi donaţia care-l face cu putinţă sunt, aşadar, dincoace atât de fiinţă şi de nefiinţă, cât şi de obiect şi de subiect. El destituie, aşadar, răstoarnă sau descentrează subiectul metafizic din postura metafizică de „ego" care constituie în mod activ fenomenul prin gândire şi-l reduce la statutul pasiv de martor şi atributar la unei donaţii. În fenomenologia donaţiei deci figura postmetafizică a subiectului este deci „a-donatul" care se primeşte pe sine de la ceea ce primeşte, de la fenomenul care se d(oneaz)ă şi care-l convoacă, surprinde şi interpelează prin abandonul său. D(on)atul se abandonează astfel adonatului care e „stăpânul şi slujitorul" lui, singurul care-l poate face să apară prin răspunsul pe care i-l dă sau nu. Dincoace de reducţia transcendentală la obiect şi cea ontologică la fiinţă, spune Marion în ultimele rânduri din *Dat fiind*, reducţia la d(on)at şi donaţie permite reluarea tematicii eticii şi a celuilalt nu numai ca o excepţie de la fenomenalitatea comună, ci ca împlinirea ei, precum şi abordarea acestui celălalt în însăşi individuaţia lui, individuaţie care poartă numele de iubire (*amour*). „Iubirea" devine astfel „tema privilegiată a fenomenologiei", „fenomenologia donaţiei putând restitui în sfârşit iubirii demnitatea unui concept".

Jean-Luc Marion dedică astfel iubirii cele „şase meditaţii" fenomenologice din ultima sa carte *Fenomenul erosului* (2003). Rezultat final al unei meditaţii de un sfert de secol (tema iubirii preocupându-l pe autor încă din 1977 încoace), meditaţiile erotice ale lui Jean-Luc Marion sunt în acelaşi timp ultimul panou al tripticului donaţiei şi o refacere antimetafizică din perspectiva nu a lui *ego cogitans*, ci a lui *ego amans*, a celor şase „Meditaţii metafizice" din 1641 ale lui Descartes despre îndoială, adevăr şi falsitate, despre existenţa lui Dumnezeu şi deosebirea spiritului de corp. Dacă temele „Meditaţiilor metafizice" ale lui Descartes sunt: 1. îndoiala şi certitudinea, 2. faptul că spiritul e mai cunoscut decât corpul, 3. că Dumnezeu există, 4. adevărul şi falsitatea, 5. esenţa lucrurilor materiale şi faptul că Dumnezeu există, 6. existenţa lucrurilor materiale şi deosebirea spiritului de corp; temele meditaţiilor fenomenologice ale lui Marion sunt: 1. îndoiala şi a treia reducţie, 2. ura de sine, 3. cel ce iubeşte, 4. trupul, 5. minciuna şi veracitatea, 6. al treilea.

Cele „şase meditaţii" ale lui Marion sunt prefaţate de un prolog care acuză „tăcerea" vinovată privitoare la iubire a filozofiei şi culturii moderne. E vorba de o „tăcere scandaloasă" pentru că ea contrazice flagrant originea şi determinarea fundamental erotică a *philo-sophiei* la antici, pentru care cunoaşterea e precedată de dorinţa, de iubirea de a cunoaşte. Tipică pentru regimul lor metafizic (care le reduce la rangul de ştiinţe sau, mai rău, de ideologii, sacrificându-le voinţei de cunoaştere şi de putere), uitarea sau refuzul iubirii în filozofie (şi teologie) se exprimă prin trădarea sau maltratarea ei, prin destituirea şi abandonarea ei, prin refularea ei în sfera iraţionalului şi pasionalului maladiv. Degradată în pornografie sau sublimată în sentimentalism, iubirea, în sensul ei plin, de amor, de eros, s-a scindat între erotismul fizic sau prostituţie şi caritatea umanitară sau mistică. Astfel dedublată, iubirea a căzut în absurd, echivoc sau insignifianţă lăsând în urmă un veritabil „cimitir" sau „dezastru erotic" tipic pentru societăţile moderne care au uitat sau urăsc de-a dreptul iubirea pe care de fapt o ignoră. O ignoră însă fiindcă n-o mai gândesc în propria ei rigoare întrucât metafizicile antice sau moderne au socotit-o echivocă sau ambiguă, iraţională şi secundară faţă de unitatea, raţionalitatea şi primatul fiinţei sau cunoaşterii. Pentru a avea însă un sens filozofic autentic, un „concept" plin, iubirea (amorul, erosul) trebuie să fie univocă, raţională şi primă, trebuie cu alte cuvinte să aibă un sens unic, nescindat interior, o raţionalitate proprie şi un primat asupra cunoaşterii şi fiinţei. Doar fenomenologia arată că, înainte de a fi un animal care gândeşte, un „ego cogitans", omul este un animal erotic, un „ego amans", lăsând modalităţile acestei iubiri, ale acestui amor, să apară plecând de la el însuşi. Mai exact, fenomenologia pleacă de la o situaţie originară în care iubirea nu derivă din „ego" ca o variantă derivată şi degradată, iraţională şi pasională a conştiinţei de sine gânditoare clare, ci, din contră, iubirea precede eul pe care-l dă de fapt lui însuşi. Această situaţie originară, arată Marion, este necesitatea absolută de a

fi iubiți și incapacitatea radicală de a ne iubi și de a nu ne urî pe noi înșine.

Meditația I tratează deci metodologic „despre o reducție radicală". În prelungirea „meditațiilor" carteziene, Marion pleacă de la analiza imposibilității în care suntem de a ne asigura în cunoaștere de o certitudine sigură și de a scăpa de îndoiala față de certitudinile oferite de știință și de metafizică (§ 1). Certitudinea unor obiecte certificată de *ego*-ul cunoscător care-și certifică și produce certitudinea propriei existențe ca un efect al gândirii proprii sunt ambele expuse zădărniciei (*vanité*) care le descalifică în inutilitatea lor certă punându-le întrebarea fatidică: „La ce bun?" („À quoi bon?") (§ 2). În adânc, așadar, nu avem nevoie de o „certitudine", ci de o „asigurare", de asigurarea faptului că ne iubește cineva, singură posibilitatea iubirii putându-ne face să rezistăm asaltului zădărniciei. Nu întrebarea „sunt oare sigur?", nici „a fi sau a nu fi", ci „mă iubește cineva — de altundeva?" („m'aime-t-on — d'ailleurs?") e cea esențială, fiindcă ea arată că dincoace de reducția „epistemică" și cea „ontologică" se află o a treia: „reducția erotică" (§ 3). Nici cunoașterea, nici ființa nu oferă o asigurare în fața zădărniciei, întrucât țin încă de lume, expusă și ea „soarelui negru al zădărniciei", ci doar iubirea; cu alte cuvinte, în ciuda atitudinii naturale și a celei metafizice, cunoașterea și ființa sunt probleme derivate, țin de o filozofie secundă (§ 4), filozofia primă fiind iubirea, care reduce spațiul și timpul lumii la unicul punct de referință al celuilalt (*autrui*) care le întunecă prin strălucirea lui. Reducția erotică la celălalt destituie astfel omogenitatea spațiului (§ 5) și succesiunea timpului (§ 6) făcând din ele nu extensiunea lumii sau a spiritului cunoscător, ci aici-ul și clipa așteptată a apariției imprevizibile a unui celălalt. Reducția erotică din întrebarea „mă iubește cineva?" destituie apoi însăși identitatea cu sine a ego-ului ca gândire de sine. Ea ne face să ne descoperim pe noi înșine („ipseitatea" noastră) nu în faptul de a gândi sau de a fi, ci în acela de a fi afectați în mod nesubstituibil de un altundeva posibil. Cu alte cuvinte, ne face să ne simțim pe noi înșine ca „trupuri" care — spre deosebire de simplele corpuri — nu simt nimic decât simțindu-se în același timp pe sine.

Asigurarea de noi înșine nu o dobândim, așadar, decât în pasivitatea noastră originară în fața unui altundeva decât noi, pe care nu-l putem stăpâni, provoca sau înfrunta activ, ci care ni se impune ca un eveniment, ca o întâmplare pură impunându-ne perspectiva lui. Numai cineva de altundeva ne poate asigura de noi înșine, asigurarea de noi înșine proiectându-ne definitiv în afară de noi înșine spre o alteritate originară, spre „o origine care ne alterează", ne transformă (§ 7).

Dacă Meditația I argumentează necesitatea absolută de a fi iubiți de altundeva, Meditația II („Despre fiecare pentru sine, că se urăște") demonstrează imposibilitatea radicală de a nu ne urî de fapt pe noi înșine. Faptul că în reducția erotică căutarea unei asigurări ne îndepărtează de noi spre un celălalt originar intră inevitabil în contradicție atât cu înțelepciunea filozofilor care căuta idealul realizării de sine în autosuficiență (*autarkeia*), cât și cu cea populară pentru care orice iubire de alții trebuie să înceapă printr-o iubire de sine. „Obscenă" și „absurdă", formula narcisistă „mă iubesc pe mine însumi / sunt amorezat de mine însumi" arată prin însuși faptul că nu poate fi conjugată că amorul de sine se poate doar „proclama", nu și „performa" sau pune în scenă (§ 8). Imposibilitatea amorului de sine e evidențiată de absurditatea sciziunii între noi și noi înșine pe care o implică: ca să ne iubim pe noi înșine trebuie să ne putem distanța de noi înșine, să ne precedăm și excedăm pe noi înșine. Posibilă în gândire, această dedublare e intolerabilă în iubire, de aceea nu ne putem iubi pe noi înșine decât cu „iluzia dementă de a ne imagina drept propriul nostru altundeva" (§ 9). Iubirea de sine presupune apoi perseverarea fiecăruia în propria sa ființă, un *conatus essendi* care e de fapt o transpunere abuzivă a principiului fizic al inerției asupra unei ființări nefizice. Chiar și pentru a persevera în ființă trebuie să vrem și să iubim să fim (§ 10); prin urmare, „volens, nolens" nici perseverarea în ființă, nici pretenția de a se iubi fiecare pe sine nu face excepție de la exigența căutării unei asigurări de altundeva (§ 11). Obiecția majoră împotriva unei iubiri de sine infinite vine însă din partea constatării neliniștitoare că mai adâncă în sine decât amorul de sine fiecare găsește de fapt ca tonalitate afectivă fundamentală ura de sine.

Aceasta din urmă provine din constatarea injustiției sau distanței dintre pretenția noastră de a fi iubiți infinit ca demni de iubit (*aimables*) și faptul că în realitate suntem demni de urât (*haïsables*) și de disprețuit (§ 12). Această constatare produce însă o reacție în lanț împingându-ne să-i urâm pe cei ce se simt fericiți și cărora le cerem să ne iubească deși nu pot decât să ne urască, și pe care noi nu-i putem decât urî, întorcând asupra lor ura noastră de noi înșine și ura lor față de noi. Din pretenția fiecăruia la iubirea de sine decurge, așadar, ura tuturor față de toți și a fiecăruia pentru sine (§ 13). Orice iubire care începe prin imposibila iubire a fiecăruia pentru sine sfârșește astfel în ura efectivă de sine și ura necesară a celuilalt. Acesta apare în sfârșit aici, dar drept cel pe care-l urăsc, deși ar trebui să mă iubească, și astfel asigurarea noastră de altundeva sfârșește în aporie fiind învinsă de zădărnicie (§ 14).

Meditația III purcede apoi la descrierea fenomenologică a atitudinii distinctive a „celui ce iubește" cu adevărat: distinct atât de eul care gândește (*cogitant*), cât și de cel care ființează (*étant*), cel ce iubește (*l'amant*) se distinge în primul rând prin „avansul" unilateral pe care-l face pentru a intra în rolul de „amant", prin faptul că „se face avans". Avansul unilateral al celui ce iubește e un gest fenomenologic care semnifică „reducția reciprocității", respectiv a schemei economice a schimbului și profitului: dacă iubim pentru că suntem iubiți sau ca să fim iubiți, recunoaștem că de fapt iubirea e subordonată metafizic ființei (§ 15). Adevăratul „amant", cel ce iubește cu adevărat, iubește fără a fi iubit cu o iubire fără ființă, ca un „amant" care iubește el primul și se dă până la pierdere de sine, nu ca cineva care iubește doar dacă e iubit, care dă dacă i se dă. Adevăratul iubitor caută nu asigurarea impură că e sau nu iubit, ci „asigurarea pură" că iubește el, că face el iubirea primul, fără reciprocitate, fără rațiunea suficientă a schimbului și economiei (§ 16). Atât iubirea, cât și cel ce iubește ascultă astfel de „principiul rațiunii insuficiente": iubind fără reciprocitate amantul adevărat iubește fără suficiență și fără rațiune; nu refuză rațiunea, dar știe că în iubire aceasta este insuficientă, întrucât iubirea își are propria ei rațiune care descentrează eul spre un celălalt (§ 17). Obligându-l la un

„avans" permanent, rațiunea iubirii îl obligă pe cel ce iubește să suporte, să creadă și să spere totul (cf. *1 Corinteni* 13) fără să vadă, să știe sau să posede nimic; iubind în sărăcie și neștiință ceea ce nu știe și nu are, el se eliberează de diferența dintre a ști și a nu ști (dintre a vedea și a nu vedea) și dintre a fi sau a nu fi, aparenta slăbiciune a reducției sale fiind însă puterea sa. „Reducția" îl caracterizează pe adevăratul „amant" care iubește în avans primul, anticipat și fără reciprocitate, spre deosebire de „seducție", în care cel ce iubește asemenea lui Don Juan iubește prea puțin și slab, fiindcă avansul său e provizoriu și anulat: o dată ce celălalt se recunoaște sedus cel ce iubește nu-l mai iubește în avans și în pierdere, ci calculat și în schimbul reciprocității (§ 18). Statutul de iubitor, de amant, depinde astfel în chip hotărâtor de hotărârea liberă de a iubi iubirea (*amare amare*), de libertatea suverană de a ne îndrăgosti, care e o autoafectare amoroasă care funcționează ca o „intuiție" supraabundentă vagă, oarbă, fără semnificație, concept sau formă (§ 19). „Conceptul" iubirii se naște însă și el, asemenea celorlalte, la confluența dintre intuiție și semnificație: „intuiției" imanente a îndrăgostirii mele în avans celălalt îi impune o „semnificație" străină, exterioară și imprevizibilă, vizibilă însă în proba exteriorității, rezistenței și transcendenței lui pe care, potrivit lui Lévinas, mi-o impune și opune fața (*visage*) celuilalt. Această față nu dă nimic de văzut decât contraintenționalitatea ochilor care se opun imperialismului eului meu și care îmi spun tăcut mereu imperativul etic universal „Să nu ucizi!" și cel erotic individual „Să mă iubești!" (§ 20). Fenomenul erotic e astfel un „fenomen încrucișat", în care cele două euri nu se unesc într-o unică intuiție comună direct vizibilă, ci într-o semnificație comună unică pusă indirect în fenomenalitate de două intuiții ireductibile. Cele două intuiții sunt fixate de semnificația unică pe care și-o rostesc tăcut mereu ca un „jurământ" (*serment > sacrement*) cei ce se iubesc: „Iată-mă, eu, semnificația ta!". Singur acest „jurământ" al celor ce se iubesc face să apară fenomenul lor erotic comun (§ 21). Exprimând expunerea eului care se lasă convocat de celălalt și se pune la dispoziția celuilalt, acest „Iată-mă!" e o semnificație formală, deci universală și abstractă. Cel care

face acest jurământ se individualizează prin trei aspecte: prin dorința lui, și a nimănui altuia; prin eternitatea și ireversibilitatea dorinței lui (nu putem iubi decât o dată pentru totdeauna, iubirea provizorie nu e iubire, ci copulație); și prin pasivitatea jurământului care creează dependența de celălalt și cea a avansului fără garanție de reciprocitate, risc asigurat asumat de comun acord (§ 22).

Pasivitatea care ne face iubitori ține însă de trupul, nu de corpul nostru, iar „trupul care se stârnește" e tema Meditației IV. În iubire cei ce se iubesc schimbă nu doar un simplu jurământ exterior, convenție juridică formală, ci își încrucișează și trupurile, fiecare dând celuilalt trupul său erotizat pe care el nu-l are și pe care-l primește de la celălalt. Distincția-cheie, asupra căreia nu se poate stărui îndeajuns întrucât e decisivă pentru justa înțelegere a gândirii lui Jean-Luc Marion, e cea dintre „corp" și „trup" (*corps — chair*) preluată de la Michel Henry. Corpul este situat în exterioritatea și vizibilitatea anonimă a lucrurilor inerte și insensibile ale lumii, în timp ce trupul e situat în interioritatea și invizibilitatea subiectivă a vieții care se autoafectează pe ea însăși identificându-se cu simțirea de sine însăși a vieții în el. Trupurile sunt, așadar, invizibile, nu se văd (doar corpurile se văd) și ca atare se expun unele altora nude, întrucât capacitatea lor de a simți și a resimți nu poate apărea direct în nici o lumină. Trupul celuilalt se fenomenalizează fără să se facă văzut lăsându-se pur și simplu simțit în așa fel încât să simt că îl simt și să resimt faptul că el mă simte; în reducție erotică cele două trupuri simt astfel resimțirea resimțirii celuilalt. Spre deosebire de corpurile din lume care îmi rezistă, trupul nu-mi rezistă, se retrage, se lasă pătruns; intrând în trupul pătimitor al celuilalt, ies din lume și devin trup din trupul lui și trup al trupului său, celălalt dându-mă mie însumi pentru că ia inițiativa de a-mi da propriul meu trup. Plăcerea astfel e uimirea mea de trupul nerezistent al celuilalt care-mi dă propriul meu trup, în timp durerea e rezistența trupului celuilalt care-mi refuză trupul meu și mă lipsește astfel de trup. În suferință, trupul meu se contractă, se întărește, dispare o dată cu trupul celuilalt și astfel cei doi devin corpuri în lume (§ 23). Aflate în vizibilitatea și exterioritatea lumii, corpurile se posedă, în schimb trupurile care nu se văd, ci doar se simt, nu se posedă, ci se lasă de-posedate. Cei ce se iubesc devin fiecare trup și fenomen erotic unul prin celălalt. Trupurile erotizate nu se văd și nu se posedă, ci se stârnesc și încrucișează într-un proces de erotizare nesfârșit în care cei ce se iubesc se implică pentru a lua trup prin celălalt, și a cărui reciprocitate depinde de jurământul pe care-l realizează. Invizibil și patetic, trupul e integral și infinit erotizabil. Într-o veritabilă kenoză erotică, el inundă și corpurile noastre și organele lui, pentru ca totul în noi să se ridice la rangul de trup. Slava și harul trupului erotizat luminează întâi de toate fața care surâde atunci când trupul se bucură că apare la maximum, fața erotizată a celuilalt recapitulând astfel întreg trupul nostru. Încrucișarea trupurilor se realizează atunci în privirile suspendate ale celor ce se iubesc ca o comuniune a trupurilor care se încrucișează într-un unic fenomen erotic reglat de aceeași lege formală a dogmei hristologice de la Chalcedon („fără contopire și fără amestec, fără separație și fără diviziune"): fiecare apare în celălalt fără să se contopească niciodată (§ 24). În iubire și în reducția erotică proprie ei, fiecare se bucură de celălalt și de trupul lui invizibil — nu se folosește de el ca de un lucru —, bucurându-se de plăcerea acestuia, nu de a sa proprie. Eul care iubește, avansul lui și trupul pur în slavă, care ni se dă și ne dă nouă înșine, ne face să atingem în sfârșit asigurarea, nu certitudinea, pe care o căutăm (§ 25). Deși e prin excelență unul fără sfârșit, procesul de erotizare nu încetează să sfârșească fără să-și atingă vreodată împlinirea, ci se suspendă brusc în chiar clipa în care crede că-și atinge împlinirea. Simbolizată de căderea în gol ca de pe o faleză a paroxismului orgasmului, suspendarea erotizării duce și la suspendarea reducției erotice (la trup și la celălalt). Făcând trupurile invizibile să explodeze în slavă, paroxismul erosului le face să redevină brusc corpuri fizice vizibile, deci goale, în lume, corpuri care sunt îmbrăcate pentru a ne masca rușinea de a fi devenit corpuri. Suspendarea inevitabilă a erotizării trupurilor invizibile în chiar paroxismul încrucișării lor, în juisarea orgasmului, produce deflația și virajul lor în lumea corpurilor

exterioare şi în vizibilitatea profanatoare a prostituţiei şi pornografiei, care ignoră însă faptul esenţial că doar trupurile, nu corpurile, se simt şi se bucură de fapt în încrucişarea, nu fuziunea lor, cu o simţire şi bucurie invizibilă (§ 26). Erotizarea chiar şi a trupurilor poartă, aşadar, marca de neşters a finitudinii celor ce se iubesc şi care se manifestă, pe de o parte, în dubla pasivitate potrivit căreia trupul se stârneşte în noi în mod automat, erotizându-se în noi fără noi, de la sine, şi se primeşte apoi de la trupul celorlalţi; iar, pe de altă parte, în faptul că erotizarea nesfârşită trupurilor nu se poate fixa într-o stare care să dureze. Dacă ar dura fără sfârşit, erotizarea ar suspenda lumea, timpul şi spaţiul ei, ne-ar smulge definitiv lor; suspendarea erotizării ne reţine în lume şi ne condamnă la repetarea la infinit a reducţiei erotice şi la renaşterea noastră neîncetată ca fiinţe care iubesc prin avans, jurământ şi dăruirea trupurilor (§ 27). Erotizarea trupurilor, a căror bucurie reciprocă le degajă de fapt de lume şi le angajează în celălalt, nu este însă un fenomen saturat (cum sunt, de exemplu, trupul sau faţa), în care excesul intuiţiei cere o descriere conceptuală şi o hermeneutică infinită; erotizarea este un fenomen barat (*raturé*), în care surplusul intuiţiei invadează tot orizontul manifestării, dar în acelaşi timp se retrage şi dispare numaidecât astfel încât nu mai rămâne nimic de explicat, înţeles sau evidenţiat. De aceea, despre eros şi erotizarea lui nu se poate spune de fapt nimic. Ceea ce nu înseamnă că aceia care se iubesc tac; ei îşi vorbesc chiar mereu, dar vorbele lor, declaraţiile lor de iubire nu au o funcţie descriptivă şi predicativă (locuţie şi ilocuţie), ci pragmatică performativă (perlocuţie). Cu alte cuvinte, cei ce se iubesc nu afirmă şi nu neagă nimic despre nimic exterior lor, ci acţionează fiecare asupra celuilalt şi îl lasă pe acesta să acţioneze asupra lor; îşi vorbesc ca să se stârnească la dăruirea reciprocă a trupurilor pe care nu le au, nespunându-şi decât „Iată-mă!" şi „Vino!". Limbajul erotic deci nu descrie nimic obiectiv, ci pune în scenă jurământul celor ce iubesc, permiţându-le stârnirea trupurilor şi făcându-i astfel să prindă trup unii de la alţii. Erotizarea trupurilor se face, aşadar, în primul rând prin cuvinte, dar limbajul erotic este unul transgresiv privilegiind lexicuri marginale

de trei tipuri: trivial, infantil şi mistic, care corespund, deloc întâmplător, celor trei limbaje teologice: afirmativ, negativ şi hiperbolic. Ca şi limbajul teologic, şi limbajul erotic nu spune de fapt nimic despre lume, ci stârneşte angajarea spre un celălalt (§ 28).

Modurile contorsionate în care fenomenalizarea celuilalt în regimul finitudinii radicale şi al facticităţii iremediabile a erotizării trupului conduc pe căile „minciunii şi veracităţii" la naşterea şi la survenirea unei persoane fac tema Meditaţiei V. Riscul major în acest parcurs este cel al „naturalizării persoanei" (§ 29) în condiţiile decepţiei produse de distanţa între infinitul dorit în principiu de cei ce se iubesc şi erotizarea finită a trupurilor încrucişate. Suspendarea, repetiţia, automaticitatea şi anonimitatea procesului erotizării duc la suspiciunea cu privire la întâlnirea reală în trup a celuilalt în persoană. Consecinţa practică e substituirea şi înmulţirea indefinită a celorlalţi deveniţi „parteneri", obiecte şi instrumente ale unui erotism care proliferează în exterioritatea corpurilor şi anonimitatea orgasmelor tocmai pentru că nu atinge pe nimeni (*personne*) în persoană (*personne*), întrucât „persoana naturalizată" e de fapt un „nimeni" (§ 29). Nu este vorba însă atât de o slăbiciune morală sau psihologică ţinând de o voinţă rea sau slabă, cât de o aporie de principiu ce ţine de distanţa existentă între trupul erotizat în mod automat faţă de cei ce iubesc ca persoane care decid liber să iubească. În erotizare deci inautenticitatea, minciuna în sens extramoral evidentă (faptul că ne scăpăm nouă înşine) precede autenticitatea, veracitatea care devine astfel problematică, iar sinceritatea suspectă. Sub formele taxabile moral ale „plasei", vorbelor dulci şi infidelităţii, minciuna este astfel orizontul erotizării în condiţiile naturalizării persoanei (§ 30). Inautenticitatea fiind insuportabilă, depăşirea ei este căutată mai întâi cu forţa posesiei prin viol şi perversiune. Eşecul lor iremediabil vine din faptul că ele caută persoana celuilalt în impersonal plecând de la credinţa confuză că erotizarea trupurilor ar fi implicit un acces la celălalt în persoană. Or, departe de a se împlini într-o persoană, trupul falsificat, naturalizat, al celuilalt sfârşeşte într-un simplu corp exterior care poate fi posedat şi în care poate fi ucisă persoana

celuilalt (§ 31). Nici chiar fața (*visage*) cu dubla ei revendicare etică („Să nu ucizi!") și erotică („Să mă iubești!") nu scapă minciunii, cum arată fața seducătoare a don juan-ilor și fața persecutoare a criminalilor și călăilor. Mascând persoana în ei pentru a pune stăpânire pe persoana altora, aceștia le neagă de fapt celorlalți fața și-și pierd în același timp pentru ei înșiși statutul de fețe; devenind non-fețe impersonale, ucid persoanele celorlalți și se sinucid pe ei înșiși ca persoane. Celălalt în persoană nu apare, așadar, nici în trupul erotizat, nici în fața „sinceră" (§ 32). Persoana celuilalt apare în mod negativ prin absență în gelozie (§ 33) și prin contrast în ură (§ 34). Gelosul care se plânge de celălalt că nu-l iubește apără de fapt, împotriva minciunii, onoarea iubirii și veracitatea celuilalt cerându-i să apară individualizat ca persoană. Ura îl individualizează și ea pe celălalt, dar cu prețul dispariției trupurilor simțitoare ale celor ce se urăsc; spre deosebire de cei ce se iubesc, aceștia se pietrifică în două corpuri exterioare insensibile lipsite de trupuri. În ciuda minciunii blocată în alternativa abstractă fie trup erotizat impersonal, fie celălalt în persoană fără trup, persoana totuși rămâne orizontul erotizării, cum arată în negativ gelozia și ura. Opoziția între erotizare și persoană indică sensul depășirii ei într-o erotizare a trupurilor care să nu rateze persoana. Aceasta e cu putință numai într-o „erotizare liberă", cu alte cuvinte una care să nu cedeze automatismului și ca atare să nu ajungă nici la suspendarea ei care ne reține să avansăm spre persoană naturalizând-o. Aflată în însăși inima erosului, amorului sau iubirii, erotizarea liberă și personalizatoare permite exercițiul dăruirii și primirii libere a unui trup erotizat dincolo de contactul sexual automat și anonim al corpurilor lipite prin simplă contiguitate spațială; permite cu alte cuvinte o iubire trupească (nu corporală!) profund castă de la părinte la copil, de la prieten la prieten și de la om la Dumnezeu, și reciproc. În reducție erotică, aceștia din urmă se ating, se simt și se dau unii altora dându-și și primindu-și un trup invizibil nu din contactul spațial exterior, ci în distanța celor ce se iubesc, care e condiția intimității lor nonfuzionale. Erotizarea liberă se realizează prin excelență prin cuvânt, fiindcă iubirea personală se face mai întâi vorbind și

cei ce iubesc își fac schimb trupurile invizibile întâi de toate vorbindu-și în persoană și făcând iubirea în persoană, în mod liber și adevărat (contactul spațial devine legitim doar prin și după acest cuvânt). E posibilitatea de a face iubire doar cu luarea de cuvânt și cu luarea de trup prin acest cuvânt (§ 35).

Deplina personalizare a iubirii nu este posibilă însă decât dacă „vine și un al treilea", tema Meditației VI și ultima. Ca să nu rămână un simplu instantaneu care dispare de îndată ce apare, fenomenul iubirii are nevoie de o fidelitate pentru eternitate care-i asigură singurul viitor posibil. Schimbul fidelităților, care depășește contradicția dintre suspendarea inevitabilă a unei erotizări făcute și exigența eternității, are loc prin avansul fără sfârșit și liber al unui jurământ comun, asigurare reciprocă a celor ce se iubesc de fidelitatea față de celălalt. Fidelitatea e astfel temporalitatea erotică prin excelență (§ 36). Fiind o hotărâre care anticipează asupra posibilității și asupra eternității, aceasta depășește moartea ca imposibilitate de a fi, întrucât poate iubi pe cineva care nu mai este sau nu este încă. Fenomenul erosului e mai mare decât moartea și sensul lui este eternitatea, deoarece el nu ține de orizontul ființei și neființei, ci de acela al unei alterități care în schimbul fidelității mele date prin jurământ îmi dă un trup și asigurarea că cineva mă iubește cu adevărat, pentru totdeauna, deci pentru vecie (§ 37). Jurământul celor ce se iubesc e asigurat însă întotdeauna de un al treilea. Într-o primă instanță, acesta e copilul în care se întrupează jurământul și fidelitatea celor ce se iubesc și apare ca într-o oglindă fenomenul lor erotic comun. Copilul nu se decide, nici nu se face, ci se impune celor ce se iubesc ca un fenomen dat mereu imprevizibil, a cărui sosire neașteptată ca un al treilea e sfârșitul istoriei celor ce se iubesc și judecata ultimă asupra lor (§ 38). Foarte repede însă copilul pleacă și duce cu el jurământul pe care l-a reprodus. Ca atare, copilul e un al treilea mereu în trecere, mereu pe punctul de plecare, a cărui concepție echivalează deja cu o decepție și a cărui apariție anunță deja dispariția lui simetrică suspendării trupului erotizat. Copilul îi abandonează prin definiție pe cei ce se iubesc. Condamnați să rămână și să devină ei înșiși — singuri —, aceștia sunt expuși repetiției și astfel copilul devine

copii, fraţi şi surori, care pleacă însă şi ei şi nu opresc timpul (§ 39). Ieşirea din tautologia infernală a repetiţiei nu are loc decât printr-un alt fel de a iubi, eshatologic, prin hotărârea celor ce iubesc de a iubi în clipa de faţă ca şi cum ar vrea să fie aflaţi iubind şi iubiţi în ultima zi şi pentru totdeauna. Abolind diferenţa dintre clipa prezentă şi cea ultimă, dintre „acum" şi „încă" într-un unic „Vino", cei ce se iubesc astfel la un mod eshatologic îşi realizează jurământul într-un „a-dio" final, într-o trecere la Dumnezeu pe care-L convoacă drept martor prim şi ultim al iubirii (§ 40). Descoperim în final că o iubire ne precedă întotdeauna, că nimeni nu poate pune întrebarea „Mă iubeşte cineva — de altundeva?" dacă nu l-ar iubi altul primul, care-l obligă să răstoarne centrul căutării şi să înceapă prin constatarea: „Tu m-ai iubit primul!" În reducţie erotică suntem mereu descentraţi, fiindcă atunci când iubim un celălalt ne precedă întotdeauna, de aceea reducţia nu rezultă din avansul nostru, pe care acesta îl precedă întotdeauna. Simplul fapt de a pune întrebarea dacă suntem iubiţi atestă faptul că de drept am fost, suntem şi vom fi întotdeauna iubiţi. Iar această constatare mă obligă să mă iubesc în iubire *chiar* şi pe mine însumi, pentru că acest celălalt mă iubeşte mai mult decât mă urăsc pe mine însumi şi mă asigură că sunt iubit pentru că sunt demn de iubit ca unul care iubeşte fiind deja iubit de altul (§ 41).

Ajuns în acest punct, Jean-Luc Marion poate pune acolada finală demonstraţiei meditaţiilor sale erotice. Într-un sens strict fenomenologic, filozoful francez nu ţine discursuri psihologice, sociologice poetice sau metafizice despre iubire, ci lasă să apară iubirea aşa cum se arată şi se desfăşoară ea, plecând de la raţionalitatea *ei* proprie accesibilă în reducţia erotică şi numai în ea. Amorul e ridicat în sfârşit la rangul unui concept nu doar prim şi raţional, dar şi strict univoc, cu „sens unic" (§ 42). Înainte de a soluţiona dihotomiile „clasice" ale iubirii, Marion elimină ambiguitatea iubirii produsă de echivocitatea disparată a „obiectelor" ei: bani, sex, droguri, patrie, bărbat, femeie, Dumnezeu etc. Dorinţa nu este iubire. Nici una din dorinţele acestor „obiecte" mundane, ce se vor a fi posedate pentru o desfătare individuală sau colectivă, nu priveşte de

fapt conceptul strict şi univoc al iubirii. Acesta ţine nu de domeniul lumii, al cunoaşterii sau fiinţei, ci exclusiv de cel al alterităţii ireductibile a unui celălalt; celălalt este astfel veritabilul „articulas stantis et cadentis amoris" iar tot ceea ce face excepţie de la reducţia erotică — nu sexuală! — nu ţine de fapt de iubire. Scindarea conceptului iubirii ţine doar de (ne)înţelegerea lui metafizică. Astfel atât *eros* şi *philia*, cât şi *eros* şi *agape* nu sunt iubiri diferite cum s-a crezut şi se crede (cf. C. S. Lewis sau D. de Rougemont), ci de fapt nume diferite ale unicei iubiri, ale unui unic amor şi ţin de aceeaşi reducţie erotică la alteritate. Spre deosebire de dorinţă, în măsura în care nu e un simplu parteneriat şi reciprocitate în baza unui terţ element mundan (plăcere, utilitate, virtute etc.), ci căutarea fără reciprocitate a unui celălalt ireductibil, prietenia, amiciţia ţine şi ea de amor, de iubire. Amiciţia e o altă formă, prescurtată, de erotizare liberă a trupurilor amicilor, dar una liberă, doar prin cuvânt; erotizând liber trupurile, dar fără paroxismul juisării, prin urmare fără automaticitate, finitudine, suspendare, repetiţie şi decepţie (deci fără faţa întunecată a reducţiei erotice), amiciţia se degajează atât de temporalitate, cât şi de al treilea pe punct de plecare (copilul), fără însă a accede direct la cel de-al treilea eshatologic, pentru că nu iubeşte pentru totdeauna un singur celălalt. Amiciţia nu este deci decât o scurtătură pe drumul amorului şi al reducţiei erotice. Contrar a ceea ce s-a spus şi se spune până la saţietate mai ales de teologi (cf. A. Nygren), nu există de fapt opoziţie reală între eros-pasiune egoistă posesivă şi agape-abnegaţie altruistă gratuită, întrucât în realitate şi erosul se oferă şi abandonează, iar agape posedă şi consumă şi ea; lucru pe care l-au ştiut în teologie un Origen, Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Nicolae Cabasila şi mai ales Biblia (profeţii sau *Cântarea Cântărilor*). Iubirea autentică are deci un sens unic; ea include sexualizarea ca pe una din figurile ei, dar nu sexualitatea face inteligibilă iubirea, ci abia iubirea face singură inteligibilă sexualizarea. Oricât de paradoxal ar putea părea pentru metafizică şi pentru simţul comun structurat de falsele dihotomii greceşti trup — spirit, sensibil — inteligibil, animal — spiritual, în realitate fenome-

nologia confirmă aici atât Biblia, cât şi pe misticii răsăriteni: Dumnezeu care Se revelează ca Iubire iubeşte ca şi noi, practicând exemplar toate figurile, actele şi stadiile reducţiei erotice, cu o singură deosebire: Dumnezeu iubeşte de la început şi până la sfârşit infinit mai bine decât noi. Dumnezeu e chiar primul Iubitor care ne iubeşte înainte să-L iubim noi, care ne precedă şi transcende doar ca Unul Care e „cel mai bun Amant" (§ 42).

