

**LOREDANA BOȘCA**  
**FILOSOFIE MEDIEVALĂ**

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**BOȘCA, LOREDANA CORNELIA**

**Filosofie medievală** / Loredana Cornelia Boșca - București, Editura  
Fundăției *România de Măine*, 2005

252 p.; 20,5 cm

Bibliogr.

ISBN: 973-725-194-6

1

© Editura Fundăției *România de Măine*, 2005

Redactor: Octavian CHEȚAN  
Tehnoredactor: Marcela OLARU  
Coperta: Stan BARON

---

Bun de tipar: 8.02.2005; Coli tipar: 15,75  
Format : 16/61×86

---

Editura și Tipografia Fundăției *România de Măine*  
Splaiul Independenței, Nr. 313, București, S. 6, O. P. 83  
Tel./Fax.: 410 43 80; [www.spiruharet.ro](http://www.spiruharet.ro)  
e-mail : [contact@edituraromaniademaine.ro](mailto:contact@edituraromaniademaine.ro)

**UNIVERSITATEA *SPIRU HARET***  
**FACULTATEA DE FILOSOFIE ȘI JURNALISM**

**LOREDANA BOȘCA**

# **FILOSOFIE MEDIEVALĂ**

**EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE***  
**București, 2005**



## CUPRINS

|                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Prefață</i> .....                                                            | 7  |
| <b>Ce numim Ev Mediu filosofic?</b> .....                                       | 9  |
| <b>I. IUDAISM – CREȘTINISM TIMPURIU – CREȘTINISM</b> .....                      | 11 |
| I.1 Iisus Hristos și mesianitatea .....                                         | 15 |
| I.2 Cum a avut loc desprinderea creștinismului de iudaism .....                 | 17 |
| I.3 Idei și practici iudaice preluate și valorizate diferit în creștinism ..... | 20 |
| <b>II. GÂNDIREA ÎN PRE-EVUL MEDIU</b> .....                                     | 24 |
| II. 1. Părinții apostolici .....                                                | 24 |
| II. 2. Filosofia greacă în optica gândirii creștine .....                       | 26 |
| II. 3. Apologetii de limbă greacă .....                                         | 28 |
| II. 4. <i>Logosul</i> grecesc și <i>Logosul</i> creștin .....                   | 30 |
| II. 5. Apologetii de limbă latină .....                                         | 38 |
| II. 6. Traducerile Bibliei în limba latină .....                                | 40 |
| II. 7. Gnosticisme secolelor I, II și III .....                                 | 43 |
| II. 8. Școala din Alexandria .....                                              | 47 |
| II. 9. Alte aspecte ale gândirii grecești în secolul al III-lea .....           | 53 |
| II.10. Școala din Antiohia .....                                                | 54 |
| II.11. Școlile neoplatonice de limbă greacă .....                               | 55 |
| II.12. Părinții capadocieni sau dogmatici .....                                 | 59 |
| II.13. Părinții siro-palestineni și alexandrini .....                           | 65 |
| II.14. Neoplatonismul creștin și păgân de limbă latină .....                    | 66 |
| II.15. Patristicienii occidentali (de limbă latină) .....                       | 70 |
| <b>III. FILOSOFIA CREȘTINĂ PROPRIU-ZISĂ</b> .....                               | 71 |
| III. 1. Augustin din Hippona .....                                              | 71 |
| III. 2. Boethius: debutul „certei universalilor” .....                          | 86 |
| III. 3. Apofatism și catafatism .....                                           | 94 |
| III. 4. <i>Corpus Dionysiacum</i> .....                                         | 97 |

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>IV. SCOLASTICA INCIPIENTĂ</b> .....                                                                               | 104 |
| IV. 1. Ioan Scottus Eriugena și <i>De divisione naturae</i> .....                                                    | 105 |
| IV. 2. Filosofia arabă. Concepții asupra intelectului uman.....                                                      | 110 |
| IV. 3. Filosofia iudaică: noul raționalism.....                                                                      | 121 |
| IV. 4. Anselm din Canterbury și cercetarea rațională asupra<br>existenței lui Dumnezeu („argumentul ontologic”)..... | 125 |
| IV. 5. „Cearta universalilor”.....                                                                                   | 131 |
| IV. 6. Roscelin și <i>flatus voces</i> .....                                                                         | 131 |
| IV. 7. Școala din Chartres.....                                                                                      | 133 |
| IV. 8. Abélard conceptualistul-semiciotist și critica realiștilor.....                                               | 135 |
| IV. 9. Bernard din Clairvaux și mistica speculativă a victorienilor ...                                              | 137 |
| <b>V. SCOLASTICA CULMINANTĂ</b> .....                                                                                | 141 |
| V. 1. Întemeierea universităților.....                                                                               | 141 |
| V. 2. Transmițătorii culturii arabe în Occident.....                                                                 | 142 |
| V. 3. <i>Liber de causis</i> și Pseudo-Aristotel.....                                                                | 144 |
| V. 4. Întoarcerea la Augustin.....                                                                                   | 146 |
| V. 5. Augustinismul bonaventurian.....                                                                               | 147 |
| V. 6. Continuatori ai augustinismului în spirit bonaventurian.<br>Preluări și dezvoltări corective .....             | 153 |
| V. 7 Raymundus Lullus și <i>Ars Magna</i> .....                                                                      | 156 |
| V. 8 Roger Bacon și știința experimentală.....                                                                       | 160 |
| <b>VI. MARILE SINTEZE SCOLASTICE</b> .....                                                                           | 166 |
| VI. 1. Albert cel Mare și întoarcerea la peripatetism.....                                                           | 167 |
| VI. 2. Realismul universalilor.....                                                                                  | 175 |
| VI. 3. Averroismul latin. Siger din Brabant și Boethius din Dacia ..                                                 | 177 |
| VI. 4. Toma d’Aquino și acordul doctrinei creștine cu aristotelismul<br>prin critica averroismului .....             | 182 |
| VI. 5. Tomiștii de început și neotomismul.....                                                                       | 212 |
| <b>VII: SCOLASTICA DECADENTĂ</b> .....                                                                               | 214 |
| VII. 1 Meister Eckhart și mistica renană de nuanță neoplatonică ...                                                  | 214 |
| VII. 2. Discipolii lui Eckhart.....                                                                                  | 224 |
| VII. 3. Duns Scotus și mișcarea criticistă.....                                                                      | 225 |
| VII. 4. W. Ockham și nominalismul.....                                                                               | 234 |
| <i>Concluzii</i> .....                                                                                               | 242 |
| <i>Bibliografie obligatorie</i> .....                                                                                | 245 |
| <i>Bibliografie generală</i> .....                                                                                   | 246 |

## Prefață

*Deloc facilă, elaborarea cursului de față a constituit o provocare în sine. Două au fost dificultățile majore: numărul restrâns de traduceri din textele medievalilor comparativ cu numărul traducerilor din textele anticilor, modernilor și contemporanilor și necesitatea de a comprima într-un număr rezonabil de pagini ceea ce a fost construit în filosofie pe durata a peste o mie de ani. Împotriva acestor greutăți cu care se confruntă, în fapt, orice medievist, sperăm că am reușit măcar parțial să punctăm ceea ce este esențial și permanent problematic în cadrul filosofiei medievale.*

*Premisa fundamentală a întregului demers teoretic desfășurat aici este următoarea: există nu numai o gândire specifică omului medieval, ci chiar o filosofie în sens tare. Cu alte cuvinte, afirmăm că producțiile spirituale medievale poartă marca autenticei filosofări, chiar dacă medievalul este exponentul unei viziuni prin excelență religioasă asupra lumii. În acord cu ceea ce scria Dilthey în lucrarea Esența filosofiei, putem transpune termeni ca „filosofie” și „filosofic” asupra unor realități spirituale din domeniul religiozității. Iar istoria filosofiei trebuie să înregistreze aceste elemente de legătură dintre filosofie și religie, cu atât mai mult cu cât orice viziune religioasă despre lume tinde măcar să se transforme într-o viziune filosofică despre lume. Din acest punct de vedere, viziunile despre lume ale medievalilor se înscriu legitim în marea istorie a filosofiei. A afirma că existența filosofică i-a fost străină gânditorului medieval înseamnă a nega existența idealurilor lui intelectuale, a eticii și chiar a stilului de viață specific, aspecte care i-au orientat acestuia interogațiile și i-au dezvoltat spiritul speculativ și analitic.*

*Am ezitat între o abordare a filosofiei medievale strict istoristă și o abordare anistoristă. Evaluarea atentă a avantajelor și dezavantajelor celor două alternative a impus alegerea unei căi de mijloc. Așadar, am prezentat faptele cronologic, ca în orice lucrare clasică de istorie a filosofiei, dar am pus accent pe câteva probleme cărora le-am deslușit*

*rolul paradigmatic. Pondere mai mare în economia lucrării au acei gânditori medievali care dezvoltă pe paliere proprii neoplatonismul și peripatetismul anticilor, în strădania lor de a justifica rațional credințele iudaice, creștine și islamice, dar și cei care au anticipat viguros idei de teorii specifice filosofiei moderne. Am încercat să ilustrăm contactul permanent dintre filosofia orientală (gândirea ebraică, filosofia arabă, în special scolastica musulmană și filosofia iudaică) și filosofia occidentală (apologetica, patristica și scolastica creștine).*

*Scopul cărții este unul didactic. Am avut în vedere, în primul rând, să oferim studentului un instrument de lucru, o modalitate de a verifica în ce măsură stăpânește vocabularul filosofic, dacă înțelege și folosește cu judecată conceptele și distincțiile specifice filosofiei medievale.*

*Bibliografia este, pe cât posibil, recentă. Cu câteva omisiuni, aproape tot ce este tradus în limba română din autorii medievali constituie materialul de bază al acestui curs. Studentul va observa că temele sunt tratate pe baza textelor unor autori care fac referire la ele. Aceasta obligă mai întâi la citirea textelor filosofilor medievali și abia în plan secund la parcurgerea exegezei pe marginea lor. În acest mod indicăm și lecturile necesare pentru orele de seminar, dar și bibliografia minimală și obligatorie pentru fiecare temă în parte, în vederea elaborării unei teze de licență în domeniul filosofiei medievale.*

## Ce numim Ev Mediu filosofic?

Prima dificultate privind filosofia medievală ține de periodizare, de încadrarea istorică. Ne-am aștepta ca începutul ei să coincidă cu sfârșitul filosofiei antice, cu „momentul Justinian”: anul 529, în care este închisă Școala din Atena. Dacă acceptăm această convenție, Evul Mediu filosofic s-ar întinde pe durata a o mie de ani, din secolul al VI-lea până în secolul al XV-lea. Cum însă factorul determinant al nașterii filosofiei medievale este constituit de apariția creștinismului, putem considera că debutul acesteia poate fi secolul I d.H. Ar exista, deci, un segment temporal comun pentru sfârșitul filosofiei antice și începutul celei medievale, între secolul I și secolul al VI-lea. În această perioadă sunt așezate fundațiile filosofiei medievale în sens tare. Gândirea în acest pre-Ev Mediu, preponderent apologetică și patristică, va statornici problematica și limbajul întregii filosofii medievale ulterioare. De aceea, studiul apologeticii și al patristicii este o propedeutică la tot ce se va crea în arealul filosofiei creștine.

Subsumăm titlaturii de **gândire pre-medievală (sec. I-IV)** creația teoretică a autorilor creștini, de la Părinții apostolici până la patristicienii occidentali de limbă latină. **Filosofia creștină ( sec. IV – VII)** propriu-zisă debutează în accepția noastră cu Augustin din Hippona, continuând cu Boethius și cu Dionisie Areopagitul. Vorbim după acest moment de constituirea **scolasticii incipiente (sec. VII-XI)** prin Eriugena și Anselm în spațiul occidental, dar și prin reprezentanții gândirii arabe (Averroes, Avicenna *et al.*) și iudaice (Saadia Gaon, Gabirol, Maimonide *et al.*), în spațiul oriental. Reprezentanții occidentali pentru acest tip de scolastică sunt Roscelin, chartrienii, Abélard, Bernard din Clairvaux, precum și victorienii. **Scolastica culminantă (sec. XII-XIII)** coincide cu întemeierea universităților și cu importul de filosofie orientală (arabă și iudaică) în Occident, pe de o parte, și cu dezvoltarea pe alte paliere a augustinismului,

prin Bonaventura și discipolii săi, pe de altă parte. Ar fi greșit, deci, să înțelegem că filosofia medievală este exclusiv creștină. Există o filosofie orientală medievală (arabă și una iudaică) creată în spații culturale și momente temporale distincte, care vor avea un aport uriaș la constituirea filosofiei medievale creștine. Din acest punct de vedere, înregistrăm nu numai o scolastică creștină, ci și o scolastică arabă și una iudaică. Tot acum apar marile **sinteze scolastice** creștine la Albert cel Mare și Toma d'Aquino, averroismul capătă expresia sa latină în opera unui Siger din Brabant sau a unui Boethius din Dacia, iar Raymundus Lullus și Roger Bacon vorbesc despre *ars magna* sau despre știința experimentală.

Ultimul segment al filosofiei medievale revine **scolasticii decadente (sec. XIV)** care a avut ca efect nașterea tipului de interogații și de filosofare moderne. Eckhart este un scolastic decadent, întrucât rupe cu modul de filosofare scolastic și revine la o mistică intens neoplatonică, iar Duns Scotus și W. Ockham scot teologia din rândul disciplinelor care se pot construi prin efortul rațiunii naturale.

O altă dificultate constă în indicarea problemelor fundamentale ale filosofiei medievale. De obicei sunt invocate două: raportul dintre rațiune și credință și statutul universaliiilor (celebra „ceartă a universaliiilor”). Întrucât medievalul distinge între diverse facultăți ale intelectului, prima problemă devine mult mai complexă. Considerăm că soluționarea **problematicii intelectului uman** este esențială pentru judecarea raportului dintre rațiune și credință, dar și pentru cea a regimului universaliiilor. Indicarea legăturii existente între suflet și intelect (se conțin sau sunt separate?), a operațiilor intelectuale și a limitelor intelectului, a tipului de adevăr vizat (rațional sau revelat) etc. este vitală pentru a stabili în ce parametri mintea noastră poate avea știința generalului, a universalului. Deviza medievalului nu a fost: înțelegem pentru că suntem, ci suntem pentru că înțelegem. Acesta pare mesajul filosofiei creștine, arabe și iudaice.

Cum a apărut însă creștinismul?

## I. IUDAISM – CREȘTINISM TIMPURIU – CREȘTINISM

Între 70 și 135 d.H. a avut loc desprinderea completă a creștinismului de iudaism, eveniment care avea să schimbe esențial harta spirituală a lumii. Care este geneza creștinismului, care au fost întâmplările majore care au dat creștinismului propensiunea cunoscută și, mai ales, cum a influențat apariția lui spiritualitatea lumii, sunt tot atâtea întrebări care cer dezlegare.

Să aflăm în primul rând în ce manieră gândirea greacă din Orient s-a întors în Occident cu această avuție nebănuită: creștinismul.

Povestea începe în lumea profeților lui Israel, o lume care avea să statornicească pentru totdeauna ideea unui Dumnezeu unic, creator al universului material și imaterial, al întregii omeniri, când Dumnezeu al bunătății, iertării și altruismului, când Dumnezeu justițiar și rigorist. Înainte de orice, însă, un Dumnezeu cu nume inefabil, a cărui rostire reprezintă o mare taină atunci când nu este interzisă sau imposibilă, dătător de legământ pentru toți oamenii prin Moise și mesager al adevărilor revelate prin profeți sau prooroci.

Iudeii, înaintea grecilor, au crezut în posibilitatea spiritului de a înnobila materia, au vorbit despre Absolut și transcendent, despre ființa umană ca intermediar între cer și pământ, despre adevăr revelat și despre intenția creatorului lumii de-a vorbi omului și de a-l aduce pe calea dreaptă cu mijloacele moralei și ale corectei judecăți. Sublimitatea raportului dintre om și un Dumnezeu personal este ceea ce conferă particularitate acestei prime religii monoteiste, apărută prin bunăvoință divină în mijlocul unei lumi prin excelență păgână.

Diferiți de ceilalți, refuzând credința în zei și în practicile religioase idolatre, cu un mod de a trăi distinct și rigorist (practicau circumcizia și o alimentație *cușer*, corespunzătoare legii tradiționale evreiești), evreii evoluau conform **Bibliei** lor, adică **Vechiului Testament**. Istoria acestora este istoria destinului fiecărui individ particular în raporturile lui cu ceilalți – semeni sau

adversari – și cu Dumnezeu. Luminați de **Tora** (prima carte sfântă a iudaismului, Legea scrisă în primul mileniu al istoriei evreiești prin Moise), de profeți și de **Talmud** (a doua carte sfântă a iudaismului, Legea orală sau comentariul **Torei**), evreii au ajuns în timp să se confrunte cu alte popoare, cu o mentalitate diferită, cu o morală contrară și un mod de viață specific.

Contactul cu babilonienii, cu perșii, cu grecii, apoi cu romanii, a avut efecte dintre cele mai diverse. Preocupați să-și păstreze identitatea de *popor ales*, însă și datori să împrăștie printre păgâni moștenirea monoteistă, evreii au adoptat fie o atitudine rezervată, fie una deschisă schimbărilor.

Mai ales evreii din diaspora au fost cei care au încercat să permeabilizeze iudaismul la o spiritualitate străină. Diaspora evreiască alexandrină este responsabilă pentru primele încercări de armonizare a **iudaismului** cu **elenismul**, armonizare greu de imaginat din pricina unor contradicții aparent de nesoluționat. Nimic nu părea să lege concepția grecului despre lume și destinul ființei umane de cea a iudeului, după cum IHVH nu putea fi deloc asimilat zeităților păgâne. Dar traducerea **Vechiului Testament** în limba greacă, limba culturii universale a momentului, a făcut ca spiritualitatea ebraică să treacă puntea. **Septanta** sau **Septuaginta**\*, traducerea grecească a **Bibliei** din limba ebraică sau chaldeeană, a fost realizată pentru evreii „plecați de acasă”, vorbitori de limbă greacă. Realizată efectiv între 250 și 150, de autori diferiți, și nu așa cum povestește legenda din **Scrisoarea lui Aristeu** (șaptezeci și doi de evrei au ajuns după șaptezeci și două de zile de muncă la traduceri identice), **Septuaginta** servea comunității iudaice din Alexandria care vorbea limba greacă, nemaînțelegând-o pe cea ebraică. Gestul nu este singular; în Palestina textul ebraic fusese valorificat oral prin traducerea sensurilor în limba aramaică, limba folosită în acel moment. Nu înseamnă că limba ebraică nu rămânea pentru evreii o limbă sacră. **Scripturile** erau citite în limba ebraică, iar traducerea lor în aramaică era realizată de un învățat în chiar timpul Liturghiei. Această traducere orală a Scripturii în aramaică este cunoscută sub denumirea de **Targum**. Primii creștini vor adopta și ei această manieră de a interpreta **Biblia**, scriind veritabile *midraș*-uri creștine (ebr. *doraș* – a căuta), un exemplu constituindu-l **Copilăria lui Isus după Matei**. În același sens, **Septuaginta** înțelepților Egiptului constituia nu

---

\* Parțial și în limba română: *Septuaginta*, vol. I-II, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Iași, 2004.

numai o traducere în scopuri liturgice, ci și o actualizare, o recitare a **Bibliei**. Găsim că importanța capitală a acestei lucrări, dincolo de a fi înlesnit **adaptarea credinței iudaice la gândirea grecească**, constă în descoperirea formulei de exprimare a doctrinei creștine într-o limbă universală. **Septuagintei** i-a fost adăugat un comentariu, realizat de Aristobul, prin care **Tora** era valorificată filosofic. Astfel, filosofii greci – Pitagora, Platon sau Aristotel – sunt prezentați ca mesageri ai inspirației divine în cetățile grecești. Ideea va face carieră și îi va desemna pe greci proprietari ai adevărului revelat, chiar dacă imperfect. Apoi, celebrele **Oracole sibiline**, care fascinează și astăzi, prezintă povestea mesajului pe care iudeul monoteist îl transmite păgânului cultivat, cu ironia necesară, de a renunța la idololatrie și de a îmbrățișa credința adevărată. Trebuie să îl menționăm pe Philon, a cărui operă de unificare a iudaismului cu elenismul a devenit exemplară.

De aici încolo nu mai putem vorbi despre spiritualitatea occidentală fără a așeza alături de cugetarea grecească și spiritualitatea ebraică. **Henri Wald** exprimă limpede efectul acestei întâlniri: „întreaga cultură europeană s-a înălțat pe acest dialog, de două ori milenar, între un Evreu și un Grec, între *Hohma* iudaică și *Sophia* grecească”<sup>1</sup>. Dar această simbioză avea să devină desăvârșită o dată cu apariția creștinismului, această – după părerea multora – sectă iudaică ce izbuteste să se desprindă de trunchiul monoteismului originar și să devină o religie distinctă, astăzi mondială. După unii autori, creștinismul reprezintă tocmai modalitatea evreilor de a prelua controlul asupra culturii grecești<sup>2</sup>.

La momentul apariției lui **Ioșua Mesia** (în grecește: **Iisus Christos**), evreii se aflau sub stăpânire romană. Cum literatura acestora abia se constituia, ei urmau principiul *oecumenei*, adică se numeau culți în măsura în care posedau cultură greacă, asemenea evreilor din diaspora. În ce privește diferitele tendințe din interiorul iudaismului, încă de la exilul babilonian ce a succedat distrugerii primului regat al lui Iuda sau de la invadarea de către medo-perși a Babiloniei, evenimente care i-au împrăștiat pe evrei dincolo de granițele Palestinei, s-a vorbit despre distincția între evreii propriu-ziși și cei din diaspora, ultimii fiind creatori de curente

---

<sup>1</sup> Henri Wald, *Înțelesuri iudaice*, Editura Hasefer, București, 1995, p. 74.

<sup>2</sup> Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, Editura Hasefer, București, 1999, p. 102.

iudaice noi. Trei centre iudaice importante au început să coexiste: unul în Babilon, unul în Ierusalim și unul în Alexandria. Așadar, două în diaspora.

Esențial este că, în primul secol al erei noastre, nu mai puțin de 24 de secte iudaice își uneau forțele pentru a a-i elibera pe evrei de sub dominația romană, propovăduind idei mesianice legate de apropiata venire a celui ce va elibera Iudeea. Într-un asemenea moment aflăm de misiunea ascetic-profetică a lui Ioan Botezătorul, urmată de cea a lui Iisus Christos. *Mesia* sau nu, în scurt timp Iisus avea să fie receptat ca unul dintre cei ce doresc o reformă religioasă în sânul iudismului, chiar una a Templului. Credința iudaică a vremii era fie una a sacrificiului și legată de Templu, fie una a rugăciunii ce se constituia în jurul sinagogii. Ea era împărțită în mai multe curente, direcții sau partide. Amintim aici de **farisei** (ebr. *perușim*) care puneau accent pe Legea Orală și pe respectarea riguroasă a practicilor religioase, deși au manifestat deschidere în chestiunile de rit, fiind convinși de **nemurirea sufletului și de existența vieții de apoi**. Ei s-au străduit să facă iudaismul inteligibil și celor mai puțin erudiți, opunându-se castei preoțești, constituindu-se ca scribi, ca legiuitori sau ca rabini.

**Saducheii** (ebr. *tedukim*) dețineau controlul sacerdotal și manifestau o opoziție radicală față de farisei, mai ales prin neacceptarea existenței vieții de apoi, a validității Legii Orale și a tendinței de a îndeplini servicii divine în afara Templului. Partid al aristocraților, nu a supraviețuit distrugerii Templului în 70 d.H. și reprezentanții lui sunt considerați responsabili atât pentru arestarea lui Iisus, cât și pentru procesul intentat lui.

**Esenienii** sau **tămăduitorii** au constituit o sectă iudaică dizidentă și ascetică fondată la Qumran, în deșertul Iudeii, care va dispărea o dată cu instituirea creștinismului și cu distrugerea celui de-al Doilea Templu. Învățătura lor era una ezoterică și teosofică și presupunea utilizarea alegorezei. Se știe acum despre ei că practicau ritualuri de purificare în calitatea lor de „fii al Luminii”, că respectau Sabatul și acordau o imensă importanță botezului și meselor în comun. Totodată, erau complet dezinteresați de aspectele politice, administrative sau sociale. O dată cu descoperirea *genizah*-ului de manuscrise religioase de la Marea Moartă, scrise cu 200 de ani înainte de nașterea lui Iisus, perspectiva asupra apariției creștinismului s-a modificat radical. Munca de traducere a acestor texte, descoperite în 1947, nu s-a încheiat. Cu atât mai puțin cea de interpretare. Tot mai mulți cercetători susțin o apropiere până la identificare între doctrina esenienilor și cea a lui Iisus. Fiind mai veche cu 200 de ani,

doctrina eseniană a început să fie considerată un **creștinism timpuriu**, iar Iisus Christos un posibil reprezentant al acesteia. Așadar, se pare că creștinismul a apărut cu aproximativ 200 de ani înainte de nașterea lui Iisus. Atunci este el întemeietorul creștinismului? Problema rămâne deschisă.

**Zeloții**, evrei de rând, se apropiau mult de doctrina fariseilor dar se distingeau de aceștia printr-un soi de fanatism religios și naționalist. Au pregătit răscoalele evreilor împotriva stăpânirii romane și s-au ocupat de lichidarea conaționalilor considerați trădători sau colaboratori.

Acesta este mediul cultural și social în care Iisus își transmite mesajul.

### 1.1. Iisus Hristos și mesianitatea

La prima vedere, evreul Iisus nu respingea fariseismul, ci, dimpotrivă, s-a pronunțat în favoarea respectării tradițiilor religioase și acceptării credinței în viața de apoi. Însă le-a reproșat fariseilor rigorismul neînțelept și faptul că pun prea mult accent pe litera Legii și nu pe spiritul ei. Obișnuit să se afle în contact direct cu mulțimea oamenilor, Iisus nu putea accepta cutuma fariseilor de a nu se apropia niciodată fizic de cei pe care îi păstoreau, temându-se că pot deveni impuri. Saducheilor le reproșa necredința în înviere și transformarea Templului, ca locaș sacru, în spațiu comercial. Îi ridiculiza pentru importanța pe care o acordau genealogiei personale, drum pe care se îndepărtau de adevărata evlavie și pietate. Pe zeloți îi condamna pentru renunțarea la principiile fundamentale iudaice și restrângerea acțiunilor lor la manifestări în forță, la revoltă. Nu înțelegea ce anume îi determină să înlocuiască adevăratul itinerariu al mântuirii personale cu idealurile luptei împotriva romanilor. Aceștia se făceau vinovați de încălcarea unei porunci care avea să facă din creștinism religia iubirii, în opoziție cu cea mozaică a rigorii sau dreptății: trebuie să ne iubim aproapele, dușman de ar fi, ca pe noi înșine.

Desigur, evreii de rând l-au receptat ca pe unul de al lor, dar ca spirit reformat, anunțat de Baruch, Daniel sau Enoch, precum și ca pe un *Mesia* care va unifica Israelul și va schimba destinul omului obișnuit. Fariseii doreau să afle dacă este un *rabbi*, un învățător asemenea lor și care este esența științei lui, dar nu puteau accepta sub nici o formă că li se înfățișa ca *Fiu al omului* anunțat de profeți. Saducheii, Marii Preoți, ocupați să păstreze prerogativele administrative ale Templului, erau direct interesați să colaboreze cu romanii și să stăvilească orice revoltă socială a evreilor. Tot

de aceștia ținea și recunoașterea titulaturii de *Mesia* în cazul oricărui individ care se proclama ca atare. Natural, nici Iisus nu a putut evita întâlnirea cu ei și răspunsul la întrebare: era el Mesia? Răspunsul pozitiv al acestuia avea să atragă mânia preoțimii care aștepta dovezi în acest sens, nu o simplă afirmație. Erau direct răspunzători în fața evreilor dacă recunoșteau greșit pe *Mesia* în persoana lui Iisus sau a oricărui alt propovăduitor. Apoi intuiau just că o eventuală mișcare mesianică de amploare și tocmai în centrul Ierusalimului putea ascuți nepermis raporturile castei sacerdotale cu guvernatorul roman al provinciei, ducând până la suprimarea libertăților religioase ale iudeilor.

*Mesia* constituia pentru evreu nu numai simbolul mântuirii lui și a lui Israel, dar și un concept straniu care speria și lăsa loc de multiple interpretări. Trebuia să fie o persoană cu o natură divină evidentă, un mântuitor trimis din ceruri de către Dumnezeu însuși, adică un Fiu al Omului, care – era scris în Talmud – trebuia să-și înceapă lucrarea înaintea Înaltei Curți din Ierusalim și al cărui nume fusese creat anterior lumii. Exista o întreagă literatură apocaliptică dezvoltată în jurul acestui nume-concept de Mesia. Fie că era vorba despre un comandant militar sau un erou național care reunifica Israelul și-i alunga pe romani, fie că era vorba despre o ființă divină situată deasupra oamenilor și cu putere nestăvilită asupra îngerilor căzuți, Mesia înflăcăra imaginația evreilor de rând. Deși nu s-a numit niciodată pe sine cu acest apelativ, Iisus își spunea totuși Fiul Omului, adică fiu al lui Dumnezeu, în plinătatea semnificației acestui cuvânt. Nu era simplu să afli că acel IHVH, al cărui nume inefabil abia putea fi rostit de către preoți în Templu o dată pe an, dăruia acum un fiu trupesc în vederea răscumpărării de păcate. Era greu de imaginat pentru iudeu un Dumnezeu care lua trup omenesc, deși exista și credința mai veche că Mesia se va arăta ca ființă umană și deopotrivă divină printre celelalte ființe. Minunile și vindecările pe care Iisus le-a realizat îl recomandau ca pe o astfel de persoană miraculoasă, cu știința luptei cu duhurile rele și – mai ales – cu știința reînvierii trupurilor, ca în cazul lui Lazăr. Nu în ultimul rând, intrarea lui în Ierusalim, în ovațiile mulțimii, a părut ca o recunoaștere a statutului său de comandant militar al unei revolte împotriva romanilor, care nu i-a aparținut lui, ci zeloților.

Romanii îl vor răstigni ca Rege al Iudeilor, în urma procesului pe care l-au inițiat saducheii, pe motiv de lezare a guvernării romane. Saducheii nu l-au pedepsit după legea evreiască, adică nu l-au omorât cu

pietre, de teamă că revolta populară ar putea fi îndreptată împotriva lor. De atunci și până astăzi o mare parte a evreilor nu a acceptat faptul că Iisus este Mesia. Evreii contemporani nouă îl așteaptă încă pe adevăratul Mesia. Desigur, toți acei evrei care l-au identificat pe Mesia în persoana lui Iisus, ca și mare parte dintre păgânii care vor recunoaște mai târziu același lucru, vor purta numele de creștini.

## I.2. Cum a avut loc desprinderea creștinismului de iudaism?

Un singur eveniment cutremurător avea să zguduie credința religioasă a evreului de rând până la renunțarea de către acesta la mozaismul tradițional: vestea învierii lui Iisus. Apostolii săi anunță adevărul dovedit al mesianității lui. Din acest moment, cei care se constituiseră inițial ca simplă sectă în trunchiul iudaismului tradițional devin reprezentanții unei religii noi. Această nouă religie susține că mântuirea poate avea loc numai prin persoana lui Iisus Hristos și că ea nu mai este garantată de cunoașterea Legii Orale și de îndeplinirea riturilor religioase. **Tora** este substituită cu Iisus, așa cum peste șase secole Iisus va fi substituit, în islam, de către **Coran**.

Fără îndoială, există anumite **cauze** care au determinat separarea și consolidarea creștinismului ca religie de sine stătătoare. Unele sunt **social-politice**, altele sunt **cultural-religioase** sau pur și simplu evenimente, în aparență mărunte, care au avut rolul de adevărat catalizator în acest proces.

Trebuie amintit, în primul rând, **caracterul raporturilor dintre evrei și lumea greco-romană**. Atitudinea negativă, critică a romanilor la adresa evreilor era întărită de scrierile grecești, scrieri care înfierau de obicei exclusivismul și straniile cutume evreiești considerate adevărate frâne pentru progresul civilizației. Romanii, care se dovediseră în repetate rânduri toleranți în privința libertății religioase a evreilor, încep în acest secol I d.H. să devină agasați de nerespectarea cultului împăratului o dată cu întemeierea Imperiului. Neacceptarea de către evrei a formalităților cultului de stat impuse de romani, ca și intoleranța acestora față de religiile altor seminții, aspect remarcat și amendat de către intelectualii greci ai Alexandriei de pildă, și chiar rigorismul macabeilor care blocau orice reformă în sânul iudaismului, au constituit cauzele ostilității față de aceștia. În plus, cum arăta Tacitus, se dezvoltă un adevărat naționalism iudaic, preponderent apocaliptic, axat pe convingerea că lumea va fi condusă de

către iudei. Apoi, răscoala din 66 d.H., urmată de asediul Ierusalimului în 70 d.H., ca urmare a dezlipirii Iudeii de Imperiul Roman, au favorizat acțiunile împotriva evreilor. În special momentul istoric din anul 70 d.H. este pus în legătură cu separarea ireversibilă a iudaismului de creștinism.

Până în 50 d.H., orice creștin era evreu. Dacă un păgân dorea să devină creștin trebuia să fie mai întâi evreu, cu toate consecințele care decurgeau de aici. Se pare că **Saul din Tars**, cunoscut ca Apostolul Pavel, este cel care a decis **măsurile necesare trecerii de la secta iudaică la o religie separată**. A fost fariseu și, deci, adept al cutumelor evreiești, cetățean roman și cunoscător al filosofiei grecești. Dincolo de momentul supranatural al convertirii lui, Saul a înțeles că evreii, în primul rând, nu-i mai acceptau pe creștini. De aici decizia lui de a propovădui doctrina creștină păgânilor, abolind cu desăvârșire etapele convertirii la religia evreiască. Așadar, s-a renunțat la circumcizie și la obiceiurile alimentare care-i separau pe evrei de celelalte seminții și le dictau o autoizolare care nu avea nimic în comun cu menirea acestora de a propovădui tuturor o religie universalistă. Cu alte cuvinte, Saul a căutat acele elemente ale religiei evreiești care îi confereau acesteia caracterul universalist, le-a reinterpretat în context creștin și încet, încet a reușit să înlocuiască revelația prin **Tora** cu revelația prin Hristos, respectarea Legii prin credința în Fiul lui Dumnezeu, sacrificiile iudaice cu taina euharistiei. Mare importanță a avut și conținutul doctrinei **protocreștinismului**, de care Saul trebuie să fi avut cunoștință de vreme ce realizează trecerea la hristologie printr-o schemă ideatică mult asemănătoare, ajustată pe alocurea. Pentru creștinismul incipient, Iisus era o ființă umană care – prin Înviere – căpăta și attribute divine, Fiu al lui Dumnezeu, dar nu egal cu acesta, și Mesia cel promis. Saul duce interpretarea mai departe: Iisus este divin din naștere și deopotrivă om, este Hristos, cel care mântuiește, și ipostasă a lui Dumnezeu, egal ca esență, Dumnezeu el însuși. Scrisorile sau epistolele paulinice, elaborate între 50 și 65 d.H., conțin nu doar simple mărturii de credință cu privire la moartea și învierea lui Hristos, ci și explicații, enunțuri care stabileau convergențe și analogii cu cele ale Vechiului Testament, în vederea instruirii, catehizării noilor convertiți. Se trecuse de la înțelegerea creștinismului ca religie desăvârșită a celei evreiești, la afirmarea unui creștinism de nuanță elenistă, aceasta după ce existase formula bisericilor iudeo-creștine, cum era cea de la Ierusalim, dar care nu au supraviețuit anului 71 d.H. Vorbitor de limbă greacă, Saul face și dovada unui tip de gândire preponderent elenist. Ca

formă literară, epistolele sale se încadrează în cele 21 sau 41 de tipuri de scrisori menționate în orice tratat de epistolografie elenistică, deși modifică un mare număr din convențiile ce le erau specifice. Oricum, scopul acestor epistole este unul apologetic sau polemizant, folosindu-se mijloacele retoricii greco-romane clasice.

Revenind la motivele care au generat ruptura, nu trebuie să ometem un aspect deosebit de important: accentul pus pe **dubla natură, divină și umană**, a lui Iisus Hristos. Pentru evreu distincția om-Dumnezeu era una tranșantă; chiar dacă **Geneza** afirma chipul dumnezeiesc în om, aceasta nu trebuia înțeleasă în sensul posibilității ca un Dumnezeu transcendent să coboare în trup uman. Afirmatia că Hristos este Dumnezeu a surpat ultima punte de trecere doctrinară între iudaism și creștinism. Ca una care nega tocmai esența teologiei iudaice, o asemenea afirmație le părea evreilor o întoarcere la o anume formă de păgânism și o negare chiar a monoteismului profesat de ei. Paul Johnson a arătat cel mai bine care era miza confruntării: „Evreii nu puteau să accepte divinitatea lui Iisus ca om-creat-de-Dumnezeu fără să repudieze dogma centrală a credinței lor. Creștinii nu puteau să accepte că Iisus era cât de puțin mai prejos de Dumnezeu fără să repudieze esența și scopul mișcării lor. Dacă Hristos nu era Dumnezeu, creștinismul era egal cu zero. Dacă Hristos era Dumnezeu, atunci iudaismul era fals”<sup>3</sup>.

Tot de neacceptat era și mesianitatea lui Iisus, de factură aparte, care nu era pacificatorul charismatic așteptat, ci mai degrabă un evreu neînțeles omorât de mâna păgânilor romani. Imaginea unui Iisus omorât prin crucificare de ocupatori era foarte departe de imaginea acelui Mesia pe care scrierile evreiești îl propovăduiau.

Altă cauză ține exclusiv de imposibilitatea evreilor de a considera Legea abolită sau „împlinită” în sens creștin. Prescripțiile care organizau viața de zi cu zi a evreului erau înlocuite cu dezideratul iubirii, o iubire pe cât de concretă, pe atât de abstractă. O lege nouă care impunea exercițiul devoțiunii față de Dumnezeu și iubirea pentru semeni, dar care cerea în mod exclusivist retragerea din viața socială, politică și chiar familială pentru a putea fi împlinită. În fapt, nu conținutul **Vechiului Testament** era reinterpretat, ci **Talmudul**, așa cum istoria ulterioară avea s-o dovedească. În **Talmud** existau într-adevăr considerații violente la adresa persoanei lui Iisus, nu de puține ori descris ca fiu al unui soldat roman și, desigur, sortit

---

<sup>3</sup> Paul Johnson, *op. cit.*, p. 121.

chinului veșnic al iadului pentru erezie. Cu vremea, aceste pasaje înveninate au fost eliminate din *Talmud*, dar numai în urma unor înfierări ale creștinilor pe toată durata Evului Mediu.

### I.3. Idei și practici iudaice preluate și valorizate diferit în creștinism

Creștinii au preluat de la iudei în primul rând o parte din scrierile revelate: *Pentateuhul*, *Profeții* și *Cărțile despre Înțelepciune* și aveau să le canonizeze, chiar dacă evreii se abținuseră s-o facă în cazul unora dintre ele. În materie de **rit**, cu siguranță că liturghia, împărtășania, cântarea Psalmilor, Paștele, sinagoga (devenită biserică) etc. au rădăcini iudaice. La multe dintre acestea vor renunța apoi rabinii. Singurul aspect care nu trimite aproape deloc la moștenirea iudaică este hristologia, meritul de a o fi conturat revenindu-i lui Saul.

Preluarea scrierilor impunea și utilizarea **metodelor de interpretare** ale acestora. Astfel, alegoria atât de dragă lui Philon Evreul devine pentru creștini și apologetii creștinismului un bun comun. Într-o formă adaptată a supraviețuit și **polemica iudaică**, așa cum era utilizată de martirologi, mai ales sub Macabei. Nu există aproape nici o diferență între tonul abrupt, brutal, al evreilor împotriva celor pe care-i considerau eretici și cel al creștinilor împotriva evreilor și păgânilor deopotrivă. Apoi, așa cum evreii stabiliseră canoanele *Vechiului Testament*, în același sens creștinii au recurs la canonizarea *Noului Testament*. Noua *Biblie* a creștinului, care adăuga un *Nou Testament* celui *Vechi*, oferea cadrul constituirii doctrinei creștine pe paliere proprii și independente de cele iudaice.

Ca moștenitori ai Vechiului Testament, creștinii au luat de la evrei cel puțin **două credințe fundamentale**. În primul rând, credința că există **un singur Dumnezeu**, cu care se încheie **un legământ** și, în al doilea rând, credința că acesta este un **Dumnezeu al dreptății**, judecător al tuturor oamenilor. Ideea că legământul poporului ales cu Dumnezeu este **irreversibil** și de netăgăduit avea să treacă și la creștini: *Noul Testament* dovedește că legământul poate fi cel mult modificat de către Dumnezeu, dar niciodată rupt definitiv. În islam, a treia religie monoteistă a lumii, Muhammad va pune problema transmiterii unei religii noi, cu un mesaj aparte, într-un context similar, amintind de păstrarea și doar de modificarea legământului dintre oameni și Allah.

Dincolo de Avraam și de Moise, de afirmarea monoteismului, un alt moment crucial pentru apariția unor idei-forță care au influențat ideologii și mișcări dintre cele mai variate în cursul istoriei universale, îl reprezintă **nașterea profetismului**. Termenii care desemnează în *Vechiul Testament* profetul sunt: *meșuga* (nebun), *haze* (vizionar) sau *navi* (prezicătorul, omul care vorbește), însă semnificația lor trimitea totdeauna la afirmarea calității de predicator și nu de prezicător. Josy Heisenberg afirma că profeții au avut rolul de a schița „o filosofie a istoriei care să le permită să continue a da sens existenței poporului lui Dumnezeu”<sup>4</sup>. Mai multe idei specifice scrierilor profetice au fost moștenite de creștini: denunțarea regalității, amendarea ritului excesiv, blamarea exploatării semenului, necesitatea ca toate popoarele să se supună acelorași exigențe morale, scopul și sensul bine precizat al istoriei, lumea ca spațiu de manifestare a unui Creator transcendent etc.