La capătul unor pagini superbe, de un stil impecabil, meditaţiile asupra fenomenului erosului (*amour*) ale lui Jean-Luc Marion ne conving întru totul că la trei veacuri şi jumătate după Descartes şi Pascal filozoful francez reuşeşte să depăşească spectaculos polaritatea metafizico-teologică gândire — iubire (*pensée — charité*) responsabilă de inflaţia cunoaşterii şi puterii în modernitate şi la dezastrul iubirii deşirate şi împinse în patologic şi iraţional de un subiect raţional care s-a instituit refulând-o. Civilizaţia aflată la capătul acestui gest fondator nu avea, prin urmare, cum să nu culmineze în paroxismele totalitarismelor politice şi tehnologice în violenţa reprimării sau delirul eliberării sexuale tipice pentru secolul XX — în acelaşi timp „grădină a deliciilor" şi „a supliciilor", asemenea tablourilor lui Hieronymus Bosch — şi timpul modernităţii târzii. Acesta a fost astfel cel al lui *polemos* şi *thanatos*, dar şi al lui *techne* şi *eros pandemos*, timpul „regnului planetar al tehnicii", cel al „sfârşitului istoriei" şi „ultimului om", al „ciocnirii civilizaţiilor" şi cel al unei „noi ordoni mondiale", dar şi cel al unei „noi dezordini amoroase". În contrast, discursurile despre iubire ale filozofilor şi teologilor secolului XX au pledat din diverse moduri pentru restaurarea primatului iubirii în civilizaţia europeană, a cărei matrice generativă a fost (atât pentru omul grec, cât şi biblic, atât pentru cel antic, cât şi modern, atât pentru sacru, cât şi profan), ca unica şansă de a mai salva umanitatea omului într-o epocă dominată de nihilism şi erotism pansexualizat. Criza metafizicii moderne s-a soldat şi cu reducţia vieţii la biologic, a iubirii la plăcere, a raţiunii la calcul, a fiinţei la prosperitate, productivitate şi consumism, iar aceste dihotomii se reflectă însă în incoerenţa discursurilor despre o iubire scindată tentate de gânditorii secolului XX*. Într-un peisaj erotic tectonic, bântuit de fantasmele infernale ale disjuncţiilor schizoide sau ale fuziunilor pulsionale, Jean-Luc Marion, veritabil Orfeu al gândirii, pleacă în căutarea iubirii. La capătul unui parcurs meditativ de peste un sfert de veac putem spune că gânditorul francez şi-a ţinut în întregime pariul imposibil: acela de a gândi într-un mod nemetafizic cu ajutorul unei fenomenologii renovate atât filozofia, cât şi teologia, în aşa fel încât să facă dreptate amorului originar, iubirii unice care e atât motorul ultim al gândirii omului care iubeşte şi este iubit înainte de a gândi şi de a fi, cât şi al revelaţiei „erosului nebun" (Nicolae Cabasila) al lui Dumnezeu „Care iubeşte să fie iubit" (Maxim Mărturisitorul)**. Ceas fast al filozofiei actuale, meditaţiile fenomenologice despre amor ale lui Jean-Luc Marion sunt introducerea într-o gândire în acelaşi timp originară, profetică, o veritabilă Cântare a Cântărilor filozofică care ne iniţiază în taina iubirii iubirii.

Ioan I. Ică jr

---

* Cu titlu de exemplu citâm aici doar pe teologii sau eseiştii religioşi creştini A. NYGREN, *Eros und Agape* (1930), D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident* (1939) şi *Comme toi-même. Les mythes de l'amour* (1961), C. S. LEWIS, *The Four Loves* (1960), şi pe filozofii H. MARCUSE, *Eros and Civilisation* (1955), E. FROMM, *The Art of Loving* (1957), G. BATAILLE, *L'érotisme* (1957) sau P. BRUCKNER / A. FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux* (1977) *et alii*.

** „Ca amor şi iubire [*eros kai agape*] Divinul se mişcă, iar ca îndrăgit şi iubit [*eraston kai agapeton*] mişcă spre sine toate cele capabile de amor şi iubire. Şi ca să spun mai limpede: se mişcă întrucât sădeşte o dispoziţie de amor şi iubire în cele capabile de acestea şi mişcă întrucât atrage prin fire dorinţa celor mişcaţi spre El; sau iarăşi: mişcă şi se mişcă pentru că însetează după însetarea de ea, este îndrăgostit de faptul de a fi îndrăgit şi iubeşte să fie iubit [*eron to erasthai kai agapon to agapesthai*)", *Ambigua* 23; *PG* 91, 1260C.

SUBIECTUL (p. 513 - 560)

Capitolul VI

DUMNEZEUL FILOSOFILOR

În secolul al IX-lea, arabii au intrat în contact cu știința și filosofia greacă, ceea ce a creat o perioadă de efervescență culturală care, în termeni europeni, poate fi privită ca o combinație între Renaștere și Iluminism. O echipă de traducători, majoritatea creștini nestorieni, au transpus magistral textele grecești în arabă. Musulmanii arabi studiau acum astrologia, alchimia, medicina și matematica, iar cercetarea lor a dat roade, căci în veacurile al IX-lea și al X-lea, în imperiul condus de califii abbasizi s-au făcut mai multe descoperiri științifice decât în oricare altă perioadă precedentă. A apărut un nou tip de musulman, devotat idealului numit *Falsafah*. Termenul se traduce, de obicei, prin „filosofie", dar sensul lui este mai amplu. Asemenea filosofilor francezi din secolul al XVIII-lea, gânditorii numiți *faylasuf* doreau să ducă o viață rațională, în respect pentru legile despre care credeau că guvernează universul și care puteau fi observate la fiecare nivel al realității. La început, s-au concentrat pe științele naturii, dar după aceea s-au aplecat, inevitabil, asupra metafizicii elene, hotărâți să aplice principiile ei în Islam. Credeau că Dumnezeul filosofilor greci este același cu al-Lah. Creștinii greci simțiseră și o afinitate cu elenismul, dar trăseseră concluzia că Dumnezeul grecilor trebuie schimbat cu Dumnezeul mai paradoxal al Bibliei. Vom vedea că după aceea au întors spatele propriei lor tradiții filosofice, în ideea că rațiunea și logica nu erau de mare ajutor în cercetarea divinității. Oricum, *faylasuf*-ii au ajuns la concluzia opusă – raționalismul

este cea mai avansată formă de religie – și au format o reprezentare a lui Dumnezeu mai rafinată decât imaginea Lui din Scripturi.

Astăzi există tendința generală de a pune în opoziție știința și filosofia cu religia, dar *faylasuf*-ii erau, în cea mai mare parte, credincioși, care se considerau fii devotați ai profetului. Fiind buni musulmani, erau angajați politic, disprețuiau luxul de la curte și voiau să reformeze societatea, așa cum le dicta rațiunea. Îndrăzneala lor a contat – de vreme ce filosofia greacă le domina cercetările filosofice și științifice, se impunea să fie găsită o legătură între credința lor și o asemenea mentalitate mai rațională și mai obiectivă. Putea fi foarte dăunător să-L alunge pe Dumnezeu într-o categorie separată a gândirii și să considere credința izolată de celelalte preocupări umane. Acești gânditori nu aveau intenția să abolească religia, dar doreau să o curețe de ceea ce considerau ei a fi elemente primitive și provinciale. Nu aveau nicio îndoială că Dumnezeu există, ba chiar credeau că existența Lui se înțelege de la sine, simțind că e important să folosească instrumentele logicii pentru a arăta că al-Lah e compatibil cu idealul raționalist.

Dar, firește, existau numeroase dificultăți. Am văzut că Dumnezeul filosofilor greci diferă de cel din revelații. La Aristotel și Plotin, Divinitatea Supremă era atemporală și impasibilă, nu acorda atenție întâmplărilor din lumea oamenilor, nu se implica în istorie, nu crease lumea și nu avea să o judece la sfârșitul timpului. Aristotel hotărâse într-adevăr că istoria, principala teofanie a credințelor monoteiste, îi era inferioară filosofiei. Nu avea început, cuprins și încheiere, de vreme ce universul emana etern din Dumnezeu. *Faylasuf*-ii voiau să treacă dincolo de istorie, care era doar o iluzie, pentru a ajunge la imuabila și ideala lume divină. În ciuda accentului pus pe raționalitate, *Falsafah* avea nevoie de o credință a ei. Îi trebuia mai mult decât curaj pentru a crede că universul, unde haosul și suferința păreau să predomine asupra ordinii, era într-adevăr condus de principiul rațiunii. Și acești filosofii au fost nevoiți să cultive ideea că există un sens capital în iureșul nenorocirilor și al întâmplărilor care se petrec în jurul lor. Această orientare avea un scop nobil, căci căuta obiectivitate și o viziune atemporală. Filosofii din respectiva categorie doreau o religie universală, care să nu se limiteze la o anumită manifestare a lui Dumnezeu, să nu fie dependentă de o epocă anume și de un spațiu anume. Credeau că e datoria lor să traducă revelația care era Coranul într-un limbaj

-513 -

mai avansat, dezvoltat de-a lungul timpului de minţile cele mai luminate şi mai nobile ale tuturor culturilor. În loc să considere că Dumnezeu este o necunoscută, *faylasuf*-ii credeau că era raţiunea însăşi.

Astăzi convingerea că universul este complet raţional ni se pare naivă, căci propriile noastre descoperiri ştiinţifice arată de multă vreme ce inadecvate au fost dovezile invocate de Aristotel pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. În abordarea aristotelică nu mai credea nimeni în veacurile al IX-lea şi al X-lea, dar experienţa pe care a reprezentat-o *Falsafah* este relevantă pentru situaţia primejdioasă în care se află acum religia. Revoluţia ştiinţifică din epoca abbasizilor a însemnat, pentru cei implicaţi, mai mult decât acumularea de noi informaţii. Ca şi în zilele noastre, descoperirile ştiinţifice cereau cultivarea unei alte mentalităţi, care a schimbat modul în care gânditorii din acest grup îşi reprezentau lumea. Ştiinţa impune principiul fundamental că totul are o explicaţie raţională, dar are nevoie şi de imaginaţie şi curaj, aşa cum în sfera religiei e nevoie de creativitate. Asemenea profetului sau misticului, omul de ştiinţă se străduieşte să facă faţă tărâmului întunecat şi imprevizibil al realităţii necreate, lucru care, inevitabil, a influenţat modul în care *faylasuf*-ii Îl percep pe Dumnezeu, determinându-i să revizuiască şi chiar să abandoneze credinţele mai vechi ale contemporanilor lor. Tot aşa, perspectiva ştiinţifică din epoca noastră a făcut ca un astfel de teism să fie imposibil din punctul de vedere al multor oameni. Păstrarea vechii teologii nu înseamnă doar lipsă de curaj, ci ar putea implica şi o dăunătoare pierdere a integrităţii. Aceşti filosofi au propus câteva idei revoluţionare, de inspiraţie greacă, despre Dumnezeu. Totuşi, credinţa lor că divinitatea e raţională nu s-a impus, ceea ce e foarte relevant în ceea ce priveşte natura adevărului religios.

Ei au încercat o profundă combinaţie de filosofie greacă şi religie, în comparaţie cu formulele propuse de monoteiştii dinaintea lor. Şi grupul Mutazila, şi Şcoala lui al-Ashari se străduiseră să găsească o punte între revelaţie şi raţiune, dar întotdeauna dominase Dumnezeul revelaţiei. Doctrina *Kalam* se baza pe abordarea tradiţionalist monoteistă a istoriei ca teofanie, susţinând că întâmplările concrete, particulare erau cruciale, pentru că erau singurele certitudini pe care le avem. Şcoala Asharită nu credea în existenţa legilor generale şi a principiilor universale. Deşi acest atomism avea valoare religioasă şi o anumită importanţă pentru imaginar, el era, fără îndoială, străin de spiritul

ştiinţei şi nu îi putea mulţumi pe *faylasuf*-i. Această orientare a pus istoria, concretul şi particularul pe un plan secundar, iar în prim-plan a lăsat legile generale în privinţa cărora Şcoala lui al-Ashari era sceptică. La Dumnezeul în care credea *Falsafah* se putea ajunge prin argumente logice, nu prin viziuni personale, trăite în diverse momente de anumiţi bărbaţi şi anumite femei. Căutarea unui adevăr obiectiv şi generalizat a fost o trăsătură specifică a cercetării lor ştiinţifice şi a conturat modul în care s-au raportat la realitatea capitală. Un Dumnezeu care nu era acelaşi pentru toţi, care avea, inerent, mai multe reprezentări în funcţie de o anumită cultură, putea fi un răspuns acceptabil la întrebarea fundamentală, de natură religioasă, „Care este sensul capital al vieţii?" Nu puteau căuta soluţii ştiinţifice care aveau aplicabilitate universală în laborator şi, în acelaşi timp, să se roage unui Dumnezeu pe care credincioşii Îl considerau, din ce în ce mai convinşi, singura avere a musulmanilor. Totuşi, studiul Coranului a scos la iveală faptul că Mahomed însuşi avusese o viziune universală şi susţinuse că toate religiile bine călăuzite veneau de la Dumnezeu. *Faylasuf*-ii nu simţeau nevoia să respingă cartea sfântă. În schimb, doreau să arate relaţia dintre cele două – ambele erau căi valide care duceau la Dumnezeu şi le răspundeau nevoilor oamenilor. Ei nu vedeau nicio contradicţie substanţială între revelaţie şi ştiinţă, între raţionalism şi credinţă. Şi au format ceea ce s-a numit după aceea o filosofie profetică. Voiau să ajungă la miezul adevărului din inima tuturor religiilor existente de-a lungul mileniilor, care, încă din zorii istoriei, se străduiseră să definească realitatea aceluiaşi Dumnezeu.

Falsafah a fost o mişcare inspirată de contactul cu ştiinţa greacă şi cu metafizica, dar nu depindea categoric de elenism. În coloniile lor din Orientul Mijlociu, grecii avuseseră tendinţa de a urma anumite norme, astfel că, deşi existau diverse mişcări în interiorul filosofiei eleniste, fiecare elev trebuia să citească un număr de texte într-o anumită ordine. Practica respectivă crease un nivel de unitate şi coerenţă. Dar, oricum, *faylasuf*-ii nu respectau acest program, ci citeau textele în funcţie de cum le găseau, lucru care a deschis, firească, noi perspective. În afară de elementele lor proprii, specifice identităţii arabe şi islamice, gândirea lor a mai fost influenţată de factori veniţi din Persia şi India, precum şi de filosofia gnostică.

Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (d. circa. 870), primul musulman care a aplicat metoda raţională asupra Coranului, a fost foarte apropiat de grupul Mutazila,

514 –

nefiind de acord cu Aristotel în multe chestiuni majore. Fusese educat la Basra, dar se stabilise la Bagdad, intrând sub protecţia califului al-Mamun. A avut o deosebită prestanţă şi o influenţă imensă, inclusiv în domenii precum matematica, ştiinţa şi filosofia, dar preocuparea lui principală a fost religia. Dat fiind trecutul lui alături de grupul Mutazila, considera că filosofia este slujitoarea revelaţiei – căci cunoaşterea inspirată a profeţilor depăşise întotdeauna gândurile pur omeneşti ale filosofilor. Majoritatea *faylasuf*-ilor care au urmat după el vor respinge această idee. De asemenea, al-Kindi era nerăbdător să caute adevărul şi în alte tradiţii religioase. Adevărul era unul, misiunea filosofului fiind să îl caute dincolo de toate formele culturale şi lingvistice pe care le luase de-a lungul veacurilor:

> „Nu trebuie să ne fie ruşine să recunoaştem adevărul şi să îl asimilăm, indiferent de sursa din care ne parvine, chiar dacă ne este adus de generaţii anterioare şi de popoare străine. Pentru cel ce caută adevărul, nimic nu e mai de preţ decât adevărul însuşi. El nu îl înjoseşte niciodată pe cel ce îl caută, ci îl înnobilează şi îl cinsteşte." (1)

Ideea lui al-Kindi era la unison cu cartea sfântă, dar el a mers mai departe, de vreme ce nu s-a limitat la profeţi, ci i-a luat în considerare şi pe filosofii greci. A recurs la argumentele lui Aristotel în sprijinul existenţei Mişcătorului Primordial. Într-o lume raţională, afirma el, totul are o cauză. Aşadar, trebuie să existe un Mişcător Nemişcat care pune maşinăria în mişcare. Acest Prim Principiu era Fiinţa însăşi, inalterabilă, perfectă, indestructibilă. Odată ajuns la această concluzie, al-Kindi s-a despărţit de Aristotel şi a aderat la doctrina coranică despre creaţia *ex nihilo*. Acţiunea înseamnă a crea ceva din nimic, iar aceasta era, susţinea filosoful, prerogativa lui Dumnezeu. El este singura fiinţă care poate într-adevăr să acţioneze astfel, El este cauza reală a tuturor acţiunilor pe care le vedem în jurul nostru.

Falsafah a hotărât să respingă teza creaţiei *ex nihilo*, aşa că nu se poate spune că al-Kindi a fost un adevărat reprezentant al acestei mişcări. Însă a fost unul dintre primii islamici care au cutezat să armonizeze adevărul religios cu metafizica sistematică. Cei ce i-au urmat au fost mai radicali. Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (d. circa. 930), considerat cel mai mare nonconformist din istoria musulmanilor, a respins metafizica lui Aristotel şi, asemenea gnosticilor, a afirmat că a crea este apanajul demiurgului, căci materia nu poate proveni

dintr-un Dumnezeu pe de-a-ntregul spiritual. A respins şi soluţia aristotelică a Mişcătorului Primordial, precum şi doctrinele coranice despre revelaţie şi profeţie. Numai raţiunea şi filosofia ne pot salva. Prin urmare, ar-Razi nu era tocmai un monoteist. A fost, poate, primul liber-cugetător care a considerat conceptul de Dumnezeu incompatibil cu abordarea ştiinţifică. Era un medic strălucit şi un om bun şi darnic, care a condus ani întregi spitalul din Rayy, localitatea lui natală din Iran. Majoritatea *faylasuf*-ilor nu au dus raţionalismul atât de departe. Într-o dispută cu un musulman mai convenţional, el a susţinut că niciun *faylasuf* adevărat nu se poate baza pe o tradiţie existentă, ci trebuie să gândească el însuşi lucrurile, de vreme ce numai raţiunea poate duce la adevăr. A te bizui pe doctrine deja stabilite era inutil, deoarece religiile nu reuşeau să cadă de acord. Oare era cu putinţă ca un om să decidă care dintre ele era corectă? Adversarul lui – pe care îl chema tot ar-Razi (2) – a adus o obiecţie importantă. Dar cu oamenii obişnuiţi cum rămâne? a întrebat. Cei mai mulţi nu sunt în stare să filosofeze. Oare sunt pierduţi, condamnaţi la greşeală şi confuzie? Unul dintre motivele pentru care Falsafah a rămas o sectă minoritară a fost elitismul. Era o orientare la care aveau acces numai cei cu un anumit coeficient de inteligenţă, fiind, aşadar, în contradicţie cu spiritul egalitar care începea să caracterizeze societatea musulmană.

Faylasuf-ul turc Abu Nasr al-Farabi (d. 980) s-a ocupat de chestiunea mulţimilor needucate, incapabile să ajungă la raţionalismul filosofic. Poate fi considerat întemeietorul adevăratei *Falsafah*, căci a subliniat universalitatea atrăgătoare a idealului musulman. A fost ceea ce noi am numi un om al Renaşterii, nu numai medic, ci şi muzician şi mistic. În studiul său *Părerile şi locuitorii unui oraş virtuos* se vede cum preocuparea socială şi politică joacă un rol important în spiritualitatea musulmană. În *Republica*, Platon afirmase că o societate bună trebuie condusă de un filosof care guvernează după principii raţionale, pe care le poate transmite oamenilor obişnuiţi. Al-Farabi credea că profetul Mahomed întruchipase exact acest tip de conducător. El exprimase adevărurile eterne într-o formă imaginară pe care s-o poată înţelege oamenii, aşa că Islamul era numai bun pentru crearea societăţii ideale, aşa cum o concepea Platon. Cultura şiită era, poate, cea mai potrivită formă pentru înfăptuirea planului, graţie cultului pentru imamul înţelept. Deşi era sufist practicant, al-Farabi considera revelaţia un proces firesc. Era cu neputinţă ca Dumnezeul filosofilor greci, departe de grijile omeneşti, să le „vorbească" fiinţelor umane

și să se implice în treburile lumești, așa cum prevedea doctrina tradițională a revelației, dar lucrul acesta nu însemna că Dumnezeu era departe de preocupările principale ale lui al-Farabi. Dimpotrivă, ocupa un loc important în filosofia lui, iar tratatul său începea cu o discuție despre El. Oricum, era vorba despre Dumnezeul lui Aristotel și Plotin, ființa primordială. Un creștin grec, familiarizat cu filosofia mistică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, s-ar fi opus unei teorii care Îl percepea pe Dumnezeu pur și simplu ca pe o ființă oarecare, deși de natură superioară. Dar filosoful nu s-a îndepărtat de Aristotel. Nu credea că Dumnezeu hotărâse „brusc" să creeze lumea, ceea ce l-ar fi implicat pe Dumnezeul nemuritor și static într-o transformare improbabilă.

Ca și grecii, al-Farabi își reprezenta lanțul ființei pornind din Unul în zece emanații sau „intelecte" succesive, fiecare dintre ele generând una dintre sferele ptolemeice: cerurile de sus, sfera astrelor fixe, sferele lui Saturn, Jupiter, Marte, a Soarelui, a lui Venus, a lui Mercur și a Lunii. Odată ajunși în lumea noastră sublunară, devenim conștienți de ierarhia ființei, care merge în direcția opusă, începând cu materia neînsufletită, continuând cu plantele și animalele și culminând cu omenirea, ale cărei suflet și intelect provin din Rațiunea divină, dar al cărei trup provine din pământ. Prin procesul de purificate descris de Platon și Plotin, ființele umane se pot elibera de constrângerile lumești, întorcându-se astfel la Dumnezeu, casa lor firească.

Desigur, viziunea era diferită de reprezentarea coranică a realității, dar pentru al-Farabi, filosofia era un mijloc superior de a înțelege adevărurile exprimate de profeți poetic și metaforic, pentru a avea succes la oameni. *Falsafah* nu era pentru toată lumea. La mijlocul secolului al X-lea, un element ezoteric pătrundea în islamism, iar *Falsafah* era o disciplină ezoterică. Sufismul și șiismul interpretau islamismul altfel decât *ulema,* clericii care se supuneau numai Legii Sfinte și Coranului. Și, din nou, și-au ținut secrete doctrinele, nu fiindcă voiau să le ferească de masele populare, ci pentru că *faylasuf*-ii, sufiștii și șiiții știau că era ușor să fie interpretate eronat versiunile lor despre credința islamică, mai îndrăznețe și mai ingenioase. O interpretare literală sau simplistă a doctrinelor *Falsafah,* a miturilor sufiste sau a tezei șiite despre imam puteau stârni confuzii printre oamenii cărora le lipseau capacitatea, pregătirea și temperamentul necesare pentru o abordare mai simbolică, mai rațională sau mai creativă a adevărului ultim. Sectele ezoterice îi pregăteau atent pe inițiați pentru aceste complicate noțiuni, cu ajutorul unor discipline speciale ale minții și ale inimii. Creștinii greci, după cum am observat, dezvoltaseră o perspectivă asemănătoare, propunând distincția dintre *dogma* și *kerygma.* Occidentul nu a format o tradiție ezoterică, ci a îmbrățișat interpretarea kerygmatică a religiei, care trebuie să fie aceeași pentru toată lumea. În loc să-i țină în umbră pe așa-zișii devianți, creștinii occidentali i-au persecutat pur și simplu, încercând să se descotorosească de nonconformiști. Dar pe întregul teritoriu al Islamului, adepții ezoterismului mureau în patul lor.

Toți *faylasuf*-ii au recunoscut doctrina emanației a lui al-Farabi. Și misticii, după cum vom vedea, au considerat că ea este mai credibilă decât doctrina creației *ex nihilo.* Departe de a crede că filosofii și rațiunea sunt dușmanii religiei, sufiștii musulmani și cabaliștii evrei s-au inspirat adesea din cercetările *faylasuf*-ilor pentru a dezvolta o înțelegere mai ingenioasă a religiei. Acest aspect a fost mai vizibil în cazul șiiților. Deși au rămas o formă minoritară a islamismului, veacul al X-lea este cunoscut ca fiind secolul șiiților, căci aceștia au reușit să obțină posturi de conducere politică în imperiu. Cea mai îndrăzneață izbândă a fost stabilirea califatului din Tunisia în anul 909, în adversitate cu califatul sunnit din Bagdad. A fost opera sectei lui Ismail, ai cărei membri erau cunoscuți sub numele de „fatimizi", „adepții Celor Șapte", pentru a se diferenția de mai numeroșii șiiți credincioși „celor Doisprezece", care au recunoscut autoritatea celor doisprezece imami. Secta lui Ismail s-a despărțit de această grupare după moartea lui Jafar ibn Sadiq, Sfântul Imam Al Șaselea, survenită în 765. Jafar îl desemnase succesor pe fiul său, Ismail, însă el a murit de tânăr, iar grupul „celor Doisprezece" a recunoscut autoritatea fratelui său, Musa. Oricum, gruparea lui Ismail i-a rămas credincioasă acestuia, crezând că neamul lui se stinsese odată cu el. Califatul lor din Africa de Nord a devenit extrem de puternic. În anul 973, și-a mutat capitala la al-Qahirah, unde se află azi orașul Cairo, și unde au ridicat marea moschee al-Azhar.

Dar venerarea imamilor nu mai însemna doar entuziasm politic. După cum am menționat, șiiții ajunseseră să creadă că imamii întruchipau, în mod misterios, prezența lui Dumnezeu pe pământ. Își creaseră un sentiment specific de evlavie ezoterică, depinzând de interpretarea simbolică a Coranului. Credeau că Mahomed îi împărtășise cunoașterea secretă vărului și ginerelui său, Ali ibn Abi Talib, și că ea le fusese transmisă imamilor aleși, urmașii lui direcți. Fiecare imam întruchipa „Lumina lui Mahomed" (*al-nur al-Muhammad*), spiritul profetic prin care profetul se lăsase în voia lui Dumnezeu. Dar nici

profetul, nici imamii nu erau de natură divină, ci se deschiseseră pe de-a întregul în fața lui Dumnezeu, care sălășluia în ei mai deplin decât în muritorii de rând. Nestorienii afirmaseră o perspectivă similară despre Iisus. Asemenea lor, șiiții considerau că imamii sunt „temple" sau „comori" ale divinului, unde se păstra cunoașterea divină iluminatoare. *Ilm*-ul nu consta doar în informații secrete, ci și în tehnici de transfigurare și convertire interioară. Călăuzit de un *da'i* (maestru spiritual), discipolul se trezea din trândăvie și insensibilitate cu ajutorul unei viziuni clare ca un vis. Se transfigura atât de profund, că putea înțelege interpretarea ezoterică a Coranului. Această experiență inițială era un act de trezire, după cum ne spune și poemul lui Nasiri al-Khusraw, un filosof ismailit care a trăit în secolul al X-lea, text ce descrie viziunea unui imam care i-a schimbat viața:

„Ai auzit vreodată de o mare ce curge din foc?
Ai văzut vreodată o vulpe prefăcându-se în leu?
Soarele poate preschimba o pietricică, pe care nici mâna
Naturii n-o poate preface, într-o nestemată.
Eu sunt acea piatră prețioasă, iar Soarele meu este cel
ale cărui raze umplu această lume de tenebre cu lumină.
Gelos, nu pot rosti numele [imamului]
în acest poem, ci pot să spun doar că pentru el
Platon însuși în sclav s-ar preface. El
este învățătorul, tămăduitorul sufletelor, ales de Dumnezeu,
imaginea înțelepciunii, fântâna cunoașterii și a adevărului.
O, Chip al Înțelepciunii, Formă a Virtuții,
Inimă a Înțelepciunii, Țel al Omenirii,
O, Mândrie a Mândriilor, în fața ta am stat, palid
și firav ca un schelet, înveșmântat într-o mantie de lână,
și mâna ta am sărutat de parc-ar fi fost mormântul
Profetului ori Piatra Neagră de la Kabah." (3)

Pentru creștinii ortodocși din Grecia, Hristos pe muntele Tabor reprezentase umanitatea deificată, așa cum Buddha întruchipase iluminarea la care putea ajunge întreaga omenire. Tot la fel, natura omenească a imamului se transfigurase datorită receptivității lui totale față de Dumnezeu.

Secta lui Ismail se temea că *faylasuf*-ii se concentrau excesiv pe elementele externe, raționaliste ale religiei, neglijând miezul spiritual. Astfel, i s-au opus de exemplu liber-cugetătorului al-Razi. Dar, pe de altă parte, și-au creat propria lor filosofie și știință, nu ca scopuri în sine, ci ca discipline spirituale prin intermediul cărora să poată percepe sensul interior (*batin*) al Coranului. Contemplarea abstracțiunilor științei și ale matematicii le purifica mintea de imagini senzuale și îi elibera de limitele conștiinței din starea de veghe. În loc să folosească știința pentru a dobândi o înțelegere coerentă, literală, a realității exterioare, așa cum facem noi, ismailiții au recurs la ea pentru a-și dezvolta reprezentările imaginare. S-au întors la străvechile mituri iraniene despre Zoroastru, la care au adăugat câteva idei neoplatoniciene, creând astfel o nouă perspectivă asupra istoriei mântuirii. Să ne amintim că în societățile tradiționaliste oamenii credeau că viața lor pământească repetă întâmplări ce s-au petrecut în lumea celestă. Teoria platoniciană a formelor sau arhetipurilor eterne exprimase credința perenă într-un limbaj filosofic. În Iranul preislamic, de pildă, realitatea comporta două aspecte: un cer vizibil (*getik*) și unul paradiziac (*menok*), la care nu aveam acces prin percepția obișnuită. Același lucru era valabil și pentru realitățile spirituale abstracte: fiecare rugăciune sau faptă bună pe care o facem aici și acum, în *getik*, este dublată în lumea celestă, de cea care capătă caracter real și semnificație eternă.

Se considera că arhetipurile cerești sunt adevărate, la fel cum întâmplările și formele din închipuire par adesea mai reale și mai pline de înțeles decât existența lumească. Este o încercare de a explicita convingerea că, deși există un număr considerabil de dovezi care susțin contrariul, viețile noastre și lumea în care trăim au sens și importanță. În veacul al X-lea, secta lui Ismail a reînviat mitologia abandonată de musulmanii persani când se convertiseră la islamism, dar care era încă prezentă în moștenirea lor culturală, și a combinat-o cu teza platoniciană a emanațiilor. Al-Farabi concepuse zece emanații între Dumnezeu și lumea materială, emanații de care depindeau sferele ptolemeice. Iar acum secta lui Ismail îi transforma pe profet și pe imami în „sufletele" acestui sistem celest. În sfera din Primul Cer, cea mai înaltă, se afla Mahomed. În Al Doilea Cer stătea Ali și fiecare dintre cei șapte imami conducea sferele succesive. În cele din urmă, în sfera cea mai apropiată de universul material, era Fatima, fiica lui Mahomed, soția lui Ali, cea prin care se perpetuase neamul sfânt.

Aşadar, ea era Mama Islamului şi corespundea Sophiei, Înţelepciunea divină. Imaginea apoteotică a imamilor reflecta viziunea lui Ismail despre adevăratul sens al istoriei şiite. Aceasta nu fusese doar o succesiune de întâmplări externe, omeneşti, multe dintre ele tragice. Vieţile ilustrelor fiinţe umane de pe pământ corespundeau întâmplărilor din *menok,* lumea arhetipală. (4)

Dar să nu ne pripim şi să spunem că respectiva viziune este doar o amăgire. Noi, occidentalii, ne mândrim azi cu preocuparea noastră pentru coerenţa obiectivă, dar *batin*-ii din secta lui Ismail, care căutau dimensiunea „ascunsă" (*batin*) a religiei, erau angajaţi într-o misiune diferită. Asemenea poeţilor şi pictorilor, recurgeau la un simbolism prea puţin logic, dar despre care ei credeau că poate dezvălui o realitate mai profundă decât cea care putea fi percepută prin simţuri ori exprimată prin concepte ale raţiunii. Aşa că au elaborat o metodă de citire a Coranului pe care au numit-o *tawil* (literal, „a duce înapoi"). Simţeau că ea îi va duce înapoi la Coranul originar, arhetipal, rostit în *menok* la vremea când Mahomed îl recitase în *getik.* Henri Corbin, regretatul istoric al şiismului iranian, a comparat disciplina *tawil* cu cea a armoniei din muzică. Era ca şi cum ismailitul putea auzi un „sunet" – un verset din Coran sau o *hadith* – pe mai multe niveluri în acelaşi timp. El încerca să se pregătească pentru a auzi corespondentul celest, dar şi cuvintele în limba arabă. Efortul i-a temperat tendinţa spre criticism şi astfel a conştientizat liniştea ce înconjoară fiecare cuvânt, aşa cum un hindus ascultă inefabila tăcere din jurul silabei sacre OUM. Ascultând liniştea, a devenit conştient de prăpastia dintre cuvintele şi ideile noastre despre Dumnezeu, pe de o parte, şi de deplina realitate, pe de altă parte. (5) Era o disciplină ce îi ajuta pe musulmani să-L înţeleagă pe Dumnezeu aşa cum merită să fie înţeles, după cum a explicat Abu Yaqub al-Sijistani (d. 971), gânditor de marcă ismailit. Musulmanii apelau deseori la termeni antropomorfi pentru a vorbi despre Dumnezeu, pe care Îl transformau într-un om de dimensiuni ieşite din comun, în vreme ce alţii Îl privau de orice semnificaţie religioasă, reducându-L la un concept. Dar al-Sijistani a pledat pentru utilizarea negaţiei duble. Ar trebui să discutăm despre Dumnezeu pornind de la negaţii, afirmând, de pildă, că El este mai degrabă „non-fiinţă" decât „fiinţă", „non-ignorant" în loc de „înţelept" şi aşa mai departe. Dar imediat trebuie să negăm această negaţie destul de abstractă, spunând că el „nu este non-ignorant" sau că „nu este nimic", în sensul în care folosim cuvântul în mod

obişnuit. Pentru El nu este potrivit niciun tip de vorbire omenească. Folosirea repetată a acestei discipline lingvistice îi făcea pe *batin*-i conştienţi de inadecvarea limbii, atunci când dorea să exprime misterul care este Dumnezeu.

Hamid al-Din Kirmani (d. 1021), gânditor ismailit dintr-o perioadă mai târzie, a scris despre nesfârşita pace şi mulţumire la care a dus acest exerciţiu, în tratatul său, *Rahaf al-aql* (*Balsam pentru intelect*). Nu era deloc o disciplină cerebrală, aridă, un truc pedantesc, ci conferea sens fiecărui gest al ismailiţilor. Scriitorii care au îmbrăţişat respectiva filosofie descriau adesea *batin*-ul lor prin trăsături precum iluminarea şi transfigurarea. *Tawil* nu era menită a da informaţii despre Dumnezeu, ci a arăta miracolul care-i lumina pe *batin*-i la un nivel mai profund decât cel al raţiunii. Şi nu era vorba nici despre fuga de realitate. Secta lui Ismail era alcătuită din activişti politici. Jafar ibn Sadiq, Al Şaselea Imam, definise credinţa ca fiind acţiune. Asemenea profetului şi imamilor, credinciosul trebuia să-şi pună la lucru viziunea despre Dumnezeu în lumea de zi cu zi.

Ikwan al-Safa, Fraţii Purităţii, împărtăşeau aceleaşi idealuri. Erau o societate ezoterică ce luase fiinţă la Basra în secolul şiit, probabil o ramură a sectei lui Ismail. Asemenea acesteia, grupul se dedicase studiului ştiinţei, mai ales al matematicii şi astrologiei, dar şi acţiunii politice. Ca şi ismailiţii, Fraţii Purităţii căutau *batin*-ul, sensul ascuns al vieţii. Epistolele (*Rasail*) lor, care aveau să devină o enciclopedie a ştiinţelor filosofiei, erau bine-cunoscute şi răspândite în Occident, până în Spania. Şi acest grup combina ştiinţa cu misticismul. Matematica era considerată un preludiu al filosofiei şi psihologiei. Numerele dezvăluiau diferitele calităţi ale sufletului, fiind o metodă de concentrare prin care adeptul devenea conştient de lucrarea propriei lui minţi. După cum Sfântul Augustin credea că pentru cunoaşterea lui Dumnezeu este indispensabilă cunoaşterea de sine, şi în misticismul islamic înţelegerea profundă a sinelui era crucială. Misticii sufişti şi sunniţi cu care ismailiţii aveau mari afinităţi afirmau: „Cel care se cunoaşte pe sine îşi cunoaşte Dumnezeul", citată în Prima Epistolă a Fraţilor Purităţii. (6) Contemplând numerele sufletului, erau purtaţi înapoi spre Unul primordial, principiul sinelui omenesc din nucleul sufletului. Grupul era, de asemenea, apropiat de *faylasuf*-i. Ca şi raţionaliştii musulmani, membrii lui subliniau unitatea adevărului, care trebuie căutată pretutindeni. Un căutător al adevărului trebuia „să nu alunge nicio trăire, să nu dispreţuiască nicio carte şi să nu se agaţe fanatic de un singur crez". (7) Şi-au format o

concepție neoplatonică despre Dumnezeu, care echivala cu Unul inefabil și incognoscibil al lui Plotin. Ca și gânditorii *faylasuf*, au aderat la doctrina platoniciană a emanației, în detrimentul doctrinei coranice tradiționale despre facerea lumii *ex nihilo*, în ideea că lumea este expresia Rațiunii divine, iar omul poate participa la opera divină și se poate întoarce la Unul, dacă se purifica de puterile raționale.