Ceea ce leagă esențial, însă, gândirea iudaică de cea creștină este **teognozia** particulară: Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât dacă vrea să fie cunoscut și doar dacă se autorevelează. Țofar din Naama îl întreabă pe Iov (11,7): „Poți spune tu că poți ajunge la cunoștința desăvârșită a celui Atotputernic?”, iar Pavel (*Corinteni* 1,21) observă că „(...) lumea, cu înțelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înțelepciunea lui Dumnezeu”. Se impune o distincție clară între înțelepciunea relativă, parțială, a oamenilor și cea desăvârșită a lui Dumnezeu.

În ceea ce privește **revelația**, notăm că ebraicul *galah* (*a revela*) în *Vechiul Testament* semnifica ideea goliciunii sau îndepărtării barierelor din calea percepției. În *Noul Testament* este utilizat *apocalypto* pentru ebraicul *galah*, cu un sens deviat: *a descoperi*, *a face clar ceea ce a fost ascuns*. Alt termen este grecescul *phaneroo* (*a manifesta*, *a se prezenta pe sine*), echivalent cu ebraicul *anan* folosit pentru a descrie manifestarea lui IHVH în norul prezenței sale din pustie. Așadar, trece din iudaism în creștinism **ideea unei revelații universale și permanente a lui Dumnezeu în creație**, chiar dacă *galah* are un sens mai apropiat ordinii profane, iar *apocalypto* unul mai aproape de sacralitate.

În *Vechiul Testament*, revelația vizează în primul rând descoperirea scopurilor lui Dumnezeu: cum este, ce face, ce a făcut și ce urmează să facă pentru oameni ca urmare a legământului instituit. Profeții sunt aceia care

---

<sup>4</sup> Josy Heisenberg, *Judaismul*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 26.

deslușesc legile și promisiunile convenite între poporul ales și Dumnezeu. În **Noul Testament**, revelația se rotunjește în persoana lui Hristos: aceasta este prima revelare întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu, este calea care asigură accesul deplin la înțelegerea revelației. În urmare logică, Iisus este receptat ca împlinirea noului legământ universal, iar comunitatea creștină ca poporul lui Dumnezeu în sens spiritual și ca Trupul lui Hristos în sens istoric.

Deși **hristologia** pare singura care nu se înscrie în moștenirea iudaică, remarcăm că s-a păstrat mereu nucleul ebraic al vieții și învățături omului Iisus. Mentalitatea sa religioasă păstra ideea făgăduinței lui Dumnezeu: legământul și Împărăția lui Dumnezeu (un alt fel de Pământ al Făgăduinței). Poate de aceea învățătura sa a fost primită fără rezerve de evreii tradiționaliști din Palestina, unde s-a constituit și prima comunitate creștină, evrei care erau radicali în privința monoteismului și care respectau în detaliu Legea. Este posibil ca acestora mesajul lui Iisus să le fi înflăcărat imaginația religioasă, plictisiți fiind de rigorismul excesiv și dornici de schimbare, în ciuda supușeniei lor față de tradiție. În mare parte neinstruiți, acești evrei au fost cucerii de ideea propovăduirii religiei lor până la capătul pământului, lucru care se petrecea sub ochii lor și care era conform cu mandatul poporului evreu de a fi ales de Dumnezeu spre a duce moștenirea monoteistă mai departe. Iisus a fost evreul care părea să poată îndeplini misiunea planeară încredințată poporului lui.

În plus, **Noul Testament** leagă **conceptul de adevăr** de aportul Duhului Sfânt la revelație: Pavel numește Duhul „adevăr” în raport cu falsitatea și cu eroarea, cu ignoranța (2 Tesaloniceni: „...ați primit Cuvântul lui Dumnezeu, auzit de la noi, l-ați primit nu ca pe cuvântul oamenilor, ci așa cum este în adevăr, ca pe Cuvântul lui Dumnezeu”). Așa s-a constituit sintagma **adevăr revelat** în teologia creștină, ca semnificând ceea ce Dumnezeu transmite omului cu privire la sine.

În ce privește **natura revelației**, **Biblia** concepe revelația în primul rând ca pe **o comunicare de ordin verbal**. Ebraicul *tora* însemna *învățătură, instruire, lege* și era echivalentul termenului *debarim*: *cuvânt*. Deși nu există un termen specific în limba ebraică pentru a exprima semnificația modernă a termenului *istorie*, specialiștii sunt în general de acord asupra plasării originii ideii de istorie în religia ebraică: **istoria oamenilor este istoria revelației lui Dumnezeu**. Comună este și ideea că revelația nu epuizează în totalitate ființa și activitatea lui Dumnezeu, libertatea acestuia rămânând neștirbită.

Raportul **creat** (lume vizibilă și invizibilă) – **necreat** (Dumnezeu) deschide **problema revelației la nivelul lumii sensibile**. Toate avertismentele ebraice în legătură cu pericolul de a-l reprezenta pe Dumnezeu prin imagine ar conduce fără echivoc la ideea că Vechiul Testament nu pledează pentru revelarea lui în universul creat. Totuși, ebraicii nu au negat că natura (cerurile și pământul) revelează anumite attribute divine, dar s-au ferit să conceapă natura ca pe o emanație sau ca pe o putere din lăuntru lui Dumnezeu.

În fine, **antropologia** ebraică și cea creștină au un filon comun. Dumnezeu l-a făcut pe om ca și cheie de boltă a creației sale. Natura umană este destinată unei participări speciale la planul divin. Omul a fost creat conform cu Dumnezeu („după chip și asemănare”), altfel spus **chipul divin este recognoscibil în om** potrivit aptitudinilor raționale și exigențelor morale pe care omul le vădește. Acestora li se adaugă abilitatea autotranscenderii, exercitarea voinței și credința în nemurirea sufletului. Din ideea circumscrierii vieții omenești în Dumnezeu rezultă o alta: **existența umană ca peregrinare**, ca exod către Împărăția lui Dumnezeu. Este afirmată dimensiunea salvifică a unui Dumnezeu care se implică în istoria evenimentială a oamenilor pe care-i eliberează, așa cum a făcut-o odinioară și cum o va face mereu. În genere, eshatologia iudaică sublimează în creștinism în concepția despre Împărăția lui Dumnezeu. Dumnezeul unic iudaic se autorevelează acum ca Treime, mai întâi în Hristos ca imagine perfectă a lui Dumnezeu, ca și Cuvânt întrupat sau minte întrupată a lui Dumnezeu, ca mediator între Dumnezeu și lume.

## II. GÂNDIREA ÎN PRE-EVUL MEDIU

Cea mai clară modalitate de a înțelege cum s-au raportat primii creștinii la spiritualitatea ebraică o reprezintă un scurt demers în **literatura primelor secole creștine**. Întreprinderea nu este ușoară, deoarece toate observațiile apologetilor cu privire la spiritualitatea sau religia ebraică se împletesc cu considerații la adresa altor tipuri de cultură. În orice caz, din apologii transpare maniera în care era înțeles raportul **iudaism-creștinism**, dar și raportul tacit **credință-rațiune** pe care se va statornici discursul filosofic medieval. Întâlnim în scrierile apologetice mare parte din interogațiile de natură filosofică ce vor fi dezbătute, scolastic sau nu, în tot Evul Mediu. Așadar, analiza gândirii din primele secole creștine, deși poate fi inclusă în ceea ce convențional numim filosofie antică, poate fi circumscrisă și prin sintagma **gândire pre-medievală**. În acest sens, considerăm că studiul **apologeticii** și al **patristicii** constituie o propedeutică necesară pentru istoria filosofiei medievale.

### II.1. Părinții apostolici

Sunt denumiți astfel cei care au avut o relație directă sau indirectă cu apostolii. Analiza gândirii lor presupune analiza literaturii creștine care începe cu epistolele Apostolului Pavel. Necesitatea de a asigura explicarea doctrinei creștine celor proaspăt convertiți a dat naștere unei literaturi aparte, care nu se rupea definitiv de tradiția greco-romană, dar prezenta anumite particularități. ***Epistolele lui Pavel*** (sau ***paulinice***) pot fi considerate scurte prelegeri ce lămurau asupra morții sau învierii lui Hristos și care stabilesc cadrele teoretice în care aceste probleme pot fi discutate. Este vorba despre o apologetică ce pleacă de la aspectele etice și teologice ale doctrinei creștine și care utilizează retorica clasică, greco-romană. În sinagoge lor din diaspora, evreii luaseră contact cu elenismul

și acest lucru este evident chiar și în literatura primilor creștini. Aceste epistole, unele intrate în *Noul Testament*, altele lăsate deoparte (*epistolele non-pauline*), sunt dovezi ale manierei în care coexistă, în același text, exegeza, rugăciunea și polemica, cea din urmă adesea de nuanță stoică sau cinică. Într-adevăr, alături de formulele creștine puteau fi întâlnite **elemente ale filosofiei eleniste**, toate ordonate cumva în prelungirea iudaismului tradițional. Creștinii se revendicau de la iudaism, dar convingeau de aceasta prin recursul la metodele filosofiei profane.

**Clement Romanul**, după mărturia lui Clement Alexandrinul sau a lui Origen, i-a cunoscut direct pe apostoli și a scris o astfel de *Epistolă către Corinteni*. Deși nu alegorizează, Clement pare emisarul unui creștinism ce-și recunoaște geneza direct din filonul iudaic, așa cum se întâmpla în sinagoga elenestică în genere. Din punctul lui de vedere, Biserica creștină este prelungirea firească a Templului iudaic, iar Pavel un iudeu veritabil. Deși nu s-a dovedit autenticitatea sa, în secolul al III-lea circula o scriere autobiografică a lui Clement Romanul care deslușea etapele trecerii de la păgânism la creștinism și experiențele spirituale personale prilejuite de întâlnirea cu Apostolul Petru.

**Ignațiu din Antiohia**, spre deosebire de Clement Romanul, are o atitudine negativistă cu privire la păstrarea tezaurul ideatic iudaic în sânul creștinismului. Propune un criteriu absolut de interpretare a *Scripturilor*, care depășește sensul literal și-l asigură pe cel spiritual, hristologic. Astfel, tot ce trebuie extras ca semnificație din textul scriptural este pus în evidență prin faptele lui Hristos.

**Policarp din Smirna** l-a cunoscut pe Apostolul Ioan, după mărturia lui Irineu din Lyon. Acesta a scris o *Epistolă către Filipeni*, se pare că între 120 și 150 d.H., în care disputa era în jurul naturii divine și omenești a lui Hristos, în opoziție cu marcioniștii. Despre aceștia vom discuta mai târziu. Adept al dualității trup-suflet, Policarp a susținut cu tărie natura omenească a trupului lui Iisus și natura divină a spiritului lui.

Iată cum catehizarea convertiților la creștinism a atras după sine explicarea cu argumente, adesea de natură filosofică, a doctrinei creștine. Lupta de idei dusă cu evreii, pe de o parte, cu păgânii, pe de alta, a condus la așezarea filosoficului în fața religiosului. De aici înainte, **raportul rațiunii cu credința** va deveni piatra de poticnire a gânditorilor pentru totdeauna.

## II.2. Filosofia greacă în optica gândirii creștine

Există oare vreo punte de contact între raționalitatea filosofiei și inefabilul credinței? Răspunsul nu este facil. Trebuie armonizată o doctrină a cunoașterii, rațională prin excelență, care presupune cunoașterea esenței tuturor lucrurilor, cu o doctrină a mântuirii. Pot recunoaște cei obișnuiți cu filosofarea, în această doctrină a mântuirii, o filosofie în sens tare ? Sau pot accepta creștinii identificarea religiei lor cu **un nou sistem filosofic**? Sigur este faptul că nevoia firească de expansiune a creștinismului a impus cu necesitate contactul cu lumea păgână și cu fondul ei cultural. Primii apărători ai creștinismului se aflau într-o situație delicată: pe de o parte, se temeau să nu degradeze credința întemeiată pe revelație prin apelul la filosofie, pe de alta, erau conștienți că nu pot converti elitele păgâne cultivate la creștinism decât prin elementele aflate în interiorul culturii lor. Încet-încet, în pofida inerentelor ezitări, a devenit un fapt evident că filosofia poate avea un rol uriaș în însăși apărarea creștinismului. Deși putea fi susținută ideea credinței fără armătură rațională, creștinii universalști nu puteau renunța la bagajul enorm de cultură și la spiritul speculativ al grecilor care trebuiau puse în acord cu tot ceea ce lumea ebraică a creat mai valoros în câmpul gândirii. Creștinismul trebuia, cultural vorbind, să dea seamă de fiecare izbândă a spiritului omenesc, indiferent de locul de proveniență al acesteia. Astfel, în ciuda apelului paulinic de a nu recurge la înțelepciunea lumească, creștinii au înțeles că trebuie să recupereze și să absoarbă tot ce era mai nobil în cultura veche a lumii, cu precădere în filosofia greacă.

Primul liant l-a constituit limba greacă, cea în care era scrisă **Biblia**, dar și literatura clasică creștină. Cum să nu datoreze creștinul culturii grecești un termen precum cel de *Logos*, cu care Ioan își începe ***Evangelia***? Imensa forță speculativă a limbii grecești este astfel pusă în slujba noii doctrine. Prinde contur ideea că au existat creștini înainte de apariția lui Hristos și că mulți greci și-au elaborat doctrinele cu ajutorul revelației naturale a *Logosului*. Dar dacă filosoful elen este interesat de aflarea principiului lumii și dorește să cunoască omul și lumea în care acesta ființează, intercalarea unui termen precum cel de Dumnezeu unic, transcendent și universal îi trimite pe creștini dincolo de lumea aceasta. Apoi, dacă operele grecilor pot fi supuse greșelii, ca rod al minții unor oameni, cele ale creștinilor pretind că scot la iveală un fond de idei fără eroare. Garanția este oferită de revelația supranaturală.

Cei care totuși au negat rolul speculației filosofice sau al utilizării rațiunii pentru rezolvarea problemelor de ordin teologic nu doreau, în fapt, să-l „probeze” pe Dumnezeu ca existență din perspectivă rațională. Motivul era simplu: autoevident, Dumnezeu creștinilor nu are nevoie de exerciții minții oamenilor pentru a exista. A-l supune logicii umane înseamnă a-l condamna la o înlănțuire causală inutilă și eronată. Însă chiar Pavel, adversar al filosofiei profane, face filosofie fără să-și dea seama: distinge între suflet, duh și spirit, distincție necunoscută evreului, dar alfabet pentru stoic.

Dacă ne referim la **starea filosofiei în timpul lui Pavel**, vom vedea că aceasta se dezvolta oarecum în derută. **Stoicismul, epicureismul, scepticismul și neoplatonismul** încercau să păstreze vie filosofarea prin preocupări de ordin etic. Toate au dorit să formuleze legi ale vieții practice din concepțiile teoretice despre natură. Cel mai distructiv pare **scepticismul**, care îngroapă orice interes pentru filosofare: nu există criteriu al adevărului, după cum nu există criteriu al moralității. N-ar fi totuși corect să apreciem că asistăm în această perioadă la disoluția filosofiei sau la epuizarea direcțiilor sale de evoluție. Neoplatonismul și stoicismul constituie și astăzi un izvor de cugetare din care mulți gânditori își extrag seva ideilor. Dar este adevărat că neoplatonismul și peripatetismul (neoaristotelismul) erau concepții care se distanțau de platonism sau aristotelism în destul de mare măsură. Apariția creștinismului a constituit, desigur, șansa filosofiei de a găsi resursele necesare primenirii și supraviețuirii într-o direcție pe care n-o bănuia. Ca doctrină în formare, creștinismul a ridicat mari probleme de natură conceptuală, teoretică. Pentru a soluționa mare parte din provocările sau dificultățile ivite, s-a făcut apel la cultura așa-zis păgână, valorizând-o sub aspectul chestiunilor moralei sau aspectelor religioase (dacă existau) sau punând între paranteze tot conglomeratul de cunoștințe filosofice care nu folosea creștinului.

Sarcina filosofiei era aceea de a descifra ce se ascunde sub forma simbolică a dogmelor religioase, să stabilească valoarea adevărilor revelate și să găsească un criteriu pentru adevăr în general. Credința însăși ridică întrebări cu caracter filosofic: **De ce credem în Dumnezeu? Care sunt modalitățile de cunoaștere a acestuia de care dispunem? Care poate fi natura și statutul logic al aserțiunilor de tip religios? Este creștinismul o teorie despre lume? Dacă da, trebuie excluse ca false celelalte concepții despre lume sau pot coexista nestingherit? Cât este de științifică cunoașterea religioasă?** Una peste alta, filosofia părea că

este singura capabilă să confere structură teologiei și să stabilească cu rigoare cadrele studierii oricărei probleme.

Astfel, problema raportului dintre filosofie și teologie s-a pus din clipa intruziunii creștinismului în istorie și continuă încă, întâlnind dificultăți, pericole și paradoxuri. Creștinismul a avut nevoie mai întâi de **metafizica greacă**, pentru a găsi modul reflexiv de raportare la credință, care presupunea **gândirea conceptuală**.

Există un itinerariu sinuos, de la apologeți la antiereziahi, de la Școlile teologice din Alexandria și Antiohia până la capadocieni și părinții mistici ulteriori, legat de **estimarea înțelepciunii profane**. Filosofia avea să ofere întregul său limbaj și cadrul conceptual teologiei, iar atitudinea ostilă față de ea manifestată de către unii apologeți a constat în teama de a nu fi alterată teologia harismatică.

Oricum, fiecare gânditor medieval a adoptat o poziție față de filosofie. Unii s-au raportat pozitiv și au dovedit importanța excepțională a demersului filosofic în constituirea doctrinei creștine. Alții au avut o atitudine negativă, considerând filosofia sursa tuturor erorilor doctrinare și a abaterii de la dreapta credință. Sunt și poziții moderate: a fost decantat ce anume poate folosi teologiei și ce nu din arealul filosofiei. Astfel, s-au înfăptuit departajări nete între filosofi antici care au avut intuiția nerotunjită a adevărilor creștine (Parmenide, Platon, stoicii *et al.*) și cei care au răspândit o învățătură falsă (Epicur, scepticii, agnosticii *et al.*).

### II.3. Apologeții de limbă greacă

Ceea ce știm despre opera uriașă a apologeților, fie că au scris în limba greacă, fie că au scris în limba latină, reprezintă un fond cognitiv în permanentă transformare. Cel puțin secolul XX a fost scena descoperirii unor manuscrise, documente ale gânditorilor din pre-Evlul Mediu adunate în **Codexuri** pe care mii de cercetători le traduc, le interpretează și – de la caz la caz – le redactează. Un text care prezenta marca unui anumit scriitor medieval aflăm acum că aparține altui autor. Lucrul acesta evident că modifică perspectiva din care fuseseră judecate lucrurile până atunci.

De pildă, pentru intervalul de timp cuprins între secolele I-V, dar mai ales I și II, rămân adesea neclare granițele dintre scrierile efectiv creștine, cele gnostice sau cele pur și simplu necanonice (care nu au fost introduse în **Biblie**). Abia în 1859, C. Tischendorf avea să descopere în imensul **Codice**

*Sinaitic* de secol al XV-lea un manuscris intitulat *Păstorul lui Hermas*, o lucrare cu mare autoritate în Evul Mediu de început. Se pare că este vorba despre o operă gnostică, pe care o consemnează și Clement din Alexandria în *Stromate*, importantă sub aspectul mixturii ideatice complexe și sub aspectul doctrinei morale extrem de riguroasă. Întâlnim aici elemente ale gândirii ebraice, creștine, gnostice sau păgâne în general, dar esențială este concepția hristologică a autorului necunoscut: Hristos este o ființă umană care posedă în plus Duhul Sfânt. Importantă este și metoda de interpretare a surselor utilizate: alegoreza, care va avea un destin aparte în Evul Mediu.

Am amintit despre acest manuscris pentru a introduce în discuție opera lui **Justin Martirul și Filosoful**, scrisă în aceeași perioadă. Păgân, acesta s-a convertit la creștinism poate înainte de 132 d.H. și a fost martirizat. A scris două apologii, una adresată lui Hadrian, alta lui Marcus Aurelius, dar celebru a rămas *Dialogul cu Tryphon*. Este presupusul autor al unor lucrări astăzi pierdute: *Discurs către greci* și *Despre suflet*. Ultima ne-ar fi suscitât sigur interesul pentru că hotărâse să analizeze toate concepțiile grecești referitoare la suflet și să le critice corespunzător.

Foarte bun cunoscător al filosofiei, trecând prin pitagorism, stoicism și peripatetism, l-a studiat pe Platon pentru a descoperi concepția acestuia despre Principiul Necondiționat. Din păcate, Justin nu va găsi în filosofia platonice decât un prilej de a critica doctrina *anamnesis*-ului. Pentru el este evident că sufletul dobândește principiul vital de la Dumnezeu și nu-l posedă prin el însuși. Este, desigur, primul hiatus dintre creștinism și platonism, cel puțin în chestiunea discutată.

Credem că Justin face parte dintre acei gânditori care s-au apropiat de creștinism nu atât din necesități de ordin religios, cât din dorința de a descoperi o filosofie nouă. Deci **o filosofie**, nu o religie. Așa cum putea fi citit *Timaios*-ul lui Platon pentru a răspunde la întrebări ce pot preocupa mintea unui gânditor păgân, Justin citește textele *Vechiului* și *Noului Testament* și le analizează ca atare. Surprins de faptul că aparent orice răspuns poate fi găsit aici, va elabora o teorie despre **adevărul unitar al creștinismului**, în opoziție cu adevărul relativ al grecilor și barbarilor. Ideea va face carieră: grecii au cunoscut doar fragmentar adevărul, în fapt adevărul în sens creștin, așa explicându-se și varietatea de școli filosofice grecești. În ciuda eforturilor lor de a spune totul despre adevăr, nu au reușit decât să fie mimi imperfecti ai profeților evrei, ai lui Moise în special. Dar aceasta înseamnă că o aceeași instanță i-a luminat și pe unii și pe ceilalți:

*Logosul. Teoria Logosului* îl conduce la elaborarea unei adevărate **teorii a cunoașterii**, cu alte cuvinte a posibilităților pe care păgânii și creștinii le au de a ajunge la acest adevăr unitar. Din teoria cunoașterii va extrage consecințe pentru morală. Dacă creștinismul – ultima filosofie dezvăluită și perfectă – este garanta adevărului unitar, atunci trebuie să acceptăm că celelalte filosofii sunt degenerări ale acesteia și sunt relative. Ne aflăm în fața unei concepții noi și interesante despre istoria filosofiei, una care răstoarnă cronologia și presupune criteriul evolutiv. Dar să vedem ce anume semnifică termenul *Logos* la primii creștini, în comparație cu accepțiunile anterioare ale acestuia.

#### II.4. Logosul grecesc și Logosul creștin

Termenul *logos* a însemnat pentru greci *rostire, justificare rațională, rațiune*, dar și *definiție, facultate rațională sau proporție*. Oare în ce accepție putea fi el preluat de creștini? În primă instanță venea să denumească Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum Ioan îl plasează la începutul *Evangheliei* sale.

Dacă, pentru **Platon**, *logos* însemna explicație veritabilă a ceva, posibilitatea de a conferi o rațiune a ceea ce cunoaștem sau capacitatea de a conferi un atribut particular unui lucru, pentru **Aristotel** *logosul* desemna rațiunea, raționalitatea, chiar rațiunea dreaptă, dar și proporția matematică. **Stoicii**, pe urma lui Heraclit, considerau *logosul* acea forță divină activă din univers, materială, identificată cu focul, immanentă lumii, adică sinonimă cu natura și cu Zeus. Ei distingeau lingvistic și gnoseologic între un *logos interior* și unul *exterior*. Primul semnifica gândirea, al doilea desemna vorbirea. În acest sens își va elabora alexandrinul Philon doctrina despre *logos*.

**Philon din Alexandria** va introduce conceptul elenistic de *Logos*, unul necreștin, dar care va fi preluat de autorii biblici, de apologeți și patristicieni. Peste distincția stoică: **logos interior – logos exterior**, el așează o prescripție biblică ebraică: *Cuvântul lui Dumnezeu*. Astfel, a reunit dogmele religiei iudaice cu elemente ale filosofiei grecești într-o metafizică a revelației. De aici înainte, *logosul* va fi localizat ca Rațiune divină ce conține în sine, ca arhetipuri, toate *eide*-le ce vor sta ca modele ale creației. Acest *Logos* philonian este pe de o parte transcendent, divinitate sau intelect al divinității, dar și cauza instrumentală a creației. Prin aceasta

depășea imanentismul stoic, care cufundase logosul în natură, deschizând drumul și pentru neoplatonicul Plotin cu a sa distincție între *logos* și *nous*<sup>5</sup>.

Dar în **teologia creștină** întâlnim două accepțiuni fundamentale ale termenului. Mai întâi, *logosul* reprezintă **rațiunea divină care subzistă în creaturi ca temei al existenței lor** sau ca principiu personal, inteligibil și dinamic. În al doilea rând, reprezintă **Cuvântul ipostatic**, adică a doua persoană a Sfintei Treimi. În acest sens, Iisus Hristos este *Logosul* Întrupat.

Vom vedea că teologia patristică va lămuri sensurile termenului *logoi*: rațiunile generale ale lumii care preexistă în Dumnezeu, modele divine care devin sensibile și se manifestă la nivelul concret al lucrurilor sau entităților individuale. Trebuie înțelese ca imagini sau reflexe al rațiunii lui Dumnezeu. Gândind lucrurile, Dumnezeu le creează prin Cuvânt. Acesta este *fiat-ul* divin (*să fie*) prin care lucrurile sunt create prin rostire. Tot prin *logoi* sunt asigurate armonia și raționalitatea creației. Astfel, lumea este și inteligibilă, nu doar sensibilă. Știința este posibilă tocmai pentru că lumea posedă raționalitate în virtutea acestor *logoi*.

Revenind la **Justin**, Logosul este cel care fecundează parțial și incomplet gândirea filosofilor greci sau barbari. Profeții ebraici sunt cei care au primit lumina Logosului înainte de întruparea acestuia (adică înainte de nașterea lui Iisus). Această fecundare de către *Logos* este una universală, așa încât *semințele logosului* se află în filosofii precreștine, dar și în religiile necreștine. Cu alte cuvinte, grecii au fost posesorii unor fragmente ale revelației creștine. Iar Adevăr Unitar înseamnă pentru Justin suma adevărurilor grecilor, barbarilor, evreilor și ultimele, desăvârșitoare, ale Logosului Întrupat. Ceea ce trebuie să reținem este ideea manifestării Logosului pentru toți oamenii din toate timpurile, uneori doar fragmentar, până la apariția creștinismului.

**Antropologia** sa este una curioasă. Criticându-l pe Platon și doctrina nemuririi sufletului, Justin ajunge să afirme că sufletul este muritor. Primind viață de la Dumnezeu, o poate pierde tot prin decret divin. Este ciudat pentru că merge totuși pe sugestia stoic-pauliană a unității corp-suflet-spirit și, deci, distinge între ele, dar se încurcă în chestiunea statutului ontologic al fiecărei componente.

---

<sup>5</sup> A se vedea Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 160-164.

Elevul lui Justin, **Tațian Asirianul** are o perspectivă diferită de cea a profesorul său. Numele lui se leagă de cel al sectei encratiților din Siria pe care o și înființează (encratiții erau celibatari și nu consumau vin). Supus influențelor gnostice, mai ales valentinienne, a fost criticat atât de Irineu, cât și de Clement din Alexandria. Nu este clar în ce măsură poate fi considerat un apologet al creștinismului, dar preia ideea iustiniană (la rândul ei a preluat-o de la Numenius din Apamea, un platonist moderat) că filosofia greacă este inferioară creștinismului, dar nu recunoaște că *Logosul* le-a fost revelat și grecilor. Dimpotrivă, grecii și-au construit o cultură furând de la barbari ce era mai valoros în materie de filosofie, artă, mitologie etc. În opera sa ***Către greci***, desființează cultura greacă, îi răpește titlul de *paideia*, pe care-l conferă creștinismului. Astfel, este afirmată **universalitatea creștinismului în sens cultural** pentru prima oară.

Renunță și la concepția stoică asupra *Logosului*, dar elaborează una **subordonaționistă**. *Logosul* este subordonat lui Dumnezeu și, deci, nu poate fi Dumnezeu. Fără să vrea poate, a oferit un argument rațional privitor la creație și la *Logosul* Întrebat. Nefiind Dumnezeu însuși, este logic să admitem că, subordonat lui, *Logosul*, prin rostire, capătă statut ontologic de ființă reală distinctă de cea transcendentă, în care-și are temeiul. Dar nu mai putea explica raportul exact dintre Dumnezeu și *Logosul* său, fiind considerat eretic. De altfel, prin 170, a încheiat ***Diatessaron***-ul, un fel de ***Biblie*** în care erau cuprinse ***Evangheliile Noului Testament***, dar și unele apocrife, colecție care a devenit scriptura oficială a Bisericii siriace până în secolul al V-lea. Aderarea la gnoza valentiniană, apoi, i-a cimentat imaginea de eretic.

El interesează filosofia pentru o concepție particulară asupra **sufletului**, amintind mult de cea a sufletului sleit la Platon. Sufletul se poate aneantiza încetul cu încetul sub acțiunea trupului dacă nu se află constant pe drumul cunoașterii adevărului. În fapt, compus, sufletul este deopotrivă *psyche*, adică spiritul energetic prezent în materie, dar și *pneuma*, marca divinității în noi, sufletul superior, chipul divinității reflectat.

Contemporan cu Tațian, **Athenagoras din Atena** trebuie reținut ca cel dintâi apologet care se pronunță în favoarea **utilizării rațiunii pentru probarea adevărilor revelate**. Credința trebuie demonstrată, nu acceptată nereflexiv. Așadar, apără creștinismul în a sa ***Suplică*** sau ***Ambasadă pentru creștini*** (177 d.H.) de acuzațiile frecvente de ateism, imoralitate, antropofagie. Paradoxal, credința într-un Dumnezeu unic le

pare păgânilor ateism, datorită renunțării la credința în mai mulți zei. Împărtășania creștinească, cu pâine și vin, trupul și sângele lui Hristos, le pare antropofagie, de unde și acuza de imoralitate. În plus, retragerea din viața obștească a creștinilor, renunțarea acestora la familii și refuzul de a participa la viața politică, au făcut ca aceștia să fie receptați eronat de către păgâni. Athenagoras se străduiește din răspuțeri să dărâme acuzațiile, dar o face întotdeauna prin apelul la argumente raționale. De altfel, familiarizat cu filosofia grecească chiar la Atena, se plasează undeva la întâlnirea stoicismului, platonismului și aristotelismului cu apologetica iustiniană.

Ca și pe Justin, l-a preocupat **problema nemuririi sufletului**, mai bine zis a învierii morților. Dacă nu ar exista patru citări din *Vechiul și Noul Testament*, lucrarea scrisă în acest scop ar putea fi inclusă în rândul celor pur filosofice. Argumentele sale au rămas exemplare pentru modalitatea în care rațiunea și credința pot coexista. În *Despre învierea morților* aduce câteva **probe raționale** în sprijinul ideii că nu numai **sufletul este nemuritor**, dar și trupul. Să dovedești învierea trupului nu era un lucru ușor. Athenagoras pune la bătaie elemente ale filosofiei aristotelice și mai puțin platonice, pe care le adaptează discursului creștin. Viziunea sa despre om și despre sensul lui în univers o generează pe cea referitoare la trup. Omul este livrat de către Dumnezeu unei existențe raționale, dovadă capacitatea lui de cunoaștere și de simțire. Nimic nu este inutil, totul este creat cu un rost bine precizat, cu atât mai mult omul. Nașterea acestuia are loc în vederea petrecerii sufletului către veșnicie, iar veșnicia este cea care „cere” învierea. Nu numai că sufletul este nemuritor, dar și trupul care-l poartă va învia, pentru că și el este responsabil pentru faptele omenești. Nu are a plăti numai sufletul ceea ce a greșit și trupul, după cum merită și trupul răsplătă dacă sufletul se mântuiește. Iată o răsturnare față de platonism: de la ideea trupului carceră (*sema soma*) se ajunge la **ideea unității esențiale dintre trup și suflet**. Aristotelic, cu această perspectivă asupra naturii trupului, Athenagora a deschis **posibilitatea aristotelismului de a exista, paralel cu platonismul, în preocupările teoretice ale gânditorilor creștini**. Doar că Athenagoras recunoaște nemurirea unității psihosomatice a omului, în vreme ce Aristotel considera că sufletul nu poate exista independent de trup și că dispăre o dată cu el. Tot lui se pare că-i datorăm prima încercare izbutită de a demonstra unicitatea Dumnezeului creștin, Dumnezeu aspațial și atemporal, cu toate concluziile care decurg de aici. Creștinismul lui Athenagoras se întâlnește cu filosofia,

psihologia și chiar cu știința vremii. Din acest punct de vedere, a rămas unul dintre gânditorii avangardiști ai timpului său.

Din Atena să mergem în Antiohia siriană, unde-l întâlnim pe **Teofil** (m. 183 d.H.), un gânditor care împărtășește cu Justin credința că unica și adevărata filosofie este creștinismul. Numai că pentru el, ca și pentru Clement Romanul, **creștinismul** este desăvârșirea iudaismului sau **un iudaism desăvârșit**. Nu se teme să ia cu amândouă mâinile din tradiția iudeo-elenistică, să-l invoce pe Philon și concepția acestuia despre *Logos*, dar și pe valentinieni. În *Către Autolicus*, ca rezultat al polemicii cu un păgân, construiește un gen de apofatism și agnosticism curios. Despre Dumnezeu nu putem spune mai nimic (Plotin va crede la fel), dar asta nu-l împiedică să distingă, moștenire de la Philon Evreul, între *Logosul* immanent lui Dumnezeu, adică mintea și rațiunea divinității (*logos endiathetos*) și *Logosul* rostit, emanat de către Dumnezeu, asimilabil cu începutul creației sau cu prima creatură născută (*logos prophorikos*). De fapt, această distincție îi furnizează argumente pentru explicarea creației *ex nihilo*. Dumnezeu a creat lucrurile din ceea ce nu erau ele, prin acțiunea *Logosului* immanent care devine rostit. Astfel începe creația.

Un alt gânditor care s-a raportat la filosofie, din păcate negativ, este puțin cunoscutul **Hermias**, creatorul unei lucrări: *Persiflarea filosofilor din afară* (sau *Luarea în răs a filosofilor păgâni*) datată între secolele al II-lea și al VI-lea. Nu se știe mai nimic despre acest autor, dar poate fi un convertit la creștinism, cu destul de extinse cunoștințe filosofice. Aceasta reiese din maniera în care realizează **critica oricărui tip de filosofie**. Amintește parcă de sugestia lui Socrate că filosofii aduc cu o adunătură de nebuni care au ajuns să vorbească limbi diferite. Pe un ton cinic, Hermias face un excurs prin istoria filosofiei de până la el și concluzionează că atributul acesteia este de a fi colecționarea unei grămezi nesfârșite de prejudecăți și contradicții. Toți filosofii păgânii au avut concepții adverse asupra unor probleme fundamentale referitoare la Demiurg, la creație, la suflet etc. Creștin fiind, el propune înlocuirea acestei înțelepciuni mundane false cu adevărata înțelepciune, înțelepciune originală ocultată de prea marea încredere a unora în mințile proprii. Nu numai că strivește filosofii anterioare, dar, prospectiv, le anunță ca inutile și pe cele viitoare. Distincția fundamentală dintre filosofie în general și creștinism este pusă în termeni care, din nefericire, rămân și astăzi valabili pentru anumiți teologi: filosofia este a îngerilor căzuți, creștinismul vine de la Dumnezeu.

Bătălia nu se ducea doar pe frontul filosofilor clasice, ci și împotriva **gnosticismului** și a ereziilor, deci împotriva acelor gânditori care au luat cumva contact cu creștinismul (alții decât păgânii puri). **Irineu din Lyon** este un astfel de combatant al gnosticismelor de tot felul, dar și al ereziilor care amenințau unitatea creștinismului originar. Socotit fondatorul Bisericii în Franța, a fost elevul lui Policarp din Smirna și a scris o lucrare de o importanță covârșitoare: ***Contra ereziilor***, care putea fi pusă alături de ***Tratat contra tuturor ereziilor (Împotriva lui Marcion)***, opera lui Justin Martirul și Filosoful. Alcătuită din cinci cărți, Irineu expune aici doctrinele gnostice pe care apucase să le cunoască și, din acest punct de vedere, opera rămâne un document neprețuit cu privire la **fenomenul gnostic din primele secole creștine**<sup>6</sup>. Nu numai că prezintă aceste sisteme de gândire, dar izbuteste să le și critice, dovedind că toate contaminatează substanța credinței. Mai grave erau ereziile, construite de oameni care se pretindeau creștini și care puteau da o învățătură falsă celor neavizați. În timp, însă, apologetii și patristicienii au înțeles și beneficiile existenței ereziilor în câmpul creștinismului. De multe ori s-au dovedit oportune. Majoritatea dogmelor s-a constituit plecând de la aceste alterări ale mesajului creștin. Unitatea esențială a lui Dumnezeu a fost evidențiată în lupta cu maniheismul, dubla natură a lui Iisus Hristos s-a conturat în disputa cu arienii, identitatea de esență a Duhului Sfânt cu Dumnezeu în opoziție cu macedonianismul etc. Cu alte cuvinte, istoria dovedește că ereziile au ajutat paradoxal la închegarea unor dogme autorizate.

Neopunându-se exercițiului rațional, Irineu atrage atenția că numai credința în revelația supranaturală garantează mai departe buna utilizare a puterii de discernământ. Deci, **credința este cea care furnizează rațiunii – mijloc discursiv de cunoaștere – direcțiile de evoluție**. Inutil să spunem că Augustin din Hippona, mai apoi, va construi o filosofie creștină centrată pe ideea că trebuie să existe și înțelegerea adevărurilor dumnezeiești, alături de credința în ele.

Plecând de aici, Irineu conturează o **gnoseologie** aparte, la care ajunge prin considerațiile sale **antropologice**. Și pentru el omul este o unitate a trupului cu sufletul. Trupul nu este muritor, iar sufletul – care este forma trupului – supraviețuiește ca atare morții omului. Interesantă este

---

<sup>6</sup> Claudio Moreschini și Enrico Morelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol.1, Editura Polirom, Iași, p. 252-254.

concepția asupra **facultăților sufletului: intelectul sufletului și liberul arbitru sau voința liberă**. Prin intelect, sufletul nostru contemplă fiecare lucru, distinge caracteristicile lui, sintetizează cunoașterea astfel dobândită și, finalmente, emite judecăți prin cuvânt. Tot acest traseu al minții, care presupune analiza, judecata și decizia, este în directă legătură cu facultatea sufletului de a avea o voință liberă. O ființă dotată cu liber arbitru este una care, cu necesitate, dispune de o gândire liberă. La ce i-ar mai folosi liberul arbitru dacă nu ar avea posibilitatea să aleagă dintre nesfârșite posibilități? Astfel, Irineu construiește o antropologie în care este afirmată **libertatea de gândire a omului**, în acord cu planul divin al unui Dumnezeu unic care se revelează progresiv și complet în vederea mântuirii lui.

O altă ***Respingere a tuturor ereziilor*** este scrisă pe la 230 d.H. de către **Hipolit**. Această operă împreună cu alte două: ***Compendiul vremurilor și anilor de la facerea lumii până astăzi*** și ***Despre univers*** au alcătuit un corpus cunoscut de specialiști sub denumirea de ***Elenchos***. Nu foarte diferită de cea lui Justin sau Irineu, critica ereziilor prezintă totuși o particularitate. Dovedește cu prisosință prezența filosofiei grecești în toate sistemele gnostice și concluzionează că **fiecare erezie conține ca punct de plecare un sistem filosofic grecesc**. S-ar putea ca acesta să fi fost cel mai puternic argument împotriva filosofiei în primele secole. Mai mult, nu se mulțumește să critice filosofia doar din perspectiva adevărilor revelate pe care nu le cunoaște, dar critică și concepția grecilor, pe a lui Platon mai cu seamă, în privința universului. Faptul dovedește interesul pentru cosmologie și, de ce nu?, pentru cunoașterea științifică a acestui gen de probleme.

Am lăsat pentru finalul acestui subcapitol analiza unei scrieri în limba greacă de o eleganță desăvârșită, al cărei autor, în pofida eforturilor cercetătorilor, n-a putut fi identificat. ***Către Diognet*** a avut un destin straniu. Sigur este scris în secolul al II-lea, dar a fost descoperit la Constantinopol abia în 1436 și distrus definitiv în asediul Strasbourgului de la 24 august 1870. Nu numai că nu a fost citat de medievali, dar se pare că nu s-a știut de existența lui. Altfel cea mai bună apologie a vremii s-ar fi bucurat de o autoritate imensă. Nici măcar cine era Diognet, cel căruia lucrarea îi este adresată, nu se știe. S-a crezut că este un personaj inventat sau unul real, posibil păgân cu o minte deschisă, poate chiar profesorul lui Marcus Aurelius. Autor fusese considerat inițial Justin Martirul și Filosoful, dar limba greacă a acestuia este mult inferioară celei din ***Către Diognet***.

Exceptional este **demersul logic** pe care autorul îl adoptă pentru a dovedi superioritatea creștinismului față de gândirea greacă sau iudaică. Paradoxal, cum nimeni nu mai făcuse până atunci, îi bagă în aceeași oală și pe greci și pe iudei și îi acuză pe cei dintâi că nu știu nimic despre revelație, iar pe ceilalți că au pierdut adevărul revelației. Altfel spus, tot adevărul a fost transferat în tabăra creștină. Referindu-se la cultura greacă (filosofică) și la modul de viață al elenilor, autorul le reproșează două lucruri: obsesia materialismului și stupidul obicei de a se închina la divinități ce împrumută attribute umane. Pentru el, grecii sunt expresia absolută a ignoranței și a cantonării în sensibil, poate cu excepția unora ca Parmenide, Socrate sau Platon. Au însă scuza de a nu fi avut parte de revelația Divinității și, deci, nu le rămâne decât să cugete în prezent la fundamentele culturii lor. Iudeii însă se fac vinovați de a fi primit o parte din revelație, de-a fi fost îndrumați de Dumnezeu unic, dar au căzut în idolatrie și au pângărit, mai rău ca grecii, cele mai înalte adevăruri ale lumii. Au ales să îndeplinească rituri prostești care-i separă de lumea civilizată și-i aruncă printre barbari: circumcizia, prescripțiile alimentare și citirea mecanică a textelor sfinte.