Orientarea *Falsafah* a atins apogeul în opera lui Abu Ali ibn Sina (980–1037), cunoscut în Occident sub numele de Avicenna. Născut într-o familie de conducători șiiți, lângă Bukhara, în Asia Centrală, a fost influențat și de secta lui Ismail, ai cărei membri obișnuiau să vină și să poarte dispute cu tatăl lui. Ibn Sina a fost un copil-minune. La șaisprezece ani, era sfetnicul unor doctori importanți, iar doi ani mai târziu, stăpânea matematica, logica și fizica. Filosofia lui Aristotel i-a dat bătaie de cap, dar a deslușit-o până la urmă, cu ajutorul tratatului scris de al-Farabi, *Intențiile metafizicii lui Aristotel.* A trăit ca un tămăduitor hoinar, cutreierând Imperiul Islamic, mereu la mâna stăpânilor. La un moment dat, a devenit vizirul dinastiei șiite a bujizilor, care era la putere în ținutul aflat în vestul Iranului de azi și în sudul Irakului. Intelectual strălucit și lucid, nu era un pedant steril. Dimpotrivă, era un senzual și se spune că a murit la doar cincizeci și opt de ani din cauză că fusese un strașnic băutor și un mare amator de plăceri trupești.

Ibn Sina înțelesese că *Falsafah* trebuia să se adapteze la schimbările ce se petreceau în Imperiul Islamic. Califatul abbasid era în declin și devenea din ce în ce mai greu să crezi că statul-califat e întruchiparea societății filosofice ideale descrise de Platon în *Republica.* Firește că filosoful simpatiza cu aspirațiile politice ale șiiților, dar era și mai atras de neoplatonismul propagat de *Falsafah,* pe care l-a islamizat mai bine ca oricare alt *faylasuf* care încercase o astfel de adaptare. Era convins că, dacă gruparea va izbuti să-și atingă țelul de a prezenta o imagine completă a realității, ea va trebui să descifreze mai bine credința religioasă a oamenilor obișnuiți, care, oricum ar fi fost interpretată, era un factor important în viața politică, socială și personală. În loc să considere că religia revelată este inferioară versiunii propuse de *Falsafah,* Ibn Sina susținea că un profet ca Mahomed e superior oricărui filosof pentru că nu depinde de rațiunea omenească, bucurându-se de cunoașterea directă și intuitivă a lui Dumnezeu. Ideea era similară cu experiența mistică a sufiștilor, și

Plotin însuși o decretase cea mai înaltă formă de înțelepciune. Ceea ce nu însemna, oricum, că intelectul nu Îl putea deslușI în niciun fel pe Dumnezeu. Ibn Sina a propus o demonstrație rațională a existenței Lui, întemeiată pe dovezile aristotelice, care aveau să devină normă la filosofii medievali târzii, atât în iudaism, cât și în islamism. Nici Ibn Sina, nici *faylasuf*-ii nu aveau nici cea mai mică îndoială cu privire la existența lui Dumnezeu. Nu s-au îndoit nicio clipă că rațiunea omenească poate ajunge să cunoască existența Ființei Supreme doar prin propriile ei forțe. Rațiunea era cea mai nobilă activitate a omului, provenind din rațiunea divină și, în mod cert, jucând un rol important în căutarea spirituală. Credea că este datoria celor dotați din punct de vedere intelectual să-L descopere astfel pe Dumnezeu pentru ei înșiși, deoarece rațiunea putea rafina concepția despre divinitate, eliberând-o de superstiție și de antropomorfism. Ibn Sina și acei urmași ai lui care au recurs la demonstrarea pe cale rațională a existenței Lui nu se certau cu ateii, în sensul în care înțelegem noi acest cuvânt. Ei voiau să folosească rațiunea pentru a descoperi cât se poate de multe despre natura lui Dumnezeu.

„Dovada" lui Ibn Sina pornește de la modul în care funcționează mintea noastră. De câte ori privim lumea, vedem ființe alcătuite dintr-un număr de elemente diferite. Un copac, de exemplu, e alcătuit din lemn, scoarță, măduvă, sevă și frunze. Când încercăm să înțelegem ceva, „analizăm" respectivul obiect, îl descompunem în părți până când nu mai e nimic de descompus. Componentele reprezintă principalul, credem noi, iar ființele compuse din elemente, secundarul. Căutăm neîncetat simplitatea, așadar, în ființe care nu se pot reduce la ele însele. Orientarea *Falsafah* afirma axioma potrivit căreia realitatea este un întreg coerent din punct de vedere logic, ceea ce înseamnă că eterna noastră dorință de simplitate trebuie să reflecte lucrurile la scară mare. Asemenea platonicienilor, Ibn Sina simțea că multitudinea pe care o vedem în jurul nostru depinde în mod necesar de o unitate primordială. De vreme ce mintea noastră consideră că ființele alcătuite din mai multe elemente sunt secundare și derivate, atunci această tendință își are cauza în ceva din afara respectivelor ființe, în ceva ce trebuie să fie o realitate simplă și superioară. Multitudinea este contingentă, iar ființele contingente sunt inferioare realităților de care depind, așa cum, într-o familie, copiii au un statut inferior celui al tatălui, care le-a dat viață. Simplitatea însăși va fi ceea ce filosofii numesc „ființa necesară",

o entitate a cărei existență nu depinde de nimic. Dar oare există o astfel de ființă? Ibn Sina, *faylasuf,* nu se îndoia că universul este rațional, deci într-un univers rațional trebuie să existe o Ființă fără Cauză, un Mișcător Nemișcat în vârful ierarhiei existenței. Înlănțuirea cauză–efect trebuie să fi pornit de la ceva. Absența unei astfel de ființe supreme ar însemna că mințile noastre nu îmbrățișează realitatea ca întreg, ceea ce ar duce la ideea că universul nu a fost coerent și rațional. Această ființă simplă de care depinde multitudinea, realitatea contingentă, este ceea ce religiile numesc „Dumnezeu". Fiind entitatea supremă, el este perfecțiunea absolută, demnă de a fi onorată și venerată. Dar, existența ei fiind fundamental diferită de cea a tuturor celorlalte lucruri care există, Dumnezeu nu era doar un alt element din lanțul ființei.

Și filosofii, și Coranul apreciau că El era simplitatea însăși, că El era Unul. Prin urmare, nu poate fi analizat sau împărțit în componente sau atribute. Ființă absolut simplă, nu are cauză, calități, dimensiune temporală. Despre El nu se poate afirma nimic. Dumnezeu nu poate face obiectul gândirii discursive, deoarece creierul nostru nu se poate raporta la El cum se raportează la orice altceva. Fiind prin esența Lui unic, Dumnezeu nu poate fi comparat cu alte lucruri care există, în sensul normal, contingent, al termenului. Așadar, când vorbim despre El e mai bine să recurgem la negație pentru a-L distinge la modul absolut de orice altceva. Dar, de vreme ce Dumnezeu este sursa tuturor lucrurilor, putem face unele afirmații despre El. Fiindcă știm că există bunătate, Dumnezeu trebuie să fie Bunătatea esențială sau „necesară". Știm, de asemenea, că există viață, putere și cunoaștere, deci trebuie că Dumnezeu este viu, puternic și cunoscător la modul suprem. Aristotel afirmase că, dacă Dumnezeu este Rațiunea pură – în același timp actul de a raționa și obiectul, și subiectul gândirii –, El nu se poate contempla decât pe Sine și nu poate cunoaște o realitate contingentă, inferioară Lui. Această reprezentare nu era la unison cu portretul Dumnezeului din revelații, despre care se spune că știe totul și că este prezent și activ în ordinea creată. Ibn Sina a încercat un compromis: Dumnezeu este mult prea sus pentru a coborî la cunoașterea ființelor particulare, inferioare, care sunt oamenii și faptele lor. După cum a afirmat Aristotel, „există unele lucruri pe care e mai bine să nu le vedem decât să le vedem." (8) Dumnezeu nu se putea murdări cu micile detalii meschine și banale ale vieții omenești. Dar, repetând fără încetare actul cunoașterii de sine, cunoaște tot ce

a emanat din El și tot ce a adus la viață. Știe că este cauza ființelor contingente. Gândirea lui este perfecțiunea, astfel că a gândi și a face sunt unul și același lucru, iar eterna lui contemplare de sine generează procesul de emanație descris de *faylasuf*-i. Dar Dumnezeu ne cunoaște și cunoaște lumea noastră numai în termeni generali și universali. Nu lucrează cu elemente particulare.

Totuși, Ibn Sina nu s-a mulțumit cu descrierea naturii lui Dumnezeu în termeni abstracți, descriere pe care voia să o asocieze cu experiența religioasă a credincioșilor, sufiști și *batin*-i. Fiind interesat de psihologia religiei, a recurs la teoria plotiniană a emanațiilor pentru a explica profeția. La fiecare dintre cele zece etape ale coborârii ființei din Unul, filosoful specula că cele zece Inteligențe pure, împreună cu sufletele sau îngerii care puneau în mișcare fiecare dintre cele zece sfere ptolemeice, formează un tărâm intermediar între om și Dumnezeu, care corespunde lumii realităților arhetipale imaginate de *batin*-i. Aceste Inteligențe sunt dotate și cu imaginație; ele sunt, într-adevăr, Imaginația în stare pură, iar prin acest ținut intermediar, și nu prin rațiunea discursivă, ajung oamenii la cunoașterea deplină a lui Dumnezeu. Ultima dintre Inteligențe în propria noastră sferă – a zecea – este Sfântul Duh al Revelației, Gavriil, sursa luminii și a cunoașterii. Sufletul omenesc este alcătuit din intelectul practic, ce relaționează cu lumea, și din intelectul contemplativ, care poate fi în strânsă legătură cu Gavriil. Astfel, profeții pot dobândi o cunoaștere intuitivă, imaginativă, a lui Dumnezeu, înrudită cu cea de care se bucură Inteligențele și care transcende rațiunea practică, discursivă. Experiența sufiștilor arăta că oamenii pot ajunge la o viziune despre Dumnezeu temeinică din punct de vedere filosofic, fără a folosi logica și gândirea rațională. În loc de silogisme, recurgeau la instrumente ale imaginației, precum simbolismul și imaginarul. Profetul Mahomed înfăptuise uniunea directă cu lumea divină. Această interpretare psihologică a viziunii și a revelației le va permite sufiștilor înclinați spre filosofie să-și disece propria experiență religioasă, după cum vom vedea în capitolul următor.

Într-adevăr, se pare că la sfârșitul vieții, Ibn Sina a devenit el însuși mistic. În tratatul *Kitab al-Asherat* (*Cartea poveților*), s-a arătat critic față de abordarea rațională a lui Dumnezeu, pe care a considerat-o frustrantă. Se întorcea spre ceea ce numea „filosofia orientală" (*al-hikmat al-mashriqiyyeh*). Nu era o referire la poziția geografică a Orientului, ci la sursa luminii. Intenționa să scrie un tratat ezoteric în care metodele să se întemeieze pe o disciplină a iluminării

(*ishraq*), dar și pe raționament. Nu se știe sigur dacă a scris vreodată acest text. Dacă da, atunci el nu a supraviețuit. Dar, după cum vom observa în capitolul următor, marele filosof iranian Yahya Suhrawardi va înființa Școala Ishraqi, care va combina filosofia cu spiritualitatea, așa cum își propusese Ibn Sina.

Disciplinele *Kalam* și *Falsafah* inspiraseră o mișcare de idei asemănătoare printre evreii din Imperiul Islamic. Aceștia au început să scrie filosofie în arabă, introducând pentru prima dată dimensiunea metafizică și speculativă în iudaism. Spre deosebire de *faylasuf*-i, filosofii evrei nu erau preocupați de știința filosofiei, ci se concentrau aproape exclusiv pe chestiuni religioase. Simțeau impulsul de a răspunde la provocarea Islamului într-un fel propriu, care implica împăcarea Dumnezeului personalizat din Biblie cu Dumnezeul *faylasuf*-ilor. Asemenea musulmanilor, erau preocupați de imaginea antropomorfă a Dumnezeului din Scripturi și din Talmud și se întrebau cum se putea să fie același cu Dumnezeul filosofilor. Cugetau la facerea lumii și la relația dintre revelație și rațiune. Firește că au ajuns la concluzii diferite, dar erau profund dependenți de gânditorii musulmani. Saadia ibn Joseph (882–942), primul care a inițiat o interpretare filosofică a iudaismului, era talmudist, dar și membru al grupului Mutazila. Credea că rațiunea poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin propriile ei forțe. Ca și *faylasuf*-ii, considera că formarea unei concepții raționale despre Dumnezeu era o *mitzvah,* o datorie religioasă. Și, totuși, asemenea raționaliștilor musulmani, Saadia nu se îndoia de existența lui Dumnezeu. Creatorul era o realitate atât de evidentă, încât în *Cartea credințelor și a părerilor* a simțit nevoia să demonstreze posibilitatea îndoielii de tip religios, și nu credința.

Unui evreu nu i se cere să-și forțeze rațiunea să accepte adevărurile exprimate prin revelație, susținea Saadia, ceea ce nu însemna că Dumnezeu era complet accesibil rațiunii umane. Filosoful a recunoscut că ideea de creație *ex nihilo* implica dificultăți de natură filosofică și era imposibil de justificat din punct de vedere rațional, deoarece Dumnezeu, privit din perspectiva Falsafah, nu era capabil de a lua brusc o hotărâre și de a începe o schimbare. Cum să fie cu putință ca o lume materială să își aibă originea într-un Dumnezeu exclusiv spiritual? Astfel am ajuns la limitele rațiunii și trebuie pur și simplu să acceptăm că lumea nu e eternă – cum credeau platonicienii –, ci că are un început în timp. Aceasta era singura explicație posibilă în concordanță cu Scriptura și cu bunul-simț. Odată ce am acceptat ideea, putem deduce și alte elemente despre Dumnezeu.

Ordinea creată este planificată inteligent, are viață și energie, prin urmare Dumnezeu, creatorul ei, are cu siguranță Înțelepciune, Viață și Putere. Aceste atribute nu sunt *hypostases* separate, precum sugera doctrina creștină a Treimii, ci simple aspecte ale divinității. Numai pentru că limbajul oamenilor nu poate exprima adecvat realitatea lui Dumnezeu trebuie să-L analizăm, ceea ce pare să distrugă absoluta Lui simplitate. Dacă dorim să fim cât se poate de precișii, tot ce putem face este să spunem că El există. Saadia nu interzice orice descriere pozitivă a lui Dumnezeu, dar nici nu-l plasează pe Dumnezeul îndepărtat și impersonal al filosofilor deasupra Dumnezeului personal, antropomorf, din Biblie. De exemplu, încercând să explice suferința pe care o vedem în lume, Saadia recurge la soluțiile propuse de autorii cărților de pilde din Talmud. Chinul, afirmă el, este pedeapsa pentru păcat. Ea ne curăță și ne disciplinează, pentru a ne face mai umili. O astfel de convingere nu ar fi mulțumit un *faylasuf,* deoarece Îl umanizează prea mult pe Dumnezeu, atribuindu-I planuri și intenții. Dar filosoful nu afirmă că Dumnezeul dezvăluit în Scripturi este inferior Dumnezeului din *Falsafah.* Profeții erau superiori oricărui filosof. În ultimă instanță, rațiunea nu putea decât să încerce să demonstreze sistematic ceea ce propovăduise Biblia.

Alți evrei au mers și mai departe. În scrierea sa *Fântâna vieții,* neoplatonicianul Solomon Ibn Gabirol (circa 1022–1070) a respins doctrina despre facerea lumii *ex nihilo,* dar a încercat să adapteze teoria emanației pentru ca Dumnezeu să „aibă" și un anumit grad de spontaneitate și de liber-arbitru. A afirmat că El dorise procesul de emanație, astfel încercând să-l arate ca fiind mai puțin mecanic și să spună că Dumnezeu controlează legile existenței, nesupunându-se dinamicii acesteia, însă nu a reușit să explice convingător în ce fel materia derivă din Dumnezeu. Alți gânditori au fost mai puțin ingenioși. Bahya ibn Pakuda (d. circa 1080) nu era un platonician rigid, dar apela la metodele *Kalam* ori de câte ori îi erau convenabile. Ca și Saadia, a susținut că Dumnezeu crease lumea la un moment dat. Fără îndoială, universul nu apăruse din întâmplare, o idee care ar fi la fel de ridicolă ca aceea că un paragraf desăvârșit scris se ivea din cerneala care atingea pagina. Ordinea și caracterul deliberat al lumii arată că trebuie să fi existat un Creator, după cum spuneau textele sacre. Afirmând o astfel de doctrină, profund nefilosofică, Bahya a părăsit orientarea *Kalam* pentru *Falsafah,* invocând demonstrația lui Ibn Sina, conform căreia Ființa simplă se impunea ca necesitate.

El credea că singurii oameni care Îl venerau pe Dumnezeu așa cum se cuvine erau profeții și filosofii. Primii aveau o cunoaștere directă și intuitivă, iar cunoașterea celorlalți era de tip rațional. Toți ceilalți adorau o simplă proiecție plăsmuită de ei înșiși, un Dumnezeu imaginat după chipul și asemănarea lor. Toți erau ca niște orbi, conduși de alte ființe omenești, dacă nu încercau să-și dovedească lor înșile existența și unitatea lui Dumnezeu. Bahya era un elitist – ca orice *faylasuf* –, dar se afla și sub o considerabilă influență sufistă: rațiunea ne putea spune că Dumnezeu există, dar nu ne putea dezvălui nimic despre El. După cum sugerează titlul, tratatul lui, *Îndatoririle inimii,* folosea rațiunea pentru a ne ajuta să cultivăm atitudinea cuvenită față de Dumnezeu. Dacă neoplatonismul era în relație de opoziție cu iudaismul, el îl repudia pur și simplu. În viziunea lui, trăirea religioasă a lui Dumnezeu primează în fața oricărei metode raționaliste.

Dar, dacă rațiunea nu ne putea spune nimic despre Dumnezeu, ce rost mai avea dezbaterea rațională a chestiunilor teologice? E o întrebare care l-a preocupat pe gânditorul musulman Abu Hamid al-Ghazzali (1058–1111), figură crucială și emblematică în istoria filosofiei religiei. Născut în Khurasan, studiase *Kalam*-ul sub îndrumarea lui Juwayni, remarcabil teolog asharit, iar când avea doar treizeci și trei de ani fusese numit conducător al prestigioasei moschei Nizamiyyah din Bagdad. Misiunea lui era să apere doctrinele sunnite în fața provocării șiite a ismailiților. Oricum, al-Ghazzali era neliniștit din fire și se lupta cu adevărul ca un soldat, până la ultima suflare, refuzând să accepte un răspuns superficial și convențional, după cum ne spune chiar el:

> „M-am avântat în toate adâncimile, am luat cu asalt fiecare chestiune, m-am afundat în fiecare prăpastie. Am cercetat crezul fiecărei secte, am încercat să scotocesc doctrinele fiecărei comunități. Am făcut toate acestea pentru a putea despărți adevărul de fals, tradiția sănătoasă de inovația eretică." (9)

Căuta certitudinea indubitabilă pe care o simțea Saadia, dar a fost din ce în ce mai dezamăgit. Oricât de amplu era studiul lui, certitudinea absolută îi scăpa. Contemporanii lui Îl căutau pe Dumnezeu în mai multe feluri, în funcție de datele personalității lor și de temperament, în *Kalam,* prin intermediul imamului, în *Falsafah* și în misticismul sufist. Se pare că al-Ghazzali

a studiat toate aceste discipline, în încercarea de a înțelege "ce sunt toate lucrurile în sinea lor". (10) Discipolii celor patru versiuni principale ale islamismului pe care le analizase afirmau o convingere absolută, dar, se întreba gânditorul, cum se putea verifica obiectiv această afirmație?

Al-Ghazzali era la fel de conștient ca orice sceptic modern că certitudinea este o condiție de ordin psihologic care nu este în mod necesar adevărată din punct de vedere obiectiv. *Faylasuf*-ii pretindeau că dobândesc o anumită cunoaștere cu ajutorul rațiunii, misticii susțineau că ajung la cunoaștere prin intermediul disciplinelor sufiste, iar ismailiții simțeau că ea se află în învățăturile imamilor. Dar, dacă realitatea pe care o numim „Dumnezeu" nu poate fi verificată empiric, cum putem fi siguri că bunăoară credințele noastre nu sunt doar amăgiri? Dovezile raționale mai pronunțat convenționale nu s-au ridicat la standardele stricte ale lui al-Ghazzali. Teologii *Kalam*-ului porneau de la afirmații din Scripturi, dar ele nu fuseseră verificate dincolo de orice îndoială. Discipolii sectei lui Ismail depindeau de învățăturile unui imam ascuns și inaccesibil, dar cum putem fi siguri că ele erau inspirate de divinitate? Iar, dacă nu-L găsim, ce rost mai avea inspirația? Doctrina *Falsafah* era extrem de nesatisfăcătoare. Al-Ghazzali și-a folosit mare parte din cercetare în polemica împotriva lui al-Farabi și a lui Ibn Sina. Crezând că nu puteau fi respinse ca neîntemeiate decât de un expert în propria lor disciplină, al-Ghazzali a studiat *Falsafah* trei ani, până când a stăpânit-o în întregime. (11) În tratatul său intitulat *Incoerența filosofilor,* a afirmat că *faylasuf*-ii implorau un răspuns la această întrebare. Că filosofia lor se limita la fenomenele materiale, observabile, precum în medicină, astronomie sau matematică, ceea ce era foarte util, numai că nu ne spunea nimic despre Dumnezeu. Cum putea demonstra cineva că doctrina emanației e adevărată sau falsă? În temeiul cărei autorități afirmau *faylasuf*-ii că Dumnezeu cunoaște lucrurile generale, universale, și nu pe cele particulare? Puteau să dovedească? Argumentul lor, că Dumnezeu era prea sus ca să cunoască realitățile de ordin inferior, era inadecvat – de când era ignoranța de un fel sau altul un lucru lăudabil? Nu exista nicio cale de a verifica în mod satisfăcător astfel de afirmații, deci *faylasuf*-ii avuseseră o atitudine irațională și nefilosofică în explorarea adevărului de dincolo de capacitatea minții, adevăr care nu putea fi probat prin intermediul simțurilor.

Așadar, unde ajungea cel care căuta cu sinceritate adevărul? Oare era cu putință o credință temeinică, de nezdruncinat, în Dumnezeu? Tensiunea explorării

l-a tulburat atât de tare pe al-Ghazzali, încât a suferit o cădere nervoasă. S-a trezit că nu poate să înghită şi să mănânce, simţindu-se copleşit de povara sorţii şi de disperare. În cele din urmă, prin anul 1094, a constatat că nu mai putea să vorbească şi să-şi ţină lecţiile:

> „Dumnezeu mi-a uscat limba până ce n-am mai putut să dau indicaţii. Aşa că într-o zi m-am chinuit să predau, de dragul diverşilor mei elevi, dar limba mea n-a putut rosti niciun cuvânt." (12)

Aşa că a suferit o depresie. Doctorii au avut dreptate diagnosticând un conflict adânc înrădăcinat şi i-au spus că nu-şi va reveni decât atunci când va scăpa de această neliniştе ascunsă. Temându-se că îl paşte focul iadului, dacă nu-şi redescoperă credinţa, al-Ghazzali a renunţat la prestigioasa lui poziţie academică şi li s-a alăturat sufiştilor.

Şi astfel a găsit ce căuta. Fără a renunţa la raţiune – niciodată nu a avut încredere în formele extravangante ale sufismului –, a descoperit că disciplinele mistice conferă un simţ direct, intuitiv, pentru ceea ce numim „Dumnezeu". Savantul britanic John Bowker demonstrează că termenul arab pentru „existenţă", *wujud*, derivă din rădăcina *wajada*, care înseamnă „el a găsit". (13) Aşadar, literal, *wujud* înseamnă „ceea ce poate fi găsit", expresie care, deşi mai concretă decât termenii metafizici din limba greacă, îi nedumerea şi mai mult pe musulmani. Un filosof care vorbea limba arabă şi dorea să demonstreze că Dumnezeu există nu trebuia să considere divinitatea un obiect ca multe altele. Pur şi simplu trebuia să arate că El putea fi găsit. Singura dovadă absolută că Dumnezeu „poate fi găsit" va apărea sau nu când credinciosul va privi realitatea divină în faţă, după moarte. Numai că relatările profeţilor şi ale misticilor care susţineau că au trăit-o în viaţa aceasta trebuiau cântărite cu mare atenţie. Firеşte că sufiştii pretindeau că au experimentat *wujud*-ul lui Dumnezeu – *wajd* era un termen tehnic ce denumea cunoaşterea extatică a lui Dumnezeu, care le conferea deplina certitudine (*yaqin*) că El e o realitate, nu o închipuire. Într-adevăr, puteau exista şi erori în afirmaţiile lor. Dar, după ce a trăit zece ani ca un sufist, al-Ghazzali a ajuns la concluzia că experienţa religioasă este singura cale prin care se putea verifica realitatea ce depăşeşte intelectul uman şi raţiunea. Cunoaşterea sufistă a lui Dumnezeu nu era nici

raţională, nici metafizică, ci, în mod evident, se înrudea cu descoperirile intuitive ale profeţilor din vechime. Astfel au *găsit* sufiştii adevărurile esenţiale despre Islam ei înşişi, retrăind experienţa fundamentală.

Aşadar, al-Ghazzali a formulat un crez mistic ce va părea acceptabil orânduirii musulmane, care nu îi vedea cu ochi buni pe misticii Islamului, după cum vom discuta în capitolul următor. Asemenea lui Ibn Sina, filosoful s-a uitat în urmă la credinţa străveche în tărâmul arhetipal de dincolo de lumea oamenilor, marcată de experienţa simţurilor. Lumea vizibilă (*alam al-shahadah*) este o copie inferioară a ceea ce el numea lumea inteligenţei platonice (*alam al-malakut*), după cum recunoştea orice *faylasuf*. Coranul şi Biblia evreilor şi a creştinilor vorbiseră despre această lume spirituală, iar oamenii şovăiau între cele două ţinuturi: aparţineau lumii fizice, dar şi celei a spiritului, care era superioară, deoarece Dumnezeu îi făcuse după chipul şi asemănarea Lui. În tratatul de mistică *Mishkat al-Anwar*, al-Ghazzali interpretează sura despre lumină din Coran, pe care noi am citat-o în capitolul anterior. (14) În acest fragment, lumina se referă la Dumnezeu şi la celelalte obiecte iluminatoare, adică lampa şi steaua. Dar şi raţiunea noastră este iluminatoare. Nu numai că prin ea putem percepe alte obiecte, ci ea transcende timpul şi spaţiu, asemenea lui Dumnezeu. Prin urmare, îşi are originea în aceeaşi realitate din care izvorăşte lumea spirituală. Dar, pentru a afirma clar că prin „raţiune" nu se referă doar la puterile noastre cerebrale, analitice, al-Ghazzali le aminteşte cititorilor că explicaţia lui nu poate fi înţeleasă literal, căci astfel de chestiuni se pot discuta numai cu ajutorul limbajului figurat, apanaj al imaginaţiei creatoare.

Unii oameni au o putere care este mai presus de raţiune, oricum, putere pe care gânditorul o numeşte „spirit profetic". Cei care nu sunt înzestraţi cu această facultate nu trebuie să nege existenţa ei doar pentru că nu au trăit-o. Ar fi la fel de absurd ca un surd care ar susţine că muzica este o iluzie, pur şi simplu pentru că el nu o poate judeca. Puterile raţiunii şi forţele imaginaţiei ne ajută să aflăm unele lucruri despre Dumnezeu, dar numai profeţii şi misticii care posedă facultatea specială de a-L vedea dobândesc cunoaşterea superioară. Sună elitist, dar şi misticii altor tradiţii au susţinut că acele calităţi cerute de discipline ca zen şi meditaţia budistă, precum intuiţia şi receptivitatea, sunt un dar special, comparabil cu harul de a fi poet. Nu toată lumea are un astfel

de talent mistic. Potrivit lui al-Ghazzali, cunoașterea mistică înseamnă conștientizarea faptului că numai Creatorul există sau are ființă, ceea ce estompează sinele și duce la cufundarea în Dumnezeu. Misticii se pot ridica deasupra lumii metaforei, care trebuie să-i mulțumească pe muritorii mai puțin înzestrați. E

> „pot vedea că în lume nu există altă ființă în afară de Dumnezeu, iar chipul tuturor lucrurilor pălește în Fața Lui (*Coran*, 28:88)... Cu adevărat, tot ce nu este El este pură neființă și, privit din unghiul ființei pe care o primește de la Inteligența Primordială [în sistemul lui Platon], nu are ființă în sine, ci numai în fața Creatorului, așa că singurul lucru care există cu adevărat este Fața lui Dumnezeu." (15)

În loc să fie o ființă exterioară, obiectivată, a cărei existență se poate dovedi pe cale rațională, Dumnezeu este o realitate atotcuprinzătoare, existența supremă, ce nu poate fi percepută așa cum percepem ființele care depind de ea și există, la fel ca ea, în mod necesar. Așadar, trebuie să cultivăm un fel special de a vedea.

Ulterior, al-Ghazzali s-a întors la îndatoririle sale de profesor la Bagdad, fără a-și pierde vreodată convingerea că e imposibil să se demonstreze existența lui Dumnezeu logic și cu dovezi raționale. În tratatul său biografic, *Al Mundiqh min al-dalal* (*Izbăvirea de greșeală*), a susținut cu tărie că nici *Falsafah*, nici *Kalam*-ul nu-l puteau mulțumi pe un om pe cale de a-și pierde credința. El însuși era pe punctul de a deveni sceptic (*safsafah*), când și-a dat seama că este cu neputință să se demonstreze existența lui Dumnezeu dincolo de orice îndoială rațională. Realitatea căreia îi spunem „Dumnezeu" era dincolo de tărâmul perceput de simțuri și de gândirea logică, așa că știința și metafizica nu puteau nici să confirme, nici să infirme *wujud*-ul lui Allah. Pentru cei lipsiți de har pentru mistică sau talent profetic, al-Ghazzali a conceput o disciplină prin care musulmanii să cultive o conștiință a realității lui Dumnezeu în fiecare amănunt al vieții de zi cu zi. El a lăsat o impresie de neuitat asupra Islamului. Musulmanii nu vor mai exprima niciodată presupunerea facilă că Dumnezeu este o ființă ca oricare alta, a cărei existență poate fi demonstrată științific sau filosofic, iar de aici încolo, filosofia musulmană avea să fie inseparabilă de spiritualitate și de dezbaterea în termeni mistici despre Dumnezeu.

Al-Ghazzali a avut, de asemenea, un efect asupra iudaismului. Filosoful spaniol Joseph ibn Saddiq (d. 1143) a folosit dovada lui Ibn Sina despre existența lui Dumnezeu, dar a avut grijă să precizeze că El nu era doar o altă ființă, unul dintre lucrurile care „există", în sensul obișnuit pe care îl dăm termenului. Dacă avem pretenția că Îl înțelegem pe Dumnezeu, înseamnă că El este finit și imperfect. Cea mai exactă afirmație pe care o putem face este că El e incognoscibil și depășește puterile intelectului nostru. Putem vorbi despre faptele lui Dumnezeu în lume în termeni pozitivi, dar nu și despre esența lui Dumnezeu (*al-Dhat*), care ne va scăpa întotdeauna. Juda Halevi (1085–1141), medic din Toledo, l-a urmat îndeaproape pe al-Ghazzali. Dumnezeu nu putea fi demonstrat rațional, ceea ce nu însemna că a crede în El este o atitudine irațională, ci pur și simplu că demonstrarea pe cale logică a existenței Lui nu avea valoare din punctul de vedere al religiei. Ne putea spune foarte puține și nu se putea ști dincolo de orice îndoială cum un Dumnezeu îndepărtat și impersonal a creat o lume materială imperfectă sau dacă El relaționa cu lumea în vreun mod semnificativ. Afirmând că se unesc cu Inteligența divină care alimentează universul prin intermediul rațiunii, filosofii nu făceau decât să se amăgească. Singurii care posedau o cunoaștere directă a lui Dumnezeu erau profeții, care nu avuseseră de-a face cu *Falsafah*.

Halevi nu înțelegea filosofia la fel de bine ca al-Ghazzali, dar era de acord că Dumnezeu nu putea fi cunoscut temeinic decât prin trăire religioasă. Ca și al-Ghazzali, el s-a referit la o facultate a omului menită pentru așa ceva, dar a susținut că era doar o prerogativă doar a evreilor. A încercat să îndulcească ideea, sugerând că celelalte popoare puteau ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu prin legea naturii, în timp ce scopul lui *Kuzari*, marea lui operă filosofică, era să justifice poziția unică a seminției lui Israel printre celelalte popoare. Ca și rabinii din Talmud, Halevi credea că orice evreu poate dobândi spirit profetic dacă urmează cu grijă *mitzvot*-ul. Dar Dumnezeul pe care Îl va întâlni nu era o entitate obiectivă a cărei existență se putea demonstra științific, ci o trăire prin esența ei subiectivă. El putea fi considerat o prelungire a sinelui „natural" al evreului:

> „Acest principiu Divin așteaptă întâlnirea cu acela sortit să Îl îndrăgească, pentru ca El să devină Dumnezeul acestui om, cum s-a întâmplat cu profeții

și sfinții. [...] Este ca sufletul care așteaptă să intre în fetus până ce forțele vitale ale acestuia sunt de-ajuns, iar el poate primi o stare superioară a lucrurilor. Esta ca atunci când Natura însăși așteaptă clima temperată ca să poată să-și lucreze pământul și astfel să crească vegetația." (16)

Dumnezeu nu este o realitate străină, iar evreul nu este o ființă autonomă, separată de divin. Dumnezeu poate fi considerat – încă o dată – o completare a omenirii, o împlinire a potențialului uman. Mai mult, „Dumnezeul" pe care Îl întâlnește este numai al lui, idee pe care o vom analiza mai amănunțit în capitolul următor. Halevi are grijă să facă distincția dintre Dumnezeul pe care Îl pot trăi evreii și esența lui Dumnezeu însuși. Atunci când pretind că L-au cunoscut pe „Dumnezeu", profeții și sfinții nu l-au cunoscut, de fapt, așa cum este El în Sine, ci numai prin faptele Lui divine, un fel de urmă pe care o lasă inaccesibila realitate transcendentă.

Falsafah nu a dispărut de tot ca urmare a polemicii cu al-Ghazzali. În Cordoba, un distins filosof musulman a încercat să învie această tradiție, susținând că este forma supremă de religie. Abu al Walid ibn Ahmad ibn Rushd (1126–1198), cunoscut în Europa sub numele de Averroës, a devenit o autoritate în Occident și pentru evrei, și pentru creștini. În secolul al XIII-lea, opera lui a fost tradusă în ebraică și latină, iar comentariile lui la lucrările lui Aristotel au avut o influență imensă asupra unor teologi remarcabili, precum Maimonide, Toma d'Aquino și Albert cel Mare. În veacul al XIX-lea, Ernest Renan îl va considera un spirit liber și un campion al raționalismului în fața credinței oarbe. Oricum, în lumea islamică, Ibn Rushd nu era o personalitate de prim rang. În opera lui și în influența pe care ea a avut-o după moartea filosofului observăm distincția dintre Orient și Occident în abordarea lui Dumnezeu. Ibn Rushd s-a opus vehement atitudinii lui al-Ghazzali de a condamna grupul *Falsafah* și a deschiderii de care dădea dovadă în dezbaterea despre anumite chestiuni ezoterice. Spre deosebire de înaintași precum al-Farabi și Ibn Sina, el era un *Qadi*, jurist al Legii Sharia, dar era și filosof. *Ulema* nu privise niciodată cu ochi buni *Falsafah*-ul și Dumnezeul ei fundamental diferit, dar Ibn Rushd reușise să compatibilizeze gândirea lui Aristotel cu credința islamică tradițională. Era convins că nu există nicio contradicție între religie și raționalism. Ambele exprimau același adevăr în feluri diferite. Amândouă priveau

spre același Dumnezeu. Nu toată lumea putea înțelege gândirea filosofică, oricum, așa că *Falsafah* era doar pentru elită. Teoria îi nedumerea pe oamenii obișnuiți și îi inducea în eroare, ceea ce periclita izbăvirea eternă. De aici, importanța tradiției ezoterice, care nu le îngăduia neinițiaților să se apropie de aceste doctrine primejdioase. Același lucru era valabil în cazul sufismului și al *batin*-ilor, studiate de ismailiți. Dacă încercau să abordeze anumite discipline mentale, cei nepregătiți se puteau îmbolnăvi serios și puteau suferi tot felul de tulburări psihice. Și *Kalam*-ul era la fel de periculos, nefiind departe de adevărata *Falsafah*, și le dădea oamenilor o idee înșelătoare, spunându-le că sunt angajați într-o dezbatere rațională adecvată, deși nu erau. Consecința a fost o serie de dispute asupra doctrinelor, care nu au dat roade și care nu puteau decât să slăbească credința celor lipsiți de educație și să-i neliniștească.

Ibn Rushd credea că recunoașterea anumitor adevăruri era esențială pentru mântuire, ceea ce reprezenta o noutate în lumea islamică. *Faylasuf*-ii aveau autoritate supremă asupra doctrinei și numai ei puteau interpreta Scripturile, căci erau cei pe care Coranul îi descria ca fiind „adânc înrădăcinați în cunoaștere". (17) Cât despre toți ceilalți, pentru ei cartea sfântă trebuia citită *ad litteram*, dar *faylasuf*-ii puteau încerca să facă o exegeză simbolică. Dar nici ei nu aveau de ales și aderau la „crezul" doctrinelor obligatorii, pe care Ibn Rushd le enumeră după cum urmează:

1. Existența lui Dumnezeu, Creator și Susținător al lumii.
2. Unitatea lui Dumnezeu.
3. Atribute precum cunoașterea, puterea, voința, auzul, văzul și vorbirea, care Îi sunt conferite lui Dumnezeu în cuprinsul Coranului.
4. Unicitatea și natura incomparabilă a lui Dumnezeu, afirmate clar în Coran, 42:9: „Nu e nimic ca el."
5. Facerea lumii de către Dumnezeu.
6. Recunoașterea profeției.
7. Dreptatea lui Dumnezeu.
8. Învierea trupului în Ultima Zi. (18)

Aceste teze despre Dumnezeu trebuie acceptate *in toto*, cum se specifică în Coran. *Falsafah* nu recunoscuse de la început credința în facerea lumii, de

exemplu, așa că nu este clar cum trebuie înțelese astfel de doctrine coranice. Deși cartea sacră afirmă neechivoc că Dumnezeu a creat lumea, nu precizează *cum* a făcut-o sau dacă a făcut-o la un anumit moment în timp. Așadar, *faylasuf*-ii erau liberi să adopte credința raționaliștilor. Coranul spune, de asemenea, că Dumnezeu are atribute precum cunoașterea, dar nu știm ce înseamnă exact acest lucru, deoarece noțiunea noastră despre cunoaștere este omenească, deci inadecvată. Prin urmare, afirmația din cartea sfântă, că Dumnezeu știe tot ce facem, nu contrazice poziția filosofilor.

În lumea islamică, misticismul era atât de important, că viziunea lui Ibn Rushd despre Dumnezeu, întemeiată strict pe teologia raționalistă, a avut o slabă influență. Ibn Rushd a fost o personalitate respectată, însă minoră, a Islamului, dar a devenit cu adevărat important în Occident, care l-a descoperit pe Aristotel prin opera lui și și-a format o concepție mai rațională despre divinitate. Majoritatea creștinilor occidentali aveau puține cunoștințe despre cultura islamică și nu erau la curent cu realizările filosofice de după Ibn Rushd. De aceea se consideră că opera lui a însemnat sfârșitul filosofiei islamice. De fapt, când gânditorul era în viață, în Irak și în Iran erau activi doi distinși filosofi care aveau să fie deosebit de influenți în universul islamic. Yahya Suhrawardi și Muid ad-Din ibn al-Arabi au mers pe urmele lui Ibn Sina mai mult decât pe cele ale lui Ibn Rushd, încercând că înfăptuiască fuziunea dintre filosofie și spiritualitatea mistică. Ne vom apleca asupra operelor lor în capitolul următor.

Marele discipol al lui Ibn Rushd din lumea iudaică a fost un renumit talmudist și filosof, rabinul Moses ibn Maimon (1135–1204), cunoscut ca Maimonide. Ca și Ibn Rushd, se născuse la Cordoba, capitala Spaniei musulmane, unde se răspândea convingerea că filosofia e vitală pentru o înțelegere profundă a lui Dumnezeu. Dar Maimonide n-a avut încotro și a părăsit Spania, când a căzut în mâinile fanaticei secte berbere a almoravizilor, care persecuta comunitatea evreiască. În ciuda acestei dureroase coliziuni cu fundamentalismul medieval, n-a devenit ostil întregului Islam. S-a stabilit în Egipt împreună cu părinții lui, unde a deținut o funcție importantă în guvern, și a ajuns chiar doctorul sultanului. Tot acolo și-a scris faimosul tratat *Călăuza perplecșilor*, lucrare ce susținea că, fără îndoială, credința evreilor nu era un set arbitrar de doctrine, ci se baza pe principii raționale temeinice. Asemenea lui Ibn Rushd, Maimonide

credea că *Falsafah* era cea mai avansată formă a cunoașterii de tip religios, fiind și calea regală spre Dumnezeu, care nu trebuie arătat mulțimii, ci trebuie să rămână apanajul elitei filosofilor. Dar, spre deosebire de Ibn Rushd, el era încredințat că oamenii obișnuiți pot fi învățați să interpreteze textele sacre în mod simbolic, pentru a nu-și crea o reprezentare antropomorfă a lui Dumnezeu. Credea, de asemenea, că anumite doctrine erau necesare pentru izbăvire, așa că a publicat un crez alcătuit din treisprezece articole, foarte asemănător cu cel al lui Ibn Rushd:

1. Existența lui Dumnezeu.
2. Unitatea lui Dumnezeu.
3. Imaterialitatea lui Dumnezeu.
4. Nemurirea lui Dumnezeu.
5. Interzicerea idolatriei.
6. Adevărul profeției.
7. Moise a fost cel mai mare dintre profeți.
8. Originea divină a adevărului.
9. Adevărul etern al Torei.
10. Dumnezeu cunoaște faptele oamenilor.
11. Și ca atare îi judecă.
12. El va trimite un Mesia.
13. Învierea morților. (19)

Pentru iudaism, a fost o noutate, niciodată recunoscută integral. Ca și în Islam, noțiunea de „ortodoxie" – „dreapta credință" (opusă celei de „ortopraxie") – îi era străină experienței religioase musulmane. Crezul lui Ibn Rushd și cel al lui Maimonide sugerează că o abordare mai rațională și mai intelectualistă a religiei duce la dogmatism și la identificarea „credinței" cu „dreapta credință".

Totuși, Maimonide a avut grijă să păstreze ideea că Dumnezeu este incognoscibil și inaccesibil pentru rațiunea omenească. A dovedit existența Lui prin argumente preluate de la Aristotel și de la Ibn Sina, dar a insistat că Dumnezeu rămâne o ființă inefabilă și indescriptibilă, din cauza absolutei Lui simplități. Profeții înșiși folosiseră parabole și ne învățaseră că despre El nu se poate

vorbi decât recurgând la limbajul simbolic, aluziv. Ştim că El nu poate fi comparat cu niciun alt lucru existent. Aşadar, e mai bine să apelăm la terminologia negativă când încercăm să-L descriem. În loc să spunem că „El există", trebuie să negăm nonexistenţa Lui şi aşa mai departe. Ca şi în cazul sectei lui Ismail, folosirea negaţiei era o metodă care sublinia aprecierea caracterului transcendent al lui Dumnezeu, amintindu-ne că realitatea Lui era foarte diferită de ceea ce ne închipuim noi, sărmani muritori. Putem chiar să afirmăm că Dumnezeu este „bun", pentru că El este mult mai mult decât orice poate însemna „bun" pentru noi. Este un mijloc de a separa imperfecţiunea noastră de El şi de a nu ne mai proiecta dorinţele şi aşteptările prin modul în care Îl înţelegem, ceea ce ar duce la o imagine a lui Dumnezeu după chipul şi asemănarea noastră. Dar, oricum, putem recurge la *via negativa* pentru a construi unele concepte pozitive despre El. Astfel, spunând că Dumnezeu „nu este fără putere" (în loc să zicem că este „puternic"), reiese că Dumnezeu poate acţiona. Dacă Dumnezeu „nu este imperfect", faptele lui sunt perfecte. Când susţinem că El „nu este neştiutor" (adică e înţelept), deducem că este cu desăvârşire înţelept şi cu adevărat cunoscător. Acest tip de deducţie poate fi făcut numai despre acţiunile lui Dumnezeu, *nu* despre esenţa Lui, care rămâne dincolo de puterea de pătrundere a intelectului nostru.

Când s-a pus problema unei alegeri între Dumnezeul biblic şi Dumnezeul filosofilor, Maimonide L-a ales mereu pe primul. Chiar dacă, din punct de vedere filosofic, doctrina facerii lumii *ex nihilo* nu era în concordanţă cu dreapta credinţă, Maimonide a adoptat doctrina biblică tradiţională, respingând ideea filosofică despre emanaţie. După cum el însuşi a evidenţiat, nici facerea lumii *ex nihilo,* nici emanaţia nu puteau fi dovedite numai prin mijloacele raţiunii. Pentru el, profeţia era superioară filosofiei. Şi profetul, şi filosoful vorbeau despre acelaşi Dumnezeu, dar primul avea harul imaginaţiei, fiind înzestrat şi cu intelect. Cunoaşterea lui despre Dumnezeu era directă şi intuitivă, fiind astfel superioară acelei cunoaşteri dobândite prin raţiunea discursivă. Maimonide pare să fi fost el însuşi un fel de mistic. Vorbeşte despre înfiorarea cutremurătoare pe care o simţea când Îl trăia pe Dumnezeu, o emoţie „ca urmare a perfecţiunii facultăţilor imaginaţiei". (20) În pofida accentului pe care îl punea pe raţiune, Maimonide a susţinut că suprema cunoaştere a lui Dumnezeu se datora mai mult imaginaţiei decât intelectului.

Ideile sale s-au răspândit în rândurile evreilor din sudul Franţei şi din Spania, aşa că, în zorii veacului al XIV-lea, au stat la baza contextului în care a apărut o iluminare filosofică evreiască. Unii dintre *faylasuf*-ii evrei erau raţionalişti mai riguroşi decât Maimonide. Levi ben Gershom (1288–1344) din Bagnols, sudul Franţei, a negat ideea că Dumnezeu cunoaşte faptele oamenilor. Îl îmbrăţişase pe Dumnezeul filosofilor, nu pe cel din Biblie. A urmat, desigur, o reacţie. Unii evrei s-au alăturat misticismului, dezvoltând o disciplină ezoterică a Cabalei, după cum vom vedea. Alţii au renunţat la filosofie când i-a lovit nenorocirea, simţind că Dumnezeul îndepărtat predicat de *Falsafah* nu le putea aduce alinare. În secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, războaiele creştine ale Reconquistei au împins înapoi graniţele Islamului în Spania, aducând antisemitismul din Europa Occidentală în peninsulă. Această evoluţie avea să culmineze cu hotărârea evreilor de a părăsi *Falsafah*-ul şi de a-şi forma o viziune complet nouă despre Dumnezeu, inspirată mai degrabă de mitologie decât de logica ştiinţifică.

Religia războinică a creştinătăţii occidentale o separase de celelalte tradiţii monoteiste. Prima cruciadă, desfăşurată între 1096–1099, fusese primul gest de cooperare din partea noului Occident, semn că Europa începea să-şi revină din lunga perioadă de barbarie, cunoscută sub numele de Evul Întunecat. Sprijinită de naţiunile creştine din nordul Europei, noua Romă se străduia să-şi recâştige prestigiul internaţional. Dar creştinismul anglilor, al saxonilor şi al francilor era unul rudimentar. Erau popoare violente, neîndurătoare, care voiau o religie agresivă. În veacul al XI-lea, călugării benedictini de la abaţia din Cluny şi din parohiile din subordine încercaseră să îmblânzească spiritul marţial, îndemnându-i pe oameni să meargă la biserică şi învăţându-i adevăratele valori creştine, cu ajutorul unor practici religioase cum era pelerinajul. Primii cruciaţi consideraseră că expediţia în Orientul Apropiat era ca un pelerinaj în Ţara Sfântă, dar reprezentarea pe care o aveau despre Dumnezeu şi religie era tot primitivă. Sfinţii ostaşi – cum au fost Sfântul Gheorghe, Sfântul Mercurie şi Sfântul Dimitrie – contau mai mult decât Dumnezeu pentru ei şi difereau prea puţin de zeităţile păgâne. Iisus era perceput ca stăpân al cruciaţilor şi mai puţin ca întrupare a Cuvântului, căci El le ceruse cavalerilor Lui să se adune şi să-I recupereze moştenirea – Ţara Sfântă – de la trădători. Odată porniţi în călătorie, unii cruciaţi s-au hotărât să răzbune uciderea lui Hrisos

și să-i omoare pe evreii din comunitățile așezate în valea Rinului. Acțiunea nu fusese inclusă în planul pus la cale de papa Urban al II-lea atunci când venise cu ideea cruciadei, iar multor cruciați li se părea o perversitate să meargă aproape cinci mii de kilometri pentru a se lupta cu musulmanii, despre care nu știau aproape nimic, pe când cei care-L uciseseră pe Iisus sau despre care credeau ei că-L omorâseră erau în viață și stăteau liniștiți în casele lor. În timpul înfricoșătorului și lungului marș spre Ierusalim, când cruciații au văzut moartea cu ochii, nu au înțeles cum au reușit să supraviețuiască și singura explicație a fost că erau Poporul Ales de Dumnezeu, care se bucura de apărarea Lui. El îi călăuzea spre Țara Sfântă, așa cum odinioară îi arătase drumul seminției lui Israel. Practic, Dumnezeul lor era tot o zeitate tribală primitivă, cea din primele cărți ale Bibliei. Când, în cele din urmă, au cucerit Ierusalimul, în vara anului 1099, s-au năpustit asupra locuitorilor evrei și musulmani ai orașului cu zelul lui Iosua și i-au masacrat cu o brutalitate care i-a șocat până și pe contemporanii lor.

De atunci, creștinii din Europa i-au considerat pe evrei și pe musulmani dușmanii lui Dumnezeu. Multă vreme au fost ostili și față de creștinii ortodocși din Bizanț, care îi făceau să se simtă barbari și inferiori. (21) Dar lucrurile nu stătuseră așa întotdeauna. În secolul al IX-lea, unii dintre creștinii occidentali mai educați se inspiraseră din teologia greacă. Filosoful celt Duns Scotus Eriugena (810–877), care părăsise Irlanda natală pentru a sluji la curtea lui Carol Temerarul, rege al francilor din Apus, tradusese în latină multe scrieri ale Părinților greci ai Bisericii, ceea ce le-a fost de ajutor creștinilor din Occident, în special opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Eriugena era ferm convins că rațiunea și credința nu se exclud reciproc. Asemenea *faylasuf*-ilor evrei și musulmani, credea că filosofia este calea regală spre Dumnezeu. Platon și Aristotel erau maeștrii celor care doreau o explicație rațională a religiei creștine. Scriptura și scrierile Părinților puteau fi deslușite cu ajutorul logicii și al cercetării analitice, ceea ce ducea la o interpretare literală. Iar unele pasaje din Scripturi aveau nevoie de interpretare simbolică deoarece, așa cum a susținut Eriugena în *Expozițiune despre ierarhia celestă a lui Dionisie*, teologia este „un fel de poezie". (22)

Eriugena a folosit metoda dialectică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul în discuția despre conceptul de Dumnezeu, care putea fi explicat numai printr-un

paradox care ne amintea de limitele înțelegerii omenești. Și afirmația, și negația erau abordări valide. Dumnezeu este incognoscibil și nici măcar îngerii nu știu și nu înțeleg esența Lui, dar și o propoziție afirmativă de genul „Dumnezeu este înțelept" e acceptabilă, fiindcă, atunci când ne referim la El, știm că nu folosim cuvântul „înțelept" cu sensul lui obișnuit, lucru despre care ne amintim când emitem o propoziție negativă de tipul „Dumnezeu *nu* este înțelept". Paradoxul ne obligă să mergem mai departe, la a treia cale de a vorbi despre Dumnezeu, descoperită de Dionisie, și conchidem că „Dumnezeu este *mai mult decât* înțelept". Asta era ceea ce grecii numeau o propoziție apofatică, fiindcă nu înțelegem ce poate să însemne „mai mult decât înțelept". Din nou, nu era vorba despre un truc lingvistic, ci despre o disciplină care, prin juxtapunerea a două propoziții ce se exclud reciproc, ne ajută să cultivăm un simț al tainei, reprezentat chiar de cuvântul pe care îl utilizăm, „Dumnezeu", de vreme ce El nu poate fi limitat la un concept pur omenesc.

Aplicând această metodă la propoziția „Dumnezeu există", Eriugena ajungea, ca de obicei, la sinteză: „Dumnezeu este mai mult decât existență." El nu există precum lucrurile pe care le-a creat și nu e doar o altă ființă ce există alături de ele, a subliniat Dionisie. Era, încă o dată, o descriere neinteligibilă, deoarece, comentează filosoful, „nu arată ce anume este mai mult decât ființă. Întrucât spune că Dumnezeu nu este unul dintre lucrurile ce există, ci că este mai mult decât lucrurile care există, dar ce este aceasta nu se definește în niciun fel". (23) În realitate, Dumnezeu este „Nimic". Eriugena știa că sună șocant și și-a prevenit cititorul să nu se teamă. Metoda lui era menită a ne reaminti că Dumnezeu nu este un obiect, El nu are „ființă" într-un sens pe care să-l putem înțelege. Dumnezeu este „cel ce este mai mult decât ființă" (*aliquo modo superesse*). (24) Modul Lui de existență diferă de al nostru, tot așa cum existența noastră este altfel decât cea a animalelor, iar a acestora nu este ca aceea a unei pietre. Dar, dacă Dumnezeu este „Nimic", atunci El este „Totul": „superexistența" înseamnă că numai Dumnezeu are adevărată ființă, El este esența a tot ce pornește de aici. Așadar, fiecare ființă creată de El este o teofanie, un semn al prezenței Lui. Credința celtică, exprimată în cunoscuta rugăciune a Sfântului Patrick, „Domnul fie în mintea și în înțelegerea mea!", l-a determinat pe Eriugena să evidențieze imanența lui Dumnezeu. Omul care, în sistemul neoplatonician, cuprinde în sine toată creația, este teofania

completă. Ca și Sfântul Augustin, Eriugena a susținut că putem descoperi o trinitate în noi înșine, deși o vedem înceţoșat, ca printr-un geam întunecat.

În teologia paradoxală a filosofului, Dumnezeu este Totul și Nimic. Cei doi termeni se echilibrează reciproc și creează o tensiune, pentru a sugera taina pe care cuvântul „Dumnezeu" poate doar s-o simbolizeze. Astfel că atunci când un învățăcel îl întreabă ce a vrut să spună Dionisie Pseudo-Areopagitul când a afirmat că Dumnezeu este Nimic, Eriugena răspunde că Bunătatea divină este de neînțeles, deoarece este „superesențială" – adică mai mult decât Bunătatea însăși – și „supranaturală". Așadar,

> „când e contemplată în sine, ea nu este, nu a fost și nici nu va fi, pentru că se înțelege că nu este niciunul dintre lucrurile care există, fiindcă depășește toate lucrurile, dar printr-o pogorâre inefabilă în lucrurile care sunt, e privită cu ochiul minții și numai ea este în toate lucrurile, a fost și va fi." (25)

Prin urmare, când analizăm realitatea divină în sine, „ea nu e numită fără motiv Nimic", dar când acest Gol divin se hotărăște să se facă „Ceva din Nimic", fiecare ființă pe care o formează „poate fi numită teofanie, adică apariție divină". (26) Nu Îl putem vedea pe Dumnezeu așa cum e în Sine, de vreme ce acest Dumnezeu nu există nicicum. Îl vedem doar pe acel Dumnezeu care însuflețește lumea creată și Se arată în flori, păsări, copaci și în alte ființe umane. O astfel de abordare implică anumite dificultăți. Dar răul? Este și el așa cum afirmă hindușii, o manifestare a lui Dumnezeu în lume? Eriugena nu aprofundează suficient problema răului, dar cabaliștii evrei vor încerca mai târziu să îl localizeze în Dumnezeu. Vor dezvolta deopotrivă o teologie ce va susține că Dumnezeu vine din Nimic și devine Ceva, într-un fel foarte asemănător cu perspectiva lui Eriugena, deși e foarte puțin probabil ca scrierile lui să le fi fost cunoscute cabaliștilor.

Creștinii occidentali, a arătat Eriugena, aveau multe de învățat de la greci, dar în 1054 s-a produs Marea Schismă, prin care Biserica de la Apus s-a despărțit de cea de la Răsărit, hotărâre ce avea să fie definitivă, deși la momentul respectiv nu existase această intenție. Conflictul avea o dimensiune politică pe care nu doresc să o discut, însă motivația principală a fost o dispută despre Treime. În anul 796, la Fréjus, în sudul Franței, s-a organizat un sinod al episcopilor

din Occident, care au introdus încă o propoziție în Crezul stabilit la Niceea. Ea afirma că Sfântul Duh nu derivă numai de la Tatăl, ci și de la Fiul (*filioque*). Episcopii din Occident voiau să sublinieze egalitatea dintre Tatăl și Fiul, de vreme ce unii dintre cei de credința lor împărtășeau vizunea ariană. Au crezut că, dacă susțin că Sfântul Duh provine și din Tatăl, și din Fiul, vor pune în evidență statutul de egalitate. Chiar dacă nu era inițiat deloc în teologie, Carol cel Mare, care avea să devină împăratul Occidentului în curând, a acceptat la introducerea acestei propoziții. Grecii erau împotriva ei. Dar occidentalii au rămas pe poziții, insistând că *propriii* lor Părinți propovăduiseră doctrina. Sfântul Augustin considerase că Sfântul Duh era principiul unității Treimii, afirmând că El este iubirea dintre Tatăl și Fiul. Prin urmare, era corect să se spună că Duhul venea din amândoi, iar propoziția adăugată sublinia unitatea esențială a celor trei ființe.

Numai că grecii nu crezuseră niciodată în teologia Sfântului Augustin despre Treime, fiindcă era prea antropomorfă. Occidentalii porneau de la noțiunea unității lui Dumnezeu și apoi analizau cele trei ființe în interiorul acestei unități, în timp ce grecii începuseră întotdeauna de la cele trei *hypostases*, declarând apoi că unitatea lui Dumnezeu – esența Lui – este dincolo de capacitățile noastre. Considerau că primii fac Treimea prea inteligibilă și suspectau că limba latină nu este capabilă să exprime suficient de precis ideile despre trinitate. Propoziția despre *filioque* accentua prea mult unitatea celor trei ființe și, susțineau grecii, în loc să facă aluzie la incognoscibilitatea esențială a lui Dumnezeu, această adăugare făcea Treimea prea rațională. Dumnezeu devenea astfel una cu cele trei aspecte sau moduri ale ființei. De fapt, afirmația occidentalilor nu avea nimic eretic, chiar dacă nu se potrivea cu spiritualitatea apofatică a grecilor. Conflictul s-ar fi putut aplana, dacă s-ar fi dorit pacea, dar tensiunea dintre Răsărit și Apus a escaladat în timpul cruciadelor, mai ales când, în anul 1204, cruciații celei de-a patra cruciade au cucerit Constantinopolul, capitala Bizanțului, afectând grav Imperiul de Răsărit. Separarea provocată de *filioque* dezvăluise că răsăritenii și apusenii dezvoltau concepții diferite despre Dumnezeu. În spiritualitatea occidentală, Treimea nu jucase niciodată un rol la fel de important ca acela pe care avea să-l joace în continuare în Răsărit. Grecii simțeau că, subliind astfel unitatea lui Dumnezeu, Occidentul îl identifica pe Dumnezeu cu o „simplă esență" care se *putea* defini și

discuta, ca și Dumnezeul filosofilor. (27) Creștinii occidentali au fost adesea reticenți față de doctrina Treimii, după cum vom observa în capitolele următoare, și chiar au renunțat la ea în epoca iluministă din veacul al XVIII-lea. Practic, mulți creștini occidentali nu sunt trinitarieni. Se plâng că doctrina despre Cele Trei Ființe din Dumnezeu Unul este neinteligibilă, fără a-și da seama că, pentru greci, ea este ideea principală.

După Marea Schismă, răsăritenii și apusenii au mers pe drumuri diferite. În ortodoxia greacă, teologia, studierea lui Dumnezeu, a rămas exact acest lucru. Răsăritenii se limitau la contemplarea Lui prin doctrina mistică a Treimii și prin cea a întrupării și apreciau că o „teologie a slavei" sau o „teologie a familiei" este o contradicție în termeni, fiindcă nu erau interesați de discuțiile teoretice și de definirea unor chestiuni secundare. Oricum, Occidentul era din ce în ce mai preocupat să definească astfel de noțiuni și să formeze o perspectivă corectă, care să se impună în fața tuturor. Reforma, de exemplu, a împărțit și ea creștinătatea în tabere adverse, deoarece catolicii și protestanții nu au căzut de acord cu privire la *modul* în care se înfăptuia mântuirea și la *ce* era împărtășania. Creștinii din Apus i-au provocat neîncetat pe cei din Răsărit, cerându-le părerea despre astfel de subiecte discutabile, dar grecii nu se grăbeau și, atunci când reacționau, răspunsurile lor păreau încropite. Își pierduseră încrederea în raționalism, pe care îl considerau un instrument nepotrivit pentru o dezbatere despre Dumnezeu, aceasta depășind toate conceptele și orice logică. Metafizica era acceptabilă în studiile laice, dar grecii se temeau din ce în ce mai tare că ea poate primejdui credința, ea exercitând atracție asupra acelei părți mai comunicative și mai ocupate a minții omenești, în vreme ce *theoria* nu consta într-o opinie de natură intelectuală, ci într-o tăcere disciplinată în fața lui Dumnezeu, care putea fi cunoscut doar prin trăirea religioasă și mistică. În anul 1082, filosoful și umanistul Johannes Italos a fost judecat pentru erezie din cauza folosirii excesive a filosofiei, precum și din pricina concepției lui neoplatoniciene despre facerea lumii. Renunțarea deliberată la filosofie a avut loc cu puțin timp înainte ca al-Ghazzali să sufere o cădere nervoasă la Bagdad, părăsind *Kalam*-ul pentru a deveni sufist.

Este, așadar, un fapt deopotrivă amarnic și ironic că deschiderea creștinilor occidentali spre *Falsafah* coincide cu momentul în care grecii și musulmanii începeau să-și piardă credința în ea. În Evul Mediu, scrierile lui Platon și

Aristotel nu fuseseră disponibile în limba latină, așa că, inevitabil, Occidentul rămăsese în urmă. Descoperirea filosofiei a fost stimulatoare și provocatoare. Anselm din Canterbury, teolog din secolul al XI-lea, al cărui punct de vedere despre Întrupare l-am discutat în Capitolul 4, părea să creadă că se poate dovedi orice. Dumnezeul lui nu era Nimic, ci era ființa supremă. Chiar și necredinciosul își putea face o idee despre ființa absolută, care era „de o singură natură, superioară tuturor lucrurilor care există, suficientă sieși în eterna și desăvârșita ei fericire". (28) Totuși, teologul a subliniat că Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin credință, ceea ce nu e atât de paradoxal pe cât pare. În cunoscuta lui rugăciune, Anselm din Canterbury medita la cuvintele lui Isaia, „De nu ai credință, nu vei înțelege":

> „Tânjesc să deslușesc ceva din adevărul Tău, în care inima mea crede și pe care ea îl iubește. Căci nu caut să înțeleg pentru a avea credință, ci am credință pentru a înțelege (*credo ut intellegam*). Căci cred și aceasta: nu voi înțelege, de nu voi avea credință." (29)

Des invocatul *credo ut intellegam* nu este o abdicare de la intelect. Teologul nu pretindea că îmbrățișează credința orb, în speranța că, într-o zi, ea va căpăta sens. Afirmația lui are nevoie de o tălmăcire: „Mă dăruiesc pentru ca să pot înțelege." Atunci, termenul *credo* nu avea conotația intelectuală pe care o are cuvântul „credință" azi, ci desemna o atitudine de încredere și loialitate. E important să precizăm că, până și atunci când s-a confruntat cu primul val de raționalism occidental, trăirea religioasă a lui Dumnezeu a rămas cea mai importantă, primând în fața dezbaterii sau a înțelegerii logice.

Oricum, asemenea *faylasuf*-ilor musulmani și evrei, Anselm din Canterbury considera că existența lui Dumnezeu nu se poate demonstra rațional, așa că și-a conceput propria lui dovadă, de obicei numită argumentul „ontologic". L-a definit pe Dumnezeu ca fiind „ceva mai măreț decât tot ce poate fi gândit" (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). (30) Se înțelegea că Dumnezeu poate face obiectul gândirii, ceea ce însemna că putea fi conceput și înțeles de mintea omenească. Teologul a afirmat că acest Ceva trebuie că există. De vreme ce existența este mai „desăvârșită" și mai deplină decât nonexistența, ființa perfectă pe care ne-o închipuim trebuie că are existență, căci altfel ar fi imperfectă.

Dovada lui Anselm a fost ingenioasă și eficientă într-o lume dominată de gândirea platoniciană, în care se credea că ideile emană din arhetipuri eterne. Dar e foarte puțin probabil că ea ar putea convinge un sceptic azi. După cum a remarcat teologul britanic John Macquarrie, poți să-ți imaginezi că ai o sută de lire, dar, din nefericire, banii nu vor deveni realitate în buzunarul tău. (31)

Așadar, Dumnezeul lui era Ființă, și nu Nimic, așa cum îl descriseseră Dionisie Pseudo-Areopagitul și Eriugena. Anselm era dispus să vorbească despre El în termeni pozitivi mai mult decât o făcuse vreunul dintre *faylasuf*-ii anteriori. Nu a propus o disciplină prin *via negativa*, căci părea convins că se poate ajunge la o idee adecvată despre Dumnezeu prin intermediul rațiunii comune, exact ceea ce îi deranjase pe răsăriteni la teologia occidentală. Mulțumit că a reușit să dovedească existența lui Dumnezeu, Anselm din Canterbury a vrut să demonstreze doctrina Întrupării și pe cea a Treimii, despre care grecii susțineau neîncetat că sfidează rațiunea și conceptualizarea. În tratatul său *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, asupra căruia ne-am aplecat în Capitolul 4, se bazează mai mult pe logică și pe gândirea rațională decât pe revelație. Citatele din Biblie și din Sfinții Părinți par accidentale în argumentul său care, după cum am observat, a întemeiat conceptul de Dumnezeu pe o motivație prin excelență omenească. Nu a fost singurul creștin occidental care a încercat să explice rațional misterul lui Dumnezeu. Pierre Abelard (1079–1147), contemporanul lui, charismatic filosof parizian, concepuse și el o justificare a Treimii, care evidenția sfânta unitate cumva cu prețul diferențierii de Cele Trei Ființe. El a propus și un sistem sofisticat și emoționant pentru taina ispășirii: Hristos fusese răstignit pentru a trezi în noi compasiunea și astfel devenise Mântuitorul nostru.

Oricum, Abelard era în primul rând filosof, iar teologia lui era destul de convențională. Devenise o personalitate de frunte a renașterii intelectuale din Europa veacului al XII-lea și avea un număr imens de discipoli, motiv pentru care a intrat în conflict cu Bernard, fermecătorul abate al abației cisterciene din Clairvaux, Burgundia, care era, incontestabil, cel mai puternic om de pe continent. Îi avea la degetul mic pe papa Eugen al II-lea și pe regele Ludovic al VII-lea al Franței, iar elocința lui a dus la o revoluție monastică în Europa: zeci de tineri au plecat de acasă pentru a intra în ordinul cistercian, dornic să reformeze vechea formă cluniană a vieții religioase a benedictinilor. Când Bernard a pledat pentru a doua cruciadă, din anul 1146, francezii și germanii, care anterior

nu fuseseră deloc încântați de ideea expediției, aproape că l-au sufocat cu entuziasmul lor, atât de mulți oameni înghesuindu-se să îngroașe rândurile armatei, încât abatele i-a scris papei, iar satele păreau părăsite. Era un om inteligent, care conferise o dimensiune interioară credinței exterioare adoptate de Europa Occidentală. Se pare că pietatea cisterciană a influențat legenda Sfântului Graal, care descrie o călătorie spirituală spre un oraș simbolic ce nu se afla în lumea aceasta, dar reprezenta viziunea lui Dumnezeu. Bernard respingea cu tărie intelectualismul savanților ca Abelard, și își făgăduise să-l reducă la tăcere. L-a acuzat pe Abelard că „încearcă să reducă la zero meritul credinței creștine, deoarece presupune că rațiunea umană poate înțelege tot ce este Dumnezeu." (32)

Vorbind despre Imnul Sfântului Pavel închinat milei, Bernard susținea că filosofului îi lipsește iubirea creștină. „Pentru el nimic nu este o taină, el nu vede nimic ca în oglindă, ci privește totul în față." (33) Iubirea și folosirea rațiunii erau, așadar, incompatibile. În anul 1141, Bernard l-a convocat pe Abelard la Conciliul de la Sens, în care și-a plasat numeroși susținători, unii dintre ei stând afară ca să-l intimideze pe Aberald când sosește, ceea ce nu era greu, probabil, pentru că acesta suferea deja de boala Parkinson. Bernard a tunat împotriva lui, iar Abelard pur și simplu s-a prăbușit, și în anul următor s-a stins.

A fost un moment simbolic, care a marcat ruptura dintre minte și inimă. Conform tezei trinitariene a Sfântului Augustin, inima și mintea fuseseră inseparabile. Deși *faylasuf*-ii musulmani ca Ibn Sina și al-Ghazzali hotărâseră că intelectul singur nu Îl putea găsi pe Dumnezeu, mai târziu amândoi au propus o filosofie pătrunsă de idealul iubirii și de disciplinele misticismului. Vom vedea că, în secolele al XII-lea și al XIII-lea, gânditorii importanți ai Islamului vor încerca să unească mintea cu inima, în ideea că filosofia este inseparabilă de spiritualitatea iubirii și de imaginația pentru care pledau sufiștii. Oricum, Bernard părea să se teamă de intelect și dorea să îl țină departe de componentele emoționale, mai intime, ale minții. Era o atitudine periculoasă, care putea duce la o dăunătoare disociere de sensibilitate și, în felul ei, era la fel de îngrijorătoare ca raționalismul arid. Cruciada la care îndemna Bernard era un dezastru și pentru că se baza pe un idealism netemperat de bunul-simț, fiind în opoziție flagrantă cu morala creștină a compasiunii. (34) Așadar, atitudinii lui Bernard față de Abelard îi lipsea, în mod clar, bunătatea și, în plus, el îi îndemnase pe cruciați să își arate iubirea pentru Hristos ucigându-i pe trădători

și alungându-i din Țara Sfântă. Bernard avea dreptate să se teamă de raționalismul care urmărea să explice taina lui Dumnezeu și amenința să slăbească simțul religios al spaimei și al mirării, dar subiectivitatea dezlănțuită care nu reușește să își analizeze critic propriile prejudecăți poate duce la cele mai periculoase excese în sfera religiei. Ceea ce se cerea era o subiectivitate inteligentă, nu o emotivitate a „iubirii", care reprimă violent intelectul și abandonează compasiunea care ar trebui să fie fundamentul religiei lui Dumnezeu.