Concluziile se impun de la sine: modul de a gândi este cel care determină modul de a trăi. Creștinismul este cel care orientează corect gândirea oamenilor. Creștinul, spre deosebire de grec, are alături de el, în eforturile lui cognitive, un Dumnezeu care-i dezvăluie adevărurile cele mai înalte și-l ajută să le înțeleagă. De aceea, potrivit unei asemenea drepte gândiri, și modul de viață creștin este cel corect. Este afirmată **intervenția supranaturală a Divinității în lume prin intermediul Logosului**. *Logosul* este, în fapt, Fiul lui Dumnezeu, identic ca gândire cu acesta, identic cu cel care a creat universul. Decizia Divinității de a trimite și întrupe *Logosul* ca parte din sine îl convinge pe apologet că este și prima dată în istoria omenirii când acesta intervine direct în viața oamenilor, în vederea mântuirii și îndreptării lor. Are loc astfel **prima scizură semnificativă între iudaism și creștinism**. Moștenirea iudaică este lăsată deoparte ca una supusă greșelii, pe care creștinismul venea s-o îndrepte prin decizie de ea. Universal, pentru toți oamenii, mesajul creștin trebuia acceptat pentru mântuirea personală, dar și în vederea unei ordini sociale superioare. Intuiția aceasta a avut-o Aurelius Augustin în *De civitate Dei* (*Despre cetatea lui Dumnezeu*), două secole mai târziu, în spațiul latin.

## II.5. Apologeții de limbă latină

Au existat apărători ai creștinismului nu numai în Orient, ci și în Occident, care au scris nu numai în limba greacă ci și în latină. Rămâne un mister faptul că literatura creștină occidentală a început să se constituie cu o sută de ani mai târziu decât cea orientală, dar o posibilă explicație rămâne existența culturii grecești clasice și elenistice, mult mai veche. Cultural, Roma părea inferioară Atenei. Secolul al III-lea înregistrează un progres al culturii romane în Africa, peste un secol în Italia și Galia și abia în secolul al V-lea la Roma, unde cultura latină înflorește. În filosofia romană, două erau curente esențiale: **epicureismul** și **stoicismul**. Așa cum filosofia greacă a influențat gândirea apologeților greci, filosofia romană a avut un cuvânt greu de spus în constituirea primelor apologii latinești. Dacă ar trebui să caracterizăm filosofia romană începând cu secolul I d.H., vom spune că era **sincretică** sau **eclectică**, adică presupunea amestecul unor elemente filosofice disparate, mai ales platonice și aristotelice, cu elemente religioase și chiar literare, rezultând adesea un sistem lipsit de originalitate. Toate aceste componente erau alese și îmbinate între ele în funcție de problemele care-l interesau pe autor.

**Epicureismul roman** a fost reprezentat cu succes de **Titus Lucrețius Carus** (99 î. H. –55d.H.), contemporan cu Iisus, deși nu știa nimic despre el, care a scris ***De rerum natura***. Epicureist și nuanțat stoic, filosoful roman a elaborat o teorie materialistă care a influențat decisiv orice altă filosofie materialistă peste veacuri, până la moderni. Nu există, așadar, prea multe culoare spre doctrina creștină, cu atât mai mult cu cât sufletul și spiritul sunt considerate materiale și muritoare.

**Stoicismul roman** este ilustrat în opera lui **Cicero** (106 î.H – 43 d.H.). Eclectic, creează într-un moment de derută pentru cugetarea filosofică și consideră că, pentru filosof, trebuie să primeze interesul pentru o morală utilă unei societăți care se clatină. Cunoscător al filosofiei epicureice, philoniene și stoice, va încerca să îmbine ideile acestora, dar va sfârși prin a critica epicureismul. Cu alte cuvinte, **reafirmă nemurirea sufletului** și reclamă credința în Providență (despre semnificația acestui termen vom vorbi pe larg în comentariul dedicat lui Boethius). Scrierile lui vor fi adesea citate în spațiul latin și urmate la nivel de limbaj filosofic, pentru că **a stabilit termenii proprii cugetării filosofice în limba latină**. Dar nu s-a evidențiat ca gânditor eminent profund, lăsând uneori impresia că

formația lui de retor, care presupunea studiul disciplinelor clasice, era destul de superficială. Face greșeli atunci când analizează filosofia lui Platon sau pe a lui Aristotel și chiar pe cea epicureică.

Alt stoic, **Seneca** ( 3-65 d.H.) a fost profesorul lui Nero și a scris celebrele *Scrisori către Lucilius*. Nu se află prea departe de concepția neoplatoniciană asupra filosofiei. Astfel, filosofia este mântuirea vieții în totalitatea sa, nu numai a sufletului revenit la Unu (ca la platonici). Deși s-a exersat în studiul științelor naturii, eticul și religiosul sunt pe primul loc. Asemenea lui Cicero, crede în Providență: Dumnezeu este tatăl și mântuitorul oamenilor (idee pentru care apologetul Lactanțiu îl va prețui îndeajuns). Evident, problemele care l-au preocupat l-au apropiat de gândirea creștină și n-au lipsit încercările unor apologeți sau patristicieni de a lămuri acest aspect.

**Epictet** (~50-120 d.H.), fiu de sclav, este preocupat fundamental de **problema libertății umane**, ca libertate interioară la care ajungem prin filosofie și printr-un mod de viață bun, corect, trăit în spiritul filosofiei stoice. *Manualul* său face dovada armonizării între ceea ce este bine gândit și ceea ce se întreprinde efectiv în sensul celor gândite. Este, deci, o filosofie în care gnoseologicul și praxiologicul se întrepătrund.

La rândul lui, **Marcus Aurelius**, în *Către sine*, propune o metodă de soluționare a problemei libertății (interioare) cu necesitatea. Nu dominarea necesității, ci dominarea universului propriu, în dorințele și așteptările sale, reprezintă adevărata libertate. Considerațiile sale despre soartă (înțeleasă și ca ceva prescris de divinitate, dar și ca efect necesar al ordinii prezente în lucruri prin voința lui Dumnezeu) vor influența gândirea lui **Boethius**, care va distinge între *pre-viziunile* lui Dumnezeu (cunoașterea unitară de către Dumnezeu a celor trecute, prezente și viitoare) și exercitarea efectivă a liberului arbitru al omului.

În fapt, dacă stoicismul roman putea să aibă un punct de contact decisiv cu creștinismul , avea să fie tocmai această contradicție dintre autoritatea divină și libertatea noastră. Lua naștere astfel, în interiorul doctrinei creștine, o interogație esențială: **avem sau nu avem liber arbitru?** De-aici necesitatea teodiceei, teognoziei și a soluționării problemei răului cu trimeri viguroase înspre etică.

**Apologetica latină**, iată, se desfășoară într-un spațiu în care metafizicul este aproape inexistent, dar preocuparea pentru etică majoră. Nu atât o filosofie speculativă, cât una îndreptată către praxis, stoicismul

roman a influențat apologetica (ce culege de aici argumente privind cosmologia sau teologia), patristica (însă în urma unei epurări necesare de panteism și materialism), filosofia alexandrinilor, pe capadocieni (mai ales pe Ioan Damaschinul), dar esențial pe Augustin și pe Boethius (dacă a fost într-adevăr creștin).

În lumina acestor clarificări, să ne oprim și asupra începuturilor literaturii creștine occidentale, cu dificultățile pe care le-a ridicat în primul rând traducerea **Bibliei** din limba greacă în limba latină.

## II.6. Traducerile Bibliei în limba latină

Lucru aparent ușor, traducerea textelor revelate iudeo-creștine din limba greacă în limba latină s-a dovedit destul de dificilă. Acesta este unul dintre motivele care au determinat folosirea **Bibliei grecești** până în secolul al IV-lea chiar. Se pare că versiunile latinești ale acesteia au apărut din traducerea unei **Biblie siriace**, care a trecut apoi la antiohieni, deci care nu prezintă legături cu traduceri grecești alexandrine, așa cum ne-am fi așteptat. Alături de **Legi** și **Profeți**, **Psalmii** au fost traduși cei dintâi. Nu se știe cu siguranță cui datorăm traducerea **Bibliei** în limba latină, dar unii cred că lui Tațian Asirianul sau chiar gnosticului Marcion.

Cunoscută sub denumirea de **Vulgata** (era scrisă în limbaj uzual, nu erudit, *sermo quotidianis*), **Biblia latinească** cunoaște o primă versiune în Africa, în secolul al III-lea. Apoi, pe la 360 d. H., apare și versiunea europeană a **Vulgatei**, puțin modificată față de cea africană prin adaosuri ale culturii orale latinești.

Ceea ce atrage atenția este faptul că **Vulgata** nu conține, precum **Septuaginta** (Biblia grecească) **nici un termen întâlnit în religiile păgâne**. Latinii au considerat de la bun început că o asemenea preluare terminologică ar altera mesajul creștin original. Din păcate, traduceri ca atare nu erau totdeauna realizate cu acuratețe, mulți latini cunoscând limba greacă doar superficial. În plus, polisemantismul și subtilitatea limbilor ebraică și greacă i-au obligat pe latini să caute acei termeni care i-ar putea acoperi ca semnificație pe cei ebraici și grecești. Unde nu s-a putut, s-a recurs la împrumuturi lingvistice. Așa s-a format așa-zisa **latină creștină**, diferită de cea vorbită, care avea să constituie inițial modalitatea de comunicare numai între creștini, ca grup omogen.

Iată, deci, care era starea filosofiei romane în momentul apariției creștinismului și maniera în care au luat contact latinii cu mesajul creștin prin *Vulgata*. Romanii fiind ei înșiși politeiști, **apologiile latinești s-au centrat tot pe ideea unui Dumnezeu unic și pe lupta cu gnosticismele și ereziile.**

**Tertullian** (~160 – ~240) este primul apologet latin din Africa romană. În secolul al II-lea, Africa dezvoltă o cultură romană matură, iar primii convertiți (prin 170 d.H.) au fost în general erudiții, retorii, cu o formație filosofică aparte. Alexandria și Cartagina erau două centre culturale importante în Africa, unde culturile ebraică și grecească au întâlnit-o pe cea romană. În plus, din Frigia pătrunde și aici **montanismul**, o mișcare profetico-ascetică, la care va adera însuși Tertullian. Apoi, va constitui el însuși o sectă, a **tertulianiştilor**, care a avut un rol însemnat în trecerea lui Augustin de la păgânism la creștinism.

Ludwig Hertling S.J. crede că Tertullian este „doar un publicist, foarte abil în controverse, (căruia) din păcate, îi lipsește caracterul monumental constructiv”<sup>7</sup>. Totuși, lucrarea sa *Apologeticum*<sup>8</sup> se bucură de interesul nostru în privința manierei de raportare la filosofie. Este un gânditor ciudat, care critică acerb filosofia, în special pe cea grecească, dar care preia mult din doctrinele stoicilor. Socrate și Platon sunt chiar patriarhii ereziilor, afirmând sistematic dificultatea de a-l cunoaște pe cel care a creat universul. Grecii care au formulat și adevăruri au avut parte de un joc fericit al hazardului. Filosofii, în opinia lui, s-au concentrat asupra unor concepte goale, asupra unor chestiuni complet neesențiale. Iar dacă Justin Martirul sau Philon din Alexandria au expus învățături corecte aceasta s-a datorat faptului că au furat de la creștini știința lor. În același timp, deloc naiv, Tertullian înțelege că nu-i poate creștina pe cei culti decât făcând apel la concepțiile stoice care le erau cunoscute.

Astfel, preia **teoria stoică asupra Logosului creator**, dar îi atașează dimensiunea de Cuvânt al lui Dumnezeu. Este stoic până și în concepția materialistă despre divinitate: **Dumnezeu este corporal** și, în același timp,

---

<sup>7</sup> Ludwig Hertling S.J., *Istoria Bisericii*, Editura Ars Longa, Iași, 2001, p.104.

<sup>8</sup> A se vedea: Tertullian, *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, cu un studiu introductiv de Claudiu T. Arieșan și o postfață de Marius Lazurca, p.172-272.

**o entitate rațională.** Chiar și Duhul Sfânt este corporal, dar de o materialitate subtilă. Dumnezeu este unic, dar putem distinge între *personas* (persoanele Sale), pentru că prezintă și atributul de *unitas* (conține părți distincte, dar nu separate, care întruchiează un tot unitar) și atributul de *unio* (Dumnezeu este Unul, adică singular din punct de vedere numeric, deși este o Treime). Doctrina despre suflet este impregnată de stoicism și utilizează conceptul de *substantia* (*substanța*) care va face istorie în filosofia și teologia medievale: **sufletul este substratul material al ființei individuale.**

În ceea ce privește exegeza acestor prime două secole creștine, trebuie să-l plasăm pe Tertullian undeva între tradiția Școlii din Antiohia (se puna accent pe interpretarea literală a textului sacru) și cea a Școlii din Alexandria (era căutat sensul spiritual, nu literal al textelor). Găsește că alegoria este binevenită atunci când interpretăm textele profetice, dar nu trebuie exagerat, pentru că fiecare simbol reprezintă de fapt o realitate concretă la care se referă. Sensul spiritual poate fi căutat abia după ce a fost complet dezlegat sensul literal al întregului context, nu numai cel al părților dispartate. Vom vedea ce înrăurire au avut asupra lui **Augustin**, în *De doctrina christiana*, prescripțiile tertulienne referitoare la normele ce trebuie respectate în cazul interpretării textelor sacre. Însă cel mai mult a surprins teoria sa despre adevăr: **revelația este adevărată tocmai pentru că este absurdă.** Raționalitatea și adevărul ei constau tocmai în absurdul și iraționalitatea ei, pentru că **Dumnezeu este o realitate neinteligibilă.**

**Minucius Felix** va scrie dialogul *Octavius*, sub evidentă inspirație ciceroniană, care imaginează polemica liniștită a creștinului Octavius cu un păgân, Cecilius Natalis, roman atașat culturii sale. Obiecțiile lui Cecilius reflectă teama acestuia de a nu se renunța la cultura romană tradițională pentru una străină, creștină, împrumutată de afară. Păgânul îl roagă pe Octavius să-i explice cum va reuși el să convingă o minte luminată, cunoscătoare a filosofiei, să accepte viziunea despre univers a unui nepriceput, sclav poate, lipsit de educație, ce nu are ca *forma mentis* retorica. Iar dacă-l convinge, cum va putea acel roman convertit să scape de impresia că a trădat cultura și valorile proprii lumii în care s-a născut și a trăit? Întâlnim aici elemente ale scepticismului, ale filosofiei lui Seneca și ale filosofiei platoniciene. Mai târziu, în cam aceleași cadre, va avea loc disputa dintre creștinul Origen și păgânul Celsus.

Să recunoaștem că problemele sunt de o importanță capitală și că au constituit probabil liminarul celor care s-au confruntat cu ele. Răspunsurile versatile ale lui Octavius evită cu dibăcie apelul la dogmă și sunt formulate logic. Înainte de toate, creștinismul este prezentat ca o formă de înțelepciune universală, ea însăși o filosofie nouă, o cultură ce trebuie să fie considerată a tuturor și la care toți trebuie să adere. Chiar și hamalul din port sau sclavul de rând, pentru că nu le este interzis accesul la înțelepciune dacă doresc s-o obțină. A fi părtaș la o asemenea filosofie mântuitoare înseamnă mult mai mult decât să urmezi regulile uneia create de oameni. Așadar, romanul convertit nu va trăda valorile lumii sale, ci le va aduce primeniri și adaosuri necesare, în acord cu noua spiritualitate a lumii.

Putem concluziona că apologeții greci și latini au folosit totdeauna argumente culese din cultura specifică celor pe care doreau să-i convertească. Au vorbit acestora într-o limbă care le era cunoscută și au urmat tehnicile de argumentare accesibile lor. Din acest motiv, în primele secole creștine, **apologiile au prezentat creștinismul ca manifestare sumativ-selectivă a înțelepciunii specifice fiecărei culturi în parte.**

## II.7. Gnosticismele secolelor I, II și III

Alături de scepticism, epicureism, sincretism și eclecticism cultural, au apărut, începând cu secolul I d.H., căutările în direcția unei religii a mântuirii. **Gnosticismul**, căci despre el este vorba, reprezintă o astfel de încercare, extrem de variată ca formă, de a constitui o filosofie religioasă, o teosofie care să îmbine elementele politeismului grec tradițional cu monoteismul, adică să armonizeze miturile grecești cu ideile creștine, dar și cu aspecte preluate din religiile Indiei, Babiloniei și Persiei. Etimologic, termenul grecesc *gnosis* era localizat ca *inițiere*, *cunoaștere secretă*. Au existat sisteme gnostice precreștine, creștine și paracreștine, dar pe noi ne interesează în mod deosebit cele pe care le putem pune în legătură cu diaspora iudaică din Babilon. Iudaismul a luat contact și cu valorile culturii persane din Alexandria, unde scriitorii evrei elenizați au combinat iudaismul cu filosofia greacă (Philon, de pildă), cu sincretismul grec întemeiat în Egipt și cu iudaismul specific Asiei Mici.

Toate acestea au condus la puternice mișcări de idei care combinau și recombinau tot ce considerau valoros pentru inițiatul gnostic din totalul ideilor filosofice și al credințelor religioase. Simone Pétrement arăta: „A

afirma că gnosticismul este fie esențialmente oriental, fie esențialmente grecesc înseamnă a stabili între Grecia și Orient o opoziție lipsită de sens pentru epoca respectivă”<sup>9</sup>.

Apariția creștinismului a condus, mai întâi, la declinul stoicismului. Conform noii doctrine, o teodicee redusă la simpla cosmologie era de neacceptat. Analizat critic, stoicismul nu putea da seamă de distincțiile creat-necreat, plecând de la identificarea sensibilului cu inteligibilul. Apoi, într-o lume în permanentă transformare, uneori dramatică, problema destinului uman și a mântuirii lui a creat premisele dezvoltării fără precedent a unor speculații de natură filosofică și religioasă aproape disperate. Gnosticii lasă impresia că ar introduce în patul procustian al gândirii lor orice element religios care să nu abolească discursul filosofico-științific asupra universului.

Sistemele gnostice sunt dualiste, adică se centrează pe afirmarea a două principii distincte, de regulă în opoziție<sup>10</sup>. Antagonismul acestor principii este implicat la nivel ontologic, cosmologic, dar și etic. Preocupați să rezolve problema răului, gnosticii au departajat net între **materie** și **spirit**. Dacă divinitatea este principiul binelui și izvorul primar al tuturor perfecțiunilor, materia este izvorul răului sau răul însuși. Divinitatea nu este inteligibilă firească sau direct, ci este izolată de lume și are nevoie de un mediator care să îi poarte mesajul către noi. Sufletul omenesc, divin și el, a alunecat într-o lume străină în care trăiește orb și constrâns, uituc și paralizat. Numai cunoașterea, gnoza, poate determina sufletul să-și reamintească de propria natură și de veritabilul său destin. Afirmând că **materia este principiu al multiplicității, al limitării și imperfecțiunii**, gnosticii au fost aspru criticați de către apologeți care nu puteau concepe creația ca pe ceva rău în sine. De fapt, nu a existat școală gnostică care să nu construiască o teosofie mântuitoare, care să nu ofere ocult inițiere celui ce dorea să-și recupereze sufletul întinat de materia trupului pentru a-l întoarce către cer, locul lui de origine. Mântuirea se realizează prin **cunoaștere**, mai ales prin accesul la misterele divine, prin **inițiere**.

---

<sup>9</sup> Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la manihei*, Editura Sympozion, București, 1996, p. 182.

<sup>10</sup> După I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995, p. 21, primul care folosește termenul *dualism* este Thomas Hyde, în 1700.

Orice gnostic a încercat să rezolve problema existenței Răului. Cum trebuia înțeles faptul că un Dumnezeu perfect, atotștiutor și de o bunătate infinită a permis apariția și manifestarea acestuia? Neputând pune răul în sarcina divinității, gnosticii ajung la critica *Vechiului Testament* și anunță existența a doi Dumnezei: unul Bun și unul Rău, primul al evreilor și al creștinilor, al doilea străin, îndepărtat, inaccesibil, indiferent la problemele lumesti.

Noțiunea abstractă și ascunsă a unui Dumnezeu indeterminat exclude toate calitățile pe care le-am putea recunoaște ca aparținând lucrurilor create. Astfel, Dumnezeul gnostic este de cele mai multe ori sămânța din care va ieși multiplicitatea lumii, prin diferențiere evolutivă, dar și Ființa supremă din care se scurge cascada creaturilor, prin căderi și degradări succesive, prin emanații (ca la neoplatonici). S-a ajuns aici prin **amalgamarea teoriei despre Demiurgul neutru al filosofilor greci, superior materiei și spiritului, cu Dumnezeul spiritual și personal al creștinilor.**

Clement, Origen, Tertullian, Hypolit, Irineu din Lyon au obiectat la maniera generală a gnosticilor de a concepe materia și, prin aceasta, creația. Viziunea creștină asupra materiei este una care afirmă calitatea ei benefică, operă a lui Dumnezeu. Această ambiție a gnosticilor de a uni, într-o **teosofie**, păgânismul și creștinismul le-a adus dușmani și dintr-o parte și din alta. Păgânii (Plotin, de pildă, neoplatonician necreștin) afirmau că doctrina gnostică este străină adevăratului spirit al filosofiei elene. Grecii nu ar fi acceptat generări și corupții de tot soiul în Inteligibil, nu ar condamna universul sensibil atât de radical și nici nu ar socoti o greșeală absurdă unirea sufletului cu trupul. Creștinii îi așează în aceeași oală cu filosofi păgâni și refuză să recunoască drept adevărate aceste soluții în vederea mântuirii. Dezicerea se impunea, pentru că în acest timp mulți îi confundau pe gnostici cu creștinii, în sensul că și unii și alții propovăduiau o religie a mântuirii.

Duelul de idei între gnostici și creștini va fi elegant arbitrat de către **Clement din Alexandria**, care va utiliza termenul *gnoză* în context nou, diferit, creștin. Ba chiar va deveni unul dintre conceptele-cheie în cadrul filosofiei stromateice. Pentru el, gnoza reprezenta cunoașterea a ceea ce suntem și a ceea ce am devenit, a locului de unde venim și a aceluia spre care ne îndreptăm după cădere, a stării din care am fost răscumpărați. Astfel, pentru alexandrini, termenul *gnostic* desemnează creștinul de elită, creștinul desăvârșit, creștinul filosof care își justifică rațional credința.

**Simon Magul** dizolvă morala: nu există nici vicii, nici virtuți, dar inițiatul se poate mântui prin credința în el și în soția lui Elena! Alt practicant al magiei, **Menandru**, se considera mântuitorul ceresc, trimis oamenilor pentru a le aduce, pe pământ, tinerețea fără bătrânețe, nemurirea terestră. Adepții lui, **Saturnin** și **Basilide** au combinat erezia lui Menandru cu elemente pitagoreice și au inventat profeți barbari printre cei ebraici. **Carpocrate** era onirotolog și postula că orice faptă omenească este determinată în mod necesar de demoni, justificând astfel orice faptă imorală. **Valentin**, combătut de Tertullian, imaginează tot soiul de eoni, iar **Marcion** se exersează în mistagogie și propovăduiește căsătoria spirituală. Și **Tațian Asirianul**, despre care am tratat mai sus, i-a păstorit pe encratiți, practicând abstenența și repudiind prima pereche de oameni. **Sever** avea o atitudine antipaulinică și interpreta într-o manieră originală și falsă *Vechiul* și *Noul Testament*. Să-i amintim și pe **ebioniți** (de la *ebion*, *sărac*) care considerau că Iisus era un om ajuns la desăvârșirea morală și intelectuală, dar că nu avea atribute divine. Personaj umil, născut din femeia obișnuită Maria, el nu le-ar asigura mântuirea, ci Moise. Alți ebioniți îi recunoșteau natura divină, dar nu și preexistența în raport cu lumea creată. **Cerint**, o minte diabolică, propovăduia o împărăție de o mie de ani, în care Iisus reînviat se va deda patimilor și plăcerilor alături de cei aleși.

Nici unul dintre sistemele filosofice ale timpului, neoplatonismul mai ales, nu a scăpat influenței dualismului gnostic. Fie că a fost vorba despre simple disertații, apocrife, cosmogonii, apocalipse sau scrieri filosofice propriu-zise, doctrinele gnostice au exercitat o atracție neobișnuită pentru spirite dintre cele mai diverse, de la Dante și Hegel, la Dimitrie Cantemir.

***Evangelia adevărului*** (o gnoză a mântuirii valentiniană), ***Despre înviere*** (afirma învierea prin simpla credință), ***Despre cele trei naturi*** (o hristologie bizară pe baza distincției a trei naturi: pneumatică, psihică și ilică), ***Despre originea lumii*** (sincretism al ideilor grecești cu unele iudaico-elenistice și egiptene), ***Scrisoarea lui Eugnostos*** (lumea este creată prin emanații succesive), ***Sophia lui Iisus Hristos***, ***Dialogul Mântuitorului și Apocalipsa lui Adam*** (nu există nici un element creștin, ci o stranie relaționare a lui Adam de personaje ale semințiilor ebraice și egiptene) sunt exemplare. Există peste 1000 de pagini de scrieri gnostice, multe dintre ele studiate încă insuficient.

Gnosticismele au fost considerate, pe rând: o elenizare radicală a creștinismului în secolul al II-lea d.H., o erezie diabolică produsă de

deformarea doctrinei creștine sub influența filosofiei grecești, un fenomen precreștin de origine iraniană care a înglobat și creștinismul, efect al crizei gândirii apocaliptice evreiești, după căderea din anul 70 a Templului sau, pur și simplu, niște sisteme care își trag rădăcinile din speculațiile apocaliptice ebraice și iudeo-creștine. În filosofia românească contemporană, Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu s-au evidențiat ca unii dintre cei mai vizionari hermeneuți ai fenomenului gnostic din toate timpurile.

## II.8. Școala din Alexandria

Niciodată n-a existat în antichitate centru cultural de anvergura celui din Alexandria. **Școala Învățăturilor Sacre** sau **Școala Cuvintelor** din Alexandria se leagă de întemeierea **teologiei ca știință**. Aici s-au intersectat toate religiile răsăritului, cu iudaismul și cu filosofii clasice, mai ales platonice, ale gândirii grecești. Putem afirma că această școală a apărut din necesități interne ale creștinismului, aflat în concurență cu elenismul, iudaismul și gnosticismul. Celebra Bibliotecă din Alexandria, care număra peste 700 000 de manuscrise, adăpostea texte ale clasicilor greci și mărturii ale spiritualității popoarelor orientale.

În genere, ceea ce poate caracteriza cercetarea înțelepților alexandrini este **raționalitatea**. O raționalitate aparte, pentru că studiul științelor exacte se împletea cu speculația de tip platonice, cu sincretismul hermetic și gnostic, iar metoda de interpretare era adesea **alegoreza**. Aici s-a născut **Septuaginta** și tot aici îl întâlnim pe Philon, iudeul elenist care a construit o teologie centrată pe alegorie. Ni se propune o cercetare metafizică a credinței fundamentată pe puritatea textelor sacre, pe viziunea istorică asupra omului și pe locul și rolul oricărui popor sau cultură la progresul civilizației. Alexandrinii aveau o perspectivă soteriologică asupra istoriei, care a condus la **ideea anteriorității creștinismului în raport cu păgânismul**.

**Alegoreza** va face carieră în Evul Mediu, deoarece pe logica ei, în varianta alexandrină, se va fixa **hermeneutica biblică**, adică știința și arta interpretării textelor revelate. **Philon** a fost cel care a construit **reguli pentru circumscrierea și folosirea metodei alegorice**, dar și pentru realizarea sincretismului dintre platonism și iudaism. Creștinii vor prelua metoda și vor stabili că este singura capabilă să stabilească convergențele necesare între **Vechiul și Noul Testament** și să introducă fără contradicții teologia **Logosului** în **Pentateuh**. Deși nu se cunoaște modalitatea în care

creștinismul a ajuns în Alexandria, reprezentanții Universității din Mousseion au fost atacați sistematic pentru perspectivele lor intelectualiste pe tărâm teologic.

**Clement Alexandrinul** este inițiatorul propriu-zis al **teologiei ca știință**. *Stromate*-le sale, monument de erudiție și rafinament, ridică pentru prima dată o problemă foarte gravă: creștinismul se confundă cu credința naivă sau cu acel creștinism subtil care presupune adâncă utilizare a minții: **gnoza**? Gnoza, în sens creștin, reprezenta acea doctrină creștină care nu poate fi înțeleasă decât printr-o suită de raționamente. Se intră astfel în **teologia speculativă**.

Referitor la **raportul rațiune-credință**, central în cugetarea alexandrinului, este lămurit întâi conceptul de **gnoză**. Aceasta se identifică cu deplina cunoaștere spirituală. Credința reprezintă baza oricărei cunoștințe și cuprinde în sine, în mod potențial, știința care este o treaptă superioară de mântuire. Ea este cea care primește și păstrează Adevărul, dar știința este cea care-l cercetează și-l înțelege. Pe temeiul acestor principii, gânditorii creștini de mai târziu au constituit întreaga **teologie științifică**, ce va culmina cu Ioan Damaschinul și cu Toma din Aquino. Credința este prezentă ca suport pentru o bună pricepere, ca temelie pentru primirea adevărilor revelate. Iar pentru a primi credința trebuie să existe o condiție necesară: **filosofia ca exercițiu intelectual**. O idee foarte interesantă este cea potrivit căreia **credința** este dotată cu putere de înțelegere proprie. Ea mai este și un criteriu infailibil, în legătură cu care, totuși, orice demonstrație sau căutare de dovezi este inutilă.

Identificând **patru surse ale adevărului: simțirea, mintea, știința și supoziția**, fiecare având un loc și un rol foarte bine precizate, Clement va observa că, în ciuda părerii comune că știința și rațiunea pot împreună să demonstreze absolut orice, în ceea ce privește principiile, cauzele prime ale existenței, demonstrația nu este posibilă. Numai prin credință se poate ajunge la cauza primă a universului. Creștinul desăvârșit sau gnosticul adevărat sau veritabilul filosof va ajunge la gnoză dacă acestei credințe îi va adăuga știința profană în ceea ce are ea valoros, dar și exercițiul contemplativ sau cunoașterea cu inima. **A cunoaște cu inima** reprezintă un mijloc extrem de puternic al cunoașterii iluminative, de care și profetul Isaia amintea când le reproșa evreilor că nu mai văd cu ochii și nu mai înțeleg cu inima. Este un mod de cunoaștere suprarational, unitiv, esențial în teognozie. Numai în acest sens gnoza poate fi știința lucrurilor divine și

omenești și a cauzelor acestora. „A primi învățăturile bune și a le respinge pe cele străine nu o poate face simpla credință, ci **credința unită cu știința**”<sup>11</sup>. Aici Clement disociază gnosticul care unește știința cu credința de simplul creștin, căruia îi este proprie neștiința, ca lipsă de instrucție și de învățătură.

Plecând de la *doxa* platoniciană, întâlnită la cei fără minte și fără erudiție, alexandrinul va compara și identifica **gnoza** cu *épistème*, cu știința generalului, aflată dincolo de orice îndoială și schimbare de perspectivă. Așadar, raportul dintre **gnoză** și **simpla credință** se pune în aceeași termeni ca cel dintre *dóxa* și *épistème* la Platon. Gnoza este știința indubitabilă, pe când simpla credință, nesecondată de cunoaștere, este părelnică, trecătoare, dilematică. Suprema gnoză este **teognozia**, iar aceasta din urmă este strâns legată de viața spirituală ca asceză. Cunoașterea adecvată a lui Dumnezeu presupune **experiența mistică a contemplației**. Acest tip de gnoză este legat de *agape* și *apatheia* (condiția care-l face pe gnostic stăpânul afectelor și sentimentelor sale contrastante și de neconciliat). Ultimul termen aparține filosofiei stoice și va fi însușit de patristica greacă pentru a evidenția atitudinea creștinului autentic, de fiecare dată când va fi nevoie.

**Cunoașterea lui Dumnezeu** este o temă predilectă în scrierile clementine. Dumnezeu se identifică cu Ideea de Bine la Platon: este abstract, transcendent, în legătură cu care nimic nu ni se poate comunica, necreat, nepieritor, mereu identic cu sine, etern, aspațial, atemporal, unic, bun. Fie că se referă la Antistene sau Xenofon, fie la Cleante Stoicul (care credea că nu există un nume pentru Dumnezeu, ci doar atribute ale lui), fie la pitagorei și neopitagorei, Clement se apropie de conceptul de Dumnezeu prin abstractizare: „Prin analiză, noi ajungem la inteligența originară, lăsând deoparte ființele ce-i sunt subordonate și degajând corpurile de calitățile lor naturale. Astfel, suprimăm cele trei dimensiuni: profunzimea, lățimea și lungimea. Ceea ce rămâne este un punct sau o monadă ocupând un anumit loc. Suprimați și acest loc și veți avea monada inteligibilă”<sup>12</sup>. Iată **apofatismul** ce anticipează speculația analitică plotiniană asupra Unului. Este vorba despre o **mistică intelectualistă** sau **superintelectualistă**. Singura modalitate de a-l cunoaște pe Dumnezeu este **contemplarea**

---

<sup>11</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata I* (35.3), Editura I.B.M al B.O.R., București, 1982, p.30.

<sup>12</sup> *Idem*, *Stromata* (V, 71).

(*theoria*). El poate fi denumit impropriu, neacoperitor de sens: Unu, Bun, Minte, însăși Existența etc., dar ne folosim de aceste nume știind că nu dau seamă de Ființa lui. Numele divine dovedesc doar voința și puterea divină, fiind termeni ce indică atributele sau diferitele relații dintre însușirile sale.

Un concept esențial pentru teognozie este cel de **epoptie** sau de **contemplare**, care se circumscrie celui mai general de **mistică**. Prin mistică, Clement indică întâlnirea existențială cu Dumnezeu care ni se revelează prin *Logosul* întrupat. Este mistologia proprie filosofiei platonice, la care se adaugă unele elemente stoice. Se folosește de acest limbaj nu numai Clement, dar îl utilizează și cea mai mare parte a teologilor patristicieni. Particulară în teognozia clementină este o metafizică destul de străină creștinismului apostolic. De aici importanța pentru filosofie, deoarece trădează exclusiv platonismul din secolul al II-lea. Totul este oferit în registru filosofic, putându-se vorbi despre o filosofie stromateică subiacentă. Pasul hotărâtor spre creștinism îl constituie teoria asupra bună-tății divine: bunătaea nu este un element natural, ci atributul unei persoane.

Conceptul de Dumnezeu este revelat chiar de către *Logos* (care nu mai este o entitate în sine, în sens monist, ci a doua ipostasă a dumnezeirii). Clement precizează **noțiunea și concepția creștină despre Logos**, delimitând-o de cea philoniană și de cea stoică și apropiind-o de concepția aristotelică despre firea omenească. *Logosul* clementin este unic chiar dacă ne apare ca *Logos* sfătuitor, ca *Logos* mângâietor, ca *Logos*-Pedagog care ne revelează adevărurile dogmatice. Astfel, *logosul* creștin este opus celui philonian, omeniform și neipostaziat, dar și *logosului* stoicilor (rațiune absolută a universului, un absolut impersonal, logic). Formulează și o idee absolut originală: înainte de întrupare, *Logosul* era fără nume și necunoscut, pentru că numele reprezintă însăși Ființa. Folosește pentru prima dată termenul *prosopon*, localizat ca și *chip*, *față*, *maskă*, *persoană*, pentru a desemna concret ființa reală, vie a lui Dumnezeu, ființă sesizabilă pentru modul omenesc de cunoaștere. Pune astfel bazele **teologiei și hristologiei teandrice**: Dumnezeu este în om și omul este în Dumnezeu. Este punctul de plecare pentru revalorizarea **antropologiei**: *Logos* întrupat înseamnă om îndumnezeit.

De fapt, antropologia este strâns legată de **cosmologie**. Clement tratează problematica omului în cadrul concepției mai largi despre lume, despre universul perceptibil în care omul ființează. În cosmologie este antiplatonice și stabilește cu argumente că **lumea a fost creată din nimic**.

Pentru el este de neconceput o materie care să preexiste creației. Apoi, nu numai lumea materială, ci și cea spirituală, nevăzută, este parte a creației, teză pe care Origen și mai târziu Pseudo-Dionisie Areopagitul o vor dezvolta pe paliere proprii. Oricum, **omul este prezentat ca un microcosmos ce concentrează în el toate elementele universului**. Este creat și adus la ființă prin voința liberă a lui Dumnezeu, deci nu se naște ca urmare a unui proces evolutiv sau aleator al materiei. Există nu numai o origine divină, dar și **o unitate ontologică a omenirii**.

Prototipul uman este oferit de gnostic, omul înnoit, cunoscător și inițiat în cele mai ascunse taine ale creației și aflat în directă legătură cu Dumnezeu. Constituită din asemenea oameni, umanitatea ar porni în direcția **restaurării transcendenței prin gnoză**.

**Origen** și teologia lui sistematică, precum și hermeneutica pe care o duce la desăvârșire, reprezintă un moment în istoria gândirii de o complexitate dovedită. Universul de idei al acestui filosof-teolog este uriaș și ridică probleme metafizicienilor până astăzi. Coleg al lui Plotin în școala neoplatonică a lui Ammonius Sakkas, Origen avea să genereze dispute teribile din cauza unor teorii referitoare la veșnicia creației, la *apocatastază*, la învierea trupului etc. Poziția lui în creștinism este tot una intelectualistă, după care credința trebuie întărită cu dovezi raționale. **Filosofia este o propedeutică la creștinism**, dar este necesară transcrierea doctrinei creștine sub forma unui sistem care să poată intra în competiție cu cele ale filosofiei grecești, idee pe care o dezvoltă în *Despre principii*. Ca și la Clement, creația sa presupune un mixaj al platonismului cu iudaismul și cu creștinismul.

Lumea este creația lui Dumnezeu. **Materia** constituie, ca la Platon, un element nedeterminat, capabil de a primi o determinare anume, dar nu este originea răului, ci este locul răscumpărării pentru ființele raționale. Astfel, **cosmologia** lui nu este una propriu-zisă, ci un prilej de a-și expune antropologia cu nuanțe soteriologice. Distinge platonice între două niveluri de realitate: există o lume divină, inteligibilă, și una sensibilă, inferioară celei dintâi. Între **lumea văzută** și **cea nevăzută** există o serie de entități: ființele cugetătoare înrudite cu Dumnezeu, cu o natură spirituală, care se pot corporaliza dacă pică din demnitatea lor ontologică; corpurile cerești; viețuitoarele fără grai, eterul, cerul, lumea stelelor, dar și a celor înviați; lumea vegetală. Apar aici două idei marcante: mai întâi, cea a unui regres pe scara ființelor, dar care îmbină sugestii neoplatonice cu conceptul creștin de liber arbitru, apoi ideea, cu o origine iudaică, a influenței pe care lumea

spirituală o are asupra celei materiale. Astfel, **viziunea asupra răului** se rotunjește: sursa acestuia nu este materia, dar nici Dumnezeu care este Binele în condiție absolută, ci apare dintr-o proastă utilizare a liberului arbitru de către ființele spirituale. De aceea, omul, prin evoluție spirituală, poate anula crearea răului și poate chiar conduce la transfigurarea însăși a materiei. **Doctrina liberului arbitru** este, deci, centrală în cosmologie, ca și în antropologie. A alege să trăiești în acord cu voința și legea divină înseamnă **a acorda moralitatea cu raționalitatea**. Numai omul are posibilitatea de a înțelege ordinea existentă în lume și ierarhia celorlalte ființe, putând să prevadă și să coordoneze evoluția sinelui propriu. Omul este o faptură care se mișcă **prin sine**, în comparație cu făpturile neînsuflețite care se mișcă **de la sine**, adică au cauza mișcării lor în afară. Este la granița dintre ființele cugetătoare (la a căror lume poate accede prin virtute) cu ființele neînsuflețite, materiale, prin trup. Unitate a trupului, sufletului și duhului de viață, omul este definit mai cu seamă prin **suflet**. Acesta este **principiul de sensibilitate și mișcare** și posedă voință proprie. El este canalul prin care putem auzi glasul lui Dumnezeu și putem deveni părtași la preștiința divină care a stabilit și necesitatea liberului arbitru. Dumnezeu ne creează ca ființe libere, dar nu stabilește așezarea noastră pe drumul făcerii binelui. Așadar, **preștiința divină nu înseamnă predestinare**. Vom întâlni ideea la **Boethius**, în spațiu latin.

**Origen** acordă, ca și **Clement**, o mare importanță purificării trupului și ascezei. **Mistic intelectualist**, având câteva idei comune și cu **Plotin** (despre care vom trata mai târziu), indică un itinerariu al sufletului spre Dumnezeu, care presupune **etapele purificării, iluminării și unificării**. Aceste trepte asigură trecerea de la chipul degradat de păcatul adamic al omului la chipul divin din el. Dar, spre deosebire de **Clement**, unde cunoașterea mistică era piscul cunoașterii de Dumnezeu, **Origen** consideră că iluminarea intelectuală se află deasupra ascezei sau purificării sufletului.

**Eshatologia** sa decurge din mistică. A fost aspru criticat pentru o idee care susținea mântuirea tuturor, inclusiv a Satanei, probabil plecând de la existența vieții spirituale și a imposibilității inutilității ei. Dacă progresul spiritual este cu puțință, atunci aceasta se petrece în vederea revenirii la starea ontologică a creaturii de dinaintea căderii în păcat. Sfârșitul lumii va fi momentul revenirii tuturor sufletelor la Dumnezeu, atunci când acestea se vor mântui (*apocatastaza*).

**Dumnezeu** este principiul tuturor lucrurilor, fiindu-i constitutive spiritualitatea și necorporalitatea. Este o ființă cugetătoare simplă, **monada absolută, rațiunea absolută și rațiune de a fi a tot ceea ce este**. Dar este și modul și măsura tuturor manifestărilor minții raționale din om. Prin unirea mistică are loc conștientizarea desăvârșită a lui Dumnezeu, care devine conținutul unic al minții omului<sup>13</sup>. Karl Rahner susține că la el întâlnim prima schemă a unei doctrine a simțurilor spirituale în cadrul teologiei inimii. A vedea cu ochii inimii înseamnă a cunoaște regimul de a fi al naturilor inteligibile, în vreme ce a vedea cu ochii fizici înseamnă a cunoaște ceea ce ține de realitățile materiale<sup>14</sup>.