Puțini au fost gânditorii a căror contribuție la creștinismul occidental să fie de importanța celei aduse de Toma d'Aquino (1225–1274), care a vrut să înfăptuiască o sinteză între filosofia Sfântului Augustin și filosofia greacă, de puțină vreme disponibilă în Occident. În veacul al XII-lea, învățații europeni luaseră drumul Spaniei, unde au cunoscut învățătura musulmană. Cu ajutorul intelectualilor musulmani și evrei, au inițiat un amplu proiect de traducere pentru a aduce această bogăție a minții în Occident. Traducerile în limba arabă ale scrierilor lui Platon, Aristotel și ale altor filosofi antici au fost tălmăcite în latină, fiind astfel la îndemâna Europei de Nord pentru prima dată. Traducătorii lucrau și la texte arabe mai recente, inclusiv la opera lui Ibn Rushd, precum și la descoperirile oamenilor de știință și ale medicilor arabi. La vremea când unii europeni erau hotărâți să distrugă Islamul în Orientul Apropiat, musulmanii din Spania ajutau Occidentul să își construiască propria lui civilizație. *Summa Theologiae* a lui Toma d'Aquino a constituit o tentativă de a integra noua filosofie în tradiția creștină occidentală. Autorul fusese foarte impresionat de comentariul lui Ibn Rushd la Aristotel. Totuși, spre deosebire de Anselm din Canterbury și de Abelard, nu credea că taine cum era Treimea puteau fi deslușite cu ajutorul rațiunii și făcea o distincție între realitatea inefabilă care este Dumnezeu și doctrinele oamenilor despre El. Era de acord cu Dionisie Pseudo-Areopagitul, că adevărata natură a lui Dumnezeu era inaccesibilă minții omenești: „În ultimă instanță, tot ce știe omul despre Dumnezeu este că nu Îl știe, de vreme ce știe că Dumnezeu întrece tot ce putem înțelege din El." (35) Se spune că, după ce a dictat ultima frază din *Summa*, și-a pus capul în mâini cu amărăciune. Când scribul l-a întrebat ce are, i-a răspuns că tot ce scrisese nu era nimic în comparație cu ceea ce văzuse.

Încercarea lui Toma d'Aquino de a-și integra experiența religioasă în contextul noii filosofii ere necesară pentru alăturarea credinței la celelalte realități, astfel

ca ea să nu fie izolată într-o sferă numai a ei. Intelectualismul excesiv este dăunător pentru credință, dar pentru ca Dumnezeu să nu devină o indulgentă confirmare a propriului nostru egocentrism, experiența religioasă are nevoie de o evaluare corectă a conținutului ei. Astfel, Toma d'Aquino L-a definit pe Dumnezeu întorcându-se la felul în care El Însuși se definise în fața lui Moise: „Sunt cel ce sunt." Aristotel afirmase că Dumnezeu este Ființa Necesară. Prin urmare, Toma d'Aquino L-a asociat pe Dumnezeul filosofilor cu Dumnezeul din Biblie, afirmând că Dumnezeu este „Cel ce este" (*Qui est*). A spus răspicat că El nu este doar o altă ființă ca noi. Definirea lui Dumnezeu ca Ființa Însăși era adecvată „pentru că nu semnifică o anumită formă [a ființei], ci ființa însăși (*esse seipsum*)". (36) Ar fi nedrept să-i reproșăm viziunea rațională asupra lui Dumnezeu, ce avea să domine în Occident mai târziu.

Dar, din nefericire, Toma d'Aquino lasă impresia că Dumnezeu poate fi discutat ca oricare altă idee filosofică sau ca orice fenomen al naturii, pentru că își prefațează dezbaterea cu o demonstrație despre existența lui Dumnezeu din filosofia naturii. Acest aspect sugerează că putem ajunge să-L cunoaștem pe Dumnezeu așa cum cunoaștem oricare altă realitate din lumea noastră. Toma d'Aquino enumeră cinci „dovezi" ale existenței Lui, care vor avea o importanță covârșitoare în lumea catolică și vor fi folosite și de protestanți:

1. Argumemtul lui Aristotel pentru un Mișcător Primordial.
2. O „dovadă" similară, care susține că nu poate exista o serie infinită de cauze, deci trebuie să fi existat un început.
3. Argumentul contingenței, propus de Ibn Sina, care cere existența unei „Ființe Necesare".
4. Argumentul din *Filosofia* lui Aristotel, conform căruia ierarhia excelenței în lumea aceasta implică o Perfecțiune, cea mai bună dintre toate.
5. Argumentul legat de un plan, care afirmă că ordinea și scopul a ceea ce vedem în univers nu pot fi pur și simplu rodul întâmplării.

Aceste argumente nu mai sunt valide azi. Chiar și din punctul de vedere al religiei, ele sunt îndoielnice, de vreme ce, cu posibila excepție a argumentului despre plan, toate implică inerent ideea că „Dumnezeu" este doar o altă ființă, o altă verigă din lanțul ființei. El este Ființa Supremă, Ființa Necesară, Ființa

Perfectă. E adevărat că folosirea unor expresii precum „Cauza Primordială" sau „Ființă Necesară" înseamnă că Dumnezeu nu poate fi asemenea ființelor pe care le știm, ci este temeiul sau condiția existenței lor. Cu siguranță că aceasta a fost intenția lui Toma d'Aquino. Dar cei care au citit *Summa* nu au făcut întotdeauna această distincție importantă, vorbind despre Dumnezeu ca și cum El ar fi doar ființa superioară tuturor celorlalte. Ideea este simplificatoare și poate transforma supraființa într-un idol, făcut după asemănarea noastră și ușor de transformat într-un Supraego celest. Chiar am putea insinua că mulți occidentali Îl consideră pe Dumnezeu o astfel de Ființă.

Era important să se încerce asocierea lui Dumnezeu cu aristotelismul la modă în Europa. Și *faylasuf*-ii doriseră ca ideea de Dumnezeu să fie în pas cu spiritul vremii, deci să nu fie alungată într-un fel de ghetou arhaic. Fiecare generație va trebui să recreeze ideea de Dumnezeu și să reconsidere trăirea lui Dumnezeu. Oricum, majoritatea musulmanilor votaseră, ca să zicem așa, cu picioarele, hotărând că opera lui Aristotel nu prea avea cu ce să contribuie la studiul despre Dumnezeu, deși era utilă în alte domenii, cum ar fi științele naturii. Am văzut că teoria aristotelică despre natura lui Dumnezeu fusese numită *meta ta physica* („După *Fizică*"), de către editorul operei, Dumnezeul lui Aristotel fiind, prin urmare, doar o continuare a realității fizice, și nu o realitate dintr-o ordine total diferită. În universul musulman viitoarele dezbateri despre Dumnezeu vor combina, în majoritate, filosofia cu mistica. Singură, rațiunea nu putea ajunge la o înțelegere religioasă a realității căreia îi spunem „Dumnezeu", iar trăirea religioasă avea nevoie de informații de la inteligența critică și de la disciplina filosofiei, dacă nu voia să fie doar o emoție confuză, îngăduitoare și chiar periculoasă.

Bonaventura (1217–1274), un franciscan contemporan cu Toma d'Aquino, a propus o perspectivă asemănătoare. A încercat să împace filosofia cu experiența religioasă, spre binele amândurora. În *Calea în trei trepte* a urmat linia trasată de Sfântul Augustin, care vedea „trinități" în toate aspectele lumii create, și a pornit de la „triniatrianismul natural" în studiul său *Călătoria minții spre Dumnezeu.* Credea sincer că rațiunea singură poate demonstra Treimea, dar a evitat primejdiile excesului raționalist, accentuând importanța experienței spirituale, componentă vitală a ideii de Dumnezeu. L-a considerat pe Francisc din Assisi, întemeietorul ordinului din care făcea parte, un

exemplu strălucit de viețuire creștină. Studiindu-i biografia, un teolog ca el putea găsi dovezi care să sprijine doctrinele Bisericii. Și poetul toscan Dante Alighieri (1265–1321) va nutri convingerea că ființa umană – în cazul lui, Beatrice Portinari din Florența – poate fi o epifanie a divinului. Această abordare personalistă a lui Dumnezeu se inspira din opera Sfântului Augustin.

Bonaventura a recurs și la argumentul ontologic al lui Anselm din Canterbury pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, atunci când a comentat teza lui Francisc din Assisi despre epifanie. A susținut că sfântul atinsese un asemenea nivel de excelență în existența personală, că părea a fi mai mult decât uman. Așadar, deși trăim aici, în lumea omenească, noi putem „vedea și înțelege că «cel mai bun» este... cel mai înalt lucru care se poate închipui". (37) Însuși faptul că suntem capabili să elaborăm un concept de tipul „cel mai bun" demonstrează că el trebuie să existe în Perfecțiunea Supremă a lui Dumnezeu. Dacă pătrundem în noi înșine, așa cum ne sfătuiau Platon și Sfântul Augustin, găsim imaginea Lui reflectată în „propria noastră lume interioară". (38) Introspecția era crucială. Firește că era important să iei parte la ritualurile Bisericii, dar, întâi de toate, creștinul trebuia să coboare în străfundurile propriului sine, unde va fi „purtat în extaz mai sus de intelect" și va avea o revelație a lui Dumnezeu care depășește limitatele noastre noțiuni omenești. (39)

Și Bonaventura, și Toma d'Aquino puseseră trăirea religioasă pe primul plan. Se dovediseră fideli față de tradiția *Falsafah,* căci atât în Islam, cât și în sfera iudaică, filosofii fuseseră de multe ori mistici perfect conștienți de limitele intelectului în ceea ce privește chestiunile teologice. Elaboraseră dovezi raționale ale existenței lui Dumnezeu pentru a-și articula credința religioasă cu ajutorul studiului științific și pentru a o asocia cu experiențe mai obișnuite. Ei înșiși nu se îndoiau că Dumnezeu există și mulți știau prea bine că descoperirea lor era limitată. Astfel de argumente nu erau menite a-i convinge pe necredincioși, căci atei, în sensul de azi al cuvântului, încă nu existau. Prin urmare, această teologie naturală nu era un preludiu la experiența religioasă, ci un însoțitor al ei. *Faylasuf*-ii nu credeau că trebuie să te convingi pe tine însuți de existența lui Dumnezeu pe cale rațională, înainte de a trăi o experiență mistică. Dar lucrurile stăteau, de fapt, invers. La evrei, la musulmani și la ortodocșii greci, Dumnezeul misticilor îl ajungea din urmă rapid pe Dumnezeul filosofilor.

Capitolul VII

DUMNEZEUL MISTICILOR

Iudaismul, creştinismul şi, într-o măsură mai mică, Islamul au dezvoltat ideea de Dumnezeu personal, aşa că am fi tentaţi să credem că acest ideal reprezintă cel mai bine religia. Dumnezeul personal i-a ajutat pe monoteişti să preţuiască drepturile sacre şi inalienabile ale individului şi să aprecieze personalitatea umană. Datorită contribuţiei aduse de tradiţia iudeo-creştină, Occidentul a atins umanismul liberal la care ţine atât de mult. Iniţial, aceste valori au fost păstrate cu sfinţenie în ideea de Dumnezeu personal, care face tot ce face un om: iubeşte, judecă, pedepseşte, vede, aude, creează şi distruge. La început, Iahve a fost o divinitate profund personalizată, cu simpatii şi antipatii tipic omeneşti. Mai târziu, a devenit un simbol al transcendenţei, ale cărui gânduri nu erau gândurile noastre şi ale cărui căi erau mai presus de ale noastre, aşa cum cerul se ridica deasupra pământului. Dumnezeul personal reflectă o descoperire religioasă majoră: nicio valoare supremă nu poate fi mai prejos de nivelul omenesc. Astfel că personalismul a fost o etapă importantă şi, pentru mulţi, indispensabilă din evoluţia religiei şi a moralei. Profeţii Israelului Îi atribuiau lui Dumnezeu propriile lor emoţii şi sentimente. Budiştii şi hinduşii au descoperit devotamentul personal faţă de *avatarurile* realităţii supreme. Creştinii au pus în centrul vieţii religioase o fiinţă umană, element unic în istoria religiei, căci a dus la extrem personalismul implicit din iudaism. Poate că, într-o oarecare măsură, fără acest tip de identificare şi empatie, religia nu ar fi prins rădăcini.

Şi, totuşi, un Dumnezeu personal poate deveni o mare răspundere. Se poate transforma într-un simplu idol, făcut după chipul şi asemănarea noastră, o proiecţie a nevoilor noastre limitate, a temerilor şi a dorinţelor pe care le avem. Putem presupune că El iubeşte ce iubim noi şi urăşte ce urâm noi, accentuându-ne prejudecăţile, în loc să ne oblige să le depăşim. Când nu izbuteşte să împiedice o catastrofă sau atunci când pare să vrea o tragedie, Dumnezeu poate să pară nemilos şi crud. Facila convingere că un dezastru exprimă vrerea lui Dumnezeu ne face să acceptăm lucruri care sunt, în esenţa lor, inacceptabile. Însuşi faptul că, fiind o persoană, Dumnezeu are sex, impune de asemenea nişte limite, căci ar însemna că jumătate dintre reprezentanţii rasei umane sunt sacralizaţi în detrimentul femeii, lucru care poate cauza un dezechilibru anormal, nevrotic, în convenţiile sexuale umane. Aşadar, ideea de Dumnezeu personal poate fi periculoasă. În loc să ne tragă dincolo de limitele noastre, „El" ne poate încuraja să ne complacem în ele. Ne poate face la fel de cruzi, neîndurători, aroganţi şi părtinitori ca „El". În loc să inspire compasiunea, care ar trebui să caracterizeze orice religie avansată, ne poate încuraja să judecăm, să condamnăm şi să marginalizăm. Prin urmare, ideea de Dumnezeu personal nu poate fi decât o etapă a dezvoltării noastre religioase. Toate religiile lumii par să fi recunoscut acest pericol şi să fi căutat a depăşi concepţia personală despre realitatea supremă.

Scripturile iudaice pot fi citite ca o poveste a dezvoltării şi, după aceea, a renunţării la Iahve cel tribal şi personalizat, care a devenit YHWH. Creştinismul, fără îndoială cea mai personalizată dintre cele trei religii monoteiste, s-a străduit să impună cultul pentru Dumnezeu întrupat introducând doctrina Treimii transpersonale. Curând după aceea, musulmanii au întâmpinat dificultăţi cu unele pasaje din Coran, care afirmau că Dumnezeu „vede", „aude" şi „judecă" asemenea oamenilor. Toate cele trei credinţe monoteiste şi-au format o tradiţie mistică, datorită căreia Dumnezeul fiecăreia dintre ele s-a ridicat mai presus de nivelul personal şi a ajuns să se asemene mai mult cu realităţile impersonale de tip nirvana sau Brahman-Atman. Puţini oameni se ridică la înălţimea mistică adevărată, dar în toate cele trei religii monoteiste (cu excepţia creştinismului catolic), Dumnezeul experimentat de mistici a constituit norma pentru credincioşi, până de curând.

Inițial, monoteismul istoric nu a fost mistic. Am observat diferența dintre experiența unui contemplativ ca Buddha și cea a profeților. Iudaismul, creștinismul și islamismul sunt credințe prin excelență active, care au misiunea de a se asigura că voia lui Dumnezeu se face și pe pământ, și în ceruri. Motivul central al religiilor profetice este confruntarea sau întâlnirea personală dintre Dumnezeu și omenire. Acest Dumnezeu este perceput ca o poruncă de a trece la fapte. El ne cheamă la El și ne lasă posibilitatea de a alege să-i refuzăm iubirea și grija sau să le primim. Comunică permanent cu oamenii mai degrabă prin dialog decât prin contemplare tăcută. El rostește un Cuvânt, care devine principalul obiect al devotamentului și care trebuie împlinit în nedesăvârșita și tragica viață pământească, ceea ce implică suferință. În creștinism, credința cea mai personalizată dintre cele trei, relației cu Dumnezeu îi este specifică iubirea. Ideea principală e că, într-un anumit sens, sinele trebuie anihilat. Egotismul este o eternă posibilitate, atât în dialog, cât și în iubire. Limba însăși se poate dovedi o facultate limitativă, căci ne încorsetează în concepte rezultate din propria noastră experiență în lume.

Profeții declaraseră război mitologiei. Dumnezeul lor era activ în istorie și participa la evenimentele politice mai mult decât în epoca primordială, sacră, a miturilor. Când monoteiștii s-au întors spre misticism, mitologia își afirma încă o dată statutul de instrument principal al experienței religioase. Există o legătură de ordin lingvistic între cuvintele „mit", „misticism" și „mister". Toate derivă din verbul grecesc *musteion,* care înseamnă „a închide ochii sau gura". Deci cei trei termeni își au rădăcina în ideea de a experimenta întunericul și liniștea. (1) Nu sunt cuvinte frecvent utilizate în Occidentul zilelor noastre. Cuvântul „mit", de exemplu, se folosește adesea ca sinonim pentru „minciună", căci în vorbirea colocvială un „mit" înseamnă „ceva ce nu e adevărat". Politicienii și vedetele de cinema consideră că relatările triviale despre fapte pe care le-ar comite sunt „mituri", iar savanții folosesc termenul „mitic" atunci când se referă la puncte de vedere greșite din trecut. Odată cu iluminismul, „misterul" a început să fie perceput ca fiind ceva ce are nevoie de clarificări și e adesea asociat cu gândirea confuză. În Statele Unite, o povestire polițistă se numește un „mister", căci specificul genului constă în provocarea de a descifra enigma. Vom vedea că nicioamenii religioși din Epoca Luminilor nu au văzut cu ochi buni cuvântul „mister". Tot așa, termenul „mistic" este

frecvent asociat cu ideea de om ciudat, șarlatan sau hippie delăsător. Cum Occidentul n-a fost niciodată prea entuziasmat de misticism, nici măcar în zilele lui de glorie în alte părți ale lumii, cunoștințele despre inteligența și disciplina care sunt esențiale în acest tip de spiritualitate sunt precare.

Totuși, există indicii că lucrurile se pot schimba. După anii șaizeci, occidentalii au descoperit binefacerile anumitor tipuri de yoga și ale unor religii precum budismul, care au avantajul că nu sunt contaminate de un teism inadecvat – practici care au luat amploare și în Europa, și în Statele Unite. Recent, opera despre mitologie a regretatului savant american Joseph Campbell a avut mare succes. Iar entuziasmul Occidentului de azi față de psihanaliză poate fi interpretat ca o preocupare pentru misticism, căci vom descoperi asemănări uluitoare între cele două discipline. Mitologia a fost deseori o tentativă de a explica lumea interioară, a sufletului. Freud și Jung s-au întors instinctiv la miturile străvechi, cum ar fi cel al lui Oedip din Grecia antică, pentru a-și explica noua știință. Poate că occidentalii simt nevoia de a avea o alternativă la abordarea pur științifică a lumii.

Religia mistică este mai la îndemână și poate fi de mai mare ajutor la necaz decât o credință predominant cerebrală. Prin intermediul disciplinelor misticii, adeptul se poate întoarce la Unul, la începutul primordial, și poate cultiva un simț permanent al prezenței. Dar misticismul iudaic timpuriu, apărut în secolele al II-lea și al III-lea, foarte dificil pentru evrei, evidențiază prăpastia dintre Dumnezeu și om. Evreii doreau să se îndepărteze de lume, în care erau persecutați și marginalizați, și să se îndrepte spre un tărâm divin mai sigur. Își închipuiau că Dumnezeu este un rege puternic, la care se poate ajunge numai după o călătorie primejdioasă prin cele șapte ceruri. În loc să se exprime în stilul simplu, direct, al rabinilor, misticii recurgeau la un limbaj prețios și grandilocvent. Rabinii detestau acest tip de spiritualitate, iar misticii nu doreau să fie în opoziție cu ei. Și, totuși, Mistica Tronului, cum a fost numită, a satisfăcut, cu siguranță, o nevoie importantă, de vreme ce a continuat să se dezvolte, alături de marile școli rabinice, până ce a fost asimilată integral de Cabala, noua mistică evreiască, în veacurile al XII-lea și al XIII-lea. Textele clasice ale Misticii Tronului, strânse în Babilon în secolele al V-lea și al VI-lea, sugerează că misticii, reticenți cu privire la experiențele lor, aveau afinități serioase cu tradiția rabinică, de vreme ce au făcut din mari *tannaim* ca rabinul Akiva,

rabinul Ishmael și rabinul Yohannan eroii acestei spiritualități. Au scos la iveală un alt aspect extrem al spiritului iudaic, deschizând o nouă cale către Dumnezeu pentru adepții lor.

Rabinii avuseseră experiențe religioase remarcabile, după cum am văzut. Sfântul Duh se pogorâse asupra rabinului Yohannan și asupra discipolilor săi ca un foc din ceruri, tocmai când discutau despre semnificația straniei viziuni a lui Iezechiel, în care i se arătase carul lui Dumnezeu. Se pare că acest car și personajul misterios așezat pe tron au făcut obiectul primelor speculații ezoterice. Studiul Carului (*Ma'aseh Merkavah*) era adesea asociat cu speculațiile despre semnificația facerii lumii (*Ma'aseh Bereshit*). Cele mai vechi comentarii care s-au păstrat despre ascensiunea mistică la tronul lui Dumnezeu din cerul cel mai înalt subliniau imensele primejdii ale acestei călătorii spirituale:

> „Rabinii noștri ne învățau astfel: patru oameni, Ben Azzai, Ben Zoma, Aher și rabinul Akiva s-au dus într-o livadă. Ultimul dintre ei a spus: «Când dați de plăcile de marmură pură, să nu spuneți „Apă! Apă!" Deoarece se zice „Cel ce neadevăr grăiește să nu stea în fața ochilor mei."» Ben Azzai s-a uitat și a murit. Scriptura spune despre el: «Scumpă vederii Domnului este moartea sfinților Lui.» Ben Zoma s-a uitat și a fost trăsnit. Scriptura spune despre el: «Ai găsit miere? Mănâncă cât îți este de trebuință, ca să nu te îmbuibi și să verși.» Aher a încălcat legământul [adică s-a făcut eretic]. Rabinul Akiva a plecat în pace." (2)

Numai rabinul Akiva a fost suficient de matur ca să rămână teafăr după ce a văzut calea mistică. O călătorie în străfundurile minții implică mari riscuri personale, deoarece s-ar putea să nu fim în stare să suportăm ce găsim acolo. De aceea, toate religiile au susținut că o călătorie mistică se poate face numai sub călăuzirea unui expert, care poate supraveghea experimentul, ajutându-l pe novice să treacă de locurile periculoase și asigurându-se că puterile nu îi sunt depășite, așa cum s-a întâmplat cu sărmanul Ben Azzai, care a murit, și cu Ben Zoma, care a înnebunit. Toți misticii subliniază că e nevoie de inteligență și de stabilitate mintală. Învățătorii zen spun că nu are sens ca un om cu probleme psihice să caute leac prin meditație, pentru că aceasta îl va îmbolnăvi și mai rău. Comportamentul straniu, nepământesc al unor sfinți catolici din Europa, care au fost

și mistici respectați, trebuie privit cu scepticism. O astfel de relatare criptică a învățaților talmudici arată că evreii fuseseră conștienți de aceste primejdii încă de la început. Mai târziu, au hotărât să nu îngăduie inițierea tinerilor în disciplinele Cabalei, până ce aceștia nu se vor maturiza deplin. Un mistic trebuia, de asemenea, să fie căsătorit, lucru care îi garanta sănătatea sexuală.

Misticul călătorea spre Tronul lui Dumnezeu prin tărâmul mitologic al celor șapte ceruri, ceea ce era, totuși, doar un zbor imaginar. N-a fost interpretat literal niciodată, dar a fost întotdeauna considerat o înălțare simbolică în zonele tainice ale minții. Bizarul avertisment rostit de rabinul Akiva despre „plăcile de marmură pură" poate fi o referire la parola pe care misticul trebuia s-o rostească atunci când ajungea în punctele cruciale ale călătoriei imaginare. Imaginile erau vizualizate cu ajutorul unei discipline elaborate. Astăzi știm că inconștientul constă dintr-un set uriaș de imagini care se ivesc în vise, în halucinații și în stări psihice sau neurologice anormale, cum sunt epilepsia și schizofrenia. Misticii evrei nu-și închipuiau că zboară într-adevăr prin ceruri sau că intră în palatul lui Dumnezeu, ci parcurgeau imagini religioase care le umpleau mintea în mod controlat și ordonat, ceea ce necesita abilități speciale, o anumită dispoziție, precum și exercițiu. Era nevoie de același tip de concentrare pe care îl căutau discipolii zen și yoga, care îl ajuta pe adept să-și găsească drumul prin căile labirintice ale sufletului. Înțeleptul babilonian Hai Gaon (939–1038) a explicat povestea celor patru învățători printr-o practică mistică din vremea lui. „Livada" se referă la înălțarea mistică a sufletului spre „Încăperile Cerești" (*bekhalot*) din palatul lui Dumnezeu. Cel ce dorește să pornească într-o astfel de călătorie imaginară trebuie să fie „vrednic" și „înzestrat cu anumite calități", dacă vrea să „vadă carul ceresc și încăperile îngerilor de sus". Trăirea nu se petrece spontan. Doritorul trebuie să facă anumite exerciții, similare cu cele ale yoghinilor și ale contemplativilor din întreaga lume:

> „Trebuie să postească un anumit număr de zile, să-și țină capul între genunchi, în timp ce stă cu fața la pământ și rostește ușor, pentru sine, anumite laude către Dumnezeu. Astfel va privi în străfundurile inimii sale și va fi de parcă ar vedea cele șapte încăperi cu propriii lui ochi, mutându-se dintr-o încăpere în alta pentru a observa ce se găsește acolo." (3)

-536-

Deşi cele mai vechi scrieri despre Mistica Tronului datează din secolele al II-lea şi al III-lea, acest tip de contemplaţie era, probabil, mai vechi. Sfântul Pavel se referă la un prieten „care îi aparţinea lui Mesia" şi care fusese prins în al treilea cer cu paisprezece ani înainte. Sfântul Apostol nu ştia sigur cum să interpreteze viziunea, dar credea că omul „a fost răpit în rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască". (4)

Astfel de viziuni nu sunt scopuri în sine, ci mijloace de a trăi o experienţă religioasă inefabilă, care depăşeşte conceptele comune. Sunt condiţionate de tradiţia religioasă în care se înscrie misticul. Un vizionar evreu are viziuni cu cele şapte ceruri, deoarece imaginaţia religioasă este impregnată cu astfel de simboluri. Budiştii văd diverse imagini ale lui Buddha şi *bodhisattva*. Creştinii o văd pe Fecioara Maria. Este greşit ca vizionarul să creadă că aceste apariţii din sfera mentală sunt obiective sau că sunt mai mult decât simboluri ale transcendenţei. De vreme ce halucinaţia e adesea o stare patologică, este nevoie de o deosebită iscusinţă şi de echilibru mental pentru a interpreta simbolurile care apar în timpul meditaţiei intense şi al reflecţiei lăuntrice.

Una dintre cele mai stranii şi mai controversate viziuni evreieşti se află în *Shiur Qomah* (*Măsura Înălţimii*), scriere din veacul al V-lea care descrie fiinţa văzută de Iezechiel pe tronul lui Dumnezeu. Textul numeşte această fiinţă Yotzrenu, „Creatorul Nostru". Ciudata descriere a viziunii se bazează, probabil, pe un pasaj din *Cântarea Cântărilor*, cartea biblică preferată a rabinului Akiva. Mireasa îşi descrie Mirele astfel:

„Iubitul meu este alb şi rumen,
şi între zeci de mii este întâiul.
Capul lui, aur curat;
părul lui, păr ondulat,
negru-nchis, pană de corb.
Ochii lui sunt porumbei,
ce în lapte
trupu-şi scaldă,
la izvor stând mulţumiţi.
Trandafiri mirositori
sunt obrajii lui,

strat de ierburi aromate.
Iar buzele lui, la fel cu crinii roşii,
în mir mirositor sunt scăldate.
Braţele-i sunt drugi de aur
cu topaze împodobite;
pieptul lui e scut
de fildeş cu safire ferecat.
Stâlpi de marmură sunt picioarele lui,
pe temei de aur aşezate." (5)

Unii au văzut aici o descriere a lui Dumnezeu. Spre stupoarea a întregi generaţii de evrei, *Shiur Qomah* a măsurat fiecare părticică a Domnului menţionată în pasaj. În acest text ciudat, dimensiunile lui Dumnezeu sunt ameţitoare. Mintea nu le poate cuprinde. Parasangul*, unitatea de măsură de bază, este echivalentul a o sută optzeci de trilioane de „degete", iar fiecare deget se întinde de la un capăt al pământului la celălalt. Astfel de dimensiuni gigantice sperie mintea, care nu mai încearcă să le urmărească sau să îşi închipuie un om cu astfel de măsuri. Exact despre acest lucru este vorba. Textul doreşte să ne spună că Dumnezeu nu poate fi măsurat cu unităţi omeneşti. Şi simpla încercare de a-L măsura demonstrează că este imposibil, ceea ce ne oferă încă un indiciu despre transcendenţa Lui. Nu e de mirare că mulţi evrei au considerat că bizara tentativă de a lua măsurile unui Dumnezeu de natură pur spirituală este o blasfemie. De aceea o scriere ezoterică precum *Shiur* a fost ferită de cei neştiutori. Judecată în context, ea va fi, pentru adepţii pregătiţi să o abordeze corect, sub călăuzirea unui mentor spiritual, o nouă incursiune în caracterul transcendent al lui Dumnezeu, ce nu poate fi cuprins în nicio categorie umană. Fără îndoială că textul nu trebuie citit *ad litteram* şi este, de asemenea, adevărat că nu dă informaţii secrete. Este o evocare deliberată a unei stări care a creat un simţ al mirării şi al spaimei.

Scrierea ne prezintă două componente esenţiale ale portretului mistic al lui Dumnezeu, comune celor trei credinţe monoteiste. În primul rând, este vorba despre o figură pur imaginară. În al doilea rând, ea este una inefabilă. Personajul

* Veche unitate de măsură a lungimii, echivalentă cu patru mile pătrate sau 3 750 de paşi (n. tr.).

descris în *Shiur* este imaginea acelui Dumnezeu pe care misticii Îl văd stând pe tron atunci când ajung la capătul înălțării lor. El nu era deloc blând, iubitor sau personal. Sfințenia lui pare alienantă. Dar, oricum, atunci când Îl văd, eroii mistici izbucnesc în cântări care spun foarte puțin despre El, dar lasă o impresie copleșitoare:

> „Sfințenie, putere, groază, înspăimântare, frică, descurajare –
> acestea le inspiră veșmântul Făcătorului, Adonai, Dumnezeul lui Israel, care,
> încoronat, vine la tronul slavei Lui;
> Pe tot veșmântul lui, pe dinăuntru și pe dinafară, stă scris YHWH, YHWH.
> Niciun ochi nu Îl poate privi, niciochii trupului, niciochii slujitorilor Lui." (6)

Dacă nu ne putem închipui mantia lui Iahve, cum să credem că-L putem vedea pe Dumnezeu Însuși?

Poate că cel mai cunoscut dintre primele texte mistice evreiești este *Sefer Yezirah* (*Cartea Creației*), din secolul al V-lea. În el nu găsim o încercare de a descrie realist facerea lumii, ci o consemnare simbolică ce ni-L arată pe Dumnezeu creând lumea prin cuvânt, ca și cum ar scrie o carte. Dar limba s-a schimbat complet, iar mesajul genezei nu mai este clar. Fiecare literă din alfabetul ebraic are o anumită valoare numerică. Combinând literele cu numerele sacre, rearanjându-le în nesfârșite configurații, misticul își alunga din minte conotațiile obișnuite ale cuvintelor. Țelul lui era să ocolească intelectul și astfel să le amintească evreilor că nu există cuvinte sau concepte care să reprezinte realitatea la care se referea Numele. Din nou, a împinge limba până la propriile ei limite și a o determina să creeze semnificații non-lingvistice erau mijloace de a contura un simț prin intermediul căruia să se sesizeze alteritatea care este Dumnezeu. Misticii nu voiau un dialog direct cu un Dumnezeu pe care Îl simțeau ca fiind mai degrabă sfințenie covârșitoare decât un prieten înțelegător și un părinte.

Mistica Tronului nu era singura de acest tip. Se spune că profetul Mahomed a avut o experiență similară când a făcut Călătoria din Noapte, din Arabia spre muntele Templului din Ierusalim. Când dormea, Gavriil îl purtase pe un cal celest. La sosire, îl întâmpinaseră Avraam, Moise, Iisus și o mulțime de alți profeți pentru a-i confirma misiunea profetică. Apoi Gavriil și Mahomed și-au

început periculoasa urcare pe o scară (*miraj*) prin cele șapte ceruri, fiecare orânduit de un profet. În cele din urmă, Mahomed a ajuns în sfera divină. Sursele cele mai vechi păstrează o tăcere reverențioasă despre viziunea finală, la care se crede că se referă următoarele rânduri din Coran:

> „El l-a văzut încă o dată, lângă Lotusul de la capăt unde se afla Grădina
> Lăcașului, atunci când Lotusul era învăluit de ceea ce era învăluit.
> Privirea sa nu s-a abătut și nici nu a fost stingherită. El a văzut semnele
> cele mari ale Domnului său." (7)

Mahomed nu L-a văzut pe Dumnezeu Însuși, ci doar simbolurile ce reprezentau realitatea divină. În hinduism, lotusul exprimă limita gândirii raționale. Nici aceasta, nici limba obișnuită nu pot cuprinde viziunea despre Dumnezeu. Ascensiunea la ceruri este un simbol al punctului cel mai înalt pe care îl poate atinge spiritul omenesc, exprimând semnificația ultimă.

Imaginarul înălțării este comun. Sfântul Augustin trăise ridicarea la Dumnezeu împreună cu mama sa, la Ostia, experiență pe care a descris-o în termeni plotinieni:

> „[...] înălțându-ne apoi cu un simțământ mai fierbinte către Ființa însăși,
> am străbătut treaptă cu treaptă toate lucrurile corporale și cerul însuși, de unde
> soarele, luna și stelele răspândesc lumină asupra pământului. De aici am urcat
> înlăuntrul nostru, gândind, admirând și vorbind despre operele tale; am ajuns
> apoi în cugetele noastre [...]" (8)

În viziunea Sfântului Augustin era prezent imaginarul grec al marelui lanț al ființei, și nu imaginile semite ale celor șapte ceruri. Nu era o călătorie propriu-zisă prin cosmos spre un Dumnezeu „de acolo, din exterior", ci o înălțare mentală spre o realitate lăuntrică. Uluitorul zbor pare un dat de din afară, căci spune „ridicându-ne noi", de parcă el și Monica erau doar receptacule pasive ale slavei. Totuși, urcarea lină spre „ființa eternă" are o dimensiune deliberată. Reprezentări asemănătoare ale ascensiunii s-au observat și în transele experimentate de șamani, „din Siberia și până în Tierra del Fuego", cum se exprima Joseph Campbell. (9)

Simbolul ascensiunii arată că percepțiile omenești rămân în urmă. Trăirea lui Dumnezeu la care se ajunge în final este cu adevărat indescriptibilă, de vreme ce limbajul obișnuit nu îi face față. Misticii evrei descriu orice altceva *în afară de* Dumnezeu! Ne vorbesc despre mantia și palatul lui, despre curtea cerească și vălul care îl apără de privirile oamenilor, ceea ce constituie arhetipuri eterne. Musulmanii care au făcut speculații cu privire la zborul lui Mahomed spre ceruri au scos în evidență paradoxul ultimei lui viziuni despre Dumnezeu: a văzut și nu a văzut prezența divină. (10) Odată pătruns pe tărâmul imaginilor ce sălășluiesc în propria lui minte, misticul ajunge în punctul în care nici conceptele și nici imaginația nu îl pot duce mai departe. Sfântul Augustin și Monica au fost la fel de reticenți față de apogeul zborului lor și au subliniat transcenderea spațiului, a timpului și a cunoașterii comune. „Vorbeau și-L doreau cu ardoare" pe Dumnezeu, atingându-L „ușor cu toată bătaia inimii" (11). Apoi au revenit la vorbirea normală, în care fraza are introducere, cuprins și încheiere:

> „Discuția noastră a continuat astfel: Să ne imaginăm un om în care se liniștește tumultul trupului, se liniștesc toate închipuirile pe care el și le face despre pământ, despre ape și despre aer, se liniștesc și cerurile, se liniștește chiar și sufletul lui și se autodepășește, nemaigândindu-se la sine însuși; să ne imaginăm că se liniștesc la fel și visele și dezvăluirile imaginației sale, tace orice limbă, orice semn și tot ceea ce se naște pentru a dispărea, da, să ne imaginăm o tăcere totală – deoarece, dacă ar fi cine să le asculte, toate aceste lucruri spun: *Nu noi înșine ne-am creat, ci ne-a creat acela care dăinuie în veșnicie;* să ne imaginăm că, după ce ne-au spus aceste cuvinte și ne-au înălțat auzul ca să-l ascultăm pe Acela care le-a creat, aceste lucruri ar tăcea și ar începe să vorbească el singur, dar nu prin ele, ci prin sine însuși, așa încât noi să auzim Cuvântul Lui nu printr-o limbă de carne, nici prin glasul unui înger, nici prin tunetul dintr-un nor și nici prin taina unei parabole, ci pe el însuși, cel pe care îl iubim; să-l auzim pe el însuși fără nicio mijlocire, așa cum, pentru o clipă, [mama și cu mine] ne-am desprins și, printr-o străfulgerare a minții, am atins înțelepciunea cea veșnică, dăinuind deasupra tuturor. [...]" (12)

Nu era o viziune firească a unui Dumnezeu personal. Nu „Îi auziseră vocea", ca să zicem așa, printr-un mijloc de comunicare obișnuit, prin vorbirea

obișnuită, prin glasul unui înger, prin natură sau prin simbolismul unui vis. Se părea că „atinseseră" Realitatea aflată dincolo de toate aceste lucruri. (13)

Deși este, evident, condiționat de o anumită cultură, acest tip de „ascensiune" pare un fapt de necontestat al vieții. Oricum alegem să o interpretăm, oamenii din întreaga lume și din toate epocile istoriei au experimentat acest fel de trăire contemplativă. Monoteiștii au numit suprema interiorizare „viziune a lui Dumnezeu". Plotin afirmase că astfel era experimentat Unul. Budiștii spun că este o întrezărire a nirvanei. Iar principalul este că oamenii înzestrați spiritual au dorit întotdeauna să trăiască așa o experiență. Trăirea mistică a lui Dumnezeu are anumite caracteristici, comune tuturor credințelor. Este o experiență subiectivă ce implică o călătorie interioară, nu perceperea unui fapt obiectiv, exterior sinelui. Ea se realizează prin acea parte a minții care creează imagini – adesea numită imaginație –, și nu prin facultățile cerebrale. Și, în cele din urmă, este vorba despre ceva ce misticul înfăptuiește în sine însuși, deliberat. Anumite exerciții fizice sau mentale conduc la viziunea din final, care nu apare pe nepregătite.