**Hermeneutica** lui este construită în opoziție cu exegeza iudaică, gnostică sau intens literală. Este pentru interpretarea alegorică și consideră că semnificațiile textelor revelate pot fi prinse abia după renunțarea la sensul literal. Fiecare text are un triplu sens: **literal, moral și spiritual**. Trebuie să fim atenți la autenticitatea textului, la corectitudinea lui, dar trecerea la sensul spiritual se face prin surprinderea sensului moral, cel care aduce prefaceri în firea însăși a hermeneutului. Abia apoi putem căuta înțelesul real, adică spiritual, cel care este echivalent cu constituirea celei mai înalte cunoașteri: **contemplarea realităților inteligibile**. Nota de intelectualism prezintă în teoria despre contemplare l-a apropiat de concepția filosofului păgân și neoplatonic **Plotin**, pentru că prezintă teme similare luate din elenism: detașarea de sensibil, conștiința de sine a sufletului identică cu știința divinului, căile mistice de înălțare a sufletului etc.

## II.9. Alte aspecte ale gândirii grecești în secolul al III-lea

Principală acuză a creștinilor adusă origenismului a ținut de **teoria subordinaționistă** a acestuia (manifestată într-un anume moment al evoluției sale spirituale și care stabilea ierarhii între persoanele Treimii), care pregătea **erezia lui Arie**<sup>15</sup>. Termenul grecesc *hypostasis*, care pentru orientali clarifica specificitatea persoanelor divine, a fost înțeles de

---

<sup>13</sup> Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 47.

<sup>14</sup> Karl Rahner, *Le début d'une doctrine de cinq sens spirituels chez Origene*, R.A.M., 1932, p. 113-145.

<sup>15</sup> Arie, libian școlit de Lucian din Antiohia, a creat în sânul creștinismului o teorie rațională eminamente subordinaționistă: era respinsă divinitatea Fiului creat din voința lui Dumnezeu, dar nu și din ființa acestuia.

occidentali ca *substanță divină* și criticat pentru abdicarea de la perspectiva monoteistă. În confruntare cu această erezie s-a stabilit unitatea de esență a persoanelor divine.

Tot în Alexandria, filosofia creștină origeniană a început să fie acceptată de către unii și criticată de alții. Elev al lui Origen, **Dionisie din Alexandria** continuă opera de recuperare a gândirii profane pentru creștinism: Platon, stoicii sau Pitagora și Heraclit sunt puși în legătură cu spiritualitatea creștină. În schimb, **Petru din Alexandria** nu a putut accepta doctrina platonico-origenistă a preexistenței sufletelor și l-a încadrat pe Origen în curentul gnosticist. **Metodiu din Olimp** (mort la 312 d.H.), în celebra lucrare *Despre liberul arbitru*, soluționează problema răului plecând tot de la existența liberului arbitru, dar respinge și el preexistența sufletului rațional sau teoria lumii ca progresie infinită. Era, de asemenea, împotriva alegoriei și chiar critică exegeza în liniile trasate de elevul lui Clement din Alexandria. Aceasta nu-l împiedică să alegorizeze în *Banchetul*, o scriere creștină amintind de dialogul cu același nume al lui Platon.

Creația lui Origen a depășit în scurt timp granițele Alexandriei, ajungând în Palestina și Syria. **Grigorie Taumaturgul** (213-275 d.H.) îl idolatrizează pe Origen și-i va fi recunoscător pentru cultura filosofică, dar și pentru explicațiile asupra textelor sacre. Alt gânditor, născut la Beirut și care va avea grija bibliotecii înființate de Origen în Cezarea, **Pamfil** își va apăra maestrul de acuzația apartenenței la gnosticism și chiar va prelua rolul pe care Porphiros îl va avea pentru Plotin, acela de a clasifica opera lui Origen.

În paralel cu Școala din Alexandria, se constituia una și la Antiohia. Tributară culturii grecești clasice și eleniste, Școala din Antiohia este adesea identificată cu direcția antialegorizantă, deci antialexandrină.

## II.10. Școala din Antiohia<sup>16</sup>

Nu se știe cu precizie cine a înființat acest centru exegetic din Syria, dar este preferat **Lucian din Samosata** (martirizat în 312 d.H.) lui **Diodor din Tars**. Cel dintâi a fost și profesorul lui Arie, dar numele lui se leagă de **interpretarea istorico-gramaticală**, deci literară, a textelor, armătura logică fiind aristotelică. În general, se consideră că antiohienii sunt

---

<sup>16</sup> Antiohia a fost întemeiată în anul 300 î.H. și a purtat numele tatălui celui care a durat-o: Antiohos, genitorul lui Seleukos Nikator. A devenit capitală a provinciei romane Syria în anul 63 d.H.

**promotorii peripatetismului**, în vreme ce alexandrinii erau aplicați platonismului și neoplatonismului. Lucian se raporta la textele revelate printr-o **metodă exegetică științifică**, intens analitică și nu accepta diatribele alegorice. Așa s-a constituit ceea ce exegeții numesc *text antiohian*, precursor al celui bizantin, de mai târziu.

Peste un secol numai, alături de **Diodor din Tars, Teodor din Mopsuestia** (profesorul lui Nestorie<sup>17</sup>) și enciclopedistul **Teodoreț din Cîr**, Școala din Antiohia l-a format pe unul dintre cei mai străluciți hermenuți ai creștinătății: pe **Ioan Gură de Aur**, supranumit astfel datorită extraordinarelor abilități în ale oratoriei.

## II.11. Școlile neoplatonice de limbă greacă

În secolul al III-lea o nouă tendință își făcea apariția, la concurență cu apologetica creștină și cu filosofia romană decadentă: **neoplatonismul**. Dacă neopitagorismul, platonismul eclectic și greco-iudaismul încercaseră, prin reflectarea platonismului, să răspundă căutărilor religioase ale romanilor, un alt curent de gândire avea să pătrundă în lumea spiritului, tot la Alexandria. Neoplatonismul, continuator al temelor platonice pe care le tratează adesea diferit, este cea din urmă filosofie greacă antică și este dublu sincretică. Se naște din sinteza religiilor păgâne cu sistemele filosofice, însă nu căutarea principiului lumii are întâietate, ci identificarea Unului spre care năzuiește sufletul într-o mântuire. Este o teosofie, o mistică religioasă ce pune accent pe contemplare, pe tehnicile de purificare a sufletului.

Există trei școli neoplatonice: **Școala alexandrină, Școala siriană și cea ateniană. Școala romano-alexandrină: Ammonius Sakkas** (175-243 d.H.), mai mic cu 25 de ani decât Clement Alexandrinul, contemporan cu Irineu din Lyon, Tertullian și Ciprian din Cartagina, avându-i elevi pe Origen și pe Plotin, este considerat întemeietorul neoplatonismului. Original comentator al lui Platon, provine dintr-o familie creștină, dar rămâne păgân și afirmă că filosofii greci au gândit tot ce a fost valoros despre Dumnezeu înaintea lui Hristos și a creștinilor. Elevii săi au aflat de la el că totul este fundamentat pe un **principiu divin unic**.

---

<sup>17</sup> Nestorie a fost patriarhul Constantinopolului, începând cu anul 428, pentru cinci ani. Susținea distincția între natura umană și cea divină a lui Iisus Hristos, ceea ce contravenea Crezului de la Niceea (325), prin care era afirmată unitatea celor două naturi.

**Plotin**, bun cunoscător al platonismului, influențat de Philon, de Plutarh din Cheroneia și de alți neopitagorei platonizanți, dar și de stoici sau de peripatetici, a elaborat o **filosofie cu caracter mistic-religios**, o apologie a filosofiei păgâne într-o lume influențată din ce în ce mai mult de doctrina creștină. Concepția despre Unu este centrală în teosofia lui, așa cum reiese din *Enneade*-le sale, 54 de disertații grupate de elevul său **Porphyrrios** în șase fascicule de câte 9 cărți, cele mai originale scrieri grecești ale momentului.

Lycopolis era locul unde filosofia se constituia ca școală a vieții și mai puțin ca disciplină teoretică, în vederea transformării complete a sufletului, a purificării lui, a întoarcerii lui către realitățile subtile. Doctrina lui **Plotin** poate fi încercuită plecând de la cele **trei ipostase, substanțe sau realități** care derivă, sunt **emanate**<sup>18</sup> sau purced unele din altele: **Unul** (*Hen*), **Intelectul** sau **Inteligența** (*Nous*) și **Sufletul** (*Psyche*).

Realitate supremă, Divinitatea lui Plotin este **Unul** sau Binele, cu neputință de cunoscut (cunoașterea presupune dualitate a subiectului cunoscător și a obiectului de cunoscut), care nu este nici Ființa, chiar dacă este sursa inefabilă a întregii ființe. **Unul** dă întreaga existență, viață și valoare acestei lumi emanate din sine, dar despre el nu putem afirma nimic: nici despre existența sa, nici despre esența sa. Este superior tuturor lucrurilor și cauză absolută a tot ceea ce este.

De ce era necesară afirmarea mai multor ipostase ale **Unului**? Pentru că **Unul** este bogăție infinită și generozitate debordantă; chiar dacă nu este supus nici unei necesități și nu posedă facultatea de a dori un altceva pe lângă sine, se răspândește din sine însuși, tinde să se împrăstie în alte ființe. De aceea, deși este **Unu**, se degradează în multiplicitate fără să piardă ceva din sine, așa cum focul arde născând flăcări luminoase în ele însele sau cum soarele luminează totul fără a pierde ceva din lumina sa. Unul, deși nu i se poate găsi un nume potrivit, poate fi gândit pozitiv și înțeles ca **principiul ființei și al universului** prin care totul poate fi explicat și ordonat, dar și negativ, în sensul că **nu admite predicate**. Deja a-l numi **Unu** este prea mult, dar nu avem de ales pentru a nu ajunge să-l considerăm atributul unui subiect diferit de el.

---

<sup>18</sup> Emanatie (*aporroia*) nu înseamnă la el creație, naștere sau producere a ipostaselor respective din Unul și prin Unul, ci o „iradiere fără mișcare” sau o revărsare din sine fără pierderea substanței. A se vedea Jean Brun, *Neoplatonismul*, Editura Teora, București, 2000, p. 39.

Primul născut din Unu este **Intellectul**, identificat cu ființa și cu viața. Este principiul dreptății, al întregii virtuți și al întregii frumuseți. El determină forma unei realități, o face să fie armonioasă sau frumoasă (iată câteva idei platonice alături de cea aristotelică a gândirii care se gândește pe sine). În fapt, **Intellectul** la Plotin este sinonim cu lumea platonice a Inteligibilului, a Ideilor care conțin modelele ideale ale tuturor lucrurilor. Dar **Intellectul** este și lumea spiritelor care trăiesc în comuniune cu el, pentru că toate inteligențele reunite îl constituie ca spirit unic. Este unitatea multiplicată conținând multe idei care împreună formează un tot unitar. **Intellectul** contemplă **Unul** și angajează o a treia ipostasă: **Sufletul**.

În concepția despre **Suflet**, Plotin este tributariemei platonice despre sufletul lumii, dar și celei stoice despre divinitatea cosmică. Sufletul plotinian este situat între **Intellect** și **lumea sensibilă**, căreia îi conferă ordine. El reprezintă totodată un gen de mișcare logică rațională, organizatoare. Creează o lume ordonată și se divide în sufletele individuale (ale oamenilor, animalelor, plantelor). **Sufletul omenesc** este de aceea parte din Unu, el însuși prezent în fiecare din noi. Atunci când percepem sensibilul prin simțuri, sufletul își amintește dar și simte inteligibilul din el printr-un gen de cunoaștere intuitivă imediată. Senzațiile provenite de la simțuri sunt apoi corelate cu amintirea tuturor senzațiilor anterioare, dar și cu anumite imagini sau reflexe ale **Intelectului**, rezultând o cunoaștere discursivă a lucrurilor.

La rândul lui, **Sufletul** se situează deasupra **lumii materiale**, stadiul ultim al acestei difuziuni divine, punctul extrem sau lumina ce stă să se stingă. Aici întâlnim tenebrele răului, lumea neființei. Chiar dacă **Unul** este dispersat, absorbit în multiplu, multiplul aspiră să recâștige unitatea, iluminarea și odihna în sursa sa originară. Mișcării de emanație sau a procesiunii „în jos” îi urmează mișcarea de urcare, de conversie, prin care sufletul, căzut în trup, adâncit în rău, se înalță iar la principiul originar al ființei. Calea ascendentă – *anodos* – este similară dialecticii ascendente la Platon, ca și calea descendentă – *cathodos* – sinonimă cu dialectica descendentă la Platon.

**Materia**, aflată „sub” cele trei ipostase (acest lucru nu trebuie înțeles în sens spațial<sup>19</sup>) nu este concepută, ca la Aristotel, determinabilă ca formă,

---

<sup>19</sup> „...lucrul cel mai înalt nu este și cel mai îndepărtat; mai înaltul este de fapt mai interiorul: urci în sus urcând înăuntru”-vezi Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p.68.

ci ca **indeterminată, indeterminabilă și despuiată de orice proprietate**. Cel mult, sensibilul este reflexul accidental, trecător și instabil al formei în materie, pentru că este oarecum inutil să căutăm cu orice preț determinări ale răului și degradării. Plotin distinge paradoxal între o **materie inteligibilă** și o **materie sensibilă**, marcă a originalității lui. **Unul**, fiind deasupra ființei, dă ființă **Intellectului și Sufletului**; atunci acest „dat” este tocmai ceea ce au comun ca substanță: **ființa**. Așadar, materia inteligibilelor este ființa pe care o primesc prin iradiere de la **Unu**. Materia sensibilă, în sensul în care o știm cu toții, este tocmai privația de ființă, neființa, privația de formă și de calitate. Tocmai ca privație de formă materia sensibilă dovedește o defecțiune, o lipsă, lipsa ființei. Dacă **Unul** sau Binele este dătător de ființă, ceea ce nu are ființă, adică materia sensibilă, iese din sfera Binelui. De aceea, lumea materială este rea<sup>20</sup> și trebuie să ne sustragem ei pentru a ne întoarce la ființă. Într-un fel, răul este forma neființei, este un „ceva” fără conținut.

**Plotin** transformă materia în mijloc de a accede către arealul ființei: nu trebuie să stăpânim natura, ci trebuie să evadăm din lumea materială, să scăpăm de lanțurile ei. Acesta este și scopul **ascezei filosofice** care amintește îndeajuns de intenția ascetică din *Phaidon* și din *Republica*. **Unul** se dispersează și se ascunde progresiv în multiple. Dar, în același timp, fiecare element, cu excepția **Unului**, se întoarce la principiul său, prin contemplarea inteligibilelor mai înalte. Extazul este cel în care omul devine același cu **Unul**. Dar nu este accesibil oricui, ci mai ales filosofilor care văd cu ochii minții frumusețea inteligibilului. La el se ajunge prin **asceza trupului** și prin **iluminarea intelectuală**. Sufletul face dovada dorinței de a se regăsi și de a se resorbi în **Unul** universal și înefabil<sup>21</sup>.

**Porphirios** (234-305 d. H.) a fost un adversar înverșunat al creștinismului, celebru pentru *Isagoga*<sup>22</sup> sau *Comentariile* sale la logica aristotelică din *Organon*, tradusă de **Boethius** și livrată întregului Ev

---

<sup>20</sup> Dar nu catastrofal de rea, de vreme ce permite sufletului individual să păstreze amintirea Inteligenței și să se reîntoarcă prin contemplație la Unu.

<sup>21</sup> Frumusețea ideii l-a făcut pe Henri Bergson să-l denumească pe Plotin filosoful filosofilor. Hegel însă credea că lectura *Enneade*-lor este obositoare și ternă, anumite teme fiind repetate până la obsesie, fără dezvoltări deosebite.

<sup>22</sup> Porfir Fenicianul-Discipolul lui Plotin din Lycopolis, *Isagoga* (traducere din limba greacă, note și comentarii de Gabriel Chindea), Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.

Mediu, cu o importanță covârșitoare în declanșarea **certei universaliiilor**. Altfel, îl considerăm pe **Porphyrrios** continuator al lui **Plotin**: și pentru el filosofia contribuie la mântuirea sufletului, deci are funcție soteriologică, nefiind necesară credința în Hristos. Raportându-se la creștinism, scrie **Împotriva creștinilor**, arsă în 435 din ordinul lui Teodosie al II-lea. Dar a rămas celebru pentru așa-numitul **Arbore al lui Porphyrios**.

**Iamblichos din Chalcis** (250-330 d.H.), adept al **școlii neoplatonice syriene**, a fost elevul lui Porphyrios. A scris **De mysteriis** (**Despre Mistere**) în care urmărea să justifice rațional teurgiele și cultul zeilor. Dezvoltă, plecând de la un soi de neopitagorism bazat pe mistica numerelor, o filosofie apropiată de cea a lui **Plotin**, dar este ceva mai radical în concluzii: Unul plotinian devine un **Unu** și mai original, aflat deasupra Binelui, iar mântuirea este proprie mai degrabă preoților decât filosofilor.

**Școala neoplatonică din Atena: Proclus** (422-486), în **Comentariile** sale la dialogurile lui **Platon**, își expune filosofia potrivit metodei euclidiene, sistematizând conținutul ei în axiome și demonstrații. **Elemente de teologie**, adaptată în arabă (**Kalam fi mahd al-Khair**), apoi tradusă în limba latină, a cunoscut un larg ecou în filosofia occidentală a Evului mediu. Albert cel Mare și Toma din Aquino cunosc această lucrare ca pe un tratat al lui Aristotel intitulat **Liber de causis**. Gerard din Cremona a tradus-o în latină în secolul al XII-lea și a făcut ca doctrinele platoniciene să intre în mediile intelectuale. Despre aceasta vom vorbi atunci când vom arăta cum anume gândirea arabă a produs mutații în filosofia occidentală (tratatul pare arab, de secol IX).

**Damascius** este cel sub care s-a închis **Școala filosofică din Atena** în 529, prin voința lui **Justinian**. Ultimă școală a filosofiei antice grecești, ea va supraviețui în ciuda acestui incident, chiar și morții lui **Boethius**, gânditor aplicat aristotelismului și platonismului în spațiul latin.

## II.12. Părinții capadocieni sau dogmatici

Capadocienii sunt cei care au apărut creștinismul ortodox în fața ereziilor, dar și minți ilustre care au continuat, pe alte paliere, opera de construcție interioară a doctrinei creștine cu sprijinul filosofiei. Începe epoca patristicii, iar primul Părinte al Bisericii este considerat **Athanasie cel Mare**, care a trăit între 295 și 373 d. H. Cu el intrăm în faza unor încercări fericite de adâncire într-un **vast exercițiu metafizic și speculativ**, pe alocurea mistic.

În genere, ceea ce filosofii indică a fi cunoașterea lui Dumnezeu, pentru patristicieni este „vedere” a lui. Misticii vorbesc despre o asemenea vedere „față către față” care încheie trivaliul teognozic. Athanasie vorbește chiar despre *theosis*, despre împărtășirea din esența divinului la care sunt chemate ființele create. Există reminiscențe origeniste, astfel încât cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplația mistică devine echivalentă cu accederea, prin puterea creatoare a *Logosului*, la starea de nedevenire, la adăstarea nemodificată în ființă .

**Cosmologia** pare simplistă: un prim act al generării ființei create este urmat de un al doilea, de imersiunea *Logosului* în lume, prin care orice creatură primește o amprentă divină. *Logosul* este prezent în făpturile create și este principiul inteligibilității prin care îl înțelegem și cunoaștem pe Dumnezeu. Este o oarecare depărtare de platonism, dar și de mistica intelectualistă alexandrină. Distingem deci o concepție în care teognozia nu este căutată pentru ea însăși, ci ca suport efectiv pentru o restaurare ontologică a umanului prin ideea de nedevenire, de nestricăciune.

**Logosul** este considerat creatorul lumii din nimic, adică din neființă. El însuși necreat, *Logosul* scoate creaturile din neființă și le conferă posibilitatea de a avea ființă (și nu alegoric, ci în sens propriu). De aceea, el este și Rațiune a universului ce ni se prezintă ca o lume ordonată. Așadar, **universul** nu este *alogos*, adică absurd, lipsit de logică interioară, ci **inteligibil rațional**. Totodată, *Logosul* împiedică degradarea lui până la starea de neființă, la care s-ar întoarce lumea dacă și-ar încheia acțiunea. Este o remarcabilă răsturnare a antinomiei metafizice dintre ființă și neființă prin sensul acordat „căderii”. Ideea va apărea la gânditorii creștini apusei din secolele al IV-lea și al V-lea. **Athanasie** rămâne important pentru relația complexă pe care o imaginează între om și univers: căderea în neființă poate fi specifică lumii, deci și omului. Este vorba despre o ontologie binară, una a umanului și alta a universului, care reclamă întoarcerea la ceea ce este ființa pentru a avea ființă.

**Vasile din Cezareea** (~329-379 d.H.), filosof și retor, a scris o colecție de omilii intitulată *Hexaimeron*, importantă pentru istoria filosofiei. Autorul se dovedește un bun cunoscător al științelor din vremea sa, încercând să explice științific crearea lumii și fenomenele legate de creație așa cum apar ele în textele revelate. Este prima încercare de **raportare științifică la datul revelat**, care debutează cu o **analiză a conceptelor de materie și timp**. A crea în timp înseamnă a crea timpul,

materia, dar nu trebuie să ne imaginăm că, la începutul lumii, ar fi existat o materie inițială comună tuturor. Potrivit planului divin, a fost conferită fiecărei clase de ființe **materia specifică**. Iată o critică a noțiunii platoniciene de materie increată, care anticipează chiar și **criticile moderne ale noțiunii de substanță**.

Împotriva unei mișcări ariene radicale a **anomeilor**, care profesau o dialectică și un intelectualism exagerate în teognozie, Vasile va scrie **Contra lui Eunomie**, o lucrare în care va ataca multe dintre teoriile agnostice ale acestuia. Anomeii susțineau că între Dumnezeu și Iisus Hristos există o neasemănare radicală. Dumnezeu este monada perfectă, lipsită de atribute, deci simplă, o unică *ousia*. De-aici imposibilitatea de a accepta egalitatea de esență între Dumnezeu și *Logosul* întrupat. Vasile va replica prin indicarea semnificației corecte a termenului *ousia*: aceasta este **ființa lui Dumnezeu**, centrul lui care radiază spre celelalte ipostase ale sale, fără să piardă ceva din sine (idee neoplatonică).

Disputei asupra noțiunii de *ousia* i s-a suprapus una referitoare la **statutul numelor** pe care le utilizăm pentru a desemna obiectele cunoașterii noastre. Eunomie vorbea despre *nume inventate*, subiective, rod al minții prin reflecție, care nu denumesc realități efective și nu asigură cunoașterea obiectului, dar și despre unele *nume obiective*, care exprimă cu adevărat esența obiectului de cunoscut. În acest ultim caz, recunoaștem amestecul platonismului cu teoria despre rațiunile seminale a stoicilor. Vasile va respinge această distincție: **orice nume este rezultat al reflecției**. Plecăm de la atributele percepute ale oricărei ființe create și ajungem la conturarea de concepte, apoi le numim pentru a exprima calitățile și relațiile lor cu alte ființe create sau obiecte (dacă este vorba despre obiecte). Dar niciodată nu putem epuiza conceptual sau prin concepte conținutul de esență al unei ființe. Mai rămâne ceva care scapă analizei intelectuale.

De aceea este practic imposibil să putem exprima într-un singur concept esența divinității, deși există **două sensuri ale cunoașterii**: una **de la om înspre lucruri** și una **de la Dumnezeu spre noi** (revelația). Vasile apasă pe incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu și redefinește sensul *ousiei*: *ousia* desemnează **ființa inaccesibilă a lui Dumnezeu**. Doar energiile sale îl manifestă exterior. A-l cunoaște nu înseamnă a-i contempla *ousia*, ci a cunoaște raporturile interne în cadrul Treimii ca unitate, adică a te uni cu el prin iubire. Este ideea care va atenua puțin spiritul misticii intelectualiste preferată de alexandrini.

Concepția sa despre om este centrată filosofic pe **problema cunoașterii de sine** și pe cea a **libertății interioare ca liber arbitru**. Dar este și o **antropologie a persoanei**: omul are ființă atâta vreme cât se află în raport de asemănare cu creatorul său. Neasemănarea, asumată de noi prin exercitarea adamică a liberului arbitru, ne condamnă la depărtarea de ființă și la surparea în neființă.

**Grigorie de Nazianz** sau **Teologul** (329-389 d.H.) se apropie mult ca profil intelectual de Vasile cel Mare, urmând aceleași școli și fiind chiar colegi. Influențat de stoicism ca și Clement și Origen, de platonism și aristotelism (de unde preia conceptele logice și ontologia), **Grigorie de Nazianz** este partizanul ideii că sensul vieții omenești nu stă numai în depășirea lumii senzoriale, ci și în realizarea fericirii prin concordanța dintre activitatea gândirii și viața omului, în armonie cu viața universului stăpânit de rațiunea divină.

Raportul lui cu filosofia este dilematic: angajat și el în disputa contra lui Eunomie, căruia îi reproșează raționalizarea excesivă a dogmei, Gregorie este tentat să renunțe la exercițiul logic incorect utilizat în chestiunea tainelor divine. Dar folosește termeni filosofici pe care îi ia din stoicism, cinism și neoplatonism pentru a-și expune concepția despre Treime, despre cunoașterea ei prin contemplație. Desigur nu este o mistică intelectualistă, ci una ascetică, iar asceza este una morală, nu culturală.

În *Despre sine* face o **apologie a credinței în acord cu rațiunea**. Trebuie să acceptăm adevărul revelat prin credință (mai întâi acceptăm mesajul cu credință și apoi ne încredințăm asupra lui, adică găsim argumente raționale pentru susținerea lui), idee care o să apară la Augustin (*fides quaerens intellectum*), la Ioan Scottus Eriugena, până la Anselm de Canterbury cu al său argument *a priori* privitor la existența lui Dumnezeu. Orice încercare de a-l cunoaște pe Dumnezeu trebuie să debuteze cu acceptarea existenței *Logosului* ordonator și să continue cu înțelegerea atributelor divine: infinitatea și eternitatea.

Afirmația *Eu sunt Cel ce Sunt* obligă la identificarea lui **Dumnezeu cu Ființa**. Dumnezeu este ființa nesfârșită și nemărginită, eliberată în întregime de natură și de timp, concepție care va face carieră prin Ioan Damaschinul. Ființa este cunoscută de ea însăși prin ea însăși; de unde imposibilitatea noastră de a o cunoaște în timpul vieții trupești. Între noi și Ființă se interpune acel întuneric care împiedică misterios cunoașterea. Este anunțat apofatismul lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. În plus, este o

**teognozie centrată nu pe Ideea de Unu, ci pe cea a Multiplului în Unu:** mintea se înalță piramidal de la triadă la monadă, dar ceva determină intuiția esențială că esența divinului presupune mult mai mult decât viziunea unității lui. Perspectiva cunoașterii Unului prin identificarea cu el a lui Plotin este depășită. Grigorie ajunge la Unu, dar nu-l mai poate analiza sau desface și pe acesta.

Grigorie de Nazianz descoperă Logosul în orice lucru care este și postulează existența unei **raționalități a cosmosului și a omului**. **Antropologia** este una aparte: chiar și trupul nostru este *logikos*, adică apt să se folosească de rațiune, pentru că iradiază prezența *Logosului* Creator. Conceperea *Logosului*-creator ca structură a universului a fost posibilă datorită îmbinării viziunii biblice din ***Geneză*** cu doctrina platonice a existenței Formelor. Deci, trebuie să raportăm termenul *logos* la cel de *systema* și la cel de *telos* și să-i clarificăm sensul: **Logosul este structura, dar și scopul lumii și al nostru**. *Ousia* lui Dumnezeu reprezintă un noian de ființă nesfârșită, care proiectează mintea mai presus de orice noțiune de timp și de spațiu. De aceea, scopul teognoziei nu trebuie să fie continua căutare de cunoștințe pozitive, ci o experiență a ceea ce este mai presus de înțelegere. V. Lossky descoperă aici o clarificare a tipului de teologie valabilă care întrunea adeziunea capadocienilor: **teologia apofatică**<sup>23</sup>.

**Grigorie de Nyssa** (~335~395 d.H.), fratele lui Vasile cel Mare și profesor de retorică, așază **raportul rațiune-credință** în centrul preocupărilor sale, considerând că rațiunea trebuie totuși subordonată credinței. A scris ***Despre crearea omului*** și ***Viața lui Moise***, în care îmbină aspecte ale cugetării origeniste (teoria preexistenței sufletelor, deși nu există un acord în acest sens; metoda alegorică și doctrina apocatastazei) cu elemente ale gândirii celorlalți capadocieni. Mistica lui este o dezvoltare a celei origeniste, dar contemplarea nu mai reprezintă scopul final al ridicării sufletului către Dumnezeu, ci un mijloc de a realiza urcușul. Întregul

---

<sup>23</sup> Aceasta era teologia corectă, valabilă. Apofatismul prezent în teologie nu permite transformarea acesteia într-o filosofie religioasă, crede V. Lossky. Dimpotrivă, tocmai apofatismul este cel care apropie discursul teologic de cel metafizic, după părerea noastră; vezi V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 39.

demers mistic se centrează pe conceptul de *epectază*<sup>24</sup>, care înseamnă **permanenta înaintare în cunoașterea divinității**.

În *Viața lui Moise* este exponentul unui **apofatism** rafinat (*apophasis/apophatikos*-negație/prin negație), care presupune un continuu progres în cunoaștere și este de nedespărțit de urcușul spiritual nesfârșit. Minteă noastră trebuie să fie pregătită pentru a primi revelarea misterelor divine, pentru ca, apoi, pe fiecare treaptă a vieții spirituale, să descopere realitatea divină din altă și altă perspectivă. Cunoașterea dintr-un anume moment trebuie depășită pentru a urca pe altă treaptă, într-o altă ordine de cunoaștere. *Nous*-ul înaintează în cunoașterea negativă descoperind pe parcurs că Dumnezeu nu poate fi cunoscut plenar. Distinge între **Logosul divin** și **logosul uman** și consideră că abilitățile noastre de cunoaștere sunt o imitație a Rațiunii lui Dumnezeu.

**Cosmologia** lui este una deosebită și lămurește **natura materiei și raportul dintre Ființă** (Dumnezeu) și ceea ce este creat, **ființă determinată**. Presupoziția de bază este aceasta: lumea a fost creată din nimic, din neant, ceea ce înseamnă o delimitare de poziția lui Platon în chestiunea creației (Demiurgul sau Necon condiționatul este un ordonator al universului care creează substanțe și dă formă unei materii amorfe care există dintotdeauna în afara lui), dar și de cea a neoplatonicilor, după care, cum am văzut, lumea apărea prin propagarea Binelui, prin comunicarea instantanee și risipirea fără limite a Unului. **Materia** este structurată pe trepte, unele superioare, unele inferioare, fiindu-i proprie schimbarea. Așa cum, din neant, avea să devină altceva decât nimicul, tot astfel, din acest moment, ea **devine**, se tot transformă. Aceste modificări ale materiei, precum și calitățile materiei (calitate, cantitate, culoare etc.) sunt numai **realități gândite**. Sunt astfel doar pentru mintea noastră, care distinge între ele. Problema, în fapt, stă în a arăta, cum va face Ioan Damaschinul mai târziu, că este imposibilă coeternitatea a ceea ce a fost adus la existență din neant cu ceea ce, prin sine, este neoriginat și dintotdeauna. Grigore afirmă **preexistența Principiului și începutul în timp al materiei care primește determinări**. Nu există însă nici un principiu al cauzalității care să facă din

---

<sup>24</sup> De la *epektasis* – *întindere, urcuș*, *epectaza* semnifică mișcarea ascendentă a sufletului către treptele superioare ale harului, fiind atras de Dumnezeu. Acest urcuș va fi asimilat de Pseudo-Dionisie Areopagitul cu elanul dinamic al erosului divin în ființa noastră.

lucrurile create efecte ale „cauzei” Dumnezeu. Înțelegem că Dumnezeu nu creează dintr-o necesitate interioară lumea, ci dând curs libertății sale de voință. Universul putea foarte bine să nu existe. Dar el este creat totuși din nimic, prin libera voință a Creatorului, urmând ca el să nu mai poată fi niciodată întors la starea originală (de dinainte de trecerea de la starea nimicului la cea a existentului). Ideea apare la Grigorie de Nyssa: dacă privim dinspre ființa determinată, ea se constituie contingent, dar de existat va exista totdeauna. Concluzia aceasta urmează premisei că Dumnezeu posedă atributul volității neschimbătoare.

În privința ambiguității pe care sinonimia termenilor *ousia* și *hypostasis* o năștea, Grigorie a avut meritul de a distinge clar între ele: *ousia* este **esența comună a celor trei persoane dumnezeiești**, iar *hypostasis* este **subzistența personală, individuală a fiecăreia**. Astfel, **Dumnezeu** este conceput ca **unitate de ființă** și ca **treime de ipostase**. Conceptul de voință divină stă în strânsă legătură cu cel de bine: ceea ce vrea ființa perfectă este bun și bine făcut când se traduce în act. Revine la a spune că tot ceea ce este creat în sens tare: creația este bună, nu o copie imperfectă a Lumii ideilor platonice.

Și sufletul și trupul sunt după chipul lui Dumnezeu, dar un chip echivalent celui al stării finale, de îndumnezeire, nu un chip-tipar prezent în noi în manieră desăvârșită. Dar amprenta sa se află în toată creația, deci și în noi. Prin păcatul adamic, strălucirea acestui chip a fost eclipsată (idee care seamănă mult cu una plotiniană) și contemplația, încercarea grea a urcușului spiritual, o va reface. Epectaza este cea care reclamă **apofatismul**, ca metodă ce trebuie aplicată. **Sufletul** este o **substanță creată și rațională**, dar care nu se știe dacă a preexistat sau nu trupului (în sens platonice) și nici nu prezintă atributul nemuririi separat de acesta. Sufletul și trupul vor supraviețui deopotrivă (ca trup îndumnezeit animat de *nous*) sau vor pieri împreună (ca aneantizare prin ateognozie, prin necunoaștere de Dumnezeu).

### II.13. Părinții siro-palestinieni și alexandrini

**Chiril al Ierusalimului** (315-386 d.H.) se înscrie tot în perspectiva **cunoașterii relative în teognozie**: natura noastră ne prilejuiește o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, dar parțială. A-l cunoaște pe Dumnezeu reprezintă recunoașterea necunoașterii de el. A afirma că-l cunoști înseamnă a nega că o poți face.

**Ioan Hrisostomul/ Gură de Aur** (344-407 d.H.), amintit doar în subcapitolele precedente, a fost un reprezentant de seamă al Școlii antiohiene. Este cel mai mare orator creștin din secolul al IV-lea și a scris cel puțin o operă cu răsunet, *Contra anomeilor*, în care a introdus ideea condescendenței divinității în privința rezolvării problemei cunoașterii ei: este o cunoaștere adecvată puterii minții noastre, dar relativ scăzută. **Nu cunoaștem ființa pură, ci reflectarea ei**, ca în oglindă, în minte. La rândul ei, mintea noastră este o oglindă imperfectă care deformează. Astfel critică ideea cunoașterii depline de către om a esenței divinității, pe care o apăra Eunomie.

**Natura lui Dumnezeu** este simplă, fără formă, fără compoziție (*asynthetos*) și niciodată nu va fi obiectul cunoașterii depline. Dar poate fi cunoscută prin „ieșirile” în afară ale ființei sale. Se instituie un raport de sublimitate între creatura dornică de cunoaștere și Creatorul milostiv și înțeleghător. Doar *Logosul* încarnat posedă cunoașterea desăvârșită a lui Dumnezeu, în sensul contemplației și comprehensiunii complete. Înainte de întruparea *Logosului*, îngerii îl vedeau pe Dumnezeu prin gândire, cu ochii minții, sau prin imaginație în naturile lor pure și veghetoare.

Deși pare agnostică, teoria cunoașterii de Dumnezeu la Ioan-Gură de Aur face parte dintr-o mișcare mai largă a cugetării antiohiene: **Dumnezeu, de nevăzut și de necunoscut, iese din sine și se pogoară la ființele create pentru a li se face cunoscut**. Nestorienii, de exemplu, puneau egalitate între cunoașterea lui Dumnezeu și perceperea naturii omenești a lui Hristos.

**Teodoret din Cyr** (393-453d.H) scrie *Cerșetorul sau Nestatornicul* în care profesează un **agnosticism aproape radical** în privința cunoașterii de Dumnezeu: nici contemplația, nici gândirea discursivă, nici extazul mistic nu ni-l descoperă. Singura modalitate de a ști ceva despre el rezidă în îndurarea acestuia de a ni se revela, desigur parțial.

## II.14. Neoplatonismul creștin și păgân de limbă latină

Buna înțelegere a doctrinelor neoplatonice elaborate de latini asigură accesul la direcțiile de gândire ale celui care a influențat enorm gânditorii Evului Mediu: Augustin din Hippona. Vom vedea câte îi datorează acestuia Anselm din Canterbury, ilustrul Toma din Aquino, Bonaventura și chiar modernul Descartes.

**Marius Victorinus** (m. 363 d.H.) își folosește cu abilitate profunde cunoștințe de neoplatonism, îndeosebi din Porphyrios, pentru elaborarea

teologiei sale trinitare, menită să apere dogma de la Niceea. Astfel construiește o varietate originală de neoplatonism<sup>25</sup>. Este cunoscut mai ales pentru lucrările *Despre nașterea Cuvântului divin* și *Împotriva lui Arie*, dar și pentru traducerea *Enneade*-lor plotiniene, din nefericire pierdută, dar la care Augustin a avut acces. Inițial profund anticreștin, s-a apropiat de creștinism tocmai pentru a desluși cum Ființa absolută poate avea un început temporal.

Nenăscută, Ființa nu putea lua naștere și aceasta este paradoxala întrebare legată de incarnarea *Logosului* (egal ca esență cu Dumnezeu). Imuabil, Dumnezeu sau Ființa nu poate da naștere unei Ființe egale cu sine ontologic. De vreme ce se autocauzează, Ființa nu poate fi concepută ca ceva căruia i se poate adăuna ceva, în sensul substanței sau existenței. Victorinus încearcă să rezolve dilema prin recursul la platonism: Dumnezeu este Unu și cauză a tuturor ființelor. Este preființă care stă ca temei pentru ființele determinate, existente sau doar potențiale. Cum ființele potențiale nu sunt încă, adică le este proprie neființa, înseamnă că Unul este și Preființa și Ființa însăși și Neființa (ca ceva ce cauzează ceea ce încă nu este ca atare). **Unul** generează sau produce **multiplele** și de aici o **ontologie gradată** care pleacă de la **ființa adevărată** (intelectibilul) și ajunge la **ființă**, iar de-aici la **neființa neadevărată** și, în fine, la **neființă**. Dacă *nous*-ul ca intelectibil iluminează sufletul omului, acesta își capătă abilitatea intelectuală, fiind o substanță care izbutește să priceapă ceea ce este adevărat sub acțiunea iradiantă, iluminatoare a celui dintâi. **Această teorie a iluminării intelectuale va fi centrală în gnoseologia augustiniană.**

Neființa neadevărată este constituită din ceea ce **nu** aparține ca atare planului material, **dar poate fi în sufletul intelectual**, fiind deci și nefiind totuși. Neființa, cum indicam mai sus, aristotelician poate, este embrionul a ceea ce nu este încă, dar poate fi; iată cum cercul se închide și prin Neființă este reafirmată de fapt Ființa și Preființa. Toată această arhitectură ideatică, fără dubiu plotiniană, va fi coroborată cu teoria *Logosului* creștin. **Preființa**, temeiul oricărei ființe, este chiar **Logosul întrupat**, o ființă „anterioară” celorlalte ființe, care sunt prin ea.

Dumnezeu ca atare este deasupra a tot ceea ce ne-am putea închipui, cumva și dincolo și dincoace de ființa adevărată, de ființă, de neadevărata

---

<sup>25</sup> Henri Irénée Marrou arată că el „creează cu adevărat acest neoplatonism creștin de expresie latină în *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, Editura Teora, 1999, p. 96.

ființă și de neîntâlnire. Recunoaștem aici apofatismul în forma sa cea mai clară. Dumnezeu este nimic din ceea ce este, adică nu e ceva din cele ce sunt. Prin Plotin, prin Proclus, apofatismul avea să fie apanajul celor care aleg să spună ce *nu* este Dumnezeu, să afirme prin negație. Dintre toți, Pseudo-Dionisie Areopagitul va fi exemplar. Iată cum trece Victorinus de la speculația filosofică pură la justificarea, pentru creștinism, a *Logosului* incarnat.

Creștin de asemenea, **Chalcidius** era deja cunoscut în secolul al III-lea, de vreme ce **Origen** îl menționează. Este cunoscut pentru traducerea unor fragmente din **Timaios**, livrându-l gânditorilor latini pe Platon. El însuși idealist, distinge între o lume a arhetipurilor, inteligibilă, și una a simulacrelor, a imaginii, a copiilor. Platonician, arhetipul este Ideea lipsită de corporalitate, de atribute, comprehensivă pe cale rațională și intelectuală. Ideile ca atare se nasc din gândul lui Dumnezeu. Ele încep să fie atunci când el le gândește, iar Chalcidius le denumește **intelecții**. Așadar, Dumnezeu este prin asemănare cu lumea Ideilor. Fiind veșnic, producând nestingherit Idei prin actul gândirii, lumea sensibilă, la rândul ei, copiază ceea ce este veșnic ca atare. Dacă Dumnezeu este veșnic, cugetarea lui este aidoma, nefiind limitată temporal (și Augustin și Toma vor vorbi despre cunoașterea absolută și simultană pe care o posedă Dumnezeu). Nu alege un moment în care creează Ideile și un altul în care încetează de a o mai face. Lucrurile sunt, de asemenea, imaginea reflectată de-a pururi a acestor Idei.

În ce privește lumea copiilor, a simulacrelor, Chalcidius o concepe ca materială și veșnică, posterioară logic, nu cronologic lumii arhetipurilor, a Ideilor sinonime cu Binele Absolut, cu Dumnezeu. **Materia** ei, pe care Chalcidius o denumește *silva*, un termen ce i se pare potrivit cu semnificația grecescului *hyle*, nu este nici ea compusă, ci **simplă**. Este principiu în măsura în care reprezintă potențialitatea absolută lipsită de determinări, pentru că determinarea de orice tip ar limita-o, or ea este, temporal vorbind, veșnică. E. Gilson remarca just că „ea nu este decât posibilitatea de a fi sau de a nu fi corp”<sup>26</sup>. Restrânsă la conceptul de simplă posibilitate, **materia** ridică probleme gnoseologice majore: ceea ce este doar posibil poate să nu fie și poate chiar nu este: așadar este greu de cunoscut ceea ce este doar posibil și încă neactual, după cum nici percepția nu ne ajută să știm ce este materia în esența sa. Deci **materia**, concepută ca

---

<sup>26</sup> Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 111.

infinită și nedeterminată, are un statut ontologic neprecizat, pendulând între corporal și necorporal. Nefiind nici pe de-a-ntregul asemenea Ideii, nici în mod absolut sensibilă, **materia** ajunge să fie definită de Chalcidius ca **ceva ce „își ia substanța exclusiv din forma născută”**.

Între **Ideile-Ființă** și **materia-neființă**, el interpune un al treilea grad al ființei: **lucrurile pe care Ideile le creează în materie**. De aici necesitatea de a distinge și între **Idei-ca-Idei-în-sine** și **Idei-ca-idei-în-lucruri**. Prezența Ideii în lucruri este ceea ce le determină forma specifică. *Species nativae* se numesc aceste lucruri care primesc o formă specifică în momentul corporalizării lor. **Forma** sau **specia** desemnează la Chalcidius același lucru. Așadar, între Idei și materie așază și **formele înnăscute**, cele care au corporalitate și ne pică sub simțuri. Dar, în bună logică, să reținem că **materia este ceea ce este prin forma sa**.

Problema era de a ști dacă sufletul poate constitui o asemenea formă înnăscută, ca la Aristotel, unde sufletul era conceput ca formă a corpului. **Chalcidius** va trebui să excludă o astfel de posibilitate prin care sufletul ar fi un accident al corpului, prin natura lui pieritor. Ca și Augustin mai târziu, conchide că sufletul este o substanță spirituală dotată cu putere de raționare.

Merită menționat și **Macrobius**, citat de Cicero în *De republica* cu al său *In Somnium Scipionis*. Pentru acesta, în cel mai pur stil platonice, gradul cel mai înalt al Ființei este Binele din care se naște **Nous-ul** sau **Inteligența** (ce conține totalitatea Ideilor sau modelele tuturor lucrurilor). Din **Nous** se naște **Anima, Sufletul**, prin autorefecția celui dintâi. Sufletul conține totalitatea sufletelor individuale, iar acestea fie contemplă ce se află deasupra lor, fie cad, adică intră în trupuri și uită ce au contemplat. Plotin este prezent aici pretutindeni, ca și doctrina *anamnesis*-ului platonician.

Toate aceste gradații ale ființei sau trepte sunt doar pași ai minții noastre spre aprehendarea pe calea distincțiilor a ceea ce *per se* este o unitate. Scizura efectivă apare doar atunci când materia înghite o parte dintre suflete, pe cele căzute. Căderea presupune în fapt o alunecare și o împărtășire din inteligență, judecată, abilitate practică etc. (toate acestea constituie esența sferelor cerești). Un fel de dar plin de bunăvoință al divinității de-a oferi sufletului căzut șansa conversiunii la originile sale, la unitatea primordială. Macrobius a fost însă păgân și nu a urmărit să dezvolte o asemenea teorie cu scopul de a justifica vreo dogmă creștină. Dar vom reveni asupra lui atunci când vom trata despre gânditorii Școlii din Chartres.

## II.15. Patristicienii occidentali ( de orientare latină)

Dintre patristicienii latini, mulți neinteresanti pentru istoria filosofiei, îi amintim pe **Hilarius din Poitiers**, pe **Ambrozie** și pe **Ieronim din Stridon**, înainte de Augustin din Hippona și Boethius, gânditori de marcă, ale căror idei vor deschide culoare noi de evoluție pentru spiritualitatea occidentală.

Gal, **Hilarius** (~313-368) dezvoltă o teognozie de acum clasică: Dumnezeu este unic, veșnic, atotputernic și imuabil, necauzat de nimeni și de nimic, un Tot cu o natură simplă care subzistă prin sine. Nu numai Augustin, dar și scolasticul Toma vor identifica atributele lui Dumnezeu pe calea lui Hilarius, într-o construcție ce pleacă de la tautologia: *Eu sunt Cel ce sunt*, din **Ieșirea** veterotestamentară.

**Ambrozie al Milanului** (339-397), cel care l-a botezat pe Augustin, atacă probleme de morală și încearcă să indice soluții în acest sens, dovedind însă superficialitate în chestiuni de metafizică. Pare un lucru curios, pentru că citise în mare parte operele philoniene și origeniste, precum și scrierile patristicienilor greci. În plus, deși s-a declarat admirator al alegoriei, n-a putut depăși în exegeza sa un anume pragmatism ideatic: să formulăm numai ceea ce servește demersului, ferindu-ne de rostirea inoportună. Filosofia a pierdut, teologia n-a câștigat nici ea prea mult.

**Ieronim din Stridon** (345-420), retor cu bună pregătire filosofică, a călătorit de la Roma în Galia de Nord, apoi până în Antiohia Siriei, unde deprinde limba ebraică, dar și pe cea greacă. La Constantinopol se împrietenește cu cei doi Grigorie, De Nyssa și de Nazianz. Este cel care a fixat textul latin al Bibliei (**Vulgata**) printr-o traducere nemediată din ebraică și a oferit contemporanilor săi o monografie grandioasă despre **Oameni iluștri**. De acolo aflăm admirația enormă pe care o manifesta față de Origen și față de exegeza științifică a acestuia. La rândul său, recomandă interpretările istorică, simbolică și spirituală ca adecvate textelor revelate. A încercat să găsească în Scripturi lucruri pe care nu le știa: a pornit cu interpretarea de la premisa că este necesar să înveți ceva de la text, din text, nu să-i atribui acestuia idei proprii, pe care poate nici nu le-a avut în vedere. Trebuie deci prins **sensul literal**, care este denumit și **istoric**. Este obișnuită eroarea de a identifica sensul spiritual doar cu cel alegoric. Cum sensul spiritual se capătă atunci când textul revelat este citit sub influența duhului de pricepere, este evident că între sensul literal și acesta există o legătură directă: sensul literal este fundamentul celui spiritual. Apoi, sensul spiritual nu trebuie înțeles ca interpretare subiectivă, dictată de imaginație sau de speculativitatea intelectuală.

### III. FILOSOFIA CREȘTINĂ PROPRIU-ZISĂ

#### III.1. Augustin din Hippona

Rolul lui Augustin în gândirea Evului Mediu este, fără îndoială, major. Cu greu ne putem imagina că ne-ar fi clare anumite direcții de gândire dezvoltate pe tot parcursul acestei perioade fără o cunoaștere adecvată a filosofiei sale creștine. Creator al unei opere substanțiale, Augustin suscită interesul oricărui istoric al filosofiei (stau ca mărturie sutele de grupuri de cercetători în prezent aplicate exclusiv augustinismului).

S-a scris mult despre păgânul Augustin, născut în 354 într-o familie creștină, care caută peste tot și la oricine o învățătură care să-i anuleze toate îndoielile. Nu a prea știut limba greacă (dar nu a fost nici complet neștiutor, cum spun unii), iar la Madaura și-a perfecționat limba latină și a aprofundat gramatica și retorica. Momentul Cartagina este unul aparte în biografia lui: studiile înalte de retorică și le însușește pe fondul unei vieți personale aflată la antipodul celei creștine; aici citește o lucrare de a lui **Cicero**, *Hortensius*, și se întâlnește cu **maniheismul**, singurul ce pare să-i ofere o argumentare rațională pentru orice adevăr, în opoziție cu „ideile barbare și doctrinele ilogice ale creștinismului”<sup>28</sup>. Probabil că atracția față de maniheism decurge din interesul deosebit pentru rezolvarea **problemei răului**. Sistem dualist prin excelență, maniheismul pare să poată explica rațional existența răului în lume. Convertirea lui Augustin la creștinism ține, credem, de două evenimente care capătă semnificație unul prin celălalt: dezamăgit de maniheism, de la Roma va pleca să predea retorica la Milano și acolo îl va cunoaște pe Ambrozie. Să ne imaginăm un ciceronian atras de mesajul biblic într-o altă manieră, spirituală (în urma ascultării predicilor lui Ambrozie), care tocmai descoperă și **neoplatonismul**. Citește într-adevăr

---

<sup>28</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, Image Books, New York, 1993, p. 41.

câteva scrieri platonice, traduse de Marius Victorinus, cel mai probabil *Enneade*-le plotiniene. Interesat din ce în ce mai mult de ideea realității imateriale, inteligibile, pe care pesemne că o căuta la materialismul maniheiști fără s-o găsească însă, descoperea în aceste scrieri o soluție pentru explicarea răului existent în lume, cu mult mai puține capcane decât doctrina dualistă amintită. Prin Plotin, exercițiul metafizic al latinului Augustin ajunge la o oarecare dezvoltare, în paralel cu lectura scrisorilor paulinice ale *Noului Testament*.

Este dificil de încadrat spiritual într-o direcție sau într-un curent de gândire, însă considerăm că nu greșim spunând că s-a străduit mereu să găsească o morală adecvată sieși. Morala sau etica i s-au părut, apoi, a avea o legătură directă cu **problema liberului arbitru**, iar aceasta cu cea a existenței răului. Și de aici, pas cu pas, de la morală până la convertire și de la aceasta până la clarificarea altor probleme filosofice ce țin de teodicee, gnoseologie etc., cugetarea lui Augustin a fost încastrată în opere, unele păstrate, altele nu, cu adevărat admirabile.

Convertirea sa definitivă la creștinism are loc în 386, exact în perioada în care adâncește sensurile **neoplatonismului**. Referitor la raportul existent între filosofia lui și cea neoplatonică, Ét. Gilson afirma că din cugetarea neoplatonicilor el a ales un „fond pe care nu-l va spori niciodată, din care va lua din ce în ce mai rar, pe măsură ce va îmbătrâni, dar din care provine toată metoda sa filosofică”<sup>29</sup>. Îi citează pe Plotin, Jamblichos, Porphyrios în *De civitate Dei*, ale căror texte i – au provenit prin traduceri din grecește în latinește ale lui Marius Victorinus. Va prelua de aici elemente ale logosofiei lui, precum și mare parte din doctrina iluminării sufletului. Din această perioadă amintim scrierile *Contra Academicos*, *De beata vita* și *De ordine*. La Milano va redacta *Soliloquia*, *De immortalitate animae* etc.<sup>30</sup>. Oricum, Augustin nu a scris opere cu un conținut strict filosofic, dar pentru a afla ceva despre filosofia lui este necesar să consultăm mare parte din primele tratate, între care *Confesiunile* ocupă un loc aparte. În ce ne privește, am ales să discutăm problemele prezentate de el în *Confesiuni* și în *De doctrina christiana*, precum și în *Despre nemurirea sufletului*. Primele două ne stau la dispoziție și în limba

---

<sup>29</sup> Ét. Gilson, *op. cit.*, p.117.

<sup>30</sup> O enumerare completă a operelor augustiniene, inutilă în acest caz, puteți găsi în lucrarea lui Fr. Copleston, citată la nota 28.

română<sup>31</sup>, iar pe cea de-a treia am preluat-o din traducerea franceză revizuită și adăugită a lui M. Raulx, în **Augustine, Oeuvres Completes, Tome III, p. 157-168**. Menționăm că traducerea din limba franceză, pe care ne-am axat comentariul, ne aparține.

Augustin nu a fost interesat să elaboreze o teorie a cunoașterii și nici o propedeutică metodologică pentru metafizică. Orice construcție pentru **gnoseologie** vizează, în fapt, lămurirea unei chestiuni esențiale: cunoașterea trebuie raportată la o teleologie, la beatitudine. Ideea va trece la Toma. Plecând de la observația că omul își conștientizează ignoranța și insuficiența, descoperă în afara sa o ființă mai mare decât sine, una care-i asigură pacea și fericirea. Cunoașterea acestei Ființe constituie o coordonată esențială a căutărilor lui. Numai înțeleptul ajunge la fericire, iar înțelepciunea reclamă cunoașterea adevărului. Probabil că miezul gnoseologiei sale constă în următoarea observație din **Confesiuni**: „Nu cunoșteam faptul că gândirea trebuie iluminată de un alt fel de lumină ca să poată participa la adevăr, deoarece prin sine ea nu are aceeași substanță cu adevărul”<sup>32</sup>. Lumina despre care vorbește este un **principiu gnoseologic**: de ea se leagă momentul **iluminării interioare**, al cunoașterii supreme, în cadrul căreia percepția senzorială, voința și rațiunea se confundă într-un unic efort de identificare a subiectului cunoscător cu ființa personalizată a lui Hristos.

Problema pe care și-o pune Augustin este aceeași cu cea ridicată de Platon: **de unde extragem normele după care judecăm valoarea lucrurilor?** În *Despre liberul arbitru*<sup>33</sup> arăta că nu putem aproba sau dezaproba ceea ce primim de la simțuri dacă nu avem în noi înșine anumite norme la care să ne raportăm. Răspunsul lui Augustin, diferit de cel al lui Platon, este că **iluminarea divină** este cea care dă omului **normele după care el judecă**. Dar se inspiră totuși din Platon prin filtrările lui plotiniene. Chiar la începutul convertirii sale la creștinism, el a cochetat cu teoria

---

<sup>31</sup> *Confesiuni*, ediție bilingvă latină-română, cu traducere, introducere și note de Eugen Munteanu, Editura Nemira, 2003 și *De doctrina christiana (Introducere în exegeza biblică)*, ediție bilingvă, alegerea și traducerea textului, precum și nota supra ediției și indici Marian Ciucă, cu o introducere, note și bibliografie propuse de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2002.

<sup>32</sup> Augustin, *Confesiuni*, ed. cit., p. 90.

<sup>33</sup> Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Gh. I. Șerban, control științific de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2004.

anamnesis-ului, de care s-a detașat încetul cu încetul (în *Confesiuni* expune această ipoteză) și pe care n-a discutat-o și n-a explicat-o nicăieri în opera lui. În *Retractări*<sup>34</sup> va avea grijă să noteze că nu putem accepta pentru suflet o viață anterioară celei prezente. Dar cea mai evidentă desprindere a lui Augustin de Platon transpare din *Despre Trinitate*. Inteligența umană presupune iluminarea divină, dar și instruirea, intrarea în intimitatea „propriei inimi”, după cum exprimă gândul în *De magistro*<sup>35</sup>. Astfel, rolul maestrului sau mentorului nu este acela de a transmite discipolului său știința sau cunoașterea gata constituită, ci numai de a de a-l dirija în cercetarea adevărului, de a-l avertiza asupra căii de urmat, fără să-i impună puncte de vedere. Așadar, maestrul ajută discipolul să-și fixeze lumina spirituală care-l luminează cu adevărat. Augustin compară lumina intelectuală care luminează ochii spiritului cu lumina materială care face același lucru pentru ochii fizici. De fapt, **Dumnezeu luminează intelectul uman**. Augustinienii medievali vor fi radicali în această privință, până acolo că au modificat doctrina maestrului lor. Unii nu admit în genere că iluminarea divină ne-ar conferi „vederea” lui Dumnezeu în esența sa: cel mult **lumina intelectuală** poate fi considerată **mijloc al cunoașterii** (*id quo cognoscitur*), dar nicidecum un obiect al cunoașterii (*id quod cognoscitur*). De pildă, **John Peckham** în *De humanae cognitionis ratione* va susține această corectură a ideii inițiale a lui Augustin. Alții, **Bonaventura** mai ales, afirmă că trebuie să distingem un lucru: această lumină care luminează spiritul nostru nu este Dumnezeu însuși, ci o participare creată a luminii divine. Aduce cu perspectiva lui **Toma** care, deși optează pentru Aristotel și nu pentru Platon, a păstrat mai mult sau mai puțin teoria augustiniană, adaptată prin neoplatonism, a iluminării intelectuale: lumina intelectului nostru este un reansamblu participant la lumina increată, în care rațiunile eterne sunt conținute.

Gilson precizează că filosofi medievali s-au tot contrazis asupra modalităților iluminării divine, dar au fost cu toții de acord că Dumnezeu este creatorul și ordonatorul intelectelor prin ceea ce le conferă: nu numai

---

<sup>34</sup> Fericiul Augustin, *Retractiones/Revizuiuri*, traducere de N.I. Barbu, postfață de I.Gh. Coman, Editura Anastasia, București, 1997.

<sup>35</sup> Sfântul Augustin, *De magistro*, ediție bilingvă, traducere de M. Rădulescu și C. Noica, introducere și note de Lucia Wald, Humanitas, București, 1994.

existență, dar și puterea de a-și forma primele principii. Plecând de la acestea oamenii pot edifica apoi științele teoretice și practice<sup>36</sup>.

Teoria augustiniană a **iluminării intelectuale** se bazează, de fapt, pe două premise: pe **universalitatea** și pe **necesitatea principiilor rațiunii**. În viziunea lui, **adevărul** îl reprezintă **conformitatea gândirii noastre cu cea divină**, nu cu lucrurile. Așadar, cunoașterea adevărului înseamnă a-l cunoaște pe Dumnezeu. Legile lucrurilor sunt eterne deoarece ideile lui Dumnezeu, care constituie aceste legi, sunt eterne, conform esenței divine. Deși există **idei necesare și imuabile**, totuși spiritele noastre sunt contingente și muabile. Nu cunoaștem aceste idei în noi, prin facultățile naturale de cunoaștere, ci le cunoaștem în ființa necesară și imuabilă care este Dumnezeu. Augustin atenționează că recunoașterea prezenței iluminării divine nu reclamă apelul la gândirea discursivă. Este suficient să ne întoarcem asupra gândirii noastre pentru a vedea intuitiv acțiunea luminii divine. De obicei, facem dovada cecității noastre în chestiuni de acest gen prin cantonarea în materialitate: obișnuiți să privim lucrurile materiale, uităm cu totul de lumina care ne permite să le vedem. Or, spune Augustin, această lumină, care face lucrurile vizibile pentru intelectul nostru, nu este mai puțin reală decât lucrurile pe care le luminează. Existența acestei lumini divine este la fel de reală pe cât de certe sunt adevărurile propozițiilor pe care ne ajută să le cunoaștem. Augustin recurge la mistica platoniciană și plotiniană pentru a indica treptele amplei pregătiri a sufletului de înălțare la contemplarea Ideilor.

Marea zbatere interioară a lui Augustin cu sine a constatat în dificultatea de a ajunge la o **reprezentare a lui Dumnezeu ca spirit pur, neantropomorf, necorporal, lipsit de întindere**. El însuși iluminat de inteligența divină, așa cum pretinde, intuiește că Dumnezeu trebuie să fie o substanță incoruptibilă, de neatins și neschimbătoare. Însă tot nu se poate detașa de conceptul de Dumnezeu ca substanță corporală ocupând un spațiu, dar infinită, prezentă fie în interiorul tuturor lucrurilor, fie în afara lor ca o „revărsare nesfârșită”<sup>37</sup>. Așadar, nu hotărâse asupra imanenței sau transcendenței acestuia în raport cu existentele, cu creaturile. Înțeles ca o ființă uriașă ce pătrunde materia întreagă, ocupând un spațiu infinit,

---

<sup>36</sup> Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, vol.II., Vrin, 1932, p.63.

<sup>37</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 132.

Dumnezeu este ilimitat ca atare. **Este ceva mai presus de care nimic mai bun nu poate fi conceput.** Iată formularea augustiniană a ideii pe care Anselm își va construi celebrul argument așa-zis ontologic: „...Dacă tu nu ai fi nesupus stricăciunii (n.n.: se referă la Dumnezeu), ar fi trebuit să pot atinge prin gândire un altceva, care ar fi mai bun decât Dumnezeul meu”<sup>38</sup>.

S-a pus mereu întrebarea dacă nu cumva, în felul acesta, Augustin a indicat un argument rațional în favoarea existenței lui Dumnezeu. Pentru că, în genere, pentru raționaliști, argumentele existenței lui Dumnezeu se fondează pe gândirea rațională, prin recunoașterea existenței ideilor generale și a principiilor universale. Existența acestor idei și principii îi conduc la concluzia că există o ființă din afara noastră în care ele își au originea. În 1850, filosoful italian **Gioberti** inventa un termen: **ontologism**, prin care desemna teoria potrivit căreia spiritul uman capătă norma judecăților sale în Dumnezeu<sup>39</sup>. Spre deosebire de concepția filosofică clasică (omul se înalță la cunoașterea Demiurgului prin mijlocirea ideilor obținute fie plecând de la lume, fie plecând de la suflet), ontologiștii, și Augustin pare ontologist, consideră că intelectul atinge direct Ființa divină, fără intermedierea ideilor amintite.

Înțeles astfel, ontologismul se reclamă de la tezele esențiale ale unor personaje păgâne și creștine tributare în special platonismului, care se delimitau de filosofia aristotelică. Este cazul lui Clement din Alexandria, al lui Origen sau Grigorie de Nazianz, dacă ne referim la creștinii vorbitori de limbă greacă. Printre latini, Augustin este cel care continuă cel mai fidel tradiția și mulți filosofi medievali (Richard din Saint-Victor, cum vom vedea) se vor dovedi platonice-augustinieni în chestiunea iluminării intelectuale. Ne-am fi așteptat ca scolastica, prin revenirea la Aristotel, să dilueze până la dispariție platonismul, dar Toma însuși dovedește că spiritul augustinismului a supraviețuit. Nu mai vorbim despre franciscani, despre Bonaventura cu al său *Itinerariu al minții în Dumnezeu*, care legau definitiv certitudinea cunoașterii noastre de **contactul unitiv al inteligenței omenești cu Adevărul etern**. Plecând de aici și distingeau medievalii între **simțuri, imaginație, rațiune, intelect și inteligență** (care avea ca obiect însăși ideea de Dumnezeu).

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>39</sup> Apud Paul Foulquié, *Métaphysique*, vol. III din *Traité élémentaire de philosophie*, Les Édition de l'École, Paris, 1947, p. 443.

Criticii ontologismului sunt de regulă nu cei care nu admit existența adevărilor eterne și necesare, ci convertirea lor în probe ale existenței lui Dumnezeu. P. Foulquié<sup>40</sup>, în cartea indicată mai sus, identifică **două tipuri de argumentare în ontologism**. Primul: existența unei ființe absolute, eternă și necesară, nu este suficientă pentru a asigura obiectivitatea judecăților noastre. De aici obsesia afirmării cunoașterii intuitive a unei ființe de acest tip. Al doilea: considerăm că plecăm de la individuale și formulăm noțiuni din ce în ce mai generale, până la cea de Ființă. Dar nu am putea extrage, prin abstractizare, noțiunea Ființei din multiplele judecăți despre ființele determinate, decât dacă judecata implică deja și în mod necesar noțiunea de ființă. Ar decurge logic din aceasta că posedăm ideea Ființei independent de orice experiență particulară.

Concluzia este aceea că Augustin a încercat să formuleze un **argument a priori al existenței lui Dumnezeu** plecând de la **existența adevărilor eterne și necesare**, dar și unul **a posteriori**, prin **ideea de perfecțiune**. Premisa: recunoaștem că în lucruri există grade de perfecțiune diferite. Dar nu le-am putea recunoaște și stabili decât prin raportare la perfecțiunea absolută. Cunoaștem așadar o ființă în care se realizează perfecțiunea absolută. Acest argument apare aidoma în *Monologium*-ul lui Anselm și devine cale de dovedire a existenței lui Dumnezeu în *Summa Theologiae* a lui Toma. Diferența este că, pentru Toma, existența gradelor de perfecțiune presupun **existența** ființei absolute, în vreme ce, pentru Augustin, judecata care stabilește gradele de perfecțiune în ființe presupune **cunoașterea și indirect existența** unei ființe absolute.

Suprema cunoaștere a Ființei este un act de **iluminare spontană**, dar poate fi dobândită și în etape. Ideea este neoplatonică: a urca din treaptă în treaptă de la creaturi la Ființă, la care se adaugă iluminarea și experiența directă a divinului prin actul contemplativ. Toate acestea ne trimit la *Enneade*-le lui Plotin. Înțelepciunea unică se atinge prin contemplație, „printr-o străfulgerare a minții, printr-o viziune unică” ce îl absoarbe pe contemplativ până la uitarea definitivă a oricărei cunoștințe inferioare sau nedesăvârșite, prilejuită de cunoașterea lucrurilor create<sup>41</sup>.

Un alt concept important în gnoseologia augustiniană, dar și în teognozie, este cel de **memorie**. Memoria este asemenea unui creuzet

---

<sup>40</sup> P. Foulquié, *op. cit.*, p. 445.

<sup>41</sup> Augustin, *Confesiuni*, Cartea a VIII-a, Cap. VIII, p. 197.

înțesat de cotloane tainice și imposibil de descris prin limbaj, în care intră **imaginile lucrurilor pe care le percepem**. Aceste imagini (nu lucrurile însele, deci) pot fi rechemate sau actualizate prin recursul la conținutul memoriei și prelucrate de către gândire. Tot ea este **sediul întâlnirii sinelui cu sine**<sup>42</sup>. Tot aici, în memorie, sunt adunate **noțiunile intelectuale** considerate a fi învățate, știute. Paul Ricoeur arăta că „fiind vorba de noțiuni, ne revin în minte nu doar imaginile lucrurilor, ci inteligibilele însele. Prin aceasta, memoria devine egala *cogito*-ului. În plus, <memoria lucrurilor> și memoria propriului eu coincid: mă întâlnesc cu mine, îmi amintesc de mine, de ceea ce am făcut, când și unde am făcut și ce impresie am resimțit atunci”<sup>43</sup>. Teoria reminiscenței apare în acest context și este corelată cu motivul Învățătorului lăuntric. *Admonere* (*a-și aminti, a învăța*) semnifică aici maniera în care cuvintele celui care ne învață ne reamintesc lucruri pe care le știm deja de la Învățătorul lăuntric.

Interesant este și înțelesul cuvântului *cogitare*, pe care Augustin îl încercuiește plecând de la semnificația termenului *cogo, a aduna*. Gândirea este cea care, prin actul memorării și rememorării, adună laolaltă toate noțiunile fragmentate și risipite, ascunse în cele mai întunecate unghere ale sale: „spiritul și-a revendicat în mod justificat și doar pentru propria sa folosință cuvântul *cogitare, a gândi*, de vreme ce doar în spirit și nu doar altundeva se petrece această *culegere (colligitur)*, adică *adunare (cogitur)* a noțiunilor”<sup>44</sup>. Memoria mai conține și **principiile și legile numerelor și dimensiunilor**, care, iarăși, nu sunt imagini ale lucrurilor numărate, fiindând în mod absolut. Este și **sediul trăirilor sufletești**, dar trebuie totuși discernut între **starea ca atare și memoria stării**. A-mi reaminti bucuria sau tristețea nu înseamnă a fi **acum** trist sau bucurios, ci doar a-mi aminti de noțiunile de bucurie și de tristețe. Mai mult, în om memoria este **locuința lui Dumnezeu**: „din clipa când te-am cunoscut rămâi în memoria mea și acolo te găsesc când îmi amintesc de tine și când mă desfăț într-o tine”<sup>45</sup>. Altfel, în *Cap. XL din Cartea a X-a* (p. 244), Augustin indică tot atâtea stagii sau trepte pe care trebuie să le parcurgem pentru a ajunge la

<sup>42</sup> „... mă întâlnesc pe mine însumi și îmi amintesc de mine”, ibidem, p.212.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, p.123.

<sup>44</sup> *Confesiuni*..., p. 215.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 227.

Dumnezeu, adică pentru a-l cunoaște: de la **cunoașterea lumii prin simțuri**, la **cunoașterea propriului trup** și a propriului suflet, până la **memorie** și la **depășirea ei**.

Profesorul polonez Leszek Kolakowski, într-o carte savuroasă<sup>46</sup>, raportează conceptul augustinian de **memorie** la cel de **timp**, ajungând la o concluzie interesantă: conform a ceea ce spunea latinul despre timp (trecutul a fost, viitorul nu a venit încă, iar clipa prezentă a și trecut deja), ceea ce este „în timp” nu „este” niciodată altfel decât în memorie sau anticipație. Altfel spus, tot ceea ce există este atemporal. Lucrurile, prin imaginile lor, au o identitate atâta vreme cât sunt înghițite de memorie, aspect valabil și pentru conștiința noastră de noi înșine. Suntem dacă ne putem aduna ca memorie a ceea ce suntem și a ceea ce nu suntem. Paul Ricoeur vorbește chiar despre existența unei **fenomenologii a timpului** la Augustin<sup>47</sup>.

De altfel, **conceptul de timp** este important și în gnoseologia sa, dar și în **cosmologia** sa. Lucrurile stau sub semnul devenirii; Augustin credea că devenirea este evidentă prin faptul că ceva există fără să fi existat mai înainte: „un lucru moare și se naște în măsura în care încetează să mai fie ceea ce a fost sau începe să fie ceea ce nu a fost”<sup>48</sup>. Întrebarea se pune în legătură cu caracterul lumii de a fi în timp: dacă **Dumnezeu este etern**, **creația sa poate fi concepută și ea ca eternă**? Dorea poate să răspundă obiecțiilor neoplatonicilor la dogma creației *ex nihilo*. Definește **eternitatea** astfel: „În eternitate nu există succesiune în trecut, ci totul se află în prezent, spre deosebire de timp, care nu este niciodată prezent în întregime”<sup>49</sup>. Lucrurile, care nu dețin ființa în mod absolut, dar au ființă prin Dumnezeu, sunt existente în timp tocmai ca măsură a coruptibilității lor. Ființa supremă are atributul imutabilității, adică ființează totdeauna la fel. Ființa lipsită de devenire, una și aceeași, identică cu sine, a creat lumea „din nimic” (adică din altceva decât din propria substanță) și înțelepciunea din propria esență.

---

<sup>46</sup>Leszek Kolakowski, *Religia. Dacă nu există Dumnezeu...Despre Dumnezeu, Păcat și alte necazuri ale așa-numitei filozofii a religiei*, Editura Humanitas, București, 1993.

<sup>47</sup> *Memoria, istoria, uitarea...*, p.125.

<sup>48</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 254.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 256.

Suntem la începutul universului, dar un început logic și nu unul cronologic, de vreme ce timpul nu există încă.

**Conceptul de materie** la Augustin are legătură cu dezvoltările sale despre ipoteza generării sau creației, optând pentru **teoria generaționistă**. Vorbește despre o **materie inițială fără formă**. Lipsită de determinări (platonism), mintea noastră aproape că o ignoră sau nu o poate gândi. Pasajele cu pricina sunt destul de confuze pentru a ști cu certitudine dacă această materie este într-adevăr una care prezintă o privație de formă în absolut. În alte locuri vorbește despre o materie cu o **formă „informă”**, ce trimite mai degrabă la **neființă**, prin depărtarea de frumusețe și de Bine: după exprimarea proprie „un fel de nimic lipsit de formă” sau „ceva intermediar între nimic și o formă”. **Substanța informală** pare a fi constituită din cer și pământ (în fapt, din principiile materiale pe care le desemnează, doar potențiale<sup>50</sup>), însă ea nu are încă determinări. Din acestea se naște **lumea creată văzută**, adică cerul și pământul ca realități efective. Formarea acestora presupune formarea arealului în care creația să se poată desfășura mai departe: **spațiul și timpul**. Prin spațiu, creația se putea manifesta sensibil, iar prin timp ea capătă atributul dinamismului, fiind în permanentă schimbare și transformare. Astfel, conceptul de timp apare legat de **ideea de mișcare**, de durată a mișcării, a devenirii<sup>51</sup>. Interesantă este și formularea: „acel cer al cerului pe care l-ai creat la început este un fel de creatură înzestrată cu înțelegere”. Este vorba despre lumea angelică, subtilă sau formală nevăzută („care a primit o formă încă de la început”, p. 283), la descrierea căreia Augustin ajunge prin mixarea conceptului neoplatonician de ființă intelectuală cu elementele angelologiei creștine<sup>52</sup>.

Întreaga creație este semnul bunăvoinței pline de iubire a lui Dumnezeu și ne amintește îndeajuns de o idee similară din *Timaios*. Dar a explica propriu-zis de ce Dumnezeu a avut voința de a crea lumea spirituală este imposibil. Sigur însă Dumnezeu este unitatea ființei, a cunoașterii și a voinței absolute. Ființa absolută și atemporală, Dumnezeu dă „naștere” ființelor temporale. Și cu toate că noi putem pricepe creația cosmosului

---

<sup>50</sup> „un embrion rudimentar și încă lipsit de formă al lucrurilor”, *op. cit.*, p. 289.

<sup>51</sup> *Idem*, vezi Cartea a XII-a, cap. VII, p. 279.

<sup>52</sup> Îngerii sunt inteligențe pure care trăiesc într-o lume intelectuală și cărora le este proprie cunoașterea spontană, imediată, nemediată de ceva, a divinității. Spirite pure, îngerii sunt creați și ei înaintea timpului, dar nu sunt coeterni cu Dumnezeu.

numai prin succesiunea evenimentelor întinse pe durata a șase zile, totul a durat doar o clipă. Spre finalul *Confesiunilor*, va indica **raportul existent între materie și formă** în actul creației: lucrurile au fost create dintr-o materie con-creată (lucrurile și materia au fost create în același timp) pentru că nu este logic să recunoaștem un interval temporal anterior: „Forma universului ai creat-o din această materie informă, dar pe amândouă (n.n.: forma și materia informă) le-ai creat în mod simultan, așa încât forma a urmat după materie fără nici o clipă de întârziere”<sup>53</sup>.

Culmea creației materiale este **omul**, compus dintr-un **trup** și un **suflet nemuritor**. Este vorba despre un suflet conceput ca **substanță**, care se folosește de un trup creat, muritor. Este **principiul vital** care animă fiecare parte a trupului, dar și principiul său rațional. Sufletul rațional este **imaterial**. Augustin va deduce **nemurirea sufletului** din **imaterialitatea și substanțialitatea** sa. Argumentele pe care le aduce în favoarea imortalității sufletului rațional sunt asemănătoare cu cele platoniciene, așa cum reiese din lucrarea *Despre nemurirea sufletului*, scrisă după *Soliloquia*. Aici expune o suită de raționamente pe care el însuși le consideră când evidente și concise, când complicate și confuze. În capitolul prim, Augustin dă o **definiție a sufletului**: este **subiectul în care rezidă știința**. Cum știința există totdeauna în inteligența divină, care ne iluminează și nouă sufletul, este evident că și sufletul trebuie să fie nemuritor. Cum ceea ce nu este viu nu poate învăța (piatra, de exemplu), rezultă că învățarea nu poate exista în cine nu învață. Când noi raționăm, sufletul nostru raționează, spune el, pentru că trupul nu înțelege și nici nu poate ajuta sufletul să înțeleagă. Așadar, pentru că este viu și poate învăța, **sufletul posedă în el însuși știința lui**: a raționa înseamnă a conduce gândirea de la incertitudine la certitudine. Or aceasta se întâmplă prin iluminarea divină, prin inteligența Ființei supreme. Aceasta fiind nemuritoare, rezultă că și sufletul rațional iluminat de ea este nemuritor. Acest argument se construiește plecând de la premisa existenței **principiului vital**: pentru a căpăta știință sau pentru a învăța, **sufletul trebuie să fie viu**.

Al doilea argument pleacă de la distincția: **trup muabil-rațiune imuabilă**. Corpul material este muabil, dar sufletul rațional, imaterial, este imuabil, pentru că ființează totdeauna la fel. **Rațiunea este sufletul sau în suflet**. Chiar dacă trupul suferă modificări, sufletul rațional, care nu este în

---

<sup>53</sup> Augustin, *op. cit.*, p. 337.

armonie cu trupul, nu suferă aceleași transformări pentru că este imuabil în substanța sa. Augustin demonstrează apoi că poate exista un motor care să miște ceea ce este muabil fără a se mișca pe sine. Dacă o schimbare oarecare se produce în trup sub acțiunea sufletului, chiar dacă sufletul își propune această schimbare, nu trebuie să concluzionăm că sufletul însuși se schimbă.

O soluție ingenioasă constă în probarea imortalității sufletului rațional prin existența abilităților pe care acesta le are fără a fi conștient neapărat de ele. De exemplu, este evident, spune Augustin, că talentul există în sufletul artistului, dar și că, numai acolo, în sufletul artistului, poate exista. Sufletul nu simte că posedă o asemenea pricepere, așadar poate exista în suflet ceva despre care nu este necesar ca el însuși să aibă un sentiment sau o intuiție intimă. Probabil că sunt elementele incipiente ale **teoriei apercepției dezvoltată de Leibniz** în modernitate. Sufletul nu-și cunoaște toate modificările, transformările, deci **nu are conștiința actuală a ceea ce îl transformă**. Aspectul este evident în chestiunile de morală: există o lume a sentimentelor interioare, secretă, pe care n-o supunem reflecției în mod conștient. Pe de altă parte, în spirit există idei pe care le **redescoperim**, pe care nu ni le constituim noi de-a lungul timpului. Așa sunt adevărurile matematicii pe care le găsim în sufletul rațional și care sunt **adevăruri eterne**. Iată și **ideile clare și distincte** ale raționalistului **R. Descartes**. Dacă sufletul poate conserva în sinele său profund adevăruri eterne privitoare, de exemplu, la raporturile dintre lucruri, înseamnă că, la rândul lui, sufletul are atributul nemuririi.

*Capitolul al IV-lea din Despre nemurirea sufletului* abundă în elemente ale gnoseologiei platoniciene, mai ales **doctrina reamintirii**. A învăța înseamnă a ne reaminti, dar și a extrage ceea ce nu știm încă din ceea ce știm deja sau a dezvolta o idee de la stadiul de percepție la cel de apercepție. Astfel, știința înseamnă fie progres în cunoaștere, fie trecerea unei idei din stare latentă într-una manifestă, trecere care se realizează prin conștientizare, prin concentrarea minții.

Augustin revine apoi la o problemă pusă anterior: dacă sufletul rațional suportă, așadar, aceste modificări, cum poate fi el nemuritor? Augustin răspunde că este vorba despre **modificări accidentale, nu de esență**: „dacă ceara din albă devine neagră, ea nu este mai puțin ceară; dacă pentru ea forma rotundă succede celei pătrate, dacă devine din moale dură, dacă ajunge din caldă rece, toate aceste accidente care se petrec în subiect

n-o împiedică să fie mai mult sau mai puțin ceară”<sup>54</sup>. Deci, pot exista astfel de accidente care să nu aducă nici un fel de schimbare în esența sufletului rațional. Fie că este o schimbare produsă de cele corporale, fie produsă de sufletul însuși, prin aceasta nu este mai puțin suflet în esența sa.

Sufletul nu poate fi aneantizat și cu atât mai puțin poate fi separat de facultatea lui rațională. **Rațiunea** este, în fapt, **privirea sufletului** care, prin ea însăși și nu prin trup, **examinează adevărul**. Este însăși contemplarea adevărului sau însuși adevărul pe care-l contemplă. Dar este greu de știut, spune Augustin, dacă acest adevăr pe care-l percepe sufletul independent de simțurile trupului există prin el însuși în suflet sau în afara sufletului. Cert este că sufletul nu ar putea să contemple prin el însuși adevărul dacă nu ar exista o relație între ele, pentru că tot ce contemplăm sau examinăm prin gândire pleacă fie de la ceea ce simțurile percep, fie de la inteligență și prin inteligență.

Uniunea spiritului (care examinează) cu adevărul poate fi concepută întreit: fie sufletul rațional este subiectul și adevărul rezidă în subiect, fie adevărul este subiectul și sufletul cel care stă în acest subiect, fie, în sfârșit, sufletul și adevărul sunt de o aceeași substanță. Chiar dacă ar fi substanțe diferite, este dovedit că ele intră în relație, se unesc. Ar fi absurd, deci, să credem că adevărul poate subzista și că sufletul poate înceta să existe. Este evident, așadar, că sufletul nu poate înceta să existe sau să trăiască atât timp cât se află în uniune cu adevărul, cu rațiunea subzistentă, de care nu se poate separa în mod voluntar.

Penultimul argument ar putea fi numit al **indivizibilității sufletului în esența sa**. Dacă materia poate fi divizată infinit de mult fără să piară, cu atât mai mult sufletul poate să-și piardă indefinit de multe calități fără să dispară, pentru că nu-și pierde esența. De fapt, sufletul contemplă Adevărul imuabil, de care rămâne unit prin lațul iubirii divine. Tot ceea ce există, indiferent pe ce treaptă a creației se află, există prin această natură supremă, Dumnezeu, Ființa absolută.

Ultimul argument pleacă de la **existența voinței libere a sufletului rațional**. El are puterea să supună trupul. Așa că poate fi în relație cu un corp pe care-l folosește sau poate ființa foarte bine și dacă ar fi privat de el. În acest ultim caz, sufletul rațional redevine un spirit pur, suveran, idee de

---

<sup>54</sup> Augustin, *Oeuvres complètes*, Tome III, p. 157-168, cap. V, 8, 161 (traducerea noastră).

sorginte neoplatonică fără dubiu. Câtă vreme rămâne în trup, sufletul rațional nu poate cunoaște întregul, așa încât ceea ce cunoaștem doar parțial ne pare nearmonios, fracturat, disproporționat, urât și rău.

În sfera acestui relativism cogniționist se strecoară și **problema răului**. Chestiunea l-a obsedat pe Augustin, care nu s-a declarat niciodată complet edificat asupra problemei originii răului. Gnosticii se ocupaseră cu ea, la fel și neoplatonicii, dar cum trebuia abordată în cadrul creștinismului? Mai întâi o raportează la **conceptul de voință**. Există o voință a răului care nu poate fi pusă pe seama Creatorului desăvârșit, Binele Absolut. Atunci? Materia creată care prezintă manifestări ale răului ne determină să credem că Dumnezeu a lăsat cu bunăștiință ca o parte a ei să fie privată de principiul binelui. Apoi, chiar dacă ar exista o asemenea materie coruptă, de ce nu are Dumnezeu puterea s-o prefacă într-o substanță incoruptibilă și-i îngăduie să existe astfel?