Sfântul Augustin credea că aleșii Îl pot vedea uneori pe Dumnezeu în această viață. I-a dat exemplu pe Moise și pe Sfântul Pavel. Papa Gregorie cel Mare (540–604), maestru spiritual recunoscut și pontif puternic, nu era de acord. Nu era un intelectual și, ca oricare roman, înțelegea spiritualitatea mai pragmatic. A folosit metafore ca norul, ceața și întunericul pentru a sugera că orice cunoaștere umană a divinului este obscură. Din punctul lui de vedere, pentru ființele omenești, Dumnezeu rămânea ascuns într-un întuneric de nepătruns, mult mai chinuitor decât norul neștiinței, pe care îl resimțiseră creștinii greci ca Grigorie de Nyssa și Dionisie Pseudo-Areopagitul. Pentru Grigorie, Dumnezeu era o trăire tulburătoare, o entitate la care se ajungea greu. Nu putem vorbi despre El la modul familiar, ca și când am avea ceva în comun cu El. Noi nu știm absolut nimic despre Dumnezeu. Nu putem face presupuneri despre comportamentul Lui, în temeiul cunoașterii noastre despre oameni: „Adevăr există în ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu numai când înțelegem că despre El nu putem ști nimic deplin." (14) Gregorie se referă adesea la suferința și la efortul pe care le implică abordarea acestui subiect. Bucuria și pacea contemplării durează câteva clipe și vin după o adevărată luptă. Înainte de a gusta din dulceața lui

Dumnezeu, sufletul trebuie să se zbată pentru a ieși din întunericul care îl este propriu. El

> „nu-și poate fixa ochii minții pe ceea ce a zărit în sine, aruncând o privire grabnică, pentru că obiceiurile lui îl silesc să se scufunde și mai jos. Gâfâie, se zbate, se chinuiește să urce mai presus de sine, dar cade și se scufundă iar, istovit, în întunecimea în care sălășluiește." (15)

La Dumnezeu se poate ajunge numai după „un mare efort al minții", care trebuie să se lupte cu el așa cum s-a luptat Iacob cu îngerul. Drumul spre El este presărat cu vină, lacrimi și istovire. Apropiindu-se de Domnul, „sufletul nu poate face altceva decât să plângă". „Chinuit" de dorința de a ajunge la El, sufletul „își află odihna doar în lacrimi și este istovit". (16) Gregorie a rămas o importantă călăuză spirituală până în veacul al XII-lea. Iar pentru Occident, Dumnezeu continua să fie motiv de neliniște.

La Răsărit, trăirii creștine a lui Dumnezeu îi era specifică mai degrabă lumina decât întunericul. Grecii au dezvoltat o formă diferită de misticism, prezent, de altfel, în toată lumea. Nu depindea de imaginar sau de viziune, ci se baza pe experiența apofatică sau tăcută, descrisă de Dionisie Areopagitul. Firește că orice abordare raționalistă a lui Dumnezeu era ocolită. După cum a explicat Grigorie de Nyssa în *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, „fiecare concept pe care mintea îl înțelege este o piedică în calea celor ce caută". Țelul contemplatorului era să meargă dincolo de idei și de imaginile de orice fel, căci ele îi puteau distrage atenția. Apoi va ajunge la „un anumit simț al prezenței", care era indefinibil și care depășea, fără îndoială, nivelul relațiilor dintre oameni. (17) Această atitudine se numea *hesychia*, „liniște" sau „pace interioară". De vreme ce cuvintele și imaginile nu pot decât să ne lege de lumea pământească, de „aici" și de „acum", mintea trebuie liniștită voluntar, prin tehnici de concentrare, pentru a exersa o tăcere care așteaptă. Numai atunci poate spera omul să sesizeze Realitatea care transcende tot ce mintea poate concepe.

Cum era cu putință cunoașterea unui Dumnezeu incognoscibil? Răsăritenii iubeau astfel de paradoxuri, iar isihaștii au revenit la vechea distincție dintre esența (*ousia*) lui Dumnezeu și „energiile" (*energeiai*) sau faptele Lui în lume, prin intermediul cărora putem sesiza ceva din ce este divinul. Cum nu Îl

putem cunoaște pe Dumnezeu așa cum e El în Sine, în rugăciune simțim „energiile", și nu „esența" Lui. Ele erau percepute ca fiind „raze" ale divinității, care luminează lumea, fiind o revărsare a divinului, dar nu Dumnezeu Însuși, așa cum razele de soare sunt altceva decât soarele. Ele exprimau un Dumnezeu profund tăcut și de nepătruns. Sfântul Vasile cel Mare afirmase: „Prin energiile Lui Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru. Nu spunem că ne apropiem de esența în sine, fiindcă energiile Lui coboară la noi, dar esența rămâne de neatins." (18) Vechiul Testament numise „energia" divină „slava" (*kavod*) lui Dumnezeu. În Noul Testament, ea strălucise întru Hristos pe muntele Tabor – când razele divine transfiguraseră chipul Lui omenesc –, iar acum pătrundeau în toată lumea creată, deificându-i pe cei care fuseseră mântuiți. După cum sugera cuvântul *energeiai*, era o concepție activă și dinamică despre Dumnezeu. Occidentul credea că Dumnezeu se face cunoscut prin atributele Sale eterne – bunătate, dreptate, iubire și atotputernicie –, pe când ortodocșii afirmau că El poate fi văzut în lucrarea neîncetată în care era cumva prezent.

Așadar, simțind „energiile" în timpul rugăciunii, comunicăm, într-un fel, direct cu Dumnezeu, chiar dacă realitatea incognoscibilă în sine rămâne obscură. Evagrie Ponticul (d. 399), isihast de frunte, a susținut că acea „cunoaștere" despre Dumnezeu la care ajungem prin rugăciune nu are nicio legătură cu imagini sau concepte, ci este o experimentare imediată a divinului care transcende aceste lucruri. Deci pentru isihaști era important să-și golească sufletul. „Când te rogi", le spunea el călugărilor lui, „să nu alcătuiești înlăuntrul tău vreo imagine a divinității și să nu-ți lași mintea impresionată de vreo formă." Îi povățuia, în schimb, „să se apropie de Imaterial pe care imaterială". (19) Evagrie propunea un fel de yoga creștină. „Nu era un proces de reflecție, căci rugăciunea înseamnă alungarea gândului." (20) Era mai mult o apropiere intuitivă de Dumnezeu, apropiere care va dezvolta un simț al unității tuturor lucrurilor, va elimina distragerea atenției și va duce la pierderea sinelui, experiență evident înrudită cu cea a contemplativilor din religii neteiste, cum erau budiștii. Dezvățându-și mintea de „patimi" – trufia, lăcomia, tristețea, furia care îi lega de ego – isihaștii se transcendeau pe ei înșiși, deificându-se ca Hristos pe muntele Tabor, transfigurat de „energiile" divine.

Diadoh, episcop de Foticeea, a susținut că deificarea nu se petrecea pe lumea cealaltă, ci se putea înfăptui aici, pe pământ. A propovăduit o metodă

de concentrare bazată pe o tehnică de respirație. Când inspirau, isihaștii trebuiau să se roage, spunând „Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu", iar când expirau, aveau de rostit cuvintele „miluiește-mă pe mine, păcătosul". Cei de mai târziu aveau să rafineze exercițiul: contemplativii stăteau cu capul și cu umerii aplecați, privind spre inimă sau spre buric. Trebuiau să respire din ce în ce mai încet, pentru a se concentra pe interior, pe anumite centre psihologice, cum ar fi inima. Era o disciplină riguroasă, trebuia folosită cu grijă și putea fi practicată în siguranță cu ajutorul unui învățător. Încet-încet, asemenea călugărului budist, isihastul descoperea că nu e greu să-și lase deoparte gândurile raționale, că imaginile îngrămădite în minte se estompau, și individul se simțea una cu rugăciunea. Creștinii ortodocși descoperiseră tehnici practicate în religiile orientale de secole. Pentru ei, rugăciunea era o activitate psihosomatică, pe când catolicii precum Sfântul Augustin și Sfântul Grigorie erau de părere că rugăciunea trebuie să elibereze sufletul de trup. Maxim Mărturisitorul susținuse insistent: „Omul tot ar trebui să devină Dumnezeu, suflet și trup, de la sine să devină Dumnezeu tot, trup și suflet, prin slavă." (21) Isihastul se va simți pătruns de un flux de energie și seninătate atât de puternic, că nu ar putea fi decât de origine divină. După cum am constatat, pentru ortodocși deificarea era o „iluminare" firească pentru om. S-au inspirat din Hristos transfigurat pe muntele Tabor, așa cum imaginea lui Buddha, desăvârșita concretizare a omenirii, a fost sursă de inspirație pentru budiști. Sărbătoarea Schimbării la Față este foarte importantă în Biserica Ortodoxă. Se numește și „epifanie", adică revelare a lui Dumnezeu. Spre deosebire de frații lor din Occident, ortodocșii n-au crezut că tensiunea, ariditatea și dezolarea erau preludiul inevitabil al trăirii lui Dumnezeu, considerând astfel de stări drept afecțiuni care trebuie tratate. Nu aveau cultul nopții întunecate a sufletului. Laitmotivul dominant era muntele Tabor, nu grădina Ghetsimani și Golgota.

Nu toată lumea putea ajunge la asemenea stări superioare, dar alți creștini puteau sesiza ceva din experiența mistică în icoane. În Occident, arta religioasă devenea predominant reprezentațională: înfățișa evenimente istorice din viața lui Iisus sau din biografiile sfinților. În Bizanț, icoana nu era menită a reprezenta ceva din lumea aceasta, fiind o încercare de a portretiza inefabila experiență mistică a isihaștilor într-o formă vizuală care să-i inspire pe nonmistici. Istoricul britanic Peter Brown a explicat după cum urmează: „În lumea

creștină răsăriteană, icoana și viziunea se validau reciproc. O entitate ascunsă adânc în imaginația colectivă a făcut ca, prin secolul al VI-lea, supranaturalul să ia locul trăsăturilor precise, în vise și în imaginația fiecărui om, și să fie reprezentat în obiecte de artă. Icoana însemna validarea unui vis împlinit." (22) Icoanele nu erau concepute pentru a-i educa pe credincioși sau a da informații, idei și doctrine. Pe acest punct, o fereastră spre lumea divină, se concentra contemplația (*theoria*).

Icoana a ajuns să joace un rol atât de important în trăirea de tip bizantin a lui Dumnezeu, încât în secolul al VIII-lea devenise subiectul principal al unei aprinse dispute cu privire la doctrină, purtate în Biserica Răsăriteană. Oamenii începeau să întrebe ce *anume* picta artistul atunci când Îl înfățișa pe Hristos. Caracterul divin era imposibil de reprezentat, dar din moment ce pictorul pretindea că el înfățișează numai umanitatea lui Hristos, oare se făcea vinovat de nestorianism, credința eretică potrivit căreia natura divină și natura umană ale lui Iisus erau complet diferite? Iconoclaștii doreau să interzică pur și simplu icoanele, care au fost apărate de doi călugări importanți: Ioan Damaschinul (656–747), de la mănăstirea Mar Sabbas, de lângă Bethleem, și Sfântul Teodor (759–826), de la mănăstirea Studius, aproape de Constantinopol. Aceștia afirmau că iconoclaștii greșeau interzicând reprezentarea lui Hristos. Întruparea conferise trupului omenesc și lumii materiale o dimensiune divină, iar artistul *putea* picta acest tip nou de ființă umană deificată. El zugrăvea totodată o imagine a lui Dumnezeu, de vreme ce Hristos Cuvântul era icoana Lui prin excelență. Dumnezeu putea fi cuprins în cuvinte sau rezumat în concepte omenești, dar putea fi „descris" și cu ajutorul pensulei mânuite de pictori sau prin gesturile simbolice ale liturghiei.

Creștinismul răsăritean a devenit atât de dependent de icoane, că prin anul 820, iconoclaștii fuseseră învinși grație vocii mulțimii. Afirmația că Dumnezeu era, într-un anumit sens, descriptibil nu a însemnat renunțarea la teologia apofatică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. În studiul său *Laudă mai mare sfintelor icoane*, călugărul Nechifor scria că icoanele sunt „expresia tăcerii lui Dumnezeu, exprimând prin ele însele taina inefabilă care transcende ființa. Fără încetare și fără cuvinte, ele slăvesc bunătatea Domnului, pe vechiul și de trei ori luminatul ritm al teologiei". (23) În loc să-i inițieze pe credincioși în dogmele Bisericii, ajutându-i să-și facă o idee cum se cuvine despre propria

lor credință, icoanele cultivau în ei un simț al tainei. Descriind efectul picturilor religioase, Nichifor nu îl putea compara decât cu cel creat de muzică, mai presus de cuvinte și concepte. În secolul al XIX-lea, Walter Pater va afirma că orice formă de artă aspiră la condiția muzicii, iar în Bizanțul veacului al IX-lea ortodocșii erau convinși că teologia aspiră la condiția iconografiei, găsind de cuviință că Dumnezeu era exprimat mai bine printr-o operă de artă decât printr-un discurs raționalist. După dezbaterile aprinse și luptele oratorice despre natura lui Hristos, purtate în secolele al IV-lea și al V-lea, imaginația creștinilor plăsmuia acum un portret al lui Dumnezeu.

Ideea a fost sintetizată de Simeon (949–1022), abatele micii mănăstiri Sfântul Macras din Constantinopol, cunoscut apoi sub numele de Simeon Noul Teolog. Această nouă formă de teologie nu încerca să-L definească pe Dumnezeu, ceea ce, afirma Simeon, ar fi un act de trufie. A vorbi despre El într-un fel sau altul depindea de ideea că „ceea ce nu se poate cunoaște se poate cunoaște". (24) În loc să dezbată natura lui Dumnezeu pe cale rațională, „noua" teologie se baza pe experiența religioasă directă și personală. Era cu neputință ca El să se lase cunoscut prin termeni conceptuali, ca și cum ar fi fost o ființă oarecare, despre care ne putem face idei. Domnul era o taină. Adevăratul creștin era acela care Îl trăia conștient pe acel Dumnezeu care Se arătase în umanitatea transfigurată a lui Iisus. Simeon însuși renunțase la viața lumească pentru contemplație, grație unei experiențe venite ca din senin. La început, habar nu avusese ce se întâmplă, dar încetul cu încetul înțelesese că se preschimbă și că e absorbit într-o lumină care e Însuși Dumnezeu. Nu era o lumină dintre cele pe care le știm noi, desigur. Era „dincolo de formă, imagine sau reprezentare și nu se putea trăi decât intuitiv, prin rugăciune". (25) Dar nu era vorba despre o experiență rezervată elitei sau călugărilor. Împărăția vestită de Hristos în *Evanghelii* însemna unirea cu Dumnezeu, la care putea ajunge toată lumea aici și acum, fără a trebui să aștepte viața de apoi.

Așadar, pentru Simeon Noul Teolog, Dumnezeu era cunoscut și necunoscut, aproape și departe. El îi îndemna pe călugări ca, în loc de a încerca imposibilul, adică să descrie „lucruri inefabile numai prin cuvinte" (26), să se concentreze pe realitatea transfiguratoare pe care o puteam simți în propriile lor suflete. Într-una dintre viziuni, Simeon Îl auzise pe Domnul spunându-i: „Da, sunt Dumnezeu, cel care s-a făcut om de dragul tău. Și iată, te-am făcut pe tine, după

cum vezi, și te voi face Dumnezeu." (27) El nu era o entitate exterioară și obiectivă, ci o iluminare personală, profund subiectivă. Totuși, refuzul lui Simeon de a vorbi *despre* El nu l-a determinat să se îndepărteze de opțiunile teologice făcute în trecut. „Noua" teologie se întemeia clar pe învățăturile Părinților Bisericii. În *Imnele iubirii dumnezeiești,* Simeon expune vechea doctrină ortodoxă despre îndumnezeirea omenirii, așa cum au descris-o Atanasie și Maxim Mărturisitorul:

> „O, lumină pe care nimeni nu o poate numi, căci ești fără de nume.
> O, lumină cu multe nume, care ești în toate lucrurile...
> Cum te amesteci cu iarba?
> Cum, deși rămâi neschimbată și de neatins,
> Faci ca a ierbii alcătuire să nu se mistuie?" (28)

Era inutil a-L defini pe Dumnezeul care se transfigura astfel, fiind dincolo de cuvinte și imposibil de descris. Și, totuși, fiind o trăire care împlinea și preschimba omenirea fără a-i știrbi integritatea, „Dumnezeu" era o realitate de netăgăduit. Ortodocșii dezvoltaseră despre El idei – cum erau Treimea și Întruparea – prin care se diferențiau de alți monoteiști, dar experiența misticilor lor avea multe în comun cu cea a musulmanilor și a evreilor.

Chiar dacă Mahomed fusese preocupat în primul rând de construirea unei societăți drepte, profetul și adepții lui cei mai apropiați avuseseră o înclinație spre misticism, iar musulmanii își formaseră repede propria lor tradiție mistică. În veacurile al VIII-lea și al IX-lea, celelalte secte dezvoltaseră o formă ascetică a islamismului. Asceții erau la fel de interesați ca *mutazil*-ii și șiiții de bunăstarea de la curte și de aparenta renunțare la austeritatea *ummah*-ului. Au încercat să se întoarcă la un trai mai simplu, ca acela pe care îl duseseră primii musulmani din Medina, purtând straie de lână grosolane (în arabă SWF), căci se credea că ele fuseseră alese de profet. În consecință, au devenit cunoscuți sub numele de sufiști. Dreptatea socială a rămas crucială pentru credința lor, așa cum va explica mai târziu Louis Massignon, regretatul savant francez:

> „De obicei, chemarea mistică este rodul unei răzvrătiri interioare a conștiinței împotriva nedreptăților sociale, nu numai a celor comise de alții, ci în primul rând

și mai ales împotriva greșelilor proprii, cu o dorință intensificată de purificare interioară, întru descoperirea cu orice preț a lui Dumnezeu." (29)

La început, sufiștii au avut multe elemente în comun cu celelalte secte. Marele *mutazil* raționalist Wasil ibn Ala (d. 748) fusese discipolul lui Hasan al-Basri (d. 728), ascet din Medina, ulterior considerat unul dintre întemeietorii sufismului.

Ulema începeau să separe net celelalte religii de Islam, considerând că acesta e singura și adevărata credință, dar sufiștii au rămas credincioși perspectivei coranice asupra unității tuturor religiilor bine călăuzite. Iisus, de pildă, era privit de mulți sufiști ca fiind profetul vieții interioare. Unii chiar au intervenit în Shahada, profesiunea de credință, pentru a o îmbunătăți, și au spus: „Nu există alt dumnezeu în afară de al-Lah și Iisus este mesagerul Lui", ceea ce era corect din punct de vedere teoretic, dar intenția acestui gest era provocatoare. Acolo unde Coranul vorbea despre un Dumnezeu al dreptății care inspiră frică și spaimă, Rabia (d. 801), una dintre primele ascete, vorbea despre iubire într-un fel care le era cunoscut creștinilor:

„În două feluri Te iubesc: egoist întâi, dară
și cum se cade să Te iubesc pe Tine, iară.
Egoist, pentru că la Tine sunt
Mereu, cu fiecare gând.
Dar pur, când vălul prin Tine coboară
De pe ochii ce pe Tine mereu Te adoară.
Și una, și alta pe Tine te preamăresc,
Și nu pe mine, după cum grăiesc." (30)

Se simte asemănarea cu rugăciunea ei: „O, Doamne! Dacă mă închin la Tine de frica iadului, în iad să mă arzi! Și dacă mă închin la Tine nădăjduind la paradis, din paradis să mă alungi! Dar dacă mă închin la Tine de dragul Tău, revarsă-ți Nemuritoarea Frumusețe!" (31) Iubirea lui Dumnezeu a devenit un fel de emblemă a sufismului. Se poate ca sufiștii să fi fost influențați de asceții creștini din Orientul Apropiat, dar Mahomed a rămas și el o influență crucială. Sperau să-L trăiască pe Dumnezeu așa cum Îl trăise profetul când

i se arătase în revelații. Firește că au fost inspirați și de ascensiunea lui mistică la cer, care s-a transformat în paradigma propriei lor relații cu Dumnezeu.

Așa au apărut tehnicile și disciplinele care i-au ajutat pe misticii din toată lumea să ajungă la o stare alternativă de conștiință. Sufiștii practicau și postul, veghea de noapte și cântarea Numelor Divine ca o mantră, considerându-se principalele cerințe din legea musulmană. Astfel de practici duceau, uneori, la un comportament ce părea straniu și necontrolat. Misticii din această categorie erau numiți sufiștii „beți". Primul dintre ei a fost Abu Yazid Bistami (d. 874) care, ca și Rabia, s-a apropiat de Dumnezeu ca un îndrăgostit. Credea că trebuie să se străduiască să fie pe placul lui Allah, așa cum ar face cu o femeie, într-o poveste de dragoste omenească, renunțând la nevoile și dorințele lui pentru a deveni unul cu iubita. Totuși, disciplinele de introspecție la care a recurs pentru a ajunge la respectiva stare l-au dus dincolo de concepția lui personalizată despre Dumnezeu. Apropiindu-se de miezul identității sale, a simțit că nimic nu mai stă între el și Dumnezeu. Tot ce înțelegea prin „sine" părea să se fi disipat:

„L-am privit cu ochiul adevărului și L-am întrebat: «Cine este?» El mi-a zis: «Nu este nici eu, nici altul decât eu. Nu există alt Dumnezeu în afară de mine.» Apoi m-a scos din mine și mi-a dat Sinele Lui... Apoi am vorbit cu el cu limba Feței Lui, zicând: «Ce faci cu mine cu Tine?» El a spus: «Eu sunt prin Tine, nu există niciun dumnezeu în afară de Tine.»" (32)

Observăm din nou că nu există o divinitate exterioară „acolo, în afară", străină omenirii. Se descoperea că, în mod misterios, Dumnezeu se identifica deplin cu sinele cel mai adânc al fiecăruia. Distrugerea sistematică a sinelui dădea sentimentul asimilării într-o realitate inefabilă și mai amplă. Starea de anihilare (*'fana*) avea să joace un rol principal în idealul sufist. Bistami reinterpretase complet Shahada, într-un fel care ar fi putut fi considerat blasfemic, dacă nu ar fi fost recunoscut de mulți alți musulmani ca fiind o experiență autentică a acelui *islām* poruncit de Coran.

Alți mistici, sufiștii „treji", preferau o spiritualitate mai puțin extravagantă. Al-Junayd din Bagdad (d. 910), care a trasat liniile coordonatoare ale viitorului misticism islamic, credea că poziția extremă a lui al-Bistami poate fi periculoasă.

Susținea că după *'fana* trebuie să urmeze *baqa* („renașterea"), întoarcerea la un sine potențat. Unirea cu Dumnezeu nu trebuia să desființeze capacitățile noastre naturale, ci să le împlinească. Sufistul care sfâșia egotismul întunecat pentru a descoperi prezența divină în centrul propriei lui ființe se împlinea pe sine mai bine și căpăta mai multă stăpânire de sine. Urma să devină uman în sensul deplin al cuvântului. Așadar, prin *'fana* și *baqa*, ajungea la o stare pe care creștini-ortodocșii o vor numi „îndumnezeire". Pentru al-Junayd, misiunea lor era întoarcerea la starea primordială a omului din ziua facerii lumii. Omul revenea astfel la Sursa existenței lui. Experiențe precum separarea și înstrăinarea erau la fel de importante ca pentru platonicieni și gnostici. Poate că există o asemănare cu „separarea" despre care vorbesc astăzi freudienii și kleinienii, deși psihanaliștii o pun pe seama unei cauze nonteiste. Al-Junayd afirma că, cu ajutorul unui traseu disciplinat, urmat atent sub călăuzirea unui maestru sufist (*pir*), cum era chiar el, un musulman se poate reuni cu Creatorul lui și poate dobândi acel simț originar al prezenței efective a lui Dumnezeu pe care l-a avut atunci când, spune Coranul, a țâșnit din trupul lui Adam. O astfel de reunire cu un sine mai profund, sinele pe care respectiva persoană era menită să-l aibă, ar însemna sfârșitul separării și al tristeții. Dumnezeu nu era o entitate separată și exterioară și un judecător, ci o realitate aflată în interiorul fiecărei ființe:

„Acum știu, o, Dumnezeule,
Ce sălășluiește în inima mea;
În taină, departe de lume,
Limba mea a vorbit cu Iubitul meu.

Așa că, într-un fel, suntem
Uniți și Unu suntem;
Iar altfel, despărțirea
este starea noastră veșnică.

Deși ochilor mei
Adânca groază le-a ascuns Chipul Tău,
În minunată și extatică Slavă
simt că îmi atingi străfundurile cele mai adânci." (33)

Sublinierea unității parcă răsună din *tawhid*, idealul coranic. Adunându-și sinele disipat, misticul va simți prezența divină integrată în el însuși.

Al-Junayd era conștient de primejdiile misticismului. Cei lipsiți de exercițiu, care nu erau povățuiți de un *pir* și nu aveau o pregătire sufistă riguroasă, puteau foarte ușor să înțeleagă greșit extazul mistic și să-și facă o idee simplistă despre ce voia să spună cel care afirma că era unu cu Dumnezeu. Afirmații extravagante, precum cele făcute de al-Bistami, vor stârni, fără îndoială, mânia oficialilor. În această fază de început, sufismul era o mișcare a unei minorități, iar *ulema* au considerat-o deseori o inovație neautentică. Husain ibn Mansur (mai cunoscut ca al-Hallaj sau ca Dărăcitorul de lână), celebrul discipol al lui Junayd, a renunțat la orice precauție și s-a martirizat pentru credința lui mistică. După ce a cutreierat Irakul și a predicat abolirea califatului și întemeierea unei noi ordini sociale, a fost întemnițat de autorități și răstignit ca eroul lui, Hristos. Al-Hallaj a strigat în extaz: „Eu sunt Adevărul!" Conform Evangheliilor, Iisus spusese același lucru, atunci când afirmase că este Calea, Adevărul și Viața. Coranul consideră o blasfemie credința creștină în întruparea lui Dumnezeu în Hristos, deci nu e de mirare că musulmanii au fost îngroziți de cuvintele pe care le strigase al-Hallaj. *Al-Haqq* („Adevărul") fiind unul dintre numele lui Dumnezeu, dacă și-l atribuia vreun muritor de rând, atunci acesta se făcea vinovat de idolatrie. Al-Hallaj exprimase o apropiere atât de mare de Dumnezeu, încât părea o identificare cu El. După cum a scris într-un poem:

„Eu sunt Cel pe care Îl iubesc, iar Cel pe care Îl iubesc este Eu:
Suntem două spirite într-un singur trup.
Dacă mă vezi pe mine, Îl vezi pe El,
Și dacă Îl vezi pe El, ne vezi pe amândoi." (34)

Era o expresie îndrăzneață a anihilării sinelui și a unirii cu Dumnezeu, stare pe care maestrul lui, al-Junayd, o numise *'fana*. Al-Hallaj nu a dat înapoi când a fost acuzat de blasfemie și a murit ca un sfânt.

„Când a fost adus să fie răstignit și a văzut crucea și cuiele, s-a întors spre oameni și a zis o rugăciune, încheind cu cuvintele: «Și iată slujitorii Tăi s-au adunat să mă ucidă, în zelul lor pentru religia Ta și din dorința de a-Ți câștiga

favorurile. Iartă-i, o, Doamne, şi ai milă de ei; căci într-adevăr, dacă li Te-ai fi arătat lor cum mi Te-ai arătat mie, nu ar fi făcut ce fac; şi dacă ai fi ascuns de mine ce ai ascuns de ei, nu aş fi suferit acum. Slavă Ţie în tot ce faci şi slavă Ţie în tot ce vei face.»" (35)

Strigătul lui al-Hallaj, *ana al-Haqq* („Eu sunt Adevărul!"), arată că Dumnezeul misticilor nu este o realitate obiectivă, ci una profund subiectivă. Al-Ghazzali avea să susţină mai târziu că nu fusese o blasfemie, că al-Hallaj fusese doar neînţelept când proclamase un adevăr ezoteric care îi putea induce în eroare pe neiniţiaţi. De vreme ce nu există altă realitate în afară de al-Lah – cum afirmă Shahada –, toţi oamenii sunt, prin esenţa lor, divini. Coranul spunea că Dumnezeu îl făcuse pe Adam după chipul Său, pentru a Se putea contempla pe Sine ca într-o oglindă. (36) De aceea le-a poruncit îngerilor să se încline în faţa primului om. Creştinii făcuseră greşeala de a crede că un singur om fusese întruparea divinului, după cum vor considera sufiştii. Un mistic ce redobândea viziunea primară a lui Dumnezeu redescoperea imaginea divinităţii înlăuntrul lui, aşa cum fusese ea în ziua facerii. Tradiţia Sacră (*hadith qudsi*) îndrăgită de sufişti îl înfăţişează pe Dumnezeu trăgându-l pe un musulman atât de aproape, că El însuşi pare a Se întrupa în fiecare slujitor al său: „Când îl iubesc, devin Urechea cu care aude, Ochiul cu care vede, Mâna cu care apucă, Piciorul cu care calcă." Povestea lui al-Hallaj arată profundul antagonism care poate exista între un mistic şi reprezentanţii credinţei oficiale, care au alte noţiuni despre Dumnezeu şi revelaţie. Pentru mistic, aceasta este un eveniment ce se petrece în propriul lui suflet, în vreme ce pentru cei mai convenţionali, precum unii membri din *ulema*, revelaţia este un eveniment din trecut. Oricum, am observat că în secolul al XI-lea, filosofi musulmani ca Ibn Sina şi al-Ghazzali afirmaseră că descrierile obiective ale lui Dumnezeu nu erau satisfăcătoare şi se îndreptaseră spre misticism. Datorită lui al-Ghazzali, misticismul devenise acceptabil pentru orânduire, deoarece gânditorul arătase că era forma cea mai autentică a spiritualităţii musulmane. În veacul următor, filosoful iranian Yahya Suhrawardi şi Muid ad-Din ibn al-Arabi, născut în Spania, stabiliseră o legătură indisolubilă între *Falsafah* islamică şi misticism, transformându-l pe Dumnezeul sufiştilor în normă în multe părţi ale Imperiului Islamic. Oricum, ca şi al-Hallaj, Suhrawardi a fost ucis de *ulema*, la Alep, în anul 1191, din motive ce rămân

necunoscute. Îşi dedicase întreaga viaţă ideii de a asocia ceea ce el numea religia „orientală" adevărată cu islamismul, înfăptuind astfel planul lui Ibn Sina. A pretins că toţi înţelepţii lumii antice predicaseră o singură doctrină. Iniţial, ea îi fusese dezvăluită lui Hermes (despre care Suhrawardi spunea că este profetul Idris din Coran sau biblicul Enoh). În universul grec ajunsese prin Platon şi Pitagora, iar în Orientul Mijlociu, prin magii lui Zoroastru. Oricum, după Aristotel, ea fusese întunecată de o filosofie mai rigidă din punct de vedere intelectual, mai cerebrală, dar se transmisese în taină de la un înţelept la altul, până când ajunsese, în cele din urmă, la Suhrawardi însuşi, prin al-Bistami şi al-Hallaj. Această filosofie perenă era mistică şi izvora din imaginaţie, dar nu cerea renunţarea la raţiune. Ca intelectual, Suhrawardi era la fel de riguros ca al-Farabi, dar sublinia şi importanţa intuiţiei în abordarea adevărului. Aşa cum afirmase Coranul, adevărul era de la Dumnezeu şi trebuia căutat oriunde putea fi găsit, adică în păgânism, în zoroastrism, dar şi în tradiţia monoteistă. Spre deosebire de tradiţia dogmatică, soldată cu dispute sectare, în misticism căile spre Dumnezeu sunt la fel de multe ca oamenii. Mai ales sufismul va ajunge să aprecieze în mod deosebit credinţa altora.

De multe ori Suhrawardi e numit Şeicul al-Ishraq sau Maestrul Iluminării. Ca şi creştinii răsăriteni, el îl percepe pe Dumnezeu în termeni de lumină. În limba arabă, *ishraq* se referă la primul licăr din zori, care se iveşte la răsărit, dar şi la iluminare. Aşadar, Orientul nu este un loc geografic, ci izvorul luminii şi al energiei. Deci în credinţa orientală a lui Suhrawardi, fiinţele umane îşi amintesc vag Originea şi se simt în largul lor în această lume a umbrelor, tânjind să se întoarcă în sălaşul primordial. Suhrawardi susţinea că filosofia lui îi va ajuta pe musulmani să-şi găsească adevăratul drum şi să purifice înţelepciunea veşnică din ei înşişi cu ajutorul imaginaţiei.

Sistemul lui, deosebit de complex, a fost o tentativă de a cuprinde toate căutările religioase din lume într-o religie spirituală. Ca atare, a făcut legătura între cosmologia iraniană preislamică, sistemul planetar ptolemeic şi teoria neoplatoniciană a emanaţiei. Dar niciun alt *faylasuf* n-a citat Coranul mai mult decât el. În ceea ce priveşte cosmologia, nu era interesat în primul rând să explice originile fizice ale universului. În opera sa de căpătâi, *Înţelepciunea iluminării* (*Hiqmat al-Ishraq*), Suhrawardi a pornit de la elemente de fizică şi ştiinţele naturii, acesta fiind însă doar un preludiu la partea mistică a cărţii. Ca şi Ibn Sina,

nu se mai mulțumea cu orientarea complet rațională, obiectivă, a *Falsafah*-ilor, deși credea că speculațiile raționale și metafizice își aveau rolul lor în percepția întregii realități. În opinia lui, adevăratul înțelept excela și în filosofie și în mistică. Iar în lume exista întotdeauna un astfel de înțelept. Expunând o teorie foarte apropiată de imamologia șiită, Suhrawardi afirma că această călăuză spirituală era adevăratul pol (*qutb*), fără a cărui prezență lumea nu ar mai exista, chiar dacă el rămânea ascuns. Mistica Ishraq a lui Suhrawardi este practicată și azi în Iran. Este un sistem ezoteric nu pentru că ar fi exclusivist, ci pentru că cere inițiere spirituală și exerciții de imaginație precum cele practicate de adepții ismailiți și de sufiști.

Poate că creștinii răsăriteni ar fi spus că sistemul lui Suhrawardi este mai mult *dogmatic* decât *kerygmatic*. Filosoful se străduia să descopere sâmburele de imaginație din inima religiei și a filosofiei, deși sublinia că rațiunea nu este de ajuns. Nu i-a negat însă niciodată dreptul de a cerceta tainele cele mai profunde. Adevărul trebuia căutat și în raționalismul științific, și în mistica ezoterică, iar sensibilitatea se educă și se modelează prin intermediul inteligenței critice.