În fapt, ansamblul creației presupune o ordine care scapă puterii noastre de înțelegere (stoicism) și, în ciuda apetenței noastre pentru lucrurile superioare, nu avem idee decât despre o parte a întregii creații. În termeni creștini, actul creației este bun, trebuie să fie bun, întrucât este lucrarea Binelui Absolut. **Răul nu este decât *privatio*, lipsă a binelui**, lipsă a ceea ce ar trebui să fie. „Lipsa”, ca atare, nu poate avea temei ontologic și, deci, se reduce la o problemă de reavoință pe fondul existenței liberului arbitru. Voința umană este prin definiție rebelă, egocentrică, rea. Astfel, răul poate fi explicat prin exercitarea deliberată a neascultării. Facem răul în sensul că nu facem nimic din ceea ce este binele. Acesta este traseul depășirii concepției maniheiste despre rău, pe care o amintește în **Confesiuni**: răul i se părea „nu pur și simplu ca o substanță oarecare, ci ca o substanță corporală, deoarece însăși rațiunea nu puteam să o gândesc decât ca pe un corp subtil care se răspândește în spațiile din jur”(p. 108). Apoi abia reușește să-și construiască un concept creștin despre rău: a face răul este rău (*malum culpae*), dar a suferi răul este bine (*malum ponae*). Prin Augustin, ideea suferinței necesare, ca pedeapsă pentru păcat, pentru producerea răului, va deveni o concepție biblică definitivă<sup>55</sup>.

Nu în ultimul rând, a nu face răul se învață. Creștinul trebuie să exerseze adevărurile cuprinse în doctrina creștină. Lucrarea cu acest nume: **De doctrina Christiana** a ridicat întrebări cu privire la ce trebuie să fie în

---

<sup>55</sup> Vezi L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 44.

fapt o astfel de doctrină. Latinescul *doctrina* este polisemantic și poate desemna simpla *activitatea a instruirii* și a *învățării*, *activitatea de școală*, *cultura creștină* în acest caz sau chiar un *program științific de studiere a unei materii*. Constituit într-un fel de manual pe care studenții îl consultau, acest tratat indică modalitățile în care cineva își poate însuși doctrina creștină printr-o interpretare corectă a textelor revelate, dar și prin care cineva își poate transmite învățătura în manieră persuasivă, plină de elocință.

În privința **exegezei**, Augustin recunoaște valoarea **metodei alegorice alexandrine**. Interpretarea alegorică sau simbolică a textelor sacre trebuie să fie considerată superioară celei literale, fără să o excludă însă. Augustin vorbește despre *sensus altior*, adică despre un sens exclusiv spiritual, adânc, care trebuie căutat dincolo de litera textului. Se dovedește continuator al lui Ambrozio și, prin acesta, al lui Philon și Origen, în chestiuni de hermeneutică creștină.

Poate fi considerat și precursor al **filosofiei limbajului**. Nimeni până atunci nu a mai expus semiotica sub forma unei teorii a limbajului. Orice învățătură este sau **despre lucruri** sau **despre semne**. Semnele sunt ele însele lucruri, obiecte care se utilizează pentru a semnifica ceva. Dacă orice semn este și un lucru (*res*), nu orice lucru sau obiect este și un semn. Așadar, semnul (*signum*) stă în dublă condiție: este un „ceva”, dar și un „ceva spre altceva”. De aici multitudinea de semnificații ale fiecărui semn. Multiplicitatea de sensuri conduce la necesitatea alegerii cu atenție a metodei de interpretare. Și în **Confesiuni** arăta că „diferite pasaje grele și obscure din Vechiul Testament, pe care eu le interpretam literal, îmi ucidau sufletul” (p. 111).

Să reținem însă că accentul pus pe noematică (descoperirea și cunoașterea sensurilor) evoluează paralel cu cel pus pe arta expunerii, astfel încât limbajul însuși devine instrument al cunoașterii<sup>56</sup>.

Privind în urmă, realizăm că influența augustinismului a fost uriașă. Aproape că nu a existat gânditor mare care, într-un fel sau altul, să nu împrumute idei de la el. Gânditorii Evului Mediu (Anselm, Toma, Bonaventura, reprezentanții Școlii din Chartres), reformații, janseniștii, filosofii moderni printr-un Descartes, un Leibniz, Malebranche (ideea

---

<sup>56</sup> Este indicat să lecturați și introducerea Luciei Wald la *De doctrina christiana* (citată mai sus), precum și lucrarea lui Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999.

potrivit căreia Dumnezeu este sursa adevărului) și chiar un Kant (viziunea asupra voinței bine orientate) sunt dovada continuității augustinismului ca direcție în filosofie. Chiar și Bergson (prin conceptul de intuiție ca viziune directă a spiritului prin spirit) sau Habermas (conceptul de rațiune comunicativă) invocă tacit ideile augustinene în filosofia contemporană.

### III.2. Boethius: debutul „certei universalilor”

Se consideră că filosofile neoplatonice, dincolo de a fi așezări ale platonismelor în alte cadre, au condus și la valorizări în direcția aristotelismului. *Isagoga* porphyriană va oferi pârghiile aplicării logicii aristotelice în chestiuni teologice (începând cu secolele al V-lea și al VI-lea). **Anicius Torquatus Severinus Boethius** (470 – ~525) este un astfel de gânditor interesat să provoace o renaștere a studiilor filosofice pe baza unei abordări mai sistematice. Lucrarea sa *De consolatione philosophiae* (*Despre mângâierile filosofiei*), tradusă și la noi într-o ediție recentă: *Boetius și Silvanus. Scrieri*, Ed. I.B.M. al B.O.R., 1992, trebuie citită cu convingerea că ne aflăm înaintea unui fond ideatic cu reverberații notabile în istoria ulterioară a filosofiei.

Studiind atât la Roma, cât și la Atena, nu i-a fost străină cultura greco-romană, aflată din păcate într-o decadență accentuată. Dacă a fost creștin sau nu, dacă moartea sa poate fi considerată martiriu, iată lucruri care nu se cunosc. Se pare că a fost dovedită autenticitatea *Articolelor teologice* (cinci la număr), în care discută chestiuni de dogmatică, dar unde filosoficul este intens utilizat. Boethius a realizat un prim comentariu la *Isagoga* lui Porphyrios, a tradus și comentat *Categoriile* aristotelice și doar a tradus *Analiticile prime*, *Analiticile secunde*, *Argumentele sofistice și Topicele*. A elaborat și lucrări de logică, unele originale: *Introductio ad categoricos syllogismos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentis topici*. A reprezentat autoritatea în materie de logică până în secolul al XII-lea când, prin aport arab, Aristotel a fost recuperat de occidentalii latini aproape în întregime.

Numele lui Boethius este legat de o sintagmă poate mai celebră: **cearta universalilor**. Mulți istorici ai filosofiei au fost și sunt încă tentați să reducă filosofia medievală la această dispută. Credem că s-au înșelat și că fiecare problemă filosofică își are rostul său. Numită când ceartă, când logomahie, când problemă pur și simplu, chiar problemă primă, disputa asupra universalilor, asupra conceptelor generale, s-a transformat încet-încet într-o

cercetare asupra **fundamentelor oricărei științe**. Sau poate acesta a fost pretextul, dacă nu cauza.

Controversa a început de la un fragment din *Isagoga* lui **Porphyrios**<sup>57</sup> (*Comentarii* la *Categoriile* aristotelice) în care neoplatonicul nu lămurește dacă **genurile** și **speciile** există prin sine sau sunt abstracții ale gândirii noastre cu toate concluziile care decurg de aici: **sunt realități corporale sau incorporale**? Iar dacă sunt din prima categorie, au ele o existență distinctă de cea sensibilă sau nu (*in sensibilis posita* și *constantia circa ea*)? Aproximativ așa le-a rezumat și Ockham în *Expositio in Librum Porphirii*, cum vom vedea mai târziu, la secțiunea privind nominalismul.

De aici o întregă dificultate. Opera completă a lui Aristotel, prin gânditorii arabi, ajunge cam târziu pe mesele scolasticilor latini, așa încât este justificat gestul lui Boethius de a nu putea opta în chestiunea naturii conceptelor generale pentru Platon și neoplatonici, pe de o parte, și pentru Aristotel și peripatetici, pe de alta. Va încerca să amestece apele dulci cu cele sărate.

Plecând de la textul porphyrian, va scrie și el două comentarii la *Comentariile* lui Aristotel. La prima vedere bate monedă totuși pe Aristotel. Mai întâi, ideile generale, speciile, nu pot fi substanțe (specia *animal* nu reprezintă un animal în individualitatea lui, în sens propriu), lucru cu atât mai evident în privința genului. Apoi, dacă le-am concepe ca pe niște simple noțiuni mentale, ar însemna că nici un concept general de-al nostru nu are un corespondent în realitate, adică ar fi lipsite de conținut. În acest caz, gândirea noastră nu ar mai avea obiect, ceea ce este imposibil sau **absurd**. Prima concluzie majoră este că, neapărat, **conceptele noastre generale** trebuie să fie *in rerum veritas*, adică să desemneze sau să corespundă **cu ceva din realitate**. Mai clar, orice concept sau idee trebuie să fie **despre ceva**.

Boethius trebuie să aleagă între aceste două perspective și decide pentru o soluție care să le combine. Cu mult înainte, **Alexandru din Afrodisia**<sup>58</sup> enunțase ideea că ceea ce percepem nedivizat, neamestecat,

---

<sup>57</sup> Porfir Fenicianul – Discipolul lui Plotin din Lycopolis, *Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002 (traducere din lb. greacă Gabriel Chindea, anexată fiind și versiunea latină a lui Boethius).

<sup>58</sup> Alexandru din Afrodisia a fost un peripatetician din Școala veche peripatetică, ale cărui comentarii la Aristotel au fost la vremea aceea (~ 200 î.H.) la fel de valoroase ca cele de mult mai târziu ale lui Averroes. Dacă Averroes era numit Comentatorul, Alexandru din Afrodisia era supranumit Exegetul.

prin simțuri, poate fi divizat de către minte. Așa, de pildă, se putea face distincția între lucruri și proprietățile acestora amestecate în ele. De ce ar face excepție de la regulă speciile sau genurile? Pe de altă parte, Platon afirmase că ideile pot fi cunoscute separat de lucrurile sensibile, existând chiar în afara acestora și desemnând realități adevărate. Fără să declare hotărât dacă universaliiile sunt sau nu corporale, Boethius își definește totuși viziunea: dacă este vorba despre **ființele intelectibile** (care există sau ar trebui să existe în afara materiei: Dumnezeu, îngerii, sufletele distincte de trup) sau despre **ființele inteligibile** (care pot fi concepute ca gândire pură, dar care au intrat în corp) observăm că ideile generale despre ele sau **universaliiile lor sunt deja abstrase** (adică ajungem la ele printr-un proces de abstractizare) și mintea le și utilizează într-o atare formă abstractă. Dacă este vorba despre **ființele naturale** (corpurile naturale), și în acest caz mintea noastră este capabilă să extragă incorporealul din substanța lor și s-o ipostazieze ca formă, ca idee abstractă, ruptă de corporalitate.

Boethius, așadar, a ales varianta care afirmă că **ceea ce este unit în realitate poate fi distins prin intermediul minții**. Așadar, chiar dacă speciile sau genurile nu există separat de lucruri, ele pot fi totuși concepute ca distincte, ca separate de lucruri, prin procedeul abstragerii. De pildă, după ce am cunoscut omul individual Socrate pot să dobândesc ideea generală de om, noțiunea lui abstractă. Așadar, trebuie făcută distincția între **universaliiile existente în sensibil și universaliiile cunoscute în minte**.

Latinul realizează în acest mod primul mixaj, dar și întâia departajare, între platonism și aristotelism în privința universaliiilor. Și pentru Platon și pentru Aristotel, ideile generale pot fi cunoscute în afara lucrurilor, dar cel dintâi le afirmă chiar ca existente în afara lucrurilor, în vreme ce al doilea le concepe ca subzistente în lucruri. Sinteza se reduce la atât, pentru că Boethius nu ne explică în ce constă exact actul acesta al abstractizării realizat de intelectul activ și nici ce trebuie să înțelegem prin idee subzistentă în lucru. Dar în articolul teologic cu titlul ***Cum substanțele sunt bune în ceea ce sunt pe când cele substanțiale nu sunt bune*** (p.27), explică palid procesul abstragerii plecând de la un triunghi căruia putem să-i abstragem proprietățile în afara materiei lui subiacente.

În ***Mângâierile filosofiei***, după ce dezbate problema raportului dintre cunoașterea noastră confuză și cunoașterea lui Dumnezeu, principiul a tot

ceea ce este, trecând la premise teorii ciceroniene și origeniste<sup>59</sup> pe fondul general al gnoseologiei platoniciene<sup>60</sup>, Boethius semnalează o așa-zisă „eroare”: „noi credem că toate cunoștințele pe care le avem despre un obiect depind exclusiv de natura și de esența acelui obiect”<sup>61</sup>. Afirmând că o asemenea concepție este greșită, indică și varianta corectă: putem fi siguri că **nu cunoaștem obiectele sensibile după însușirile lor, ci după puterea intelectului nostru**. Așadar, orice lucru este cunoscut diferit, în funcție de facultatea pe care o utilizăm: **simțirea**, **imaginația**, **rațiunea** sau **inteligenta**. **Simțurile** judecă forma, **imaginația** judecă forma fără materie, **rațiunea** surprinde specia care se găsește în individuale, iar **inteligenta** tinde către tipul (genul) unic: „Ea (inteligenta) cunoaște și speciile universale ale rațiunii și formele imaginației și materia senzațiilor, nefolosindu-se nici de rațiune, nici de imaginație, nici de simțuri, ci numai de acea pătrundere a spiritului care privește, ca să spun astfel, tipic”<sup>62</sup>. De-aici concluzia: **inteligenta formulează definițiile generale (universalile)**, ca de pildă „omul este un animal biped rațional”.

Dar cum se formează, de fapt, universalul? Iată definiția pe care o dă speciei în *In Porfirii*, I, 10: „Specia este un concept format pornind de la asemănarea esențială a unor indivizi diferiți în număr”<sup>63</sup>. Ce poate însemna această **asemănare după esență**? O **natură formală comună** mai multor individuale (la rândul său, această natură formală este un universal, o idee generală pe care o detectăm la nivelul fiecărui lucru sensibil, dar pe care numai intelectul o poate abstrage) nedisociat simțită, intelectiv disociată și abstrasă. Soluția lui Boethius, care a complicat mai mult problema, viza acceptarea faptului că un **același subiect care este singular în lucruri, devine universal în intelect**. Raportul individual-universal capătă la Boethius și coloratura unui discurs metafizic, ontologic.

---

<sup>59</sup> „Precunoașterea (ca atribut al lui Dumnezeu – n.n.) nu impune lucrurilor viitoare nici o necesitate”, cartea a IV-a, proza a IV-a, p. 161.

<sup>60</sup> „Dar mintea-ntunecată de trupul orb nu poate, / – Ca focul ce își arde lumini înăbușite/ – Să vadă lucrurile cum sunt înlănțuite?”, *ibidem*, p. 160.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 163-164.

<sup>63</sup> Alain de Libera observă că este vorba despre o asemănare după esență într-o neasemănare după număr, în *Cearța Universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, 1998, p. 131.

Am văzut că atunci când cerceta statutul universalilor, Boethius a formulat: a) ipoteza **subzistenței** acestora prin ele însele, neputându-le concepe totuși ca b) **substanțe**. Aceste două concepte trebuie lămurite. Urmându-i lui Porphyrios în chestiunea ierarhiei predicabilelor, Boethius ia în considerare și opțiunea pentru noțiunea de **substanță** (ca la Aristotel: suportul de care au nevoie accidentele pentru a fi) și opțiunea pentru noțiunea platoniciană a **subzistenței** (Ideea sau ceea ce nu are nevoie de accidente pentru a fi) .

Dacă **universalii** (speciile și genurile) nu sunt substanțe, rezultă că ele pot fi doar **subzistente**. În schimb, individualele, lucrurile sensibile, sunt și subzistente, dar și substrat care permite accidentelor să fie. Deci, **lucrurile sunt și substanță și subzistente**. De aici decurge o **antropologie** curioasă: omul are **esență** (întrucât ființează), are **subzistență** (adică nu este în nici un subiect) și **substanță** (servește ca subiect altor realități care nu sunt substanțe prin ele însele).

**Dumnezeu este formă fără materie**, adică **ființa intelectuală, forma pură**. Plecând de la observația că existența ființelor imperfecte o impune și pe cea a unei ființe perfecte, îl identifică pe Dumnezeu cu Binele. Nu este materie și nu are nimic din însușirile materiale proprii sensibilelor. Sarcina de a dovedi logic unitatea Treimii devine interesul lui în *Articole teologice*. În *Despre Unitatea Sfintei Treimi* se raportează rațional la dogma creștină, cu argumente filosofice (mai ales din logica aristotelică). Preia sugestia aristotelică: substanța divină este formă, mai exact „formă fără materie, există pur și simplu, adică subzistă, fiind simplă și unică. Deci, Dumnezeu nu presupune nici diversitatea, nici pluralitatea din cele accidentale, nici multiplul, deci nici număr”<sup>64</sup>. Nici cele zece categorii aristotelice (substanța, calitatea, cantitatea, relația etc.) nu pot fi predicate despre Dumnezeu, pentru că în el, de pildă, „substanța nu este substanță, ci mai presus de substanță”.

Pe de altă parte, Boethius arată că **Treimea** (triada) este **Una**<sup>65</sup> (monada, unitatea) în simplitatea ființei, dar și pluralitatea, multiplul persoanelor. Astfel, deși Dumnezeu este Unul, putem gândi sau abstrage prin intelect cele trei persoane ale acestuia, știind totuși că ele formează o unitate.

---

<sup>64</sup> Boethius, *Articole teologice*, p. 16.

<sup>65</sup> Alegem *Una*, nu *Unul*, pentru a nu confunda cu teoriile neoplatonice.

Platonic și augustinian, unitatea aceasta este Binele. Cu alte cuvinte, între **ființă și bine există un raport de identitate**, urmând ca între neființă și rău să existe un raport asemănător. Rămâne de stabilit ce relație există între Binele în sine (Ființa, Dumnezeu) și lucrurile bune (lucrurile „substanțial” bune). Lucrurile sunt bune prin participare la Bine sau prin substanța lor? Există binele prim (Dumnezeu), care, pentru că există, este bun. Bunătatea din lucrurile substanțiale este afirmată măcar ca formă a Binelui prim în ele. Astfel, proprietatea bunătății poate fi atribuită lucrurilor și chiar trebuie să fie așa, pentru că nu există alt mod, crede Boethius, ca binele să poată exista în ceea ce este. Vrea să probeze, de fapt, că lucrurile substanțiale sunt bune nu pentru că participă la Bine (ca la Platon), ci că **sunt bune în ceea ce sunt**. Dacă ar fi din afara binelui, atunci ele nu ar fi **din bine**.

Argumentarea este destul de laborioasă. Premisa unu: există o diferență între ființă și ceea ce există. Premisa a doua: ceea ce există poate „participa” la ceva, dar Ființa nu presupune participarea la altceva. Concluzia: **Ființa este doar unitatea și existența sa**, pe când ceea ce există (multiplele) participă la ființă, la altceva, pentru a fi ceva (fiind compuse, nu simple).

Chestiunea devine și mai complicată. Așadar, lucrurile substanțiale, ființele individuale sunt ceea ce sunt ca și compozite, nu ca singularități, prin părțile lor. Ét. Gilson remarcă: „Omul de pildă, fiind compus din suflet și corp, e deopotrivă corp și suflet, dar nu e fie suflet, fie corp. Așadar, omul nu este în fiecare din părțile lui ceea ce este (*in parte igitur non est id quod est*)”<sup>66</sup>. Dumnezeu fiind necompus, simplu ca esență, înseamnă că în el nu se mai face o distincție între ființa sa și existența sa. Un compus (fie lucru, fie substanță corporală) este prin forma prin care această substanță este ceea ce este.

Apoi, definind prin termenul **natură** „principiul mișcării prin sine însăși, nu prin accident” și că ea „există numai în corpuri”, dorește să afle **în ce raport se află natura cu persoana**: „Dacă persoana este numai în substanțe și în cele raționale, iar substanța este în întregime natură, constând nu în universale, ci în individuale, definiția persoanei este aceasta: persoana este substanța individuală a naturii raționale”<sup>67</sup>. Acesta trebuia să fie sensul

---

<sup>66</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 137.

<sup>67</sup> Boethius, *op. cit.*, p. 36.

termenului grecesc *hypostasis*, adică subiectul individual, personal, în care subzistă esența (firea). Bun cunoscător al limbii grecești, găsește un echivalent latinesc foarte corect fiecărui termen grecesc: *persona* denumește **esența cu existență particulară** (esențele pot exista în universale, dar subzistă numai în individuale; nu era abstras înțelesul universalilor din particulare?). Boethius devine, astfel, cel care a furnizat terminologia filosofică și teologică pentru medievalii latini.

Să revenim acum la *Mângâierile filosofiei*, o lucrare în care pot fi decelate influențele platonice și aristotelice, stoice, dar și cele ale filosofului creștin Augustin. *Poezia a II-a* din *Cartea I* conține **filonul platonice al concepției sale despre om și despre cosmos** (așa cum se instituisese prin traducerea lui Chalcidius a dialogului *Timaios*), aspecte prezente pretutindeni în canavaua ideatică a lui Boethius.

Observând că există o ordine naturală, o mișcare ordonată în timp și spațiu, deduce că există **cineva** care „rămânând însuși, orânduiește aceste felurimi ale schimbărilor”. Acesta este Dumnezeu, identic cu Binele suprem, cel care creează sufletul lumii. Platon în *Timaios* considera că Demiurgul a constituit sufletul lumii din amestecul, potrivit unor proporții matematice, al substanței invizibile (mereu aceeași) cu substanța divizibilă (corporală), la care era adăugată o a treia substanță, intermediară între natura celei care este mereu aceeași și cea care este mereu alta. O așază între vizibil și invizibil. Boethius preia sugestia aidoma.

Astfel, **rațional** suntem determinați să acceptăm ideea unui Dumnezeu bun și, invers, că „binele suprem e tot în el”<sup>68</sup>. Cum se întâmplă atunci că există răul? O întrebare care l-a chinuit pe Augustin. Chiar Filosofia, alegorizată în forma unei femei frumoase și înțelepte, îl întreabă: „Dumnezeu poate face răul?” și tot ea răspunde: „Atunci răul nu există, căci Dumnezeu n-ar putea să facă ceea ce nu există”<sup>69</sup>.

Citată în tot Evul Mediu ca cea mai importantă după *Biblie*, cartea *Mângâierile filosofiei* dovedește suferințele și îndoielile omului care, chinuit de soartă, asemenea lui Iov, trebuie să-și regândească destinul, să și-l înțeleagă sau să-l renege și să lupte împotriva lui. În universul acesta atât de frumos, ordonat și bine constituit după legi divine, omul, de multe

---

<sup>68</sup> Boethius, *op. cit.*, p. 117.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 127.

ori situat între sensibil și inteligibil și având ceva din amândouă, resimte în plan personal providența divină ca pe o constrângere.

În **problema raportului dintre providența divină** (ca plan logic al divinității pentru lume în vederea constituirii ei ca și cosmos, ca lume ordonată) și **soarta omului** (suma acelor întâmplări care, la limită, se dovedesc necesare), Boethius se explică în cadrul unei **teodiceii** (Dumnezeu este Binele Suprem), unei **cosmologii** (ordinea instituită este bună) și unei **antropologii** (omul este rațional și trebuie să priceapă bunătatea acestei ordini în sine bună, chiar dacă ne poate părea constrângătoare sau frustrantă, ca balanță care le echilibrează pe toate ale noastre), cu implicații în **etică** finalmente (preamărirea virtuții în sens stoic).

Așadar, **a fi om înseamnă a fi rațional**, adică a recunoaște că Dumnezeu are un plan bine întocmit și, deci, a valoriza pozitiv providența divină. Aceasta mai poate lăsa loc pentru acțiunea liberă a omului? Da, spune Boethius, pentru că alegerea este dictată de rațiunea noastră, iar traducerea ei în act este asigurată de voința noastră liberă de-a îndeplini ce și-a propus. Cu cât **voința** noastră este mai mare, cu atât **libertatea** noastră este mai profundă. Există providența divină pe de o parte, care se manifestă în trecut, prezent și viitor, dar nici evenimentele trecute, nici prezente și nici viitoare nu sunt sau nu pot fi considerate sub specia necesarului. Evenimentele viitoare, de exemplu, „raportate la intuiția divină (...) devin necesare prin faptul că sunt supuse cunoașterii divine, dar considerate în ele însele, nu-și pierd absoluta libertate a naturii lor”<sup>70</sup>.

Astfel, este irațional să afirmăm că faptele noastre viitoare sunt efecte ale științei divine, ca și cum am fi doar executanți taciți ai unor acte prestabilite de Dumnezeu și prevăzute de el din veșnicie. Dumnezeu așadar este posesorul cunoașterii absolute a tot ceea ce a fost, este sau va fi, al unei cunoașteri de tip unitar, dar această „precunoaștere divină nu schimbă natura și proprietatea lucrurilor, ci le privește în fața sa ca prezente, în forma în care ele se vor produce odată în viitor. Nici nu confundă judecățile sale despre realitate și – într-o singură privire a minții sale – deosebește ceea ce va exista neapărat de ceea ce nu va fi obligat să existe”<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *Idem*, p. 135. Distincția pare de școală neoplatonică, Boethius însuși amintindu-l aici pe Ammonius Sakkas cu vorbele: „Același lucru prin natura sa este liber, iar prin cunoașterea zeilor este nu nedefinit, ci definit”.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 169.

Afirmând existența liberului arbitru, Boethius circumscrie planului moral întreaga expunere: „Când viața noastră se desfășoară înaintea ochilor judecătorului care vede toate, dacă nu vrei să vă înșelați pe voi înșivă, trebuie să vă impuneți marea datorie a virtuții”<sup>72</sup>. Sunt cuvintele prin care *Mângâierile filosofiei* se încheie.

Deși *Articolele teologice* și *Mângâierile filosofiei* au un fond comun de idei și o terminologie sinonimă, e greu de precizat dacă Boethius a fost într-adevăr creștin. De ce a scris o lucrare filosofică în care numele Apostolilor lipsește? Problema rămâne, deși s-ar putea ca răspunsul să fie simplu: cartea poate fi imaginată și ca un dialog între Boethius filosoful (Filosofia ca personaj) și Boethius creștinul (pătimitorul suferinței care pretinde acestuia iluminări), cu scopul de a demonstra în ce măsură rațiunea și credința, într-un același individ, pot coexista.

Este evident că dezvoltă aici o **teologie naturală**, filosofică în mare măsură. Este un lucru recunoscut că acordajul categoriilor filosofice cu cele ale discursului teologic a constituit un prototip pentru modul în care, de acum încolo, se va constitui știința teologală în Occident. Mircea Florian, de pildă, în *Îndrumare în filosofie*<sup>73</sup>, îl consideră un autor lipsit de originalitate (ca de altfel pe toți gânditorii dintre secolele al V-lea și al VIII-lea), dar recunoaște importanța *Mângâierii filosofiei*, lucrare în care filosofia veche și filosofia scolastică de început se întrețes. La pol opus, Gheorghe Vlăduțescu găsește că ne aflăm în fața unei probe de superioară antropodicee, elaborată de un Sisif, pe urmele lui Socrate ca destin: „Cu viața prăvălită, Boethius murea fericit: rămânea muntele; *De Consolatione*... testamentar, este îndemnul de a-l urca”<sup>74</sup>.

### III.3. Apofatism și catafatism

Înainte de a analiza opera celui mai misterios gânditor grec medieval, cunoscut ca **Pseudo-Dionisie Areopagitul**, a cărui identitate a dat mare bătaie de cap cercetătorilor, credem că este necesar să lămurim câteva aspecte legate de **teodicee**.

---

<sup>72</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>73</sup> Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, Editura Garamond, București, 2001.

<sup>74</sup> Gh. Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 144.

A pretinde că Dumnezeu poate fi cunoscut presupune a accepta de la început existența unui „ceva” deasupra lumii fenomenale, pe care cunoașterea prin simțuri nu ni-l dezvăluie. Oare rațiunea ne poate ajuta în acest sens? Răspunsurile sunt împărțite: unii spun că o asemenea cale rațională este constitutivă omului și că prin ea ajungem la cauza ultimă, Dumnezeu. Această **cunoaștere naturală** a lui Dumnezeu presupune acceptarea ideii că rațiunea umană este totuși limitată și că o asemenea metodă este **indirectă, comparativă și simbolică**. Adică ne referim la Dumnezeu prin comparație sau putem exprima ceva despre el doar prin intermediul simbolurilor.

Opușă acesteia este **cunoașterea supranaturală**, adică acceptarea și înțelegerea revelației supranaturale. Este o cunoaștere datorată nu puterii rațiunii omenești, ci, în primul rând, lui Dumnezeu care se autorevelează.

Două dintre căile care privesc atât ontologicul, cât și gnoseologicul sunt **calea catafatică** și **calea apofatică** ale cunoașterii lui Dumnezeu. **Calea catafatică** este **afirmativă, pozitivă** și atribuie lui Dumnezeu rolul de spirit absolut, personal, perfect, nemuritor, creator al întregii existențe, o realitate immanentă lumii prin energiile sale necreate. Atunci când pornim de la cele cauzate, create, îi atribuim lui Dumnezeu multe denumiri, așa-numitele **nume divine**, prin care afirmăm despre el ceva. Atunci când nu mai putem spune prin afirmații ce este Dumnezeu, putem să spunem totuși ceva spunând **ce nu este** el. Aceasta este **calea apofatică, negativă** și îl are în vedere pe Dumnezeu ca esență divină în raport de diferență cu lumea. **Apofatismul nu înseamnă negarea lui Dumnezeu**, ci depășirea căii catafatice în vederea desăvârșirii cunoașterii lui Dumnezeu. De multe ori trebuie să lăsăm în urmă toate sensurile lumii acesteia pentru a putea înțelege ce este Dumnezeu. Când trecem de „zona” numelor divine care ni-l reprezintă simbolic, ajungem într-o stare de totală **iraționalitate și nepricepere**, adică la ceea ce este mai presus de înțelegere. Acesta este momentul în care se trece de la catafatism la apofatism, însă trebuie văzute unul în prelungirea celuilalt și nu în opoziție. Catafatismul singular, fără apofatism, îl poate transforma pe Dumnezeu în creatură, iar apofatismul extrem, fără catafatism, conduce la o idolatrie dintre cele mai rafinate<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> O amplă dezvoltare a ideii la Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, București, 1997.

Uneori sunt confundate apofatismul și catafatismul patristicienilor greci cu **metodele analoage ale dialecticii occidentale**, ale **teologiei negative și pozitive ale scolasticilor**. Trebuie distins între ele. În primul rând, la scolastici identificăm o dialectică centrată pe căutarea și analiza rațională a conceptelor. Această dialectică utilizează **trei căi**: *via affirmationis*, calea afirmativă, conform căreia teologia îl concepe pe Dumnezeu noetic, atribuindu-i însușiri, concepte și nume, toate desprinse din realitatea creată (bun, drept, iertător etc.); *via negationis*, calea negativă, prin care teologii procedează la desființarea tiparelor acestora și atribuie lui Dumnezeu concepte opuse (veșnic, etern, atemporal, ubicuu etc.) și *via eminentiae*, calea superiorității, prin care teologii atribuie lui Dumnezeu însușirile noastre la superlativ (atotputernic, atotștiutor etc.). Așadar, dominantă este **ridicarea rațională către Dumnezeu**.

Spre deosebire, deci, de teologia scolastică, apofatismul grecesc anulează caracteristicile și conceptele realității create, iar catafatismul asigură prin simbol ridicarea spre inefabil. Scrierile lui **Pseudo-Dionisie Areopagitul** sunt expresia perfectă a îmbinării acestor două metode. Se pare că este vorba totuși despre o temă proclisiană: **ideea neoplatonică a mișcărilor de procesie sau de conversie**. Astfel, catafatismul ar urma mișcarea procesiei, care face trecerea de la unitate la multiplicitate, iar apofatismul ar urma mișcarea inversă, de trecere de la multiplicitate la unitate sau cât mai aproape de ea.

Cei care utilizează metoda apofatică preiau fără îndoială multe elemente platonice și neoplatonice: folosirea limbajului simbolic pentru a exprima realități imateriale, de pildă. Platon considera că ne formăm noțiunile prin abstractizare, îndepărtând prin gândire ceea ce este particular sau material. Neoplatonică în apofatism este și **tema unei scăări a ființelor**: ființele inferioare depind de cele superioare, idee importantă pentru gnoseologie. Cunoașterea se revarsă din Dumnezeu de-a lungul acestei scăări și fiecare ființă devine iradiantă, transmitând la rândul ei cunoaștere ființelor inferioare<sup>76</sup>.

Piscul cunoașterii apofatice este **cunoașterea mistică**. Aceasta pune accent pe caracterul transcendent al lui Dumnezeu, dar, paradoxal, și pe

---

<sup>76</sup> Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997. Recomand lectura acestei cărți pentru clarificarea în detaliu a raportului dintre apofatism și anumite teme neoplatonice.

experierea directă, pe întâlnirea „față către față”, vie, personală, cu Dumnezeu. De fapt, este un **caz particular al cunoașterii intuitive** căreia îi este proprie impresia de certitudine, dar se diferențiază de intuiția obișnuită prin obscuritatea definitorie care o caracterizează. Din adjectivul *mistic* sunt derivate substantivele **mistică** (știința ce are ca obiect studiul stărilor mistice) și **misticism**, care desemnează fie teoria potrivit căreia sufletul poate intra în comunicare directă cu Dumnezeu, fie ansamblul faptelor mistice.

În cadrul cunoașterii mistice, sufletul trece dincolo de cunoașterea discursivă spre o **cunoaștere nemijlocită, intuitivă, nediscursivă**. Starea pe care sufletul misticului o trăiește atunci când devine copleșit de realitatea unirii sale cu Dumnezeu este inefabilă, extatică. Orice contact cu el este, de fapt, dincolo de orice rostire. Recunoaștem și aici tema plotiniană binecunoscută a **receptării mistice a Unului ca prezență ce depășește orice cunoaștere și orice rostire**.

Datorită similitudinilor evidente între teoriile misticilor creștini și mistica platonice și neoplatonică, anumiți exegeți arată că patristicienii platonizează fără echivoc atunci când își construiesc mistica<sup>77</sup>. Cu alte cuvinte, mistica ar fi o trăsătură străină creștinismului și împrumutată din păgânism. Alții cred că trebuie să distingem chiar între misticele creștine, adică între mistica creștină propriu-zisă și mistica filosofică sau intelectualistă care a debutat cu Clement și Origen și a continuat până la Grigorie cel Mare. Această **mistică intelectualistă sau supraintelectualistă** este recuperată de Vl. Lossky pentru Răsărit ca fiind autentică spiritualitate și autentică trăire a credinței.

#### III.4. *Corpus Dionysiacum*

*Corpus Areopagiticum* sau *Dionysiacum*, alcătuit din aproximativ 520 de manuscrise de limbă greacă, reprezintă opera unui gânditor pe care renumiți cercetători s-au mulțumit să-l numească **Pseudo-Dionisie Areopagitul**, după identitatea unui presupus discipol atenian al Apostolului Pavel. Aceasta ar fi mutat cadrul discuției în secolul I d.H. Ideea s-a dovedit

---

<sup>77</sup> Același Andrew Louth, într-o lucrare deja citată: *Originile tradiției mistice creștine*, trece în revistă câteva concepții asupra raportului dintre mistica creștină și cea pltonică la autori precum Festugiere, E. Underhill, R.C. Zaehner și Anders Nygren.

complet neinspirată, deoarece limba greacă utilizată este una deosebit de rafinată și, în plus, influențele filosofiei neoplatonice, de factură proclisiană, sunt majore și evidente. Aceasta împinge mult înainte intervalul temporal în care opera putea fi scrisă, autorul ei fiind indiscutabil un cunoscător al doctrinelor neoplatonice, apărute mult mai târziu, după cum știm deja. Unii au afirmat despre el că este un martir al secolului al III-lea, poate primul episcop al Parisului, iar un teolog român, Gheorghe Drăgulin, în 1991, dorea să convingă că este vorba de fapt despre Dionisie Smeritul sau Exiguul<sup>78</sup>, teză neacceptată de alți specialiști în studii patristice. Ceea ce se știa cu siguranță era că primele atestări ale scrierilor areopagitice apar la **monofiziții sirieni**, între 511 și 528, deci în Syria, apoi, pe la 533, și la Constantinopol.

Nu știm ce s-a petrecut exact cu manuscrisele și de ce a fost pierdută urma autorului lor, deoarece abia prin secolele XIV-XV începe disputa referitoare la identitatea acestora. Dar în toată această vreme a fost interpretat de către un Eriugena, de către Albert cel Mare, Toma din Aquino sau Nicolaus Cusanus, care-l citau adesea și îl considerau autoritatea incontestabilă în domeniul misticii apofatice. Astăzi, în urma unor intense dezbateri, s-a căzut de acord că este vorba despre un gânditor care a trăit în Syria sau Palestina la începutul secolului al VI-lea. Așadar, se poate să fi fost contemporan cu Boethius și de aceea am ales să nu-l analizăm laolaltă cu gânditorii de secol IV sau V (cum procedează Étienne Gilson<sup>79</sup>). Cea mai valoroasă ediție critică a operei lui Dionisie a fost realizată de B.R. Suchla, G. Heil și A.M. Ritter, între anii 1990-1991, la Academia de Științe din Göttingen, iar cea mai recentă valorizare a ei în arealul teologiei răsăritene îi aparține lui Vladimir Lossky. Acesta a luat poziție împotriva celor care l-au considerat pe Dionisie un neoplatonic deghizat în creștin și a afirmat opusul: este un creștin deghizat în neoplatonic.

De curând a apărut și în limba română traducerea completă a **Corpusului Dionysiacum**, operă înfăptuită de Dumitru Stăniloae<sup>80</sup>. Prin

---

<sup>78</sup> Gheorghe Drăgulin, *Identitatea lui Pseudo Dionisie Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Craiova, 1991.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p.77.

<sup>80</sup> Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, la care sunt atașate și *Scoliile* lui Maxim Mărturisitorul, primul exeget al operei dionisiene.

utilizarea termenului „sfânt”, Stăniloae se așază în rândul celor care îl consideră pe Dionisie creștin, deci teolog, nu numai filosof neoplatonic. Poziția trebuia clarificată pentru că mulți îl consideră fie un neoplatonic întârziat, fie un mistic intelectualist de factură alexandrină sau un continuator al patristicii capadociene, fie și una și alta, dar foarte puțini un gânditor creștin autentic de a cărui concepție teologiei se pot folosi fără prejudecăți. În genere, Apusul a tras primul semnal de alarmă în acest sens prin Luther, care nu a privit cu ochi buni perspectiva mistică dionisiană, apofatismul ca metodă de fapt, așa încât nici catolicii n-au mai dorit-o în scurt timp. În secolul XX, însă, s-a petrecut o răsturnare în modul în care Dionisie a fost perceput: din ce în ce mai mulți occidentali îi recunosc poziția în teologie, din ce în ce mai mulți răsăriteni nu-i acordă loc decât în filosofie. Cu excepția, poate, a unor ruși precum Vl. Lossky, Pavel Florensky și Alexander Golitzin sau a unor greci precum Nikos Matsoukas și Christos Yannaras<sup>81</sup>.

Corpusul conține patru cărți și zece scrisori: ***Ierarhia cerească, Ierarhia bisericească, Numirile Dumnezeiești și Teologia mistică***. Interesante pentru noi sunt mai ales ultimele două cărți. Citindu-le, întâlnim idei preluate de la Clement și Origen, de la capadocieni, de la Augustin și alți scriitori religioși, de la neoplatonici, dar și de la asceți și monahi. Dacă s-a discutat și se discută încă în ce măsură Boethius a fost creștin, același lucru se petrece și în cazul ortodoxiei lui Dionisie. De asemenea, așa cum cel dintâi a angajat dialectica filosofiei antice în argumentarea adevărilor creștine în spațiul latin, tot astfel procedează Dionisie, dar în perimetrul gândirii grecesc-orientale.

Cât despre influența lui **Proclus** asupra gândirii dionisiene nu există dubii. Totul pleacă de la viziunea proclusiană asupra filosofului care trebuie să urce de la lucrurile sensibile la idei și să nu se oprească aici, ci să ajungă la cauzele inteligibile care sunt separate de idei. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge la **Unu** trebuie să negăm calitățile și atributele ființei și să facem din acest proces de negare succesivă primul pas către afirmarea a ceva despre ea. Proclus preluase **tema medierii** de la **Plotin**. Structura triadică: **Unu, Intellect și Suflet** a lui Plotin devine cea a **Ființei, Vieții și Inteligenței** la Proclus, la Dionisie ea îmbrăcând forma **Treimii**. Ideea neoplatonică a

---

<sup>81</sup> Puteți citi lucrarea: Ch. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul. Despre absența și necunoașterea lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, București, 1996.

mișcărilor de procesie, emanație și de conversie devin la Dionisie **catafatism** (mișcarea de ieșire a Unului, mișcarea de la unitatea la multiplicitate) și **apofatism** (întoarcerea, mișcarea inversă, de la multiplicitate la unitate). Tot de la Proclus preia și **ideea ierarhiilor**: între Unu și materie există trepte, derivații ale Unului, care comunică unele cu altele și sunt pătrunse de divin în aceeași măsură. Există o unică corporalitate a lumii și un unic suflet al lumii, precum și o inteligență unică și un unic zeu (Unu) din care se împărtășesc toate părțile universului.

În problema **emanației**, deși este neoplatonic, Dionisie lămurește totuși că **ființa provine numai de la Dumnezeu**. Pentru Plotin sau Proclus teoria emanației se constituia într-o pledoarie în favoarea caracterului creator al fiecărei ființe emanate din Unu. Unul emană Intelectul, Intelectul emană Sufletul ș.a.m.d. Deci apărea sugestia aceasta a dispersiei forței creatoare în fiecare dintre cele create. Pentru Dionisie nu se pune problema scurgerii ființei „în jos” pe scara cu multe trepte a creației, în sensul că cele create nu își pot da ființă unele altora. Are importanță doar pentru gnoseologie, pentru explicarea împărtășirii cu cunoaștere a ființelor inferioare de la cele superioare.

Chestiunea raportului dintre Dumnezeu-Unu și Treime este pusă de Dionisie în aceleași cadre în care dialogul ***Parmenide*** indica celebrele aporii născute din gândirea raportului Unului cu Multiplul (pe urmele lui Parmenide însuși, raportat la Ființă și Neființă). Preluate de la Platon, dezvoltate în continuare de neoplatonici, probabil că întrebările referitoare la modul în care putem afirma un „ceva” despre care nu se poate spune nimic în afara unei tautologii, dar pe care-l intuim ca Unu, sau la maniera în care putem sintetiza cunoștințele noastre despre multiple fără a pierde intuiția Unului, au condus la conturarea pozițiilor spre o teologie afirmativă sau spre una negativă.

Ceea ce-l interesează pe Dionisie este **problema cunoașterii lui Dumnezeu**. Pentru că ceea ce cunoaștem mai întâi este lumea lucrurilor materiale, este firesc să începem a-l cunoaște plecând de la ea. Lumea este un cerc din al cărui centru divin pornesc spre „periferie” razele sale. Aceste raze se întâlnesc într-un punct ideal din care tot pleacă și în care se tot întorc. Cosmologic, Dumnezeu creează lumea permanent, printr-o comunicare spontană a energiilor sale care produc ființele. **Creație înseamnă gândire manifestă a lui Dumnezeu**. Astfel, **ideile divine** sunt chipul, modelul, arhetipul lucrurilor create. Aceste idei-arhetip își au locul

în energiile divine, deci în ceea ce este **după ființă**. Prin idee divină la Dionisie trebuie să înțelegem **rațiunile care au dat ființă lucrurilor**, prezentându-se ca **predeterminare sau providență**. Însă ideile divine nu există în lucruri, ci **în afara** lor, rămânând mereu despărțite de creaturi. Prin energiile sale, Dumnezeu se dezvoltă până pe treptele cele mai inferioare ale creației, dar aceasta nu produce o micșorare a naturii lui, o reducere la nivelul esenței sale. Energiile sale, deși răspândite în toate treptele creației, rămân integrale pe fiecare astfel de treaptă. Ideea fiecărui lucru este conținută într-o idee și mai înaltă, așa cum ideea de specie este conținută de ideea de gen, totul fiind conținut de *Logos*, primul principiu și ultima țință a tuturor celor create. Ideile tuturor lucrurilor „se adună” tot într-un fel de punct ideal, aflat în unitatea spiritului divin.

Deci, există o mișcare de manifestare a lui Dumnezeu prin energiile sale (*dynameis*) în toate ființele, dar se multiplică fără să-și piardă unitatea. Creaturile, la rândul lor, prin iluminare divină, învață să se ridice de la material la inteligibil, până la „unirea cea mai presus de minte”, până la „întunericul prealuminos” care este Dumnezeu. Termenul care-l poate defini este cel de **supra-esență**, de **inteligentă neinteligibilă**. S-ar părea că o cunoaștere rațională, conceptuală nu ne poate fi de ajutor. Supra-categorial, Dumnezeu se află dincolo de puterea minții noastre de a-l surprinde prin concepte. Cu toate acestea, deși rămâne incognoscibil în supraființialitatea lui, el ni se comunică prin puterile sale. Dovadă stau în acest sens **numele divine**: îi atribuim lui Dumnezeu nume pe care el însuși ni le-a revelat. Este un prim pas către înțelegerea naturii lui de către noi și semn al iluminării divine.

**Catafatismul** debutează așadar cu înțelegerea acestor nume, indicând posibilitatea de a-l cunoaște parțial pe Dumnezeu plecând de la creaturi. Cunoaștem, privind lumea creată, efectele manifestării cauzei-Dumnezeu (idee pe care o vom tot întâlni la Toma din Aquino), nu cauza însăși. Deci trebuie să distingem între **esența incognoscibilă a lui Dumnezeu** și **esența manifestă** a acestuia, deși ele sunt o unitate. Numele divine sunt unele care ne dezvoltă esența manifestă a lui Dumnezeu, fiind doar parțial descriptive în raport cu esența sa. Putem să le gândim și să i le atribuim pentru că Dumnezeu, supraființialitatea mai presus de rațiune, de minte și de ființă, revărsă peste noi energiile sale în vederea unei cunoașteri supraființiale. Dar, în esența sa adevărată, Dumnezeu rămâne totuși incognoscibil: „E ființa cea mai presus de ființă și de mintea neînțeleasă și

cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt și înțelegere și numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existenței tuturor, este cea care e dincolo de ființă și cea care singură poate grăi în mod propriu și cu știință despre sine”<sup>82</sup>.

Putem să-i atribuim lui Dumnezeu însușirile pozitive din lumea creaturală și **să afirmăm** ce este el: este ceea ce este, Unul, necunoscutul, supraființialul, Binele prin sine, unitatea treimică, bunătatea, viața etc. Toate aceste nume nu-l pot exprima însă în transcendența sa absolută, astfel încât ele o pot doar **simboliza**. **Simbolul** este important pentru ceea ce el semnifică și pentru că ne prilejuiește desprinderea de materialitate și accederea la semnificația lui ascunsă. Primim darul **cunoașterii prin analogie** care ne permite „vederile minților fără forme și mai presus de lume, prin forme ce ne sunt apropiate”<sup>83</sup>. Dionisie afirmă așadar că simbolul nu este însăși realitatea, ci analog realității ontologice pe care o exprimă. Toma va face uz sistematic de idee. Simbolurile ne oferă șansa de a-l cunoaște pe Dumnezeu ca în oglindă, enigmatic, doar indicând palid esența divinității. Cunoașterea naturală care pleacă de la lucrurile materiale nu poate fi decât una pasibilă de eroare, dar nu datorită proastei întocmiri a minții omenești, ci datorită perturbărilor și opacității la care este supusă în contact cu multiplicitatea și diversitatea lucrurilor.

De aceea, cunoașterea catafatică este doar o treaptă către cunoașterea adecvată a lui Dumnezeu. Este nevoie și de perspectiva depășirii afirmației prin afirmații spre **afirmația prin negații**. Aceasta semnifică **apofatismul**. Neputința de a-l exprima pe Dumnezeu prin concepte reclamă necesitatea de a căuta **prin intelect**, prin *nous*, unirea cu el, depășind cunoașterea discursivă. Dar pentru aceasta trebuie să negăm cu privire la Dumnezeu tot ce putem afirma despre lumea vizibilă: nu are nici formă, nici chip, nici calitate sau cantitate, nici volum, nu se vede, nu poate fi atins în mod sensibil, nu poate fi corupt, nu poate fi supus coruperii sau privațiunii. Deasupra tuturor, deasupra a tot ce poate fi imaginat sau gândit, chiar dincolo de Ființă și de Unu, Dumnezeu, sintetiza corect Gilson: „nu are nume, el nu este nici divinitate, nici paternitate, nici filiație; pe scurt, nimic din ceea ce nu este și nimic din ceea ce este; nici o ființă nu-l cunoaște așa

---

<sup>82</sup> Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, *Despre Nimirile Dumnezeiești*, cap. 1, § 1, p. 135.

<sup>83</sup> *Idem*, *Despre Ierarhia Cerească*, cap. II, § 2, p. 17.

cum este, iar el, la rândul-i, fiind transcendent oricărei ființe și oricărei cunoașteri, nu poate cunoaște, așa cum este, nici unul din lucrurile care sunt<sup>84</sup>. Areopagitul pare să anticipeze una din tezele averroiste amendate la 1270 de Étienne Tempier referitoare la faptul că Dumnezeu are doar știința universalului, nu și pe cea a singularelor.

**Dumnezeu este existența tuturor existențelor dar și mai presus de existență**, este și Unul la care participă toate dar și mai presus de Unu, este lumina adevărată, dar și întunericul cel mai ascuns. Este chiar și dincolo de aceste desemnări antitetice, dincolo chiar de afirmații și de negații. Pătrundem cu mintea în zona **esenței incognoscibile** a lui Dumnezeu, într-un întuneric prealuminos, într-o lumină atât de puternică încât ne orbește, în care cunoașterea adevărată este suprema ignoranță, suprema nepricepere, iraționalitate. Dionisie scrie în *Teologia mistică*: „cu cât urcăm mai sus, cu atât sunt mai concentrate rațiunile celor văzute în cele inteligibile. De aceea și acum, pătrunzând în întunericul mai presus de minte, vom afla nu o vorbire scurtă, ci o nevorbire și o neînțelegere totală”<sup>85</sup>.

Dumnezeu este mai presus de toate afirmațiile și negațiile noastre. Dacă ne-am opri însă la apofatismul acesta absolut am pica în agnosticism. Trebuie să ajungem la **cunoașterea unitivă, vie, personală** cu Dumnezeu, într-un act de desăvârșire contemplativă. Atât catafatismul, cât și apofatismul, ca metode, sunt legitime și necesare, dar ele trebuie să conducă la vederea lui Dumnezeu **direct prin spirit**. Aceasta se realizează prin **contemplație**. Aceasta face loc unei stări propriie misticii și **extazului divin**. Menționat și de Platon și de Philon și de Plotin, extazul la Dionisie nu se reduce la un demers de progresivă purificare morală sau intelectuală sau de interiorizare, ci este unul de efectivă unire cu un Dumnezeu personal. Este o întâmplare minunată a ființei omenești dincolo de inteligență, de rațiune; este resimțită de către mistic ca o stare de definitivă înstrăinare de sine și de viețuire în altcineva.

---

<sup>84</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 79.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, cap. III, p. 249.

#### IV. SCOLASTICA INCIPIENTĂ

Termenul **scolastică** desemnează îndeobște învățământul teologic și filosofic din Evul Mediu latin, dar există și o scolastică răsăriteană despre care începem să știm mai multe abia acum. Scolastica sau filosofia de școală se referă la școlile medievale de gândire care se ocupau cu **definirea și sistematizarea concepției creștine asupra lumii**. Este vorba despre **raportarea credinței la gândirea rațională**. Probleme precum: existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, liberul arbitru etc. sunt justificate, prin filosofie, rațional. Adevărul religios trebuia să fie armonizat cu cel rațional. Există o **scolastică incipientă**, între secolele IX-X, chiar mai devreme după unii, prin Boethius, continuată între secolele XI-XIII cu una pregătitoare, în care se realizează tentative prea puțin izbutite de armonizare a rațiunii cu credința. **Scolastica** în sens tare, **clasică** sau culminantă, este cea a secolului al XIII-lea, când operele lui Aristotel sunt traduse în latină și geniul arab produce mutații ireversibile în gândirea occidentalilor. De aici încolo, după secolul al XVI-lea, asistăm la o **scolastică în disoluție**, decadentă, dar trebuie să știm că ea a supraviețuit până astăzi în școlile catolice.

Să nu credem însă că lupta pentru raționalizarea credinței nu a produs și forme de gândire mai puțin riguroase, uneori chiar desuete. Există chiar și un sofism scolastic care ar putea face foarte bine parte dintr-o istorie distractivă a filosofiei. În genere, însă, sistemele scolastice erau compozituri de doctrine riguros argumentate, constituite prin aplicarea metodei scolastice (punerea problemei, indicarea pozițiilor autorităților în materie, indicarea soluției corecte și explicitarea ei). Platon era adus prin neoplatonici, Aristotel era îmbogățit prin patristică, dar mai ales tradus și comentat de arabi, pentru ca scolasticii să poată afirma un adevăr unic în teologia și filosofia lor.

Se pare că cea mai importantă chestiune era de a indica fundamentele științei, adică **natura și sursa conceptelor generale** pe care le avem.

**Problema universalilor**, pe care am prezentat-o la Boethius, devine centrală: care este natura universalilor și care este modul în care intelectul nostru ia seamă de ele? Toate aceste căutări au pus pe tapet și **chestiunea naturii intelectului uman**: intelectul este unul sau multiplu? Există o distincție între suflet și intelect? Se conțin sau sunt separate? Apoi, adevărul este unul sau există un **dublu adevăr (unul al credinței, altul al rațiunii)**? Încet-încet, ceea ce părea o problemă de metafizică începe să se constituie într-una de gramatică a logicii sau de logică a gramaticii. Dar toate acestea vă vor deveni mai clare pe măsură ce vom analiza concepțiile celor dintâi gânditori așezați ferm pe drumul scolasticii, după Boethius.

#### IV.1. Ioan Scottus Eriugena și *De divisione naturae*

Trăitor între 810 și 859 d.H., Eriugena a tradus *Corpus Dionysiacum* la rugămintea lui Carol Pleșuvul, în calitate de profesor la Școala Palatină din Paris. Dar dincolo de-a fi adus apusenilor mărturia cea mai tare a teologiei negative orientale, a scris o lucrare ce ridică și acum dificultăți de interpretare. *De divisione naturae* este prima lucrare filosofică occidentală în care, spun unii, rațiunea este așezată deasupra credinței. Alții, însă, consideră că textele sale nu aduc o mărturie clară în acest sens. Oricum, a zămislit o concepție despre natură în care influențele vin dinspre neoplatonism, dinspre apofatismul dionisian, dar și dinspre patristicienii greci și latini (știa greaca și latina): Grigorie de Nyssa, Augustin, Ambrozie (nu spune nimic despre Boethius, ceea ce ne face să credem că a fost mai atras de ramificațiile orientale ale teologiei), dar întâlnim și elemente ale panteismului stoic.

Impresia noastră este că a căutat, plecând de la textele revelate, să construiască o concepție creștină despre lume cu un înalt conținut filosofic, atât cât era posibil. În acest sens afirma că **adevărata filosofie este adevărata religie și invers**. Dar nu neapărat pentru a fi un bun creștin, ci pentru că vedea în creștinism **o concepție naturalistă despre lume**, la concurență poate cu cele păgâne exprimate anterior.

Închipuind un dialog între un maestru și discipolul său, prin întrebări și răspunsuri succesive, Eriugena își construiește viziunea sistemică despre natură plecând de la următoarele afirmații: „Consider că natura se divide în patru forme diferite: prima este **cea care creează și nu este creată**<sup>86</sup>, a

---

<sup>86</sup> *Natura quae creat et non creatur.*

doua, **cea care este creată și creează**<sup>87</sup>; a treia, **cea care este creată și nu creează**<sup>88</sup>; a patra, **cea care nu creează și nu este creată**<sup>89</sup>. Aceste patru diviziuni se opun două câte două; a treia se opune celei dintâi, a patra celei de-a doua; dar cea de-a patra cade sub imposibilitate, deoarece elementul ei de diferențiere constă în aceea că nu poate fi<sup>90</sup>

Să le analizăm pe rând. Evident, ne întrebăm ce înseamnă exact termenul **natură**. Eriugena spune că prin **natură** înțelegem **toate lucrurile**, atât cele care ne pică sub simțuri sau care pot fi cunoscute de către spirit, cât și cele care scapă cunoașterii noastre. Adică atât lucrurile care au ființă, cât și cele care nu sunt încă, cărora le este proprie neființa. Altfel spus, **natura este un nume general pentru tot ceea ce este și pentru tot ceea ce încă nu este**.

Cu siguranță ideea diviziunii vă amintește de teoriile emanatiste neoplatonice; presupune o astfel de stratificare pe stadii de realitate. **Natura care creează și nu este creată** nu poate fi decât **Dumnezeu**. El este principiul creator al tuturor lucrurilor care nu este creat prin altcineva din afara lui. Când afirmăm că este o natură care creează, indicăm faptul că Dumnezeu a creat cauzele primordiale, ideile lucrurilor, modelele lor abstracte, pe care le numește **predestinații**. Ele sunt de fapt Ideile divine ca prototipuri esențiale ale oricărui lucru creat. **Ideile divine** reprezintă **natura care este creată și creează**. Dacă, însă, le atribuim calitatea de creatură, înseamnă că ontologic ele sunt posterioare Creatorului lor. Eriugena evită cu abilitate să afirme că ar exista un interval în care Dumnezeu a fost lipsit de Ideile divine, pentru că ar fi picat din rosturile sale de Rațiune universală. Conchide că, procedând analitic, rațiunea noastră știe că Ideile divine sunt coetern cu Dumnezeu, dar le putem concepe ca și create, în sensul că își au începutul logic în Dumnezeu. **Logic** le acceptăm ca și **create**, **cronologic** ele sunt **coetern** cu Dumnezeu (și iată cum tocmai ieșim din cronologie). Cea mai înaltă Idee divină este **Logosul**, care coincide în sistemul eriugenist cu **Nous-ul** neoplatonician. **Logosul** este creat, adică este **din** Dumnezeu, dar și **coetern** cu acesta.

---

<sup>87</sup> *Natura quae et creatur et creat.*

<sup>88</sup> *Natura quae creatur et non creat.*

<sup>89</sup> *Natura quae nec creat nec creatur.*

<sup>90</sup> Găsiți traducerea unei părți a textului în antologia realizată de Octavian Nistor, *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol. I, Editura Minerva, București, 1984, p. 132-141.

Arhetipurile, **Ideile divine**, difuzează **esență** tuturor lucrurilor create, penetrându-le atunci când ele sunt create sau individualizate ca natură. Pare o perspectivă panteistă. Dar Eriugena ne asigură că, deși în toată această procesiune a infuzării de esență par să se multiplice, Ideile, fiind **din** Dumnezeu, au o **esență simplă, unitară, unică**. În realitate, lumea Ideilor este una, dar este multiplă în efectele sale. În lumea diversității create, nouă ne par multiple (câte lucruri atâtea arhetipuri), dar ar decurge de aici că sunt finite, mărginite unele de altele. Și atunci cum poate fi coetern ceva finit (Ideea) cu ceva infinit (Dumnezeu)? Pentru că toate lucrurile participă la Idei pentru a avea esență nu înseamnă că, în realitate, Ideile sunt divizate, ci că ele constituie o **unitate indivizibilă**, având **atributul infinității**.

De aici lucrurile se mai complică puțin. Dacă vă amintiți, Dionisie afirmase că numai Dumnezeu singur se poate cunoaște pe sine, dar Eriugena crede că trebuie mers mai departe: pentru a explica crearea Ideilor, formulează ipoteza netransparenței de sine întru sine a lui Dumnezeu în lipsa Ideilor divine. De fapt, această „mișcare” a lui de creare a Ideilor este una de **autorevelare**. Prin ele, Dumnezeu își devine sieși transparent. Pe măsură ce el creează, își devine transparent în intențiile lui de autorevelare, dar transparent cumva și pentru noi, în scopul cunoașterii și întoarcerii la el. Din acest punct de vedere, actul creației este unul **teofanic**. Din **Idei** se nasc **genurile**, din acestea **genurile inferioare**, din acestea **speciile**, apoi **substanțele individuale**. Ideile divine sunt, deci, prima **dezvăluire de sine a lui Dumnezeu**. După cum vedem, **universalile** la Eriugena subzistă prin sine și, de aceea, pentru că le acordă realitate în afara lucrurilor, vom spune că ne aflăm în fața unei **concepții realiste**.

De la Idei ajungem la **lumea materială** care ne pică sub simțuri, **care este creată și nu creează**. Orice individual este, deci, parte a creației, adică o natură ca cea de mai sus, creată dar necreatoare. Dacă toată creația este o teofanie, adică revelare, lucrurile sunt parte a luminii divine. Ca și la Dionisie (amintiți-vă de necesitatea cunoașterii prin analogie), orice lucru material este simbol pentru o realitate inteligibilă. Adică, **orice lucru vizibil și corporal semnifică ceva incorporal și inteligibil**. Însă pare mai apropiat de neoplatonici decât de Dionisie în chestiunea **scării ființelor**, care pleacă de la **inteligențele necorporale** dar **cu un corp spiritual** (îngerii), ajunge la **ființa umană** (concepută ca animal rațional) și sfârșește cu **materia**. Gnoseologic, concepe în același mod neoplatonic transmisia iluminării divine de la ființele cele mai spirituale spre cele mai puțin spirituale.

Orice **lucru** sau natură individuală este compusă dintr-o **substanță** (sinonimă cu **esența** lucrului) etern subzistentă în Dumnezeu și o **formă** materială, corporală, pe care această esență o capătă. **Esența**, spuneam, ține de arhetipurile divine; așadar, este un inteligibil. Dar și **forma** în sine poate fi gândită tot prin intermediul gândirii pure, deci tot un inteligibil este. Rezultă de aici că **orice lucru este suma a două inteligibile** care, unindu-se, constituie materia lucrului, suport al accidentelor<sup>91</sup>. Esența în sine cuprinde și alte inteligibile, precum cantitatea sau calitatea. Când inteligibilul *quantum* (cât, cantitatea) se unește cu inteligibilul *quale* (cum, calitatea) ia naștere **materia** lucrului care poate fi percepută prin simțuri.

Dumnezeu creează toate lucrurile și se creează în toate lucrurile. Creând lucrurile se creează în toate și **este toate lucrurile**. Aici panteismul emanatist ar fi evident, dar Eriugena scapă și de astă dată. Invocând teoria **creației ex nihilo**, lămurește că a crea un lucru din nimic nu implică crearea lui din ceva preexistent sau pre existența a ceva material, ci **nimicul reprezintă negarea sau privația de esență**<sup>92</sup>. De aceea, când este creat din nimic, înseamnă doar că recunoaștem primirea de către lucru a esenței sale, deci din altceva decât din el însuși. Dar esențele fiind în Dumnezeu, lucrurile nu doar participă la bunătatea divină, ci îi sunt chiar constitutive.

Fiecare lucru trimite înapoi, prin esență la arhetip, prin arhetip la esența esențelor sau supra-esență. Astfel, **Dumnezeul incognoscibil devine cognoscibil în teofaniile lui**. Omul are capacitatea de-a înțelege ceva din supraființa lui Dumnezeu pentru că el însuși este asemănător după chip cu el. În primul om (în Adam), Dumnezeu a așezat „dintr-odată pe toți oamenii, dar nu i-a introdus deodată [pe toți] în lumea vizibilă, ci a lăsat ca natura creată originar (n.n. – arhetipurile divine) să ajungă la existență vizibilă în anumite momente și locuri, într-o succesiune numai de el cunoscută”<sup>93</sup>. Reiese că și lumea materială, într-un anume sens, ca rațiune a

---

<sup>91</sup> „Ceea ce în fiecare creație [lucru creat] poate fi perceput prin simțurile corporale sau sesizat prin intelect este numai un accident incomprehensibil în sine al oricărei substanțe”, *op. cit.*, p. 134.

<sup>92</sup> „Căci cele ce se cunosc din cauzele înseși în materia formată cu prilejul generării în spațiu și timp sunt considerate prin tradiție ca existente. Dimpotrivă, ceea ce este cuprins în sânul naturii fără să apară încă în materia formată sau în spațiu și timp, ori în alte accidente, este socotit, de asemenea prin tradiție, ca neexistentă”, *idem*, p. 136.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 136.

ființării ei, este eternă, așa cum și Ideile sunt eterne, deși create. Astfel lumea este în Dumnezeu, nu *extra Deum*. În afara lui ea încetează să mai fie, devine nimicul. Astfel, creaturile și Dumnezeu sunt *unum et id ipsum*, unul și același lucru: creaturile subzistă în Dumnezeu și Dumnezeu se dezvăluie inefabil în ele.

Toate acestea conduc la o **antropologie** atipică. Astfel, căzând în păcatul adamic, omul și-a pierdut în mare parte capacitatea de a raționa corect. În mila lui, Dumnezeu i se revelează astfel în creaturi, pentru a-l ajuta să se ridice cu mintea până la el. Este catafatismul sau *via affirmativa*. În același timp, esența lui Dumnezeu este de a fi incognoscibil și atunci mintea noastră trebuie să nege (apofatism) ceea ce tocmai a gândit. Dacă spun că Dumnezeu este bun, știu că asertez aceasta potrivit semnificației omenești a bunătații, or „bun” în cazul lui Dumnezeu trebuie să însemne altceva. Atunci spun că Dumnezeu nu e bun, ci este supra-bunătaatea. Așadar, ca și la Dionisie, întâlnim o **sinteză a apofatismului cu catafatismul**.

Pentru că este rațional, dar și corporal, omul posedă ceva din toate cele create, de la cele spirituale până la cele materiale. Astfel, **omul este un microcosmos**, chintesența lumii vizibile și invizibile. Procesului de revelare îi urmează, sinonim mișcării de conversie din teoriile neoplatonice, procesul de reîntoarcere a creaturii la ceea ce a cauzat-o. Aceasta nu se mai petrece prin faptul că ceea ce este creat este atras ireversibil spre Unu, ci este un proces natural prin care **Dumnezeu** se adună în sine, devenind **natura care nu mai creează și nu este creată**. Este stadiul în care Dumnezeu este totul în tot, în care încetează să mai creeze și **intră în repaus**.

Reîntoarcerea ființei umane la Dumnezeu este explicată într-o manieră originală, amintind de ideea aristotelică a finalității lumii întru deplina ei spiritualizare. Astfel, va avea loc întâi disoluția trupului în elementele materiale indicate de greci: apă, aer, foc, pământ, apoi învierea trupului în sensul convertirii lui în spirit. Astfel spiritualizat, el se va întoarce la arhetipurile sau cauzele primordiale eterne și de aici la Dumnezeu, prima cauză. În acest moment, nu mai există decât singur Dumnezeu, cum spuneam, totul în tot. Această **deificare a lumii** seamănă destul de mult cu apocatastaza origenistă, dar mai trebuie cercetat.

Eriugena a influențat considerabil gânditori precum Remigius din Auxerre, Amalric din Bene, Anselm din Canterbury și alții, dar considerat panteist, deci eretic, cărțile i-au fost arse din porunca Papei Honorius al III-lea. A fost însă cel care a introdus cu mare forță **teologia negativă în gândirea**

latină și a cimentat **simbolismul medieval**, esențial pentru reprezentanții Școlii din Chartres. Dar cel mai important lucru este că a instituit decisiv regula de a acorda credința la rațiune: **credința fără înțelegere este inutilă**. Trebuie să credem pentru a înțelege, dar și să înțelegem ceea ce credem. Este deviza întregii scolastici de acum încolo. Dar Eriugena nu știa că filosofii arabi avansaseră cu mult în înțelegerea raportului dintre credință și rațiune, izbândă necunoscută latinilor până acum.

## IV.2. Filosofia arabă. Concepții asupra intelectului uman

Alain de Libera afirmă: „Dacă o cultură se măsoară în cantitatea de opere pe care le-a creat sau asimilat, putem spune cel puțin că, până în secolul al XII-lea, Occidentul medieval este subdezvoltat din punct de vedere filosofic”<sup>94</sup>. Adevărata dezvoltare a filosofiei are loc în mediul arab. Este imensă importanța filosofiei arabe la dezvoltarea filosofiei sau a culturii europene în general. În conștiința occidentală ea a fost identificată cel mai adesea cu condamnarea averroismului, eludându-se uneori chiar aportul gânditorilor arabi la dezvoltarea științelor. Libera, Corbin, Gilson deplâng situația și încercă să aducă lucrurile pe un făgaș normal în filosofia franceză a secolului XX, dar prejudecățile n-au dispărut. Chiar și în cultura română, puține sunt eforturile de a traduce și analiza operele unor filosofi arabi de marcă. Octavian Nistor (parțial și nesigur), Remus Rus, Nadia Angelescu, George Grigore și, mai nou, Alexander Baumgarten, au făcut eforturi admirabile, fie pentru a ne familiariza cu cultura și civilizația arabă, fie pentru recuperarea unui fond de cugetare care trebuia cunoscut de mult. Dacă există în medievalitate o primă filosofie în sens tare, pe urma grecilor antici, atunci ea este filosofia arabilor.

Creștinii syrieni sunt primii care realizează traducerea unor opere grecești fundamentale din nevoia de a tâlcui **Biblia**. Învățând limba greacă, vorbitorii limbii siriace (limbii arameene), sub conducerea atentă lui Efrem din Nisibe, vor constitui o școală de traduceri la hotarul dintre Syria și Mesopotamia, strămutată apoi la Edessa din pricina invaziei persane. Pe la sfârșitul secolului al V-lea nu mai puțin de patru școli, la Nisibe,

---

<sup>94</sup> Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 40.

Gundeshapur<sup>95</sup> în Iran, Risaina și Kinnasrin în Siria, își vor uni eforturile pentru a-i traduce pe Platon și Aristotel, dar și orice altă lucrare grecească cu conținut științific. Sunt traduse în siriacă, din limba greacă, operele lui Galenus, Hyppocrates, **Logica** lui Aristotel, texte neoplatonice, mai ales porphiriene.

În acest timp, pe tărâm religios, lumea arabă suferă prefacerile impuse de apariția celei de-a treia religii monoteiste: **islamul**. Este o religie revelată, monoteistă, bazată pe scrierea sfântă transmisă de Allah lui Muhammad prin intermediul Arhanghelului Gabriel: **Coranul**, care este creat de la începutul lumii, prima minune și ultima a lui Allah, scris în limbă neomenească, în *luga suryaniyya* (limbă sacră-prototip sau limba îngerilor), imposibil de imitat sub aspectul sensurilor sale sau ca stil, îndreptar cu funcție de cunoaștere pentru orice musulman. Credința musulmană, centrată pe profesiunea de credință: „Nu există Allah în afară de Allah, și Muhammad este trimisul său”, se axează pe **critica asociaționismului** (nu-i facem lui Dumnezeu asociați: nu există decât un unic Dumnezeu, Allah, care nu are fii, ci doar trimiși cu rol de transmitere a mesajelor lui pentru oameni) și pe stabilirea caracterului strict omenesc al acestui ultim profet arab. Deși cuprinde un cod extins de obligații individuale și sociale, **Coranul** conține o metafizică a luminii și o gnoseologie aparte centrată pe distincția între cunoașterea intuitivă și cunoașterea rațională. Există vreo **șapte sisteme de lectură a textului** coranic, mergând pe distincția între sensul literal și cel figurat al versetelor. Tradiționaliștii islamului rămân partizanii sensului literal, încrezători în sugestia că au primit cea mai ușoară dintre religii, comprehensibilă pentru fiecare. Alții găsesc că există un sens ascuns, singurul adevărat, la care se ajunge prin inițiere, în aceasta constând de fapt caracterul inimitabil al **Coranului**.

O întreagă dinamică spirituală este antrenată datorită islamului în jurul unor probleme, precum: **natura credinței, a creației, a păcatului, a libertății sau constrângerii la nivelul actelor umane**. Aceasta din urmă este poate și cea mai veche și decisivă problemă pentru constituirea unei veritabile teologii musulmane și apoi filosofii arabe. La un secol de la

---

<sup>95</sup> Aici au fost adăpostiți ultimii neoplatonici izgoniți din Atena de Justinian, iar preocupările erau îndreptate spre logică, matematică, astronomie și medicină, chiar și agricultură.

moartea lui Muhammad, speculația teologică în islam își conturează primele poziții doctrinare și sunt elaborate primele teorii cu caracter juridic. Filosofia se naște acum, după primele elaborări de ordin religios. Un al doilea val de traduceri, de data aceasta în limba arabă, are loc din limbile greacă, persană și chiar sanscrită. Începută sub omayyazi și continuată sub abbassizi, munca de traducere a permis accesul la multe dintre tratatele de logică aristotelice, dar și la multe apocrife aristotelice care erau de fapt mărturia neoplatonismului: *Theologia Aristotelis*, care conținea fragmente din *Enneade*-le plotiniene și *Liber de Causis*, despre care am mai scris, care este al lui Proclus. În acest climat cultural, se conturează concepția despre **kalam** ('**ilm al-kalam** – știința cuvântului) esențială în teologia scolastică musulmană, alături de '**ilm uşul ad-din** – știința fundamentelor religiei și **al-fikh al-aşghar** – știința dreptului musulman. Acestea trei desemnează **scolastica musulmană**. At-Tahamwi<sup>96</sup>, islamolog contemporan cu autoritate, consideră că termenul *kalam* desemnează **știința argumentării „prin altceva” decât prin legile rațiunii**. Este știința argumentării prin rațiunea legii musulmane a naturii existenței lui Allah, a atributelor sale, a creării lumii și a persoanelor trimise de el cu mesaje universaliste. *Kalam*-ul conferă cuvântului în teologie locul pe care-l ocupă logica în filosofie. La toate acestea se adaugă gândirea sunnit-ortodoxă (accent pe Tradiție, pe Sunna), raționalismul mu'taziliților<sup>97</sup> dar și antagonismul mutakallimilor, teologi sau dialecticieni care negau posibilitatea de a-l cunoaște prin rațiune pe Allah, dar utilizau fără rezerve conceptele și dialectica filosofiei grecești la care aveau acces. Va rezulta de aici o filosofie arabă teologizantă sau o teologie filosofică în cadrul unor mișcări religioase raționaliste și al unora religioase mistice sau mistic-intelectualiste.

Primul filosof arab, **Al-Kindi** (m. 873 d.H), care realizează joncțiunea între filosofia greacă și teologia musulmană, a tradus el însuși

---

<sup>96</sup> Apud *Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilisation*, Editura Albin Michel, 1997, p. 456.

<sup>97</sup> Prima școală a kalamului, a teologiei speculative, se pare că și-a conturat poziția prin disputa cu creștinii asupra Treimii. Mu'taziliții afirmă un Dumnezeu unic și blamau caracterul misterios al dogmei amintite, prin care creștinii se smintesc și uită că Allah a trimis un mesaj la care oamenii trebuie să reflecteze pe măsura rațiunii lor.

din Platon, Aristotel și neoplatonici, considerând ca propedeutici esențiale pentru filosofie logică și matematică. S-ar putea spune multe despre opera lui, dar ne vom opri asupra unei probleme cruciale pentru evoluția concepțiilor filosofice asupra **intelectului uman**. Cum aproape fiecare gânditor arab a fost un spirit enciclopedist, ar fi imposibil să tratăm toate problemele care au făcut obiectul preocupărilor lor. De aceea, am ales să înfățișăm concepțiile celor mai importanți gânditori arabi asupra **intelectului uman**.

Pe urmele lui **Aristotel** și ale dificultății de a concilia concepția despre **suflet** („act prim al corpului natural dotat cu organe”) cu cea despre **intelect ca funcție a sufletului** (dar care nu putea fi înțeles ca având vreo legătură cu corporalitatea), arabii s-au învârtit în jurul sintagmei: „**în act**”. A spune despre ceva că este **în act** însemna ceea ce se spune în sine despre lucrul respectiv sau „ceea ce el era pentru a fi”, ca să folosim sintagma consacrată de Aristotel însuși. Aceasta reprezintă **evidența** lucrului, în termeni metafizici. Sufletul ar fi tocmai acest „ceea ce era pentru a fi” al unui anumit trup sau corp, ceea ce se poate spune în sine despre orice corp individual. Cu alte cuvinte, forma unică și de neimitat a fiecărui trup. Dar acest „era” și acest „a fi” introduc o distincție: se poate considera că ceea ce era doar potențial ne apare acum, în actul a ceea ce deja există. S-ar părea, deci, că ne aflăm în fața unei realități care este și actualizarea unui universal, dar și **într-un** individual. Dacă judecăm astfel, **sufletul ar trebui să fie actualizarea sufletului universal într-un corp individual**. Referitor la intelect, Aristotel distingea între un intelect care devine toate lucrurile și un intelect care le produce pe toate, așa ca o dispoziție, ca o lumină. Adică un **intelect agent**, activ, veșnic, divin, neafectat de nimic din afara sa și un intelect **potențial** care devine **intelect în act** sub acțiunea intelectului activ sau agent. Ca cel care cunoaște totdeauna ceea ce cunoaște mereu, **intelectul agent este cauză eficientă care acționează asupra intelectului pasiv**, potențial, pentru a fi **în act**. Fără intelectul pasiv, intelectul activ ar fi numai act pur, activitate goală (dacă nu e contradicție în termeni) sau lipsa activității.

Peripateticianul **Alexandru din Afrodisia** distinge și el o **inteligentă agentă** (Dumnezeu), inteligibilul originar, sursa inteligibilității în toate cele inteligibile. Prin acest **intelect activ** orice obiect potențial al cunoașterii devenea cunoaștere actuală (obiect prezent al cunoașterii prezente). Intelectul posibil de la Aristotel devine pentru Alexandru **intelect material** (denumire pentru care Toma avea să-l critice pe Averroes, care o

preluase) și care „încă nu înțelege, dar e posibil să înțeleagă”<sup>98</sup>. Intelectul ajuns la predispoziția sau aptitudinea de a-și asuma formele realităților înțelese prin propria potență este **intelectul habitual** (*intellectus in habitu*, mai târziu, la latini). **Intelectul în act** este forma înțeleasă, adică intelectul care gândește și se identifică cu obiectul său inteligibil. Este ultimul stadiu al unuia și aceluiași intelect, după stadiul material și cel habitual.

Toate aceste lămuriri sunt importante pentru a pricepe **cum Al-Kindi** ajunge să distingă între o **intelență** sau substanță spirituală distinctă de suflet și **intelctul aflat în potențialitate**, care trece apoi **de la potențialitate la act** și devine **intelct demonstrativ**.

Un alt arab, numit al Doilea Maestru după Aristotel, cunoscut de occidentali sub numele de **Avennasar** sau **Alfarabius**, **Al-Farabi** (872-950 d.H.) realizează o **analiză neoplatoniciană asupra concepției aristotelice despre intelect**. Dumnezeu a emanat **zece intelecte**: nouă **cauze secunde** și o a zecea cauză secundă care naște **intelctul activ**. Astfel, fiecare cauză secundă a produs un intelect care-i este subordonat. Omul, dintre toate celelalte ființe, este singurul care posedă facultatea rostirii sau **facultatea logică**. În jurul logicii se strâng toate celelalte facultăți într-o unitate, toate dezvoltându-se progresiv, dar și în același timp. **Intelctul** este, mai întâi, **pasiv în potență** (adică poate primi formele pe care nu le are încă), apoi devine **intelct pasiv în act** (sub influența intellectului activ senzațiile acumulate în imaginație devin **inteligibilele prime**). Astfel, formele lumii exterioare devin încet-încet inteligibile în act și putem vorbi deja de **intelctul dobândit** sau **adoptat** sau **în act**. Adică lucrurile înțelese devin însuși intelectul. Prin intelectul adoptat ajungem la introspecție, la cunoașterea de sine, considerând că imaginația și capacitatea reflexivă au ajuns la maturitate. În acest mod, intelectul uman devine asemănător celui activ, grație influxului primit de el de la intelectului activ, care-i permite să se unească cu el. Un asemenea intelect nu posedă decât filosofii și profeții, concepție care-l va influența decisiv pe Avicenna.

În **problema universalilor**, deci, Al-Farabi distinge între **inteligibilele ca forme abstrase** și inteligibilele ca **forme pure**. Vom redescoperi variantele la R. Bacon, care făcea deosebire între *abstracta* (ființele abstracte, ceea ce este în prezent unit cu o materie sau a fost astfel,

---

<sup>98</sup> A se vedea antologia de texte realizată de Alexander Baumgarten, *Despre unitatea intellectului*, Editura IRI, București, 2000, p.33.

dar poate fi discernut prin esență sau intelect) și *separata* (ființele separate, adică ceea ce nu a fost niciodată unit cu vreo materie). Pentru Al-Farabi, *qad* (universalul) ține de intelect, dar este și immanent lucrului. Cu alte cuvinte universalul este *in multis* (în același timp în mai mulți) și *de multis* (afirmat despre mai mulți) și se prezintă sub trei modalități: *ante rem* (înaintea lucrului, în sine), *in re* (în lucru) și *post rem* (după lucru), adică în modalitate transcendentă, immanentă și conceptuală.

Adevărat **metafizician al esențelor**, filosoful arab **Ibn-Sina** (980-1037 d.H.), latinizat **Avicenna**, este unul dintre cele mai mari spirite ale filosofiei islamice, cercetările sale extinse asupra logicii, fizicii și metafizicii conducând la recunoașterea sa de către gânditorii occidentali și nașterea unui așa-numit **avicennism latin**. Pot fi făcute paralele între opera lui și cea a lui Augustin și Eriugena, fără îndoială (iată o temă la care puteți reflecta). Tipul de metafizică instituit de Avicenna s-a construit până pe la 1640, în cadrul a ceea ce islamologii numesc **avicennism iranian**, moment în care Molla Sadra Shirazi<sup>99</sup> o înlocuiește în filosofia iraniană cu o metafizică centrată pe conceptul de existență.

Pentru Avicenna, **esența** sau **natura** sau **cviditatea** este ceea ce este în mod absolut și necondiționat, adică **necesar**. Esența este indiferentă la tot ceea ce ar putea s-o împiedice să fie un **universal** (idee generală), așa cum neutră și aceeași rămâne chiar dacă ne apare **actualizată într-un individual**. Prin ele însele, esențele nu exclud nici universalitatea, nici singularitatea, prin aceasta devenind obiectul metafizicii. Când afirmăm că o esență este **ceea ce este**, spunem că ea **este ceva**. Ce trebuie să înțelegem din faptul acesta? Avicenna lămurește distingând între **ființa necesară** și **ființa posibilă**. Posibilă este orice esență, ca ceea ce este (ca ceea ce ar fi să fie), dar nu ar exista niciodată dacă anumite cauze nu ar acționa asupra ei cu necesitate. În acest caz vorbim despre **existență** ca despre o esență **adusă la actualitate** de o anumită cauză. **Existența** este, deci, un accident suprapus esenței, dar un **accident necesar**. Dacă ceva posibil este actualizat, ca fiind, aceasta se petrece datorită faptului că existența sa este dată necesar de rațiunea cauzei sale. Creația capătă astfel un sens diferit: are loc din pricina unei necesități constitutive divinității, care determină Ființa pură să aducă la existență toate celelalte ființe. Deci, este actul în care gândirea divină se gândește pe sine.

---

<sup>99</sup> Personalitate dominantă a Școlii din Ispahan (Iran), în secolul al XVII-lea.

Această cunoaștere pe care Ființa divină o are etern în sine însăși este **Prima emanație sau Inteligență** (*'Aql awwal*) sau **Primul Nous**. Acest „efect” inițial, unic și necesar al energiei creatoare, identic cu gândirea divină, asigură trecerea de la Unu la multiple. Plecând de la această **Primă Inteligență mediatoare**, ierarhia plurală a ființei apare ca rezultat al unor serii de acte de gândire sau contemplare. Ceea ce ar trebui să fie o cosmologie devine o analiză a intelectelor îngerilor. Atunci când Prima Inteligență contemplă Principiul său, din acest act de gândire purcede a **Doua Inteligență**. La rândul ei, aceasta se autocontemplă și, în relație cu Principiul care îi conferă existența necesară, dă naștere **Sufletului Prim**, factorul motrice al **Primului Cer** sau al **Sferei Sferelor** (care le înglobează pe toate celelalte). Neoplatonismul este evident, dar și aristotelismul.