După cum sugerează numele, în centrul filosofiei Ishraq se afla simbolul luminii, considerat sinonimul perfect al lui Dumnezeu. Lumina era (cel puțin în secolul al XII-lea) imaterială și indefinibilă, fiind, totuși, o componentă evidentă a vieții pământești. Apărea de la sine, nu avea nevoie de definiție, putea fi găsită de toată lumea ca elementul care făcea viața posibilă. Pătrundea peste tot. Opacitatea corpurilor materiale venea direct de la lumină, o sursă exterioară lor. Cosmologia lui Suhrawardi, întemeiată pe emanație, afirma că Luminilor era corespondentul Ființei Necesare a *faylasuf*-ilor, care era simplă și ea întruchipată. Ea genera o succesiune de lumini mai mici, în ordine descrescătoare. Fiecare dintre lumini, cunoscându-și dependența de Lumina Luminilor, își forma un sine în umbră, care era sursa unui tărâm material, corespunzându-i uneia dintre sferele ptolemeice. Aceasta era o metaforă a sufletului omenești. În fiecare dintre noi se afla o astfel de combinație de lumină și întuneric. Embrionul primea lumină sau suflet de la Sfântul Duh (care, în sistemul lui Ibn Sina, este îngerul Gavriil, lumina lumii noastre). Sufletul tânjește să se unifice cu lumea de sus a Luminilor și, dacă e bine călăuzit de *qutb*-ul sfânt din respectiva epocă sau de unul dintre discipolii acestuia, poate experimenta ceva din acest fenomen în lumea de aici.

Suhrawardi a descris propria lui iluminare în *Hiqmat*. Fusese obsedat de problema epistemologică a cunoașterii, dar nu izbutise să facă vreun progres. Învățătura din cărți nu-i spunea nimic. Apoi a avut o viziune în care i s-a arătat imamul, *qutb*, vindecătorul sufletelor:

> „Blândețea m-a învăluit dintr-odată; întâi o lumină orbitoare, apoi una diafană în întunericul din ființa omenească. Priveam atent și iată că a apărut... A venit spre mine, m-a salutat atât de blând, că nedumerirea mi-a trecut și spaima a fost înlocuită de un sentiment de familiaritate. Apoi am început să mă plâng de necazul cu problema aceasta a cunoașterii.
>
> «Trezește-te tu însuți», mi-a spus, «și problema ta se va rezolva.»" (37)

Trezirea sau iluminarea era, desigur, complet diferită de zguduitoarea inspirație pe care o aducea profeția. Se apropia mai mult de tăcuta iluminare a lui Buddha. Mistica aducea o spiritualitate mai calmă în religiile lui Dumnezeu. În loc de o coliziune cu o Realitate exterioară, iluminarea venea dinlăuntrul misticului. Nu era o stare dăruită din exterior. Iar folosirea imaginației le-ar permite oamenilor să se întoarcă la Dumnezeu, dacă pătrund în *alam al-mithal*, lumea imaginilor pure.

Suhrawardi se inspira din vechea credință iraniană într-o lume arhetipală, conform căreia fiecare om și obiect din *getik* (lumea pământească, fizică) are un corespondent în *menok* (tărâmul ceresc). Mistica va resuscita străvechea mitologie pe care religiile întemeiate pe Dumnezeu păreau să o fi abandonat. Acum, *menok*, care a devenit *alam al-mithal* în sistemul lui Suhrawardi, era un ținut intermediar între lumea noastră și cea a lui Dumnezeu. El putea fi perceput de rațiune sau de simțuri, iar facultatea imaginației creatoare ne ajuta să dezvăluim tărâmul arhetipurilor ascunse, la fel cum interpretarea simbolică a Coranului îi arăta adevărata semnificație spirituală. *Alam al-mithal* era aproape de perspectiva pe care o aveau ismailiții asupra istoriei spirituale a Islamului, care era sensul veritabil al întâmplărilor pământești sau angelologia lui Ibn Sina, discutată în capitolul anterior. Pentru toți misticii pe care Islamul îi va avea de aici încolo, ea va constitui un mijloc de interpretare a experiențelor și a viziunilor lor. Suhrawardi analiza viziuni izbitor de asemănătoare, fie că veneau de la șamani, mistici sau asceți din alte culturi, fenomen care a

suscitat mult interes în ultima vreme. Conceptul jungian de subconștient colectiv este o încercare științifică de a cerceta experiența imaginației comune a omenirii. Alți savanți, precum Mircea Eliade, filosoful româno-american al religiei, au dorit să arate cum eposurile poeților antici și anumite categorii de basme sunt roadele călătoriilor extatice și ale zborurilor mistice. (38)

Suhrawardi a susținut că viziunile misticilor și simbolurile Scripturii – cum sunt Raiul, Iadul sau Judecata de Apoi – erau tot atât de reale ca fenomenele pe care le experimentăm în lumea aceasta, însă nu în același fel. Nu puteau fi dovedite pe cale empirică și numai facultatea antrenată a imaginației le putea discerne, căci datorită ei vizionarii vedeau dimensiunea spirituală a fenomenelor pământești. O astfel de experiență nu avea niciun sens pentru o persoană lipsită de pregătirea necesară, tot așa cum iluminarea budistă avea loc doar după efectuarea unui anumit număr de exerciții morale și mentale. Toate gândurile, ideile, dorințele, visele și viziunile noastre corespundeau unor realități din *alam al-mithal.* Profetul Mahomed, de exemplu, se trezise în tărâmul intermediar în timpul Viziunii de Noapte, care îl adusese în pragul lumii divine. Suhrawardi afirma și el că viziunile pe care le aveau evreii care practicau Mistica Tronului surveneau după ce învățau să pătrundă în *alam al-mithal* în timpul exercițiilor spirituale de concentrare. Așadar, drumul spre Dumnezeu nu trecea numai prin rațiune, cum crezuseră *faylasuf*-ii, ci și prin imaginația creatoare, tărâmul misticilor.

Astăzi mulți occidentali ar fi dezamăgiți dacă un teolog de frunte ar sugera că Dumnezeu este rodul închipuirii, într-un sens profund al expresiei. Și, totuși, ar trebui să fie evident că imaginația este principala facultate omenească la care recurge religia. Jean-Paul Sartre a definit-o ca „abilitatea de a gândi ceea ce nu există" (39). Ființele umane sunt singurele făpturi înzestrate cu capacitatea de a-și reprezenta ceva ce nu este prezent sau nu există încă, dar care este pur și simplu posibil. Astfel, imaginația a fost sursa unor realizări majore în știință și tehnologie, ca și în artă și religie. Oricum ar fi definit El, ideea de Dumnezeu poate fi un exemplu fundamental de realitate absentă care, în ciuda inerentelor dificultăți, a continuat să-i inspire pe oameni mii de ani. Îl concepem pe Dumnezeu, care rămâne imperceptibil pentru simțuri și inaccesibil pentru dovada logică, prin intermediul simbolurilor, iar interpretarea este principala formă de manifestare a celui înzestrat cu imaginație. Suhrawardi

dorea să propună o explicație ingenioasă a simbolurilor cu influență covârșitoare asupra vieții omenești, deși realitățile la care se referă rămân de nepătruns. Un simbol poate fi definit ca obiect sau o noțiune pe care o putem percepe prin simțuri sau o putem cuprinde cu mintea, dar în care vedem altceva decât este în sine. Rațiunea singură nu ne poate ajuta să sesizăm elementul special, universal sau etern dintr-un anumit obiect, care există în temporalitate. Aceasta este misiunea imaginației creatoare de la care se revendică misticii și artiștii. Ca și în artă, cele mai sugestive simboluri religioase sunt cele izvorâte din cunoașterea inteligentă și din înțelegerea condiției umane. Suhrawardi, care a scris într-o foarte frumoasă limbă arabă și care era un metafizician de mare finețe, a fost și artist, și mistic. Punând în relație lucruri aparent fără nicio legătură unul cu celălalt – știința cu mistica, filosofia păgână cu religia monoteistă – a reușit să îi ajute pe musulmani să-și creeze propriile lor simboluri și să confere vieții un nou sens și o altă semnificație.

O influență chiar mai mare decât cea a lui Suhrawardi a avut-o Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165–1240), a cărui viață ar putea fi interpretată ca simbol al drumurilor diferite pe care le-au urmat: Apusul și Răsăritul. Tatăl lui era prieten cu Ibn Rushd, care a fost foarte impresionat de religiozitatea tânărului, pe care a observat-o odată, când s-au întâlnit. Suferind de o boală gravă, Ibn al-Arabi s-a convertit la sufism, iar când avea treizeci de ani a părăsit Europa pentru Orientul Mijlociu. A fost în *hajj* și a petrecut doi ani rugându-se și meditând la Kabah, iar apoi s-a stabilit la Malatya, lângă Eufrat. Fiind adesea numit Șeic al-Akbah, Marele Maestru, a influențat substanțial concepția musulmană despre Dumnezeu, însă gândirea lui nu a avut putere în Occident, care își închipuia că filosofia islamică se sfârșise odată cu Ibn Rushd. Creștinii occidentali L-au îngăduit pe Dumnezeul aristotelic al celui din urmă, pe când majoritatea adepților Islamului L-au ales, până relativ recent, pe Dumnezeul imaginativ al misticilor.

În anul 1201, când participa la ritualul de la Kabah, Ibn al-Arabi a avut o viziune, iar efectul ei a fost profund și de durată. Văzuse o tânără, Nizam, înconjurată de o aură cerească și înțelesese că era întruparea Sophiei, înțelepciunea divină. Datorită revelației și-a dat seama că ne-ar fi cu neputință să-L iubim pe Dumnezeu dacă ne-am sprijini doar pe argumentele raționale ale filosofiei. *Falsafah* evidenția caracterul transcendent al lui Allah și ne amintea

că nimic nu era aidoma Lui. Cum am putea iubi o astfel de Ființă străină? În schimb, Îl putem îndrăgi pe Dumnezeul pe care Îl vedem în ființele de El create. „De iubești o ființă pentru frumusețea ei, atunci Îl iubești chiar pe Dumnezeu, căci El este Ființa cea Frumoasă", astfel a explicat în *Futuhat al-Makkiyah* (*Revelațiile de la Mecca*). „Astfel că, în toate chipurile Lui, obiectul iubirii este numai Dumnezeu." (40) Shahada ne reamintea că, în afară de al-Lah nu exista niciun dumnezeu și nicio realitate absolută. Prin urmare, în afara Lui nu exista frumusețe. Nu Îl putem vedea pe Dumnezeu Însuși, ci așa cum a ales El să Se arate, în ființe ca Nizam, care inspiră inimile noastre să iubească. Era, într-adevăr, îndatorirea misticului să-și creeze propriile lui revelații pentru a vedea o fată ca Nizam așa cum e în realitate. Iubirea înseamnă, în esență, a fi însetat de ceva ce rămâne absent. De aceea iubirea omenească este atât de dezamăgitoare. Nizam devenise „obiectul Căutării mele și nădejdea mea, Fecioara Cea Mai Curată". În prologul la *Divanul,* volum de poezii de dragoste, el cugeta astfel:

> „În versurile pe care le-am scris pentru cartea de față trimit neîncetat la inspirațiile divine, la revelațiile spirituale, la corespondențele cu lumea Inteligențelor Angelice. M-am supus stilului meu obișnuit de a gândi în simboluri, deoarece lucrurile din lumea invizibilă mă atrag mai mult decât cele din viața de aici și fiindcă tânăra fată știa exact la ce mă refer." (41)

Imaginația creatoare făcuse din Nizam un *avatar* al lui Dumnezeu.

Cam opt ani mai târziu, tânărul Dante Aligheri a trăit o experiență asemănătoare la Florența, când a văzut-o pe Beatrice Portinari. De cum a zărit-o, și-a simțit spiritul înfiorându-se și i se părea că îl aude strigând: „Iată un dumnezeu mai puternic decât mine, care vine să domnească peste mine." Din clipa aceea, dragostea pentru Beatrice l-a copleșit, punând stăpânire pe el „grație puterii pe care i-a dat-o închipuirea mea". (42) Pentru Dante, Beatrice a rămas imaginea iubirii divine, iar în *Divina Comedie* autorul arată cum printr-o călătorie imaginară prin infern, purgatoriu și paradis, a ajuns la o viziune în care apare Dumnezeu. Poemul lui Dante era inspirat din descrieri musulmane ale ascensiunii lui Mahomed la cer. Fără îndoială că, pentru scriitor, imaginația creatoare avea aceeași însemnătate ca pentru Ibn al-Arabi. Dante

susținea că nu e adevărat că *imaginativa* combina pur și simplu imagini ale lumii pământești, provenite din percepție, așa cum crezuse Aristotel. Artistul italian afirma că ea era, în parte, inspirație de la Dumnezeu:

> „O, închipuire ce ne furi aoară,
> că mii de trâmbiți de-ar suna oștirea,
> și-auzului tot nu i-ar fi povară,
> din ce te-aprinzi de nu-ți dă foc simțirea?
> te-aprind din raza sus în cer iscată,
> prin ea sau vrerea ce ne-ajută firea." (43)

Pas cu pas, Dante elimină din poem imaginile senzuale și pe cele vizuale. Descrierile fizice ale infernului lasă locul emoționantului și dificilului urcuș pe Muntele Purgatoriului, spre paradisul pământesc, unde Beatrice îl dojenește pentru că a luat ființa ei fizică drept un scop în sine, când ar fi trebuit să o considere un simbol sau un *avatar* care să îl trimită cu gândul departe de lume, spre Dumnezeu. În *Paradisul* abia dacă există o descriere fizică. Nici sufletele binecuvântate nu sunt accesibile, ceea ce ne amintește că niciun om nu poate fi entitatea capitală după care tânjește omenirea. Și, în sfârșit, imaginarul dantesc, auster și intelectualist, exprimă desăvârșita transcendență a lui Dumnezeu, care este mai presus de orice imaginație. Lui Dante i s-a reproșat că în *Paradisul* a conturat un portret sobru al lui Dumnezeu, dar caracterul lui abstract ne amintește că, în definitiv, nu știm nimic despre El.

Și Ibn al-Arabi era convins că imaginația e o facultate dăruită de Dumnezeu. Când un mistic avea o revelație, dădea naștere aici, în lumea noastră, unei realități care există desăvârșită în universul arhetipurilor. Atunci când vedem divinitatea în alți oameni, facem un efort de imaginație pentru a dezvălui adevărata realitate. „Făpturile lăsate de Dumnezeu sunt ca niște văluri", afirma el, „și cel care știe asta e purtat înapoi la El, dar cel care le crede adevărate nu mai primește prezența Lui." (44)

Astfel, așa cum păreau să stea lucrurile și în sufism, ceea ce a început prin a fi o spiritualitate profund personalizată, axată în jurul unei ființe omenești, l-a condus pe Ibn al-Arabi la o concepție transpersonală despre Dumnezeu. Pentru el, imaginea femeii a rămas importantă. Credea că femeile erau cele mai

puternice întrupări ale Sophiei, Înțelepciunea dumnezeiască, fiindcă le inspirau bărbaților o dragoste care, în definitiv, venea de la Dumnezeu. Este, să recunoaștem, o abordare profund masculină, dar atunci a fost o încercare de a aduce o dimensiune feminină în religia unui Dumnezeu adesea închipuit ca fiind pe deplin masculin.

Ibn al-Arabi nu credea că Dumnezeul pe care Îl știa el avea existență obiectivă. Deși era un metafizician talentat, nu era de părere că logica poate dovedi existența lui Dumnezeu. Îi plăcea să se numească discipol al lui Khidr, nume dat misteriosului personaj ce apare în Coran ca învățător spiritual al lui Moise, cel care le-a adus Legea israeliților. Dumnezeu i-a dat lui Khidr o cunoaștere specială despre El Însuși, așa că Moise îl imploră să-l îndrume, dar Khidr îi spune că nu va rezista, căci este vorba despre ceva care nu face parte din experiența lui religioasă. (45) Nu are niciun sens să încercăm să înțelegem „cunoștințe" de natură religioasă pe care nu le-am experimentat noi înșine. Se pare că numele Khidr însemna „Cel Verde", aluzie la înțelepciunea mereu proaspătă, care se poate reînnoi la infinit. Nici măcar un profet de statura lui Moise nu înțelege neapărat formele ezoterice ale religiei, căci, spune Coranul, află că nu poate accepta metoda de inițiere a lui Khidr. Straniul episod pare să sugereze că acele capcane exterioare nu corespund întotdeauna unor elemente spirituale sau mistice. Poate că oamenii, precum cei din *ulema,* nu reușesc să înțeleagă credința islamică a unui sufist ca Ibn al-Arabi. În tradiția musulmană, Khidr este învățătorul tuturor celor care caută un adevăr mistic, superior formelor exterioare, literale, de care se diferențiază. Nu își călăuzește discipolul să perceapă un Dumnezeu la fel ca al tuturor, ci pe unul subiectiv, în sensul cel mai profund al cuvântului.

Khidr era important și pentru ismailiți. Deși Ibn al-Arabi era sunnit, învățăturile lui erau foarte asemănătoare cu cele ale grupului lui Ismail, așa că au fost incluse în teologia lor – încă un exemplu ce arată cum poate religia mistică să depășească diviziunile sectare. Ca și adepții filosofiei lui Ismail, Ibn al-Arabi punea accentul pe patosul lui Dumnezeu, în contrast clar cu *apatheia* Dumnezeului filosofilor. Dumnezeul misticilor dorea să Se facă neîndoios cunoscut prin ființele pe care le crea. Ismailiții credeau că substantivul *ilah* („zeu") derivă din rădăcina arabă WLH, adică „a fi trist", „a tânji". (46) Tradiția sacră Îl arătase pe Dumnezeu spunând: „Eram o comoară ascunsă și tânjeam să fiu

descoperită. Apoi am făcut făpturile ca să fiu cunoscut prin ele." Nu există o dovadă rațională a tristeții lui Dumnezeu, pe care o simțim numai din cauza propriei noastre dorințe de a avea ceva care să ne împlinească dorințele cele mai tainice și să explice tragedia și durerea din viață. Dacă am fost făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu înseamnă că în noi se reflectă Hristos, arhetipul suprem. Așadar, setea noastră de o realitate pe care o numim „Dumnezeu" este urmarea faptului că împărtășim *pathos*-ul lui Dumnezeu. Ibn al-Arabi și-a închipuit un Dumnezeu singuratic suspinând și tânjind, dar suspinul *(nafas rahmani)* nu exprima milă de sine. Avea o forță activă și creatoare, care a insuflat viață întregii noastre lumi și a emanat ființe omenești, care au devenit *logoi,* cuvinte care Îl exprimă pe Dumnezeu pentru El Însuși. Ca atare, fiecare om este o revelație unică a Dumnezeului Ascuns, care se manifestă astfel în chip irepetabil.

Fiecare dintre *logoi* este un nume pe care Dumnezeu Și l-a luat singur, pentru a fi prezent întru totul în fiecare epifanie. Dumnezeu nu poate fi sintetizat într-o singură expresie omenească, de vreme ce realitatea divină este inepuizabilă. Așadar, revelația pe care El o face prin fiecare dintre noi este unică și diferită de Dumnezeul cunoscut nenumăraților oameni, care sunt, de asemenea, *logoi* ai Lui. Nu-L putem cunoaște decât pe „Dumnezeul" nostru, dat fiind că nu Îl putem afla obiectiv. Nu-L putem cunoaște cum Îl cunosc alți oameni. Ibn al-Arabi scria astfel: „Fiecare ființă îl are drept Dumnezeu pe Stăpânul ei, doar al ei. Este peste poate să aibă totul." Îi plăcea să citeze din *hadith:* „Meditați la binecuvântările lui Dumnezeu, dar nu la esența (*al-Dhat*) Lui." (47) Deplina realitate a lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, iar noi trebuie să ne concentrăm pe Cuvântul rostit în propria noastră ființă. Lui Ibn al-Arabi îi plăcea să-I spună lui Dumnezeu *al-Ama,* „Norul" sau „Orbirea" (48), pentru a sublinia caracterul Lui inaccesibil. Dar numele omenești Îl dezvăluie pe Dumnezeul Ascuns Lui Însuși. Este un proces biunivoc: Dumnezeu tânjește să se facă mereu cunoscut și e izbăvit de singurătate de oamenii în care Se arată. Suferința Dumnezeului Necunoscut e alinată de Dumnezeul Dezvăluit din fiecare om, care Îl face cunoscut Lui Însuși. Este, de asemenea, adevărat că Dumnezeul Dezvăluit din fiecare individ tânjește să se întoarcă la origine, simțind o nostalgie divină care ne trezește și nouă dorința.

Divinitatea și umanitatea sunt două aspecte ale vieții divine care animă întregul univers, perspectivă nu mult diferită de viziunea ortodoxă asupra întrupării lui Dumnezeu în Hristos. Dar Ibn al-Arabi nu putea accepta ideea că un singur om, chiar dacă sfânt, putea exprima infinita realitate care este Dumnezeu. Credea, în schimb, că fiecare ființă omenească era un *avatar* unic al divinului. Totuși, el a creat simbolul Omului Desăvârșit (*insan i-kamil*), care întruchipa misterul Dumnezeului Dezvăluit pentru fiecare generație, în beneficiul contemporanilor săi, deși el nu credea în întruparea întregii realități a lui Dumnezeu sau a esenței Lui ascunse. Profetul Mahomed fusese Omul Desăvârșit al generației sale și un simbol deosebit de influent al divinității.

Acest misticism introspectiv și imaginativ era o căutare a temeiului ființei în străfundurile sinelui. Îl priva pe mistic de certitudinile specifice formelor dogmatice ale religiei. De vreme ce relația fiecărui om cu Dumnezeu era unică, nicio religie nu putea exprima întreaga taină care este divinitatea. Despre Dumnezeu nu exista niciun adevăr obiectiv pe care să-l accepte toată lumea. De vreme ce acest Dumnezeu era mai presus de categoria personalității, previziunile despre comportamentul și înclinațiile Lui nu erau posibile. Așadar, orice șovinism cu privire la credința cuiva, în detrimentul credinței altcuiva era, desigur, de netolerat, căci nicio religie nu poseda întregul adevăr despre Dumnezeu. Ibn al-Arabi a cultivat o atitudine pozitivă față de celelalte religii menționate în Coran, ducând-o la o altă extremă a toleranței:

> „Inima mea poate lua orice formă.
> O mănăstire pentru călugăr, renume pentru idoli.
> O pășune pentru gazele, Kabah credinciosului
> Cărțile Torei, Coranul.
> Iubirea este credința mea: oriunde Își întoarce
> Cămilele, singura, adevărata credință tot a mea este." (49)

Omul lui Dumnezeu era acasă și în sinagogă, și în templu, și în biserică, și în moschee, căci toate acestea duceau la o cunoaștere validă a lui Dumnezeu. Ibn al-Arabi folosea adesea expresia „Dumnezeul creat de credințe" (*Khalq al-haqq fi'litiqad*). Putea fi peiorativă, dacă se referea la Dumnezeul pe care oamenii Îl alcătuiau în interiorul unei anumite religii și credeau că este asemenea

lui Dumnezeu Însuși, atitudine care nu putea duce decât la intoleranță și fanatism. În loc să îndemne la o asemenea manifestare de idolatrie, Ibn al-Arabi povățuia astfel:

> „Să nu te atașezi de un singur crez, astfel încât să nu mai ai încredere în niciunul dintre toate celelalte. Așa vei pierde mult bine și nu vei izbuti să recunoști adevărul chestiunii. Dumnezeu, Cel care este peste tot și știe tot nu este limitat de niciun crez, căci se spune «Oriunde te întorci, acolo este Fața lui Allah» (*Coran*, 2:109). Fiecare preamărește ce crede, Dumnezeu este ființa creată de fiecare. Dacă Îl lauzi pe El, te lauzi pe tine. Dar el învinovățește credințele altora, ceea ce nu ar face dacă ar fi drept, iar respingerea lui vine din necunoaștere." (50)

Niciodată nu-L vedem pe Dumnezeu, ci numai Numele personal care a fost revelat, primind existență concretă în fiecare dintre noi. Inevitabil, modul în care Îl percepem pe Domnul personal este determinat de tradiția religioasă în care ne-am născut. Dar misticul (*arif*) știe că acest „Dumnezeu" al nostru este doar un „înger" sau un anumit simbol al divinului, care nu trebuie confundat niciodată cu Realitatea Ascunsă în sine. Prin urmare, pentru el toate religiile sunt teofanii valide. Dumnezeul religiilor dogmatice împarte omenirea în tabere adverse, pe când Dumnezeul misticilor este o forță unificatoare.

Este adevărat că învățăturile lui Ibn al-Arabi erau prea obscure pentru majoritatea musulmanilor, însă ele au reușit să se răspândească printre oamenii obișnuiți. În secolele al XII-lea și al XIII-lea, sufismul nu mai era o mișcare a unei minorități, devenind o abordare islamică predominantă în multe părți ale Imperiului Musulman. A fost epoca în care au luat ființă diverse ordine sufiste – *tariqa* –, fiecare întemeindu-se pe o anumită interpretare a credinței mistice. Șeicul sufist avea mare influență asupra poporului și adesea era respectat ca un sfânt, asemenea unui imam șiit. A fost și o vreme a răsturnărilor politice. Califatul din Bagdad se fărâmița, iar hoardele mongole devastau orașele musulmane unul după altul. Oamenii voiau un Dumnezeu mai concret și mai înțelegător decât Dumnezeul îndepărtat al *faylasuf*-ilor și cel „legal", impus de *ulema*. *Dhikr* era o practică sufistă care consta în recitarea Numelor Divine, ca o mantra, pentru a induce extazul, practică existentă și în afara

ordinelor sufiste. Disciplinele concentrării, conținând tehnici de respirație și de poziție corporală recomandate cu mare atenție, îi ajutau pe oameni să-și formeze un simț care să sesizeze prezența transcendentă dinlăuntrul lor. Nu toată lumea putea atinge stări mistice superioare, dar exercițiile spirituale ajutau la renunțarea la noțiunile simpliste și antropomorfe despre Dumnezeu, pe care Îl simțeau ca fiind o prezență din interiorul sinelui. Unele ordine recurgeau la muzică și dans pentru a îmbunătăți concentrarea, iar *pir*-ii au devenit eroi în ochii oamenilor.

Mawlawiyyah era cel mai cunoscut ordin sufist. În Occident, membrii lui sunt cunoscuți sub numele de „dervișii rotitori". Dansul lor elegant era o metodă de concentrare. Învârtindu-se, sufistul lăsa granițele sinelui să dispară, pe măsură ce se topea în dans simțind că intră în starea de anihilare, *'fana*. Întemeietorul ordinului a fost Jalal ad-Din Rumi (circa 1207–1273), pe care discipolii îl numeau Mawlana, „Învățătorul nostru". Se născuse la Khurusan, în Asia Centrală, dar plecase la Konya, aflată în Turcia modernă, înainte de invazia mongolă. Mistica lui poate fi considerată o reacție musulmană la acest flagel, din cauza căruia mulți și-au pierdut credința în Allah. Ideile lui Rumi sunt asemănătoare cu cele îmbrățișate de Ibn al-Arabi, contemporanul lui, dar poemul *Masnawi,* numit și Biblia sufistă, a avut un succes mai mare și a contribuit la răspândirea imaginii Dumnezeului misticilor în rândurile musulmanilor obișnuiți, care nu erau sufiști. În 1244, Rumi fusese vrăjit de dervișul rătăcitor Shams ad-Din, pe care îl considera Omul Desăvârșit al generației lui. Într-adevăr, sufistul credea că este incarnarea profetului și cerea să i se spună „Mahomed". A avut o reputație îndoielnică și se știa că nu respecta Sharia, Legea Sfântă a Islamului, considerându-se mai presus de astfel de fleacuri. Firește că discipolii lui Rumi erau îngrijorați de evidenta trufie a Învățătorului. Când Shams a fost ucis într-o răzmeriță, suferința lui Rumi n-a găsit alinare, astfel că a început să-și petreacă și mai mult timp în compania muzicii mistice și a dansului. Imaginația lui a reușit să prefacă durerea într-un simbol al iubirii de Dumnezeu, al dorinței Lui de a fi în omenire și a omenirii însetate să fie în El. Fie că-și dădeau seama, fie că nu, toți Îl căutau pe Dumnezeul absent, fiecare fiind vag conștient că era despărțit de Originea ființei:

> „Ascultă trestia, căci spune o poveste, plângându-se că e despărțită. De când am fost separată de celelalte trestii, jalea mea a trezit mila oamenilor. Doresc un piept sfâșiat de dezbinare, ca să îi întind [unei astfel de persoane] puterea dragostei-dorință: toți cei ce sunt departe de izvor ar vrea înapoi timpul când erau una cu el." (51)

Se credea că Omul Desăvârșit îi inspiră pe muritorii de rând să-L caute pe Dumnezeu. Shams ad-Din dezlănțuise în Rumi poemul *Masnawi,* despre agonia provocată de această separare.

Ca și alți sufiști, Rumi considera universul o revelație a nenumăratelor nume ale lui Dumnezeu. Unele arătau mânia și severitatea lui, iar altele exprimau acele calități ce veneau din milă, atitudine specifică naturii divine. Misticul participa la o luptă perpetuă (*jihad*) pentru a descoperi compasiunea, dragostea și frumusețea în toate lucrurile, îndepărtând orice altceva. *Masnawi* îl provoca pe musulman să găsească dimensiunea transcendentă a vieții omenești și să vadă, dincolo de aparențe, spre valea ascunsă dinăuntru. Din cauza egoului, suntem orbi la misterul interior al tuturor lucrurilor, dar odată sinele depășit, nu mai suntem ființe separate, ci devenim una cu Temeiul oricărei existențe. Rumi sublinia din nou că Dumnezeu nu putea fi decât o trăire subiectivă, afirmație pe care o ilustrează spunând amuzanta poveste despre Moise și cioban, pentru a ilustra respectul pe care îl datorăm concepțiilor despre divin ale altor oameni. Într-o zi, Moise aude un cioban vorbind cu Dumnezeu pe un ton familiar. Dorea să-L ajute pe Dumnezeu, indiferent unde se afla, să-I spele hainele, să-I curețe păduchii și, înainte de culcare, să-I sărute mâinile și picioarele. „Când îmi amintesc de Tine, nu pot spune decât", a concluzionat cel ce se ruga, „*aiiii* și *ahhhhhh*". Moise s-a îngrozit. Cu cine își închipuia ciobanul că vorbește? Cu Creatorul cerului și al pământului? Parcă stătea de vorbă cu unchiul lui! Ciobanul s-a căit și, neaflând mângâiere, s-a dus să cutreiere deșertul. Iar Dumnezeu l-a mustrat pe Moise. Nu voia cuvinte drepte, ci iubire arzătoare și umilință. Nu *exista* nicio modalitate corectă de a vorbi despre Dumnezeu:

> „Ce ție ți se pare greșit e bine pentru el,
> Ce e otravă pentru unul miere este pentru altul.

Curăția și murdăria, lenevia și hărnicia la rugăciune
Nu înseamnă nimic pentru Mine.
Sunt separat de toate acestea.
Închinăciunea nu se judecă și nu se spune că una e mai bună
sau mai rea decât cealaltă.

Hindușii fac lucruri hinduse.
Musulmanii dravidieni din India fac ce fac.
Totul este laudă, totul este *cum se cuvine.*

Nu eu sunt cel slăvit în închinăciune,
Ci închinătorii! Eu nu aud cuvintele
pe care le rostesc. Eu privesc înlăuntru la umilința lor.
Smerenia ce se ivește este Realitatea,
nu limba! Uitați de vorbe.
Vreau ardere, *ardere.*
Fii Prietenul
arderii tale. Arde-ți gândirea
și formele de exprimare!" (52)

Orice manieră de a vorbi despre Dumnezeu era la fel de absurdă ca aceea folosită de cioban, dar, atunci când credinciosul vedea cum stau lucrurile cu adevărat, dincolo de văluri, descoperea dezmințirea tuturor prejudecăților omenești.

La vremea aceea, tragedia contribuise la formarea unei noi perspective a evreilor din Europa asupra lui Dumnezeu. Din cauza antisemitismului ofensiv al Occidentului, viața comunităților evreiești devenise un calvar, așa că mulți doreau o divinitate mai concretă și mai personală decât cea îndepărtată pe care o susțineau adepții Misticii Tronului. În secolul al IX-lea, familia Kalonymos emigrase din sudul Italiei în Germania, aducând aici literatura mistică. Dar în veacul al XII-lea, persecuția a aruncat din nou credința evreilor aşkenazi într-o stare de pesimism, reflectat în scrierile semnate de trei membri ai grupului Kalonymos: rabinul Samuel cel Bătrân, autorul micului tratat *Sefer ha-Yirah* (*Cartea fricii de Dumnezeu*), conceput în jurul anului 1150, rabinul Iuda

Pietistul*, care a scris *Sefer Hasidim* (*Cartea pietiștilor*), și vărul lui, rabinul Eleazar din Worms (d. 1230), care a redactat câteva tratate și scrieri mistice. Aceștia nu erau filosofi sau gânditori cu abordare sistematică, iar textele lor arată că aveau idei împrumutate de la diverse surse, ce pot părea incompatibile. Fuseseră profund impresionați de opera aridului *faylasuf* Saadia ibn Joseph, tradusă în ebraică, dar și de mistici creștini precum Francisc din Assisi. Din acest bizar amestec de surse au creat o spiritualitate ce a rămas importantă pentru evreii din Franța și Germania până în secolul al XVII-lea.

Să ne amintim că rabinii declaraseră că e un păcat să-ți refuzi desfătările lăsate de Dumnezeu, dar pietiștii din Germania predicau o renunțare ce semăna cu ascetismul creștin. Evreul nu o putea vedea pe Șehina decât în viața viitoare, dacă întorcea spatele plăcerilor și renunța la distracții precum păstrarea unui animal de companie sau jocul cu copiii. Evreii erau datori să cultive o *apatheia* ca aceea a lui Dumnezeu, rămânând surzi la dispreț și insulte. Dar pe Dumnezeu Îl puteau numi Prieten. Niciun adept al Misticii Tronului n-ar fi îndrăznit să i se adreseze Lui cu „Tu", cum a făcut Eleazar. Această familiaritate s-a strecurat în ritual, iar Dumnezeul imanent este înfățișat ca fiind aproape, deși de natură transcendentă:

„Totul este în Tine și Tu ești în totul; Tu umpli totul și îl cuprinzi; când s-a făcut totul, Tu ai fost în totul; înainte să se facă orice, Tu ai fost totul." (53)

Afirmau imanența, arătând că nimeni nu putea ajunge la Dumnezeu Însuși, ci numai la acel Dumnezeu care Se manifesta în lume, în toată „slava" (*kavod*) Lui sau „în măreața strălucire numită Șehina". Aparenta inconsecvență nu-i îngrijora pe pietiști. Ei se concentrau mai ales pe chestiuni practice și mai puțin pe finețuri teologice, învățându-i pe evrei metode de concentrare (*kawwanah*) și gesturi care să cultive simțul prezenței lui Dumnezeu. Tăcerea era un element crucial. Pietistul trebuia să-și țină ochii strâns închiși, să-și

* Adept al pietismului, doctrină ascetică a unei secte protestante, ce prevede respectarea cu strictețe a practicilor religioase, pietatea și misticismul extrem (n. tr.).

acopere capul cu un șal de rugăciune pentru a nu i se distrage atenția, să țină răsuflarea și să-și scrâșnească dinții. Au conceput mijloace speciale de „scoate rugăciunea", crezând să astfel încurajează simțul Prezenței. În loc de a repeta pur și simplu cuvintele ritualice, pietiștii numărau literele fiecărui cuvânt, calculând valoarea lui numerică și trecând dincolo de sensul literal. Atenția trebuia orientată în sus, pentru ca astfel să impulsioneze simțul unei realități de ordin superior.

Situația evreilor din Imperiul Islamic, care nu erau supuși persecuțiilor antisemite, era mult mai bună. Ei nu aveau nevoie de pietismul așkenaz. Tocmai dezvoltau un nou tip de iudaism, ca reacție la evoluțiile survenite în religia musulmanilor. *Faylasuf*-ii evrei încercaseră să-L explice pe Dumnezeul biblic cu mijloacele filosofiei. Alți evrei urmăreau să găsească o interpretare simbolică, mistică a Dumnezeului lor. Inițial, acești mistici au reprezentat o minoritate restrânsă. Se supuneau unei discipline ezoterice transmise de la maestru la discipol, pe care o numeau Cabala sau „tradiția moștenită". Mai târziu, Dumnezeul Cabalei avea să atragă pe toată lumea și să pună stăpânire pe imaginația evreilor cu o forță pe care Dumnezeul filosofilor nu a reușit niciodată să o dobândească. Filosofia amenința să Îl transforme pe Dumnezeu într-o vagă abstracțiune, pe când Dumnezeul misticilor atingea spaimele și neliniștile ascunse dincolo de rațional. Practicanții Misticii Tronului se mulțumiseră să privească slava lui Dumnezeu din afară, dar cabaliștii doreau să pătrundă viața Lui interioară și conștiința omului. În loc să recurgă la speculații de tip rațional despre natura lui Dumnezeu și problema metafizică a relației Lui cu universul, cabaliștii au apelat la imaginație.

Ca și sufiștii, au adoptat distincția gnostică și neoplatoniciană între esența lui Dumnezeu și Dumnezeul pe care Îl sesizăm atunci când ni Se arată în revelații și în creația Lui. Dumnezeu Însuși nu poate fi cunoscut, este de neconceput și impersonal. Dumnezeului ascuns ei îi spuneau En Sof (literal, „fără sfârșit"), însă despre En Sof nu știm absolut nimic. Nu e menționat nici în Biblie și nici în Talmud. Potrivit unui anonim din veacul al XIII-lea, En Sof nu li Se poate arăta oamenilor prin revelație. (54) Spre deosebire de YHWH, nu avea un nume recunoscut. „El" nu este o persoană. E mai adecvat să ne referim

la divinitate numindu-o „el"*, adică ființă de gen neutru. Era o schimbare radicală față de Dumnezeul personal din Biblie și din Talmud. Cabaliștii și-au format o mitologie a lor pentru a explora noul tărâm al conștiinței religioase. Iar pentru a explica relația dintre En Sof și YHWH fără să îmbrățișeze erezia gnostică în conformitate cu care era vorba despre două ființe diferite, cabaliștii au propus o metodă simbolică de citire a Scripturilor. Ca și sufiștii, și-au închipuit un proces prin care Dumnezeul ascuns se face cunoscut în lume. En Sof li Se arătase misticilor evrei sub zece chipuri sau *sefirot* („calcule") ale realității sacre, ce emanaseră din adâncimile de nepătruns al Dumnezeului incognoscibil. Fiecare *sefirah* era o etapă din revelația în care se arăta En Sof și purta un nume simbolic, însă fiecare sferă divină cuprindea întregul mister al lui Dumnezeu, prezent sub un anumit titlu. Conform exegezei cabaliste, fiecare cuvânt din Biblie se referă la unul dintre cei zece *sefirot*, fiecare verset descriind o întâmplare sau un fenomen care avea un corespondent în viața lăuntrică a lui Dumnezeu Însuși.

Ibn al-Arabi văzuse suspinul plin de compasiune al lui Dumnezeu, prin care i Se arătase omenirii, asemenea Cuvântului ce crease lumea. În același fel, *sefirot* erau și numele pe care Dumnezeu Și le luase singur, și mijloacele prin care El crease lumea. Împreună, cele zece nume formau Numele lui cel mare, pe care oamenii nu îl știau. Ele reprezentau etapele prin care En Sof coborâse din solitara Lui inaccesibilitate în lumea pământească. De obicei, sunt enumerate după cum urmează:

1. Kether Elion: „Coroana Supremă".
2. Hokhmah: „Înțelepciunea".
3. Binah: „Inteligența".
4. Hesed: „Iubirea" sau „Mila".
5. Din: „Puterea" (de obicei, exprimată în judecățile neîndurătoare).
6. Rakhamim: „Compasiunea", uneori numită Tifereth: „Frumusețe".
7. Netsakh: „Îndurarea".

* Este vorba despre *it* din lb. engl., pronume personal de persoana a III-a sg. (în afară de *he* – „el", *she* – „ea"), care are genul gramatical neutru, referindu-se nu la persoane, ci la animale, obiecte și entități neutre sau neînsuflețite. Astfel autoarea propune distincția între *he* și *it* (n. tr.).

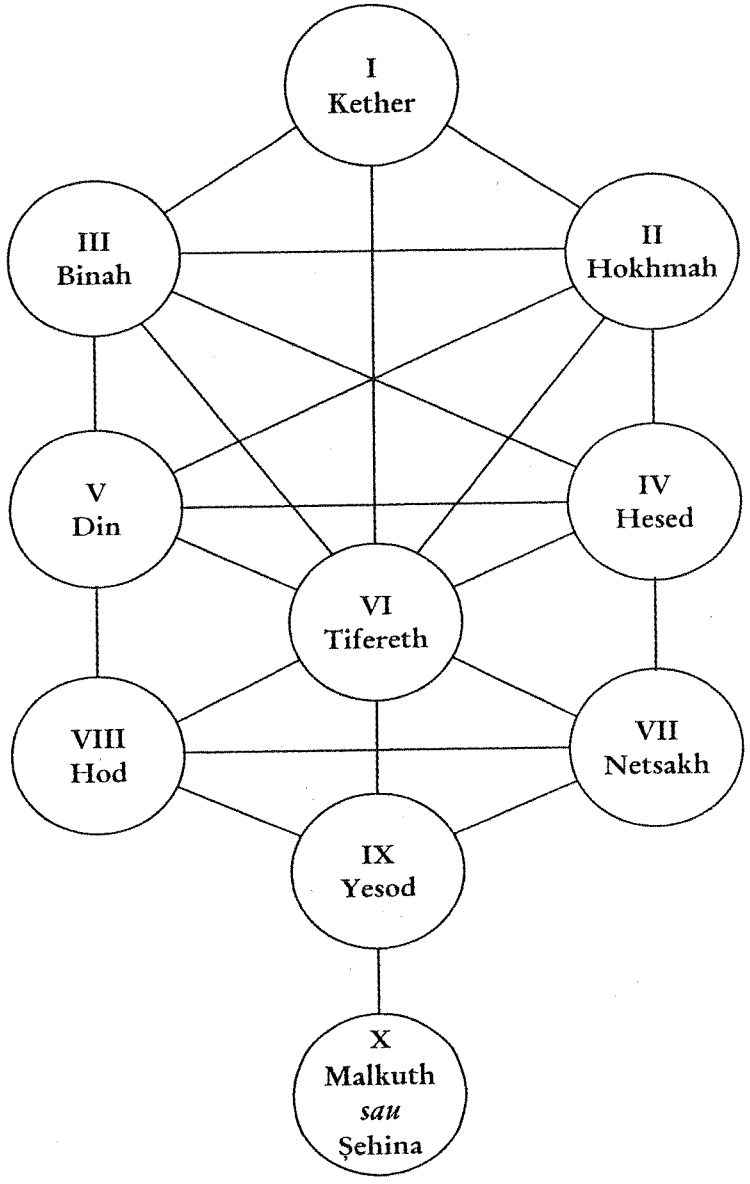
8. Hod: „Măreția".
9. Yesod: „Temeiul".
10. Malkuth: „Împărăția", care se numește și „Șehina".

Uneori, *sefirot* sunt reprezentate sub forma unui copac crescut invers, cu rădăcinile în sus, îndreptate spre adâncimile de nepătruns ale lui En Sof (vezi diagrama), având vârful în Șehina, adică în lume. Imaginea organică exprimă unitatea acestui simbol cabalist. En Sof este seva ce curge prin crengile cărora le dă viață, unificându-le într-o realitate complexă și tainică. Deși se face o distincție între En Sof și universul numelor lui, cele două entități sunt una, așa cum cărbunele este una cu flacăra. *Sefirot* reprezintă lumea luminilor ce exprimă întunericul lui En Sof, rămânând de nepătruns. Este doar o altă modalitate de a arăta că ideile noastre despre „Dumnezeu" nu pot exprima deplin realitatea la care se referă.

Însă lumea *sefirot* nu este o realitate alternativă „de acolo, din exterior", între Dumnezeu și lume. Nu reprezintă un număr de trepte ale unei scări dintre cer și pământ, ci stă la baza lumii percepute prin simțuri. Cum Dumnezeu este pretutindeni, *sefirot* sunt prezente și active în tot ce există, fiind de asemenea și etapele conștiinței umane, prin care misticul se ridică la Dumnezeu coborând în propria lui minte. Din nou, Dumnezeu și omul sunt înfățișați ca fiind inseparabili. Pentru unii cabaliști, *sefirot* desemnau membrele omului primordial, așa cum Dumnezeu dorise inițial să-l facă. Este ceea ce afirmase Biblia atunci când spusese că omul fusese creat după chipul lui Dumnezeu, adică realitatea pământească îi corespundea unei realități arhetipale din lumea cerească.

Imaginile în care Dumnezeu era reprezentat ca un copac sau ca om reflectau o realitate ce sfida expresia rațională. Cabaliștii nu erau inamicii adepților *Falsafah* și mulți dintre ei chiar îi stimau pe filosofi precum Saadia și Maimonide, dar considerau că simbolismul și mitologia sunt mai satisfăcătoare decât metafizica în încercarea de a descifra taina lui Dumnezeu.

Cea mai influentă scriere cabalistă a fost *Zoharul*, elaborată, probabil, în jurul anului 1275 de misticul spaniol Moses din Leon. În tinerețe, studiase opera lui Maimonide, dar apoi se lăsase ispitit de mistică și de tradiția ezoterică a Cabalei. *Zoharul* (*Cartea splendorii*) este un fel de roman mistic, ce



Arborele sefirot

ni-l arată pe talmudistul Simeon ben Yohai, din veacul al XIII-lea, cutre
rând Palestina împreună cu fiul său, Eleazar, vorbindu-le discipolilor despr
Dumnezeu, natură și viața omenească. Nu este structurat riguros, iar te
mele și ideile nu au o desfășurare sistematică. O astfel de abordare ar
străină de spiritul *Zoharului,* al cărui Dumnezeu nu se lasă deslușit de niciun
sistem de gândire. Ca și Ibn al-Arabi, Moses din Leon credea că Dumneze
îi dăruiește fiecărui mistic o revelație unică și personală și, prin urmare
Tora poate fi interpretată în infinite feluri. Pe măsură ce cabalistul avan
sează, semnificația se dezvăluie strat după strat. În *Zohar,* tainica emanare
celor zece *sefirot* este un proces prin care impersonalul En Sof se personal
zează. În elementele cu rangul cel mai înalt – Kether, Hokhmah și Binah
în care En Sof s-a hotărât să se „exprime", realitatea divină este numită „el
Când „el" coboară prin elementele intermediare – Hesed, Din, Tifereth
Netsakh, Hod și Yesod –, se transformă în „tu". În cele din urmă, când
Dumnezeu ajunge în lume prin Șehina, „el" își spune „eu". Odată ce Dum
nezeu a devenit o entitate individuală și exprimarea de sine s-a săvârșit, omul
își poate începe călătoria mistică. De îndată ce misticul a ajuns la înțelegerea
propriului sine, conștientizează prezența lui Dumnezeu înlăuntrul lui și se
poate ridica la sferele impersonale superioare, depășind limitele personalității
și ale egotismului. Este o întoarcere la Originea de neînchipuit a existenței
noastre și la tărâmul ascuns al realității necreate. Această abordare mistică
afirmă că lumea noastră de impresii dobândite prin simțuri este ultima
cochilie a realității divine.

Ca și în sufism, în Cabala doctrina facerii lumii nu se preocupă cu
adevărat de originile fizice ale universului. *Zoharul* consideră că *Geneza*
este o versiune simbolică a unei crize petrecute în En Sof, prin care Dum
nezeu a țâșnit din interiorizarea lui de nepătruns și S-a arătat. Pentru a reda
cuvintele *Zoharului:*

> „La început, când a prins să se facă voia Regelui, el a pus semne pe aura divină. O flacără întunecată a izbucnit din adâncurile lui En Sof, ca o ceață care prinde formă din ce e fără de formă, înconjurată de inelul aurei, nici albă, nici neagră, nici roșie, nici verde, de nicio culoare." (55)

În *Facerea,* cuvintele cu care Dumnezeu începuse să creeze lumea fuseseră „Să fie lumină!" În comentariul din *Zohar* despre *Facare* (numită *Bereshit* în ebraică, după cuvintele din deschidere, „la început"), „flacăra întunecată" este primul *sefirah:* Kether Elion, Coroana Supremă a Divinității. Nu are nici culoare, nici formă, iar alți cabaliști preferă să o numească Nimic (*ayin*). Forma superioară a divinității pe care mintea omenească o poate concepe este echivalată cu acest nimic, în sensul că nu se poate compara cu niciunul dintre lucrurile existente. Așadar, toți ceilalți *sefirot* provin din pântecele Nimicului. Este o interpretare mistică a doctrinei tradiționale a facerii lumii *ex nihilo.* Procesul prin care Dumnezeu se exprimă pe Sine continuă odată ce se ivește lumina, care se răspândește în sfere tot mai ample. Iar *Zoharul* merge mai departe:

> „Dar când această flacără a început să crească, a născut culori strălucitoare. Din mijlocul cel mai adânc a țâșnit o fântână din care văpăile s-au revărsat peste tot ce era dedesubt, ascuns în secretele tăinuite ale lui En Sof. Fântâna a pătruns aici, fără să treacă prin aura veșnică ce o înconjura. Era ușor de recunoscut până ce din pătrunderea ei s-a ivit un punct ceresc ascuns ce strălucea. Nimic de dincolo de el nu poate fi cunoscut sau înțeles și el se numește *Bereshit,* Începutul, primul cuvânt al creației." (56)

Acest „punct" este Hokhmah (Înțelepciunea), al doilea *sefirah,* care cuprinde forma ideală a tuturor lucrurilor create. Punctul se preface în palat sau într-o clădire, care devine Binah (Inteligență), al treilea *sefirah.* Cele trei *sefirot* situate cel mai sus în ierarhie reprezintă limita înțelegerii omenești. Cabaliștii spun că Dumnezeu există în Binah ca marele „Cine?" (*Mi*) – care se află la începutul oricărei întrebări –, dar nu se poate obține un răspuns. Chiar dacă En Sof se adaptează treptat la limitele omenești, nu avem nicio posibilitate de a afla „Cine" este El. Cu cât ajungem mai sus, cu atât „El" ne rezistă, învăluindu-se în întuneric și taină.

Cât despre cei șapte *sefirot* care urmează, ei corespund celor șapte zile în care Dumnezeu a creat lumea, așa cum se povestește în *Facerea.* La vremea la care a fost scrisă această carte a Bibliei, YHWH triumfase în fața zeităților antice din Canaan și a cultelor erotice care le erau dedicate. Dar, pe măsură ce cabaliștii se străduiau să exprime taina lui Dumnezeu, străvechile mitologii se

reafirmau, deși în formă deghizată. În *Zohar,* Binah este Mama Cerească, în al cărei pântece pătrunde „flacăra întunecată" pentru ca ea să dea naștere celor șapte *sefirot* de rang inferior. Yesod, *sefirah* al nouălea, face obiectul unei aluzii la falus, fiind înfățișat ca un canal prin care viața divină se scurge în univers, într-un act de procreare mistică. Dar vechea simbolistică sexuală a creației și vechea teogonie se văd cel mai clar în cazul *Șekinei,* al zecelea *sefirah.* În Talmud, era o ființă neutră, fără sex și fără gen. Dar în Cabala, ea a devenit forma feminină a lui Dumnezeu. *Bahir*-ul (circa 1200), una dintre primele scrieri cabaliste, a pus semn de egalitate între Șehina și Sophia gnostică, ultima emanație divină din Pleroma, care acum rătăcea prin lume, pierdută și înstrăinată de Dumnezeu. *Zoharul* face legătura între această „pribegie a Șekinei" cu prăbușirea lui Adam, povestită în *Facerea.* Textul cabalist spune că lui Adam i s-a arătat „*sefirot*-ul din mijloc" în Pomul Vieții, iar Șehina, în Arborele Cunoașterii, dar în loc să se închine celor șapte *sefirot* împreună, a ales s-o venereze doar pe Șehina, despărțind viața de cunoaștere și destrămând unitatea *sefirot.* Viața divină n-a mai putut curge neîntrerupt în lume, care era despărțită de Originea ei divină, dar respectând Tora, comunitatea lui Israel putea vindeca surghiunul Șekinei, reunind lumea cu Dumnezeu. Nu e de mirare că ideea li s-a părut detestabilă multor talmudiști riguroși. Dar pribegia Șekinei, în care răzbăteau ecourile străvechilor mituri ale zeițelor care rătăceau departe de lumea divină, a devenit unul dintre cele mai cunoscute elemente din Cabala. Entitate de sex feminin, Șehina conferea un oarecare echilibru sexual noțiunii de Dumnezeu, care înclina prea mult spre masculin, lucru care a satisfăcut, fără îndoială, o nevoie religioasă importantă.

Ca noțiune, pribegia divină se adresa deopotrivă acelui sentiment de separare care provoacă atât de multă suferință omenească. În *Zohar,* răul e constant definit ca fiind ceva ce s-a separat sau a intrat într-o relație pentru care nu e potrivit. Una dintre problemele monoteismului etic este aceea că izolează răul. Pentru că nu putem accepta ideea că există rău în Dumnezeul nostru, există posibilitatea să nu fim în stare să-l suportăm în interiorul nostru. Așa că el poate fi separat, alungat și transformat în ceva monstruos și inuman. În creștinismul occidental, terifianta imagine a lui Satan era o proiecție disproporționată. *Zoharul* crede că rădăcina răului e în Dumnezeu Însuși, în Din sau „judecata neîndurătoare", al cincilea *sefirah,* reprezentat ca mâna stângă a

lui Dumnezeu, pe când Hesed (Mila) este mâna dreaptă. Câtă vreme lucrează în armonie cu Mila divină, este o entitate pozitivă și benefică, dar, dacă se separă de celelalte *sefirot,* devine negativ și distructiv. *Zoharul* nu ne spune cum a avut loc ruptura. În capitolul următor vom vedea că, mai târziu, cabaliștii vor medita la problema răului, pe care îl considerau consecința unui „accident" primordial, petrecut într-una dintre primele etape ale dezvăluirii de sine a lui Dumnezeu. Cabala nu prea are sens dacă e interpretată *ad litteram,* dar mitologia ei s-a dovedit satisfăcătoare din punct de vedere psihologic. Când asupra evreilor din Spania s-au abătut năpasta și urgia, în veacul al XV-lea, Dumnezeul cabaliștilor i-a ajutat pe oameni să-și înțeleagă suferința.

Putem observa profunzimea psihologică a Cabalei în opera misticului spaniol Abraham Abulafia (1240–după 1291). Cele mai multe scrieri ale lui au fost concepute la vremea la care era scris și *Zoharul,* dar autorul s-a concentrat pe metoda practică de a dezvolta un simț al trăirii lui Dumnezeu, nu pe natura divinității înseși. Tehnicile sunt similare cu cele pe care le folosesc psihanaliștii de azi în căutarea nereligioasă a iluminării. Așa cum sufiștii doriseră că-L trăiască pe Dumnezeu asemenea lui Mahomed, Abulafia pretindea că a descoperit o cale de a ajunge la inspirația profetică. A dezvoltat o formă evreiască de yoga, cu ajutorul metodelor de concentrare obișnuite, precum respirația, recitarea unei mantre și adoptarea unei poziții speciale a corpului, care să provoace o stare de conștiință alternativă. Abulafia era un cabalist atipic. Era un desăvârșit erudit, care studiase Tora, Talmudul și *Falsafah* înainte de a se converti la misticism, după ce a trăit o copleșitoare experiență religioasă, când avea treizeci și unu de ani. Se pare că el crezuse că este Mesia, nu doar pentru evrei, ci și pentru creștini. Și, ca atare, a călătorit mult prin Spania, și-a făcut discipoli și s-a aventurat chiar până în Orientul Apropiat. În 1280, l-a vizitat pe papă în calitate de ambasador evreu. Deși a fost adesea extrem de direct în critica pe care a adus-o creștinismului, se pare că a apreciat asemănarea dintre Dumnezeul Cabalei și teologia Treimii. Cei trei *sefirot* de rang superior amintesc de *logos*-ul, Duhul, Intelectul și Înțelepciunea lui Dumnezeu, care vin de la Tatăl, și Nimicul rătăcit în lumina inaccesibilă. Lui Abulafia însuși îi plăcea să vorbească despre Dumnezeu la fel ca adepții doctrinei Trinității.

El credea că, pentru a-L găsi pe Dumnezeu, era nevoie să „se rupă pecetea de pe suflet, să se desfacă legăturile care îl țin strâns". „Desfacerea legăturilor"

este o expresie folosită și în budismul tibetan, un alt indiciu despre fund
mentala înțelegere a misticilor de pretutindeni. Procesul descris s-ar put
compara cu încercarea psihanalitică de a descâlci complexele care afecteaz
sănătatea mentală a pacientului. În calitate de cabalist, Abulafia era mai pre
cupat de energia divină ce însuflețește întreaga creație, dar pe care sufletul n-o
poate percepe. Câtă vreme ne încărcăm mintea cu idei ce se bazează pe pe
cepție, e greu să discernem componenta transcendentală a vieții. *Hokhmah
ha-Tseruf* (Știința Combinării Literelor) era una dintre metodele lui, care lu
forma unei meditații despre Numele lui Dumnezeu. Cabalistul trebuie
combine în diverse feluri literele Numelui divin, pentru a-și îndepărta min
tea de la percepția concretă și a o apropia de una abstractă. Efectele acestei
tehnici, deși foarte neconvingătoare pentru cei nefamiliarizați cu ea, au fost,
se pare, remarcabile. Abulafia le compara cu senzația pe care o dau armoniile
muzicale, numai că notele de pe portativ sunt înlocuite de litere. A folosit și
o metodă de a asocia ideile, pe care o numea *dillug* („săritură") și *kefitsah*
(„salt"), similară cu practica asociației libere din analiza modernă. Se pare că
și ea a avut rezultate uimitoare. Abulafia afirma că scoate la lumină proces
mentale ascunse, eliberându-l pe cabalist din „închisoarea sferelor naturale,
ducându-l la granițele sferei divine". (57) „Pecețile" sufletului se desfăceau și
inițiatul descoperea resursele unei forțe psihice care îi ilumina mintea și îi
alina durerea din inimă.

Așa cum un pacient ce recurge la tratament psihanalitic are nevoie de
asistența terapeutului, călătoria mistică în interiorul minții se poate face,
susținea Abulafia, doar sub supravegherea unui maestru al Cabalei. Era
conștient de pericole, căci el însuși trecuse în tinerețe printr-o experiență mis-
tică devastatoare, care aproape că îl aruncase în brațele disperării. Astăzi pa-
cienții interiorizează deseori persoana psihanalistului pentru a-și însuși
puterea sau sănătatea pe care acesta o întruchipează. În același fel, Abulafia
afirma că adesea cabalistul „vede" sau „aude" persoana învățătorului spiri-
tual, care devine „mișcătorul din interior, care deschide ușile închise în el".
Simțea un noul val de putere izvorând dintr-o sursă divină. Un discipol al
lui a dat o altă interpretare extazului. Misticul, spunea el, devine propriul lui
Mesia. Când e în extaz, primește o viziune a propriului său sine, eliberat
și iluminat:

„Aflați că, pentru profet, spiritul desăvârșit al profeției constă în faptul că, dintr-odată, el vede forma propriului sine stând în fața lui și așa își uită sinele și se îndepărtează de el [...] despre acest secret învățătorii noștri spuneau așa [în Talmud]: «Mare este puterea profeților, căci compară forma lui cu forma Celui care a format-o [„care îi compară pe oameni cu Dumnezeu"].»" (58)

Misticii evrei au fost întotdeauna rezervați în a afirma contopirea cu Dumnezeu. Abulafia și discipolii lui spuneau doar că, prin unirea călăuzită de un maestru spiritual sau prin eliberarea personală, cabalistul era atins indirect de Dumnezeu. Există diferențe evidente între mistica medievală și psihoterapia modernă, însă ambele au dezvoltat tehnici similare de vindecare și de integrare personală.

Tradiția mistică a creștinilor din Occident s-a format într-un ritm mai lent. Aceștia erau în urma monoteiștilor din Bizanț și din Imperiul Islamic și poate că nu erau gata pentru o nouă evoluție. În secolul al XIV-lea, a avut loc o adevărată explozie a religiei mistice, mai ales în nordul Europei. Îndeosebi Germania a dat un număr mare de mistici: Meister Eckhart (1260–?1327), Johannes Tauler (1300–1361), Gertrude cea Mare (1265–1302) și Henri Suso (circa 1295–1306). Și Anglia a avut o contribuție deosebită la dezvoltarea misticismului din Occident, prin patru mari mistici care și-au atras imediat adepți pe continent, ca și în țara lor: Richard Rolle de Hampole (1290–1349), autorul necunoscut al scrierii *The Cloud of Unknowing* (*Norul necunoașterii*), Walter Hilton (d. 1346) și Dame Julian of Norwich (circa 1342–1416). Unii erau mai avansați decât alții. Richard Rolle, de pildă, se pare că a căzut în patima senzațiilor exotice – spiritualitatea sa caracterizându-se uneori printr-un anumit egotism –, dar cei mai buni au făcut descoperiri pe care grecii, sufiștii și cabaliștii le făcuseră deja.

Meister Eckhart, de exemplu, care i-a influențat semnificativ pe Tauler și Suso, a fost el însuși sub influența lui Dionisie Areopagitul și a lui Maimonide. Era un călugăr dominican de o inteligență sclipitoare, care conferenția despre filosofia lui Aristotel la Universitatea din Paris, iar în 1325, din cauza învățăturilor mistice, a intrat în conflict cu episcopul său, arhiepiscopul de Köln, care l-a acuzat de erezie. I s-a reproșat că neagă bunătatea Domnului, dacă afirma că Dumnezeu Însuși se năștea în suflet și dacă predica eternitatea lumii. Și, totuși, chiar și unii dintre criticii lui cei mai exigenți credeau că e de dreaptă credință,

dar că greşeala venea din interpretarea literală, nu simbolică, aşa cum ar fi tre buit, a unora dintre remarcile lui. Eckhart era poet, deci iubea paradoxul şi me tafora. Deşi convins că e raţional să crezi în Dumnezeu, susţinea că raţiunea singură nu poate ajunge la o idee adecvată despre divin. „Dovada unui lucru care poate fi cunoscut este ori pentru simţuri, ori pentru intelect", explica el, „dar în ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu, percepţia senzorială nu o poate da, de vreme ce El este imaterial, şi nici intelectul nu poate mai mult, fiindcă El nu are o formă cunoscută nouă." (59) Dumnezeu nu era doar o altă fiinţă a cărei existenţă poate fi demonstrată, precum a oricărui alt obiect supus gândirii.

Dumnezeu, spunea Eckhart, e Nimic. (60) Dar asta nu înseamnă că e o iluzie, ci că se bucură de o existenţă mai amplă şi mai complexă decât a oricăruia dintre noi. Îl mai numea şi „întuneric", nu pentru a sugera lipsa luminii, ci pentru a exprima prezenţa a ceva şi mai strălucitor. Făcea o distincţie între „dumnezeire", descrisă cel mai bine în termeni negativi ca „deşert", „sălbăticie", „întuneric" şi „nimic", şi Dumnezeu, cunoscut nouă prin Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. (61) Fiind catolic, apela cu plăcere la analogia Treimii din mintea omenească, a Sfântului Augustin, sugerând că, deşi nu putea fi descoperit raţional, doar intelectul Îl putea percepe pe Dumnezeu ca fiind Trei fiinţe. Dar, odată ce a ajuns să se unească definitiv cu Dumnezeu, misticul Îl vedea ca Unul. Ortodocşilor nu le-ar fi plăcut ideea, dar Eckhart ar fi fost de acord cu ei că doctrina Treimii era o mistică prin excelenţă. Îi plăcea să spună că Tatăl i-a dat naştere Fiului în suflet, la fel cum Fecioara Maria L-a conceput pe Hristos în pântece. Rumi considerase şi el că Naşterea Imaculată a Profetului Iisus e un simbol al naşterii sufletului în inima misticului. Era, insista Eckhart, o alegorie a conlucrării dintre suflet şi Dumnezeu.

El putea fi cunoscut numai prin experienţă mistică. Era preferabil să se vorbească despre Dumnezeu în termeni negativi, cum sugerase Maimonide. Trebuie să ne purificăm viziunea despre El, să scăpăm de prejudecăţile ridicole şi de imaginile antropomorfe. Trebuie chiar să evităm folosirea cuvântului „Dumnezeu". Este ceea ce a susţinut Meister Eckhart când a scris că „Ultima şi cea mai importantă despărţire a omului este atunci când, de dragul lui Dumnezeu, Îl părăseşte pe Dumnezeu." (62) Era un proces dureros. De vreme ce Dumnezeu era Nimic, şi omul trebuia să fie gata să fie nimic pentru a deveni una cu El. Fiind vorba despre un proces asemănător cu *'fana* descrisă de

sufişti, Eckhart vorbea despre „detaşare" sau mai degrabă despre „separare" (*Abgeschiedenheit*). (63) Credea că, aşa cum pentru musulman idolatrie (*shirk*) înseamnă venerarea a orice altceva în afară de Dumnezeu, misticul nu trebuie să devină sclavul niciunei idei limitate despre divin. Numai astfel ajungea să se identifice cu Dumnezeu, drept care „existenţa lui Dumnezeu trebuie să fie existenţa mea, iar fiinţa (*Istigkeit*) lui Dumnezeu este fiinţa mea." (64) Dacă Dumnezeu era temeiul existenţei, atunci nu trebuia căutat „acolo, în afară", sau printr-o ridicare la ceva de dincolo de lumea care ne e cunoscută.

Al-Hallaj intrase în conflict cu *ulema* strigând „Eu sunt Adevărul!", iar doctrina mistică a lui Eckhart i-a şocat pe episcopii din Germania. Oare ce vrei să spui când zici că un simplu om poate fi una cu Dumnezeu? În veacul al XIV-lea, teologii ortodocşi au dezbătut aprins chestiunea. De vreme ce Dumnezeu era, prin esenţa lui, inaccesibil, cum i Se putea comunica omenirii? Dacă exista o diferenţă între esenţa şi „acţiunile" sau „energiile" lui, oare era o blasfemie, aşa cum ne învăţaseră Sfinţii Părinţi, să-L comparăm pe „Dumnezeul" cu care se întâlnea creştinul atunci când se ruga cu Dumnezeu Însuşi? Gregorie Palama, arhiepiscop de Salonic, susţinea că, deşi pare paradoxal, orice creştin se poate bucura de cunoaşterea lui Dumnezeu Însuşi. Esenţa lui Dumnezeu, e adevărat, era întotdeauna mai presus de înţelegerea noastră, dar „energiile" Lui nu erau separate de El, aşadar nu trebuiau considerate doar ceva ce rămâne în urmă. Un mistic evreu ar fi fost de acord, crezând că Dumnezeul En Sof va rămâne de-a pururi învăluit într-un întuneric de nepătruns, dar *sefirot*-ul Lui (ce corespundea „energiilor" în care credeau ortodocşii) erau elemente divine, revărsându-se neîncetat din inimă spre partea îndumnezeită. Uneori, oamenii puteau vedea sau simţi aceste „energii" direct, ca atunci când Biblia spunea că a venit „slava" lui Dumnezeu. Nimeni nu văzuse niciodată esenţa Lui, ceea ce nu însemna că Dumnezeu Însuşi nu putea fi simţit direct. Caracterul paradoxal al afirmaţiei nu l-a deranjat deloc pe Palama. Grecii hotărâseră cu multă vreme în urmă că orice afirmaţie despre Dumnezeu *trebuia* să fie un paradox. Numai aşa oamenii puteau reţine ceva din taina şi caracterul Lui inefabil. Gregorie Palama a explicat astfel:

> „Tânjim să participăm la natura divină şi, totuşi, ea rămâne de neatins. Trebuie să le spunem pe amândouă în acelaşi timp şi *să păstrăm antinomia drept criteriu al dreptei doctrine.*" (65)

Doctrina lui Palama nu aducea nimic nou, ceea ce propunea ea fusese subliniat în secolul al XI-lea de Simeon Noul Teolog. Dar pe Palama l-a provocat Varlaam Calabrezul, care studiase în Italia, fiind puternic influențat de aristotelismul rațional al lui Toma d'Aquino. Se opunea distincției tradiționale a grecilor, între „esența" și „energiile" lui Dumnezeu, și îl acuza pe Palama că îl împarte pe Dumnezeu în două părți separate. Varlaam a conceput o definiție a lui Dumnezeu care se întorcea la vechii raționaliști greci, subliniind absoluta Lui simplitate. Filosofii greci ca Aristotel care, credea Varlaam, fuseseră iluminați de Dumnezeu, afirmau că Dumnezeu era cu neputință de cunoscut, fiind departe de oameni. Prin urmare, ei nu îl puteau „vedea", puteau doar să-i simtă influența indirect în scriptură sau în minunile pe care le lăsase în lume. Un Conciliu al Bisericii Ortodoxe, întrunit în anul 1341, l-a condamnat pe Varlaam, care a fost sprijinit de alți călugări, influențați și ei de Toma d'Aquino. De fapt, era vorba despre un conflict între Dumnezeul misticilor și Dumnezeul filosofilor. Varlaam și cei care erau alături de el, Grigorie Akindinos (căruia îi plăcea să citeze versiunea greacă a *Summa Theologiae*), Nichifor Grigorie și tomistul Prochoros Cydones se înstrăinaseră de doctrina apofatică a Bizanțului, care punea accentul pe tăcere, paradox și mister. Preferau teologia pozitivă a Europei Occidentale, pentru care Dumnezeu era o Ființă, nu Nimic. Pentru a-L contracara pe Dumnezeul misterios al lui Dionisie Areopagitul, Simeon Noul Teolog și Gregorie Palama, ei au propus un Dumnezeu despre care se puteau face afirmații. Ortodocșii nu avuseseră niciodată încredere în această tendință a mentalității occidentale; așadar, confruntându-se cu pătrunderea ideilor raționaliste din zona catolică, Palama a reafirmat teologia paradoxală a ortodoxiei răsăritene. Dumnezeu nu trebuia redus la un concept ce se exprimă printr-un cuvânt omenesc. Era de acord cu Varlaam Calabrezul că El nu poate fi cunoscut, dar că, oricum, oamenii îl trăiseră experiența. Lumina ce îl transfigurase pe omul Iisus pe muntele Tabor nu era esența lui Dumnezeu, pe care n-o văzuse niciun om, ci în mod tainic, era Dumnezeu Însuși. Liturghia care, în teologia greacă, sfințea credința ortodoxă, spunea că pe Tabor „L-am văzut pe Tatăl ca lumină și Duhul tot ca lumină." Fusese o revelație a „ceea ce am fost odată și ce vom fi" când, asemenea lui Hristos, ne vom îndumnezei. (66) Deci, contemplându-L pe Domnul în viața asta, nu vedeam un substitut al Lui, ci chiar pe El. Sigur că era o contradicție,

dar Dumnezeul creștin *era* un paradox: antinomia și tăcerea reprezentau singura atitudine corectă în fața tainei pe care o numim „Dumnezeu", nu un *hubris* psihologic care să încerce să elimine dificultățile.

Varlaam încercase să facă acest concept de Dumnezeu prea consistent. După părerea lui, Dumnezeu ori se identifica fără tăgadă cu substanța Lui, ori nu. Dorise să Îl limiteze la această esență și spunea că Dumnezeu nu poate fi prezent în afara ei, în „energiile" lui. Dar această abordare însemna a-L considera un fenomen ca oricare altul, ceea ce se întemeia pe noțiuni pur omenești despre ce e posibil și ce nu. Palama susținea că viziunea în care se arată Dumnezeu este un extaz reciproc, prin care oamenii se transcendeau pe sine și care aducea extazul lui Dumnezeu, El trecând dincolo de „Sine" pentru a se face cunoscut făpturilor de El create. „Dumnezeu iese din sine și se unește cu mințile noastre prin bunăvoință." (67) Victoria lui Palama, a cărui teologie a devenit normă în creștinismul ortodox, asupra raționalismului grec din secolul al XIV-lea reprezintă, de fapt, un triumf de mai mari proporții al misticii în cele trei religii monoteiste. Încă din secolul al XI-lea, filosofii musulmani ajunseseră la concluzia că rațiunea – indispensabilă pentru studiul medicinei sau al științei – era inadecvată ca instrument de cercetare a naturii lui Dumnezeu. A te bizui numai pe rațiune era ca și cum ai încerca să mănânci supă cu furculița.

Dumnezeul sufiștilor prevala asupra Dumnezeului filosofilor în multe părți ale Imperiului Islamic. În capitolul următor vom vedea că Dumnezeul cabaliștilor a început să domine spiritualitatea evreiască în veacul al XVI-lea. Misticismul putea pătrunde în minte mai adânc decât orice formă de religie, fie ea mai rațională sau mai oficială. Dumnezeul său se adresa unor speranțe, temeri și neliniști primitive, față de care Dumnezeul îndepărtat al filosofilor era neputincios. În secolul al XIV-lea, Occidentul își lansase propria lui religie mistică – având un început foarte promițător –, dar aici mistica nu s-a răspândit niciodată ca în celelalte tradiții. În Anglia, Germania și Țările de Jos, în care se formaseră mistici de prestigiu, reformatorii protestanți din secolul al XVI-lea au condamnat această spiritualitate nebiblică. Mistici remarcabili ai Bisericii Romano-Catolice, precum Sfânta Tereza din Avila, erau adesea amenințați de Inchiziția Contrareformei. Datorită Reformei, Europa a adoptat o concepție mai rațională despre Dumnezeu.