Acest act de triplă contemplație instaurează primele trepte ale ființei și continuă în același mod până la purcederea a **Zece Inteligențe**, Heruvimii (*Karubiyun*) sau Îngerii Sacrosanți, dar și a unei ierarhii de **Suflete Celeste**, Îngerii magnificenți (*mala'ikat al'-izza*), mișcători ai cerurilor inferioare și care nu posedă facultăți de percepție, ci doar o facultate imaginativă în stare pură.

Ultima Inteligență este numită **Inteligență agentă sau activă** (*'Aql fa'al*) pe care avicennienii o vor identifica cu Arhanghelul Gabriel, un fel de Duh Sfânt al **Coranului**, Îngerul revelației. Aflată prea departe de Principiul său, virtutea sa emanatistă se va revărsa într-o **pluralitate de suflete umane**. Ea este, deci, **iluminarea** (*ishraq*) care proiectează ideile sau **formele cunoașterii în suflete**. La rândul lor, sufletele sunt habituale, adică au dispoziția și apetența întoarcerii spre ea. Astfel, în concepția lui Avicenna, **intelectul uman nici nu are misiunea și nici puterea de a abstrage formele sau Ideile**. El nu poate decât să fie pregătit, adică să manifeste apetite pentru percepția prin simțuri, pentru ca, apoi, **prin iluminarea Inteligenței agente**, să îi devină transparente formele inteligibile. Această iluminare este, deci, o emanație a îngerului revelației, nu o abstractizare ca operație a intelectului uman. Iluminarea este prezența în sine a Îngerului și de-aici legătura care se poate stabili între gnoseologia avicenniană și experiența mistică.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Astfel putea fi explicat mecanismul transmiterii mesajului coranic lui Muhammad de către Arhanghelul Gabriel, întâlnirea „vie” cu acesta, prin care era asigurată și obiectivitatea acestui mesaj.

**Intelectul uman** este analog celui al Îngerului. Avicenna distinge între **intelectul contemplativ sau teoretic** și **intelectul practic**. **Intelectul practic (activ)** este sufletul gânditor în funcția sa practică și activă (conduce trupul și este principiul vital). **Intelectul contemplativ** presupune **patru trepte** sau stadii: în primul, intelectul nu este vid, ci așa cum este materia potențială față de formă; apoi, prin imagini și senzații, intelectul devine aproape în act; în al treilea rând, intelectul dobândit este cel deja în act, care se întoarce spre Inteligența agentă separată (pentru a putea primi formele inteligibile care corespund imaginilor sensibile). Ultimul stadiu este cel al obișnuinței intelectului de a se întoarce mereu la Inteligența agentă, adică al stării habituale (*‘aql bi-l-malaka*, „în noi”).

Întrucât capacitatea intelectului uman de a primi iluminarea unor forme inteligibile presupune cunoașterea de sine concomitent cu cea a celui care le-a produs (a lui *dator formarum*), H. Corbin crede că este vorba despre o prefigurare a *cogito-ului cartezian* (într-un sens chiar mai apropiat decât o făcuse Augustin, adăugăm noi)<sup>101</sup>. Există și un fel de supra-stadiu al intelectului contemplativ, constând în contopirea acestuia cu Inteligența agentă. Avicenna numește un astfel de intelect: **intelect sfânt**, și-l atribuie profeților și vizionarilor (Muhammad ar fi atins acest stadiu). Asemenea lui Al-Farabi așadar, Avicenna stabilește existența separată a unei inteligențe, situată în afara intelectului nostru, concepție care avea să fie preluată, cu anumite corecturi, de către o parte dintre occidentalii creștini. Ca și afirmarea nemuririi sufletului.

În **problema universalilor**<sup>102</sup>, Avicenna vine dinspre Al-Farabi. Consideră că există trei modalități de a predica un universal: ca ceea ce **este** predicat *de multis*, ca ceea ce **poate fi** predicat *de multis* și ca ceea ce **este îngăduit rațional și posibil să poată fi** predicat *de multis* (chiar dacă există un singur individual în realitate referitor la care să poată fi predicat). În urmare logică, putem sesiza **trei stări ale universalilor**: *ante*

---

<sup>101</sup> Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, vol.I, Gallimard, Paris, 1986, p. 112.

<sup>102</sup> Alain de Libera observă că termenii arabi *ma’qul* și *ma’na*, care sunt localizați ca *gândire, idee, semnificație* sunt analogi termenului *intenție* pe care Avicenna îl alege pentru a defini universalul. Termenul *intenție* este bine ales și trimite către *orientarea spre obiect* a lui Brentano și chiar spre *intenționalitatea* husserliană. Vezi: *Cearta Universalilor*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p.118.

*multiplicitatem* (universalii anterioare multiplicității, *intelectuallia*, formele inteligibile din gândirea divină și îngerească, obiecte ale metafizicii); *in multiplicitatem* (universaliiile în multiplicitate, *naturalia sau genus naturale*, formele în lucrurile materiale, ceea ce este asemănător în indivi-duale) și *post multiplicitatem* (universaliiile posterioare multiplicității, *logicalia*, formele inteligibile obținute în urma procesului intelectual de abstractizare).

Să ne oprim și asupra lui **Ibn Badjdja** (m. 1138 d.H.), creatorul unei lucrări ce ar putea fi tradusă aproximativ: ***Tratat despre unirea intelectului agent cu intelectul omului***, unde se arată preocupat de posibilitatea intelectului uman de a accede la cunoașterea pură prin subterfugiile științelor speculative și potrivit căii naturale a minții. Credem că este **prima încercare de explicare a mecanismului de unire a intelectului agent cu intelectul material**. Badjdja pune semn de egalitate între **intelectul uman** și **formele spirituale izvorâte din imaginație**. Între cunoașterea prin simțuri și cea rațională pură se interpune, ca mediatoare, imaginea singulară a obiectului de cunoscut. De exemplu, sesizarea evidității sau formeii spirituale „pom” depinde de multiplicitatea percepțiilor noastre ce au ca obiect pomii concreți. Intelectul agent intervine și dezbracă această eviditate relativă de caracterele sale individuale. Astfel este obținută eviditatea unică a pomului, o eviditate a evidității, care determină obiectivitatea cunoașterii. Este afirmat deci un intelect agent transcendent și un intelect material immanent, sugestie pe care Toma o va folosi pentru a-și construi concepția despre *species intelligibiles*. Tocmai această perspectivă îl va ajuta pe dominican să lupte împotriva averroismului, cum vom vedea.

Iranianul **Al-Ghazali-Abu (Hamid Muhammad al-Tusi Muhamad-1058-1111d.H.)** este considerat de către exegeți constructorul unei teologii cu valențe apropiate teologiei creștine, dar și precursor al modernilor Pascal sau Descartes. Atitudinea lui față de **rațiune** reiese din lucrarea ***Kitab al-Isrhad, Cartea bunei orientări sau direcții***, în care atrage atenția asupra unui fapt interesant: chiar dacă facultatea logică conferă rațiunii suficiente șanse să ajungă la adevăr, totuși ea, **rațiunea**, îi conduce pe oameni la **afirmarea unor adevăruri divergente, nu a unui adevăr unic**. Îi ceartă pe cei care nu pricep că ea este doar un **instrument**, o măsură care permite evaluarea nivelului operațiilor cognitive umane, și **nu un criteriu în sine** al adevărului în sine. Prin aceasta îi atinge pe teologii speculativi și pe filosofi, instituind totuși ca normă a corectei întrebuințări a rațiunii **îndoiala**. În ***Munqidh***, o carte ce amintește mult de ***Discurs asupra***

**metodei** a lui Descartes, Al-Ghazali arată că **îndoiala este vitală pentru obținerea cunoștințelor certe**; plecând de la o bază solidă și acceptată prin consens se poate ajunge la derivarea altor adevăruri, mai ales prin utilizarea **raționamentului prin analogie**<sup>103</sup>. Pe alocurea poate fi văzut cum aplică silogistica aristotelică la versetele coranice, ceea ce trimite către un raționalism extrem.

De fapt, ceea ce critică el este **demersul metafizic** care conduce la adevăruri multiple. Dar recunoaște importanța matematicii, fizicii sau logicii, științe care ajung la adevăruri exacte. Respinge teza partizanilor neoplatonicilor referitoare la eternitatea lumii, dar și teze aristotelice. De aceea, Averroes va scrie o **Respingere a Respingerii filosofiei** scrisă de Al-Ghazali pentru a-i dovedi că între filosofie (ca metafizică) și teologie nu există o prăpastie de netrecut.

Filosoful iluminării, **Sohrawardi (Shihaboddin Yahya – 1155-1191)** a reușit să confere misticii islamice un caracter nou prin intermediul unei **gnoseologii aparte care îmbină aristotelismul cu avicennismul**, dar și cu **elemente gnostice grecești și iraniene**. Lumea apare ierarhic prin intermediul unor serii de lumini imateriale care pică asupra întunericului materiei. Tot ce poate fi inteligibil la nivelul sensibilului este descoperit de aceste lumini-esențe. Acestea irump asemenea inteligențelor avicenniene, dar nu este de acord cu Avicenna în privința **facultăților sufletului. Imaginația**, miezul sufletului, este cea care unifică facultățile sensibilității și ridică lumina sufletului la nivelul intelectului. Între lumea materială și luminile inteligibile, Sohrawardi interpune o lume aparte: *'alam al-mithal*, adică o **lume imagină**, după sintagma aleasă de H. Corbin și acceptată de islamologi, singura care se apropie ca sens de originalul arab<sup>104</sup>.

Dar cel mai important filosof arab, aristotelician declarat, supranumit **Comentatorul**, este **Averroes sau Ibn Rușd (1126-1198)**. Teolog musulman, acesta a întreprins o **operă de armonizare a credinței islamice**

---

<sup>103</sup> În fapt, în materie de drept coranic, Al-Ghazali era *shafi'it*, adică adept al raționamentului prin analogie. Se pleacă de la un principiu general (*'illa*) și se ajunge prin inducție la legile coranice sau ale Tradiției, pentru ca, apoi, deductiv, acestea să fie aplicate unor cazuri particulare care nu sunt formulate explicit în textul sacru. În general, exegeza coranică a utilizat masiv acest tip de raționament.

<sup>104</sup> După Christian Jambet, *Dictionnaire de l'Islam*..., p.790.

**cu o filosofie care admitea eternitatea lumii**, lucru aparent imposibil. Este interesat mai întâi să lămurească **raportul dintre rațiune și credință** (în ce măsură putem accede rațional la datele revelației) stabilind limitele, dar și aptitudinile rațiunii, să readucă filosofia în centrul preocupărilor celor erudiți, dar mai ales să lămurească pasajele confuze sau lacunare ale lui Aristotel despre intelect.

Prima îndoială a lui Averroes era legată de performanțele rațiunii în materie de revelație. În opoziție cu *mutakallimun*, nu credea că rațiunea este în stare să sesizeze integral conținutul revelației, fie din cauza unei proaste întocmiri a ei, în natura sa, fie din cauza ignoranței. Dar aceasta nu înseamnă că este posibil să facem rabat de ea. Raționalitatea este constitutivă omului. **Cunoașterea intelectuală este posibilă pentru că formele potențial inteligibile dobândite în imaginație devin actuale sub acțiunea intelectului agent.** Apoi, aceste forme, devenite actuale, mișcă la rândul lor intelectul material. Aceste două **intelecte** sunt deopotrivă **eterne și unice** pentru toți oamenii. Aici au loc operațiile gândirii. În ciuda unicității acestor intelecte, gândirea fiecărui individ este discernabilă de a altuia prin aceea că depinde de fiecare ca inteligibilele să fie abstrase, din imagini, prin unirea cu intelectul agent. Imaginația este concepută în strânsă legătură cu trupul fizic. Întrucât trupul moare, atunci și imaginația moare în același timp, fiind și singura explicație pentru lipsa de memorie a individului când moare. La moartea trupului, **gândirea individuală se aneantizează**, deci **nu există nemurire personală**, lucru care i-a intrigat pe teologii creștini. Dar nu este clar în ce măsură intelectul supraviețuiește sau nu morții fizice.

Încearcă și el să explice mecanismul unirii intelectului material cu intelectul agent. **Intelectul material, posibil** este o substanță eternă, separată de corp, unică, ce nu trebuie considerată ca formă substanțială a corpului. Și **intelectul agent** este tot o substanță separată care, plecând de la imaginile individuale, abstrage universalile. Ajungând **în act, intelectul material** devine **intelect habitual** (*habitus primorum principiorum*), **speculativ sau teoretic**, caracterizându-se prin caracterul statornic al conceptelor, al cunoștințelor, adică posedă știința principiilor prime. Atunci când toate inteligibilele potențiale devin actualizate, intelectul agent este unit cu intelectul material, formând un **intelect unic, intelectul dobândit**. Aceeași manieră o vom recunoaște la Albert cel Mare, care explică procesul atingerii științei de către intelectul posibil tot în trei pași. În

**Comentariul la Metafizica** lui Aristotel, Averroes explică pe larg cum substanțele separate (una dintre ele este intelectul agent) pot fi cunoscute intelectual de noi, chiar dacă nu este un proces facil. Această joncțiune ne unește cu inteligibilul pur și este resimțit ca beatitudine, ca fericire supremă. L-am putea considera mistic, dacă nu am ști prea bine că a luat poziție împotriva *sufi*-lor.

În modul de concepere a **universalilor** Averroes se distanțează de Avicenna, în primul rând pentru că preia fidel linia aristoteliciană în problema raportului suflet-intelect. **Nici un universal nu este substanță, pentru că nu există substanță decât ca un compus al formei și materiei.** Deci, universalile nu sunt substanțe sau părți ale lucrului, dar fac cunoscută substanța lucrurilor.

Ne oprim aici, deși o multitudine de aspecte ale gândirii arabe au fost lăsate deoparte. Oricum, în interiorul ei și în strânsă legătură cu ea, s-a constituit și gândirea evreiască medievală, care înregistrează, la rândul ei, fenomenul scolastic.

#### IV.3. Filosofia iudaică: noul raționalism

Forma actuală a Talmudului a fost stabilită în 500 d.H., în Școala de la Rovina, supusă Academiei din Babilon. Gaonii<sup>105</sup> erau reprezentanții autorității religioase și dovedeau o atitudine de respingere față de Talmudul palestinian, considerat inferior celui babilonian în multe privințe. Suficient de rigoriști, gaonii s-au confruntat cu *karaii*, un fel de liber-cugetători care puneau accent pe spiritul raționalist al fiecărui individ. Sunt cei care au devenit posesorii zestrei filosofice a arabilor înaintea rabinilor, fiind asimilați mu'taziliților arabi. Deseori operele lor se confundau. De data aceasta, toate elementele filosofiei grecești, așa cum sunt ele preluate și interpretate de către arabi, vin să justifice **doctrinile monoteismului iudaic.**

Primul scolastic evreu este considerat **Saadia Gaon** (882-942 d.H.), întâiul care a stabilit și Crezul iudaic (abia la 2500 de ani după apariția iudaismului). Egiptean, raționalist declarat, a susținut că **rațiunea este**

---

<sup>105</sup> Gaon reprezintă un titlu de reverență pentru conducătorii academiilor talmudice babiloniene din Sura și Pumbedita, între secolele al VI-lea și al XI-lea, cfr. Dagobert D. Runes, *Dicționar de iudaism*, Editura Hasefer, București, 1997, p.105.

**sursa adevărată a cunoașterii de Dumnezeu și a universului creat.** Este interesat de soluționarea problemei **erorii în raționamente.** Premisa majoră este aceasta: rațiunea este adecvată exercițiului metafizic. Ba chiar **Tora** a fost dată oamenilor în vederea exersării rațiunii. Din studiul ei pot fi extrase metode sigure pentru conducerea bună a rațiunii către adevărurile revelate, ultime, cu o condiție: credința să primeze. În teognozie creditează atât **catafatismul** (Dumnezeu este unu, atotputernic, înțelept etc.), cât și **apofatismul** exprimat astfel: „Alții vorbind la figurat spun: «L-am văzut pe Dumnezeu...». Dar când zăresc această lumină, ei nu o pot suporta din cauza puterii ei teribile și a splendorii ei. Constituția lor fizică s-ar dizolva și sufletul i-ar părăsi...”<sup>106</sup>. Absolut convins că multe dintre poruncile dumnezeiești sunt raționale, dar că sunt și unele a căror raționalitate ne scapă, Saadia împrumută de la musulmani principiul *idjmei* (consensul majorității musulmanilor asupra unor chestiuni teologice, sub atenta supraveghere a teologilor, neexistând papă, sinod sau concilii). Așadar, evreii pot afla adevărul prin exercițiul rațiunii just orientate și prin consens. Restul este eroare. Ca și la arabi, **rațiunea** nu posedă doar **facultatea de judecare**, ci și **facultatea judecăților morale**, ceea ce prefigurează kantianismul.

Un apărător îndârjit al dialecticii este **Bahya Ben Iosif**, care, în Spania musulmană a anului 1156, scrisese lucrarea ***Datoriile inimii***. Aici metafizica este propedeutică pentru teognozie. Centrat esențial pe monoteismul iudaic, discursul lui asupra **argumentării raționale** vizează decisiv două probleme: **existența și unicitatea lui Dumnezeu**. A afirma că Dumnezeu există și că este unic înseamnă a recurge la **dovezi raționale** pe care numai **dialectica** le poate furniza. Putem ajunge la adevăr pentru că intelectul uman, înăscut în fiecare individ, este o oglindire a inteligenței divine (așa cum este creată imaginea curcubeului prin refracția luminii solare dacă privim printr-o prismă de sticlă).

Primul filosof evreu din Spania musulmană este **Salomon ibn Gabirol** (1020-1070), cunoscut de apuseni ca **Avicbron**, a cărui operă ***Izvorul Vieții*** este construită în jurul conceptului de **voință divină creatoare**. Neoplatonic, orientat spre metafizică, are o concepție spiritualistă despre lume. Distinge între **nouă cauze-trepte ale existenței**

---

<sup>106</sup> J.B. Agus, *Evoluția gândirii evreiești*, Editura Hasefer, București, 1998, p.159.

**lucrurilor** (în fond, nouă categorii aristotelice): gândirea lui Dumnezeu și formele ei, formele generale în materie, calitățile simple în substanțele simple, cantitate în materie etc. Pe scurt: „Există patru nivele ale creației, definite prin următoarele întrebări: *dacă* ea este, *ce* este ea, *cum* este ea, și *de ce* este ea? Cel mai înalt nivel este cel a cărui singură întrebare este **dacă el este**, nu **ce**, **cum** sau **de ce** – nivelul Sfântului, cel de Foarte-Sus. Al doilea nivel corespunde întrebării **ce**. Este rațiunea. Apoi **ce** și **cum**-este sufletul. Apoi întrebarea **de ce**. Este nivelul naturii și a ceea ce derivă din ea”<sup>107</sup>. Altfel spus, **voința divină este principiul existenței** și continuității în timp al tuturor lucrurilor. Concepția lui Gabirol asupra existenței unei **materii universale** va avea răsunet atât la un Duns Scotus, dar și la un Giordano Bruno, devenind marca teoriilor panteiste în Renaștere și nu numai.

Atât materia, cât și lumea spiritului au același izvor sau principiu: Spiritul unic, din care toate decurg într-un șuvoi permanent. **Materia**, cea mai îndepărtată de sursa originală a vieții adevărate, are un caracter corupt, dar posedă formele așezate în ea de voința divină. Se pare că Gabirol a scris și o lucrare esoterică, astăzi pierdută, despre treptele conversiei spiritului către Spiritul unic, în care culoarele neoplatoniciene erau evidente. Lumea materială, analoagă celei spirituale pure, prilejuiește întoarcerea către Spiritul unic potrivit unei imagini particulare: formele percepute de intelect sunt cartea în care sufletul-cititor găsește calea spre adevăr.

Interesant este că gândirea lui i-a impresionat mai degrabă pe scolastici creștini decât pe cei evrei sau arabi. Mult timp s-a crezut că opera **Izvorul vieții** este una creștină, până când i s-a atribuit fără dubii lui Ibn Gabirol, în secolul al XIX-lea.

**Moise Maimonide** (1135-1204), una dintre cele mai strălucite minți ale seminției evreiești din toate timpurile, creează într-un climat cultural în care atitudinea față de cele două monoteisme ulterioare iudaismului, creștinismul și islamul, era una de delimitare și de respingere. Creștinismul, conform și concepției islamice, este promotorul unei forme de politeism inacceptabil. Evreii fac în genere corp comun cu arabii când este de dovedit caracterul politeist al creștinismului (Treimea nu este expresia unicității lui Dumnezeu, ci a pluralității lui), dar se dezică de ei în privința persoanei lui Muhammad, profet smintit care duce seminția arabă în rătăcire.

---

<sup>107</sup> J.B. Agus, *op. cit.*, p. 233.

Probabil că acesta este manifestul maimonidian. De aici decurg toate preocupările lui în materie de teologie și de filosofie. *Călăuza rătăciților*, carte cu un impact deosebit, este tocmai un astfel de protreptic adresat evreilor către adevărata credință, așa cum apologiile creștine erau pregătitoare pentru creștinism. Însă atitudinea sa față de credință era diferită de a lui Saadia: nu este mai puțin raționalist, dar **găsește rațiunii limite certe**. Rațiunea este poate chipul lui Dumnezeu în noi, dar credința insuficientă și lipsa de exercițiu a minții ne împiedică s-o ridicăm la desăvârșirea ei. Este cu siguranță un gânditor care **plasează credința înaintea rațiunii**, dar fără confirmarea credinței prin raționament aceasta este lipsită de valoare. Mai mult, influențat pesemne de cercetarea științifică arabă, el însuși om de știință, alcătuiește un corpus de discipline care îi sunt necesare teologului pentru a fi cu adevărat credincios și filosof: matematica, logica, științele naturii. Deasupra se află înțelegerea lucrurilor divine, adică după lectura *Torei* și extragerea sensurilor ei spirituale și după știința profană a oamenilor. Însă aplicarea rațiunii la studiul metafizicii este o greșeală, spune Maimonide, detașându-se de concepția lui Bahya.

Filosofic este tributar **platonismului și aristotelismului**. Concepția despre Dumnezeu se afla în prelungirea celei aristotelice despre Primul motor al lumii, dar teza despre eternitatea lumii este una care prezintă mari dificultăți. Maimonide crede că a susține această teză înseamnă a întâmpina aporiile atemporalității lui Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă suntem creaționiști, trebuie să explicăm cumva trecerea de la ceea ce nu era la ceea ce este, lucru imposibil pentru rațiune. Însă există o rațiune divină activă care diriguiește permanent rațiunea umană, prin mijlocirea sferelor, și asigură accesul la adevărata profeție. Altfel, nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu decât apofatic, întrucât esența sa se află totuși mai presus de înțelegerea noastră. Rațiunea divină sau **intelectul activ** acționează asupra **intelectului material și potențial** (însurate constituie **sufletul rațional** aflat în trup). Calitatea cunoașterii umane este asigurată de puritatea acestui suflet rațional, pregătit sau nu să primească iluminarea intelectului activ. Cele **cinci facultăți ale sufletului: nutritivă, senzitivă, imaginativă, apetitivă și rațională** (intelectuală) constituie **miezul acțiunilor intelectului activ**, abia atunci putându-se vorbi despre un **intelect dobândit** și nu doar de unul pasiv. Asociat trupului, sufletul rațional, ca intelect în act, asigură **nemurirea individului în funcție de cunoașterea**

**dobândită.** Iată o viziune care nu acordă neinstruiților posibilitatea nemuririi.

Există mulți alți gânditori evrei pe care i-am omis din rațiuni de spațiu, dar considerăm că este suficientă ilustrarea acestora. Importanța filosofiei arabe și iudaice va deveni copleșitoare în spiritualitatea occidentală a celei de-a doua jumătăți a secolului al XII-lea. Dar, până atunci, să vedem ce se mai întâmplă în Occidentul creștin pe tărâm filosofic. Ce să însemne că Dumnezeu este „ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput”?

#### IV.4. Anselm din Canterbury și cercetarea rațională asupra existenței lui Dumnezeu („argumentul, ontologic”)

Probabil cel mai mare gânditor creștin după Eriugena, contemporan cu Avicenna, **Anselm** (1033-1109) este autor al unor lucrări: *Monologium*, *Proslogion* și *De veritate*, devenite celebre în scurt timp și cu consecințe pentru cugetarea filosofică modernă și chiar contemporană. Asemenea lui Augustin, Anselm încearcă să dovedească **existența lui Dumnezeu pe cale rațională**, elaborând un argument al cărui nume va fi statornicit pentru totdeauna de Imm. Kant: **argumentul ontologic**<sup>108</sup>. La încrucișarea dintre logică, ontologie și teologie, acest argument va fi analizat cu atenție de medievali și moderni, dar nici contemporanii nu-l trec cu vederea. În ultimele studii dedicate gândirii anselmiene, se sugerează că intențiile lui Anselm în construirea acestui argument au fost adesea greșit interpretate.

Asimilându-i pe patristicieni, greci și latini, în special pe Augustin, Anselm recunoaște importanța **dialecticii** în câmpul teologiei. Poate i-a citit pe Boethius și pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, dar sigur nu i-a citit pe neoplatonicii greci (Plotin sau Proclus). În schimb a cunoscut scrierile lui Augustin și, prin ele, a fost influențat de neoplatonismul latin de secol II-III. Anselm analizează rațional ce înseamnă creația *ex nihilo* (reia concepția eriugenistă despre Ideile divine coeternă cu Dumnezeu, dar create totuși), cercetează care este poziția *Logosului* în economia lumii, care este raportul între Dumnezeu și persoanele sale, ce reprezintă preștiința divină, în ce măsură predestinarea afectează libertatea umană, ce este răul, care este

---

<sup>108</sup> În *Opere filosofice*, în 1763.

natura sufletului, ce este adevărul și între ce tipuri de adevăr putem distinge (adevăr logic, ontologic, moral).

Iată textul din *Proslogion*, cap. II, care surprinde concepția asupra *id quo nihil maius cogitari possit* („ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput”): „Și așa, Doamne, cel ce dai înțelegere credinței, fă-mă să înțeleg, atât cât crezi că este folositor, că ești așa cum credem, și că ești acela în care credem. Într-adevăr, **credem** că ești ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar ar putea să existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa, nu există Dumnezeu? ... Căci, un lucru este pentru un obiect să existe în intelect și altul să se înțeleagă că obiectul există... Și ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect...etc”<sup>109</sup>. Așadar, plecăm de la **un dat al credinței**: Dumnezeu există și este ființa dincolo de care nu putem concepe ceva mai înalt. **Credința este o premisă esențială** în afirmarea existenței lui Dumnezeu și în dovedirea acesteia prin argumentul rațional de mai sus. Referindu-se la necredinciosul care neagă existența divinității, Anselm afirmă că este cazul celui în a cărui minte există un lucru fără ca mintea însăși să știe că lucrul există în ea (amintiți-vă că Augustin vorbea despre modificările sufletului rațional pe care el însuși nu și le sesizează). Dacă-i spunem cuiva: „Dumnezeu există”, chiar dacă este necredincios și răspunde: „nu, nu există Dumnezeu”, tocmai aceasta dovedește că Dumnezeu nu este un concept gol și că îl utilizează în cunoștință de cauză. Adică, știe la ce ne referim și înțelege semnificația termenului. Prezența conceptului de Dumnezeu, de ființă perfectă, în intelect, este astfel dovedită. De altfel, în *Monologium*, Anselm schițase un **argument cosmologic** al existenței lui Dumnezeu plecând de la **gradele de perfecțiune care există în lucruri**. Observăm că lucrurile posedă perfecțiunea într-o măsură mai mare sau mai mică. Dacă ne referim la bine, vom vedea că există lucruri bune, mai bune și mai puțin bune. Noi putem distinge între diferitele grade de bunătate în lucruri prin raportare la un bine absolut, cauza tuturor lucrurilor bune, binele în sine. Deci trebuie să existe un bine absolut și superior oricărui bine inferior, adică Dumnezeu, Ființa absolută și perfectă. Întrebarea este **cum să trecem de la afirmarea existenței în intelect a conceptului de Dumnezeu, ca ființă perfectă, la**

---

<sup>109</sup> Apud Adrian Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Editura All, București, 1993, p. 9.

**afirmarea existenței lui reale?** Cu alte cuvinte, **cum să trecem de la un adevăr logic la unul ontologic?**

Anselm spune: dacă o astfel de **ființă decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput** ar exista numai în intelect, nu și în realitate, cum a fi în realitate (*esse in re*) înseamnă mai mult decât a fi în minte (*esse in intellectu*), atunci rezultă că poate fi conceput ceva mai înalt decât acest ceva decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput. Or nu putem gândi ceva mai înalt decât acel ceva decât care ceva mai înalt nu poate fi conceput. Ar fi un paradox. Așadar, Dumnezeu trebuie să existe și în realitate. Călugărul **Gaunilo de Marmountiers**, în *Liber pro insipiente (Tratat scris în locul nesocotitului)*, este primul care a reclamat **trecerea nejustificată de la un adevăr logic despre Dumnezeu la unul ontologic**: nu putem deduce dintr-o noțiune existența necesară a lucrului desemnat prin ea. Insulele Preafericite, ticsite cu bogății, pot exista ca fiinduri gândite, în imaginație, dar se poate foarte bine ca ele să nu existe în realitate. Dacă ne putem imagina unicornul, animal mitologic, nu înseamnă că asertăm existența lui reală și necesară prin faptul că ni-l imaginăm. Critica pare justificată și argumentul anselmian distrus. Anselm răspunde criticii făcând distincție între **existență** și **esență** în ceea ce privește **lucrurile create**. Dacă lucrurile lumii își primesc ființa de la Dumnezeu, discernem clar între esența și existența lor. **Dumnezeu** însă, care nu-și primește ființa din afară, ci o are prin sine, în mod necesar, este *essentia* deplină, realitate deplină, în care **ființa sa și esența sa coincid**. Astfel, Insulele Preafericite sunt doar lucruri posibile, pot să existe în imaginație nu și în realitate, dar Dumnezeu, ființa absolută, perfectă și necesară, nu poate fi doar posibilă. Cum s-ar putea ca ceea ce este necesar să fie în același timp doar posibil? Printre atributele sale trebuie să existe și **atributul existenței**. Dacă ar lipsi divinității acest atribut, atunci ea ar fi imperfectă. Ceea ce este imposibil. **Bonaventura** va relua și el argumentul, în *Comentariul la Cartea Sentințelor*, poate cel mai aproape de intenția originală a lui Anselm, afirmând că existența divină poate fi concepută prin sine. În aceeași perioadă, **Toma din Aquino** critică argumentul: din **ideea Ființei perfecte** poate fi dedusă **ideea existenței lui Dumnezeu**, dar nu este dovedită existența lui. De fapt, atunci când Toma întreabă dacă Dumnezeu există în sine (*Summa Theologiae*, Q.U. 2, art 1), răspunde fără ezitare că faptul însuși al existenței lui Dumnezeu **nu poate fi cunoscut prin sine**. Critica lui Toma pleacă de fapt de la judecarea argumentului anselmian, perfect

logic în discurs augustinian, în context aristotelic. Se poate ca ceea ce îi distinge să fie o anume înțelegere a noțiunii de experiență, precum și alegerea unui gen de raționalitate diferit. Cum Anselm își explicase foarte precis poziția, excluzând judecățile despre Dumnezeu din sfera judecăților logice („s-ar sui creatura deasupra Creatorului și l-ar judeca”), critica lui Toma nu rezistă. Anselm nu și-a construit argumentul în spațiul raționalității predicative. Acest lucru a fost făcut însă de Bonaventura, căruiua critica tomasiană îi este mai adecvată. Ceilalți scolastici, Duns Scotus, William Ochkam, l-au criticat și reinterpretat. Duns Scotus, de pildă, găsește că obiectul argumentului îl constituie **ființa infinită**, perspectivă pe care o vor urma cam toți franciscanii și care deschide drumul spre înțelegerea modernă a acestuia.

Din conceptul de Dumnezeu ca ființă necesară și perfectă se va hrăni și **Descartes**, care reformulează argumentul în termeni filosofici puri și în unii cu valențe matematice: „Nu voi putea, numai pentru că sunt o substanță finită, să am totuși ideea unei substanțe infinite, eu care sunt o substanță finită, dacă ea nu a fost pusă în mine de vreo substanță care să fi fost cu adevărat infinită”. După cum se vede, Dumnezeu nu este obiectul argumentului desfășurat, ci sursă a lui în sensul dovedirii existenței de sine prin marca sa în rațiunea umană. Și **Malebranche** va utiliza argumentul pentru a ajunge la ideea de ființă necesară, dar și **Leibniz**. În *Monadologia* sa, Leibniz va regândi argumentul, considerând că nu este apodictic. Nu este suficient prin el însuși și, deci, trebuie demonstrată întâi **posibilitatea** ființei perfecte: Ființa supremă există cu condiția ca ea să fie posibilă, adică gândită fără contradicție. Or, non-contradicția ideii de Dumnezeu derivă din chiar infinitatea sa, conchide Leibniz (sugestie pe care o preia și **R. Guenon** când formulează noțiunea de Posibilitate Universală).

Cea mai distrugătoare critică, în perimetrul filosofiei moderne, este însă cea a lui **Kant**, care nu cunoaște argumentul anselmian în original și pe care îl preia din opera lui Descartes. În *Critica rațiunii pure*, cap. III, secțiunea a IV-a intitulată: *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu*, scria: „Dacă într-o judecată identică suprim predicatorul și păstrez subiectul, rezultă o contradicție, și de aceea zic: predicatorul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatorul, nu rezultă nici o contradicție, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis. A pune un triunghi și a-i suprima totuși cele trei unghiuri este contradictoriu, dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicție. Exact la fel stau lucrurile și cu conceptul de *ființă absolut necesară*. Dacă suprimați existența ei, atunci

suprimați lucrul însuși cu toate predicatele lui (sublinierile noastră); de unde să vină contradicția?”<sup>110</sup>. Cum pentru Kant existența este un atribut al lucrului pe lângă altele de același fel, nu o perfecțiune sau un concept, nu putem afirma existența reală a unor taleri în buzunarul nostru folosindu-ne de definiția talerului. Este nevoie ca existența acestor taleri să fie constatată, nu dedusă sau rezultată în urma definiției lor. În plus, o judecată de existență este totdeauna sintetică, nu analitică, deci presupune recursul la datul empiric. O definiție nu spune nimic despre realitate decât dacă este confirmată prin observație (este poziția predilectă a anglo-saxonilor).

Alexander Baumgarten consideră că, *de facto*, există o apropiere neașteptată între argumentul lui Anselm și idealul rațiunii pure la Imm. Kant: „Sf. Anselm își ia aceeași precauție de a exclude ființa divină din câmpul experienței, fixând un regim special al rațiunii”<sup>111</sup>. Totul ar deveni clar dacă am lua în calcul **principiul determinării complete la Kant**, prin care conceptul de existență capătă și **valoare transcendentă**. În opinia lui Baumgarten, semnificația sintagmei *fides quaerens intellectum* vorbește tocmai despre aptitudinea credinței de a institui o relație între rațiune și planul obiectelor transcendente, asupra cărora rațiunea singură nu are nici o putere.

Spre deosebire de Kant, **Hegel** valorizează plenar argumentul lui Anselm, introducându-l în ontologia sa, în **Știința logicii**: „Ființa și neființa sunt identice: deci totuna este că sunt sau nu sunt (...), că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea”<sup>112</sup>. Lăudându-l pentru a fi atins idea unității dintre gândire și ființă, Hegel crede că scopul argumentului a fost acela de a vorbi despre **ființa în genere**, adică despre **ființa absolut indeterminată**, nu despre ființa divină. Din acest punct de vedere, Hegel ia atitudine față de critica lui Kant și îi reproșează acestuia că este inutil să stabilizești natura unei astfel de ființe este doar gândită sau chiar reală, întrucât nu trebuie să aplicăm infinitului categoriile finitului. Cu alte cuvinte, Hegel analizează argumentul lui Anselm în registrul mai larg al ontologiei, fără să îl discute în context teologic.

Nici filosofia contemporană nu ignoră conținutul argumentului. Unii au considerat că studiul lui din perspectiva logicii este cel mai potrivit, cum încearcă să procedeze **Adrian Miroiu** sau **Alvin Platinga**. Totul s-ar reduce în acest caz la **validitatea** argumentului lui Anselm. Alții consideră că registrul predilect de discutare a acestuia trebuie să fie unul teologic.

---

<sup>110</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 457.

<sup>111</sup> Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, p.65.

<sup>112</sup> Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei R.P.R., București, 1966, p. 67.

**Karl Barth**<sup>113</sup> îl apără pe Anselm: nu este corect să uităm contextul în care argumentul a fost elaborat și care este unul teologic. Departate de a nu ști să facă distincția între ideea de Dumnezeu și ceea ce reprezintă această idee, Anselm explică mecanismul mental al „nebulosului” care respinge reprezentarea ideii de Dumnezeu. Lucrul nu este valabil în cazul celui credincios, de vreme ce acesta a ajuns să surprindă ce este Dumnezeu. **Jean Borella**<sup>114</sup>, de pildă, este de părere că dacă ceea ce spune Kant în *Critica rațiunii pure* ar fi adevărat, atunci nimeni nu ar mai putea elabora o critică a rațiunii pure. Iar în ce privește argumentul ontologic, intenția primă a lui Anselm nu ar fi fost aceea de a făuri o demonstrație a existenței lui Dumnezeu, ci a vrut să știe dacă **inteligenta** umană își pierde sensul dacă gândește această Realitate supremă sau, dimpotrivă, își realizează astfel **natura ei profundă**. Dacă în sistemul kantian o astfel de critică poate funcționa, ea nu este valabilă și pentru cel care recunoaște în sine prezența unui Dumnezeu personal. Nu lipsesc nici încercările de a-l prezenta pe Anselm ca și constructor în **apofatism**, mai ales atunci când specialiștii au subliniat caracterul transcendent al lui Dumnezeu în raport cu gândirea umană. Alți exegeți contemporani (Étienne Gilson, Al. Koyré și Al. Baumgarten) propun o lectură a argumentului prin **filosofia neoplatonică**, mai ales pe linie **augustiniană**. Ultimul dintre ei nuanțează această perspectivă și dovedește că argumentul nu poate fi înțeles decât plecând de la **conceptul neoplatonic al ierarhiei lumii**. Cu alte cuvinte, Anselm ar fi neoplatonic nu prin maniera în care dă seamă de ideea perfecțiunii divine, ci prin instrumentele sale: „construcții lexicale ale neoplatonismului și grile conceptuale ale acestei tradiții filosofice”<sup>115</sup>.

Indiferent cum a fost receptat, argumentul existenței lui Dumnezeu la Anselm continuă să fie analizat de istoricii filosofiei, de teologi, de logicieni, de metafizicieni. Simultan cu specializarea filosofiei, cu diversificarea disciplinelor și a metodelor ei, lectura argumentului devine posibilă în alte cadre și cu rezultate mereu surprinzătoare.

---

<sup>113</sup> Apud Colin Brown, *Filozofia și credința creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2000, p. 23-27.

<sup>114</sup> Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutului European, Iași, 1995, p. 293-305 *et passim*.

<sup>115</sup> Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 167.

#### IV.5. Cearta universalilor

În segmentul consacrat lui Boethius, am explicat de unde a răsărit problema naturii universalilor și care erau întrebările adresate de el lui Prophyrios în această chestiune. De ce este atât de important să lămurim problema? Mai ales că Roger Bacon, filosof de secol XIV, considera că „cea mai mare prostie este problema despre individuație, despre natura universalului, despre predicabil, despre singulare”<sup>116</sup>. Cu toate acestea, aproape că nu a existat gânditor care să nu fi încercat soluționarea ei. Totul pleacă de la viziunea aristotelică asupra științei: știința este a universalului, doar existența este a singularelor. Așadar, pentru a putea exista știință este necesar să lămurim ce reprezintă acest universal. În fond, este vorba despre **validitatea cunoașterii raționale și despre posibilitatea ei de a surprinde structura realității așa cum este ea**. Deci, a stabili natura universalilor interesează pentru găsirea și stabilirea fundamentelor științei, mai ales că începea să fie redescoperită știința predecesorilor.

În privința modului în care au fost concepute universalile, s-au evidențiat trei mari direcții: cea **realistă**, a realiștilor absoluți, transcendentali, profesată de Platon, pentru care **esențele sau ideile există în sine**, în lumea Ideilor, nu numai în individualele în care sunt realizate sau în spiritele care și le reprezintă; cea **nominalistă**, opusă celei realiste, potrivit căreia **esențele nu au nici o realitate în sine, nici măcar în obiectele individuale și nici în spiritul nostru**, ale căror reprezentări se reduc la imagini concrete (astfel, esențele sunt doar cuvinte care evidențiază anumite atribute ce le sunt asociate); cea **conceptualistă**, o soluție de centru, care recunoaște **realitatea esențelor ca reprezentări mentale sau concepte**.

#### IV.6. Roscelin și *flatus vocis*

**Roscelin** (1050-1120), care l-a avut ca elev pe marele Abélard, contestatar fervent al profesorului său, a răspuns problemei universalilor în manieră **nominalistă**: ele nu sunt nici în lucruri, nici în afara lor, ci sunt simple **cuvinte** (*voces*) prin care sunt desemnate, prin convenție, **grupuri individuale concrete**. Poziția avea să-i atragă sumedenie de critici: dacă universalile nu există, atunci știința nu este cu puțință. Însemna să desfizi

---

<sup>116</sup> Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 352.

concepția despre știință a lui Aristotel, considerată justă de majoritate. Pe de altă parte, a exclude din realitate formele universale și a nu le mai concepe ca pe niște arhetipuri, însemna a restrânge domeniul realului doar la lucrurile ce puteau fi cunoscute prin simțuri, accesibile deci experienței. Era promovat un soi de materialism (nu puțini susțin că nominalismul este forma expresă a materialismului în filosofia medievală) ce putea fi greu coroborat cu concepțiile teologice despre lume.

Se pare că înainte de Roscelin au mai existat nominaliști: Joannes, Robert din Paris, Arnulphus din Laon, dar identitățile lor rămân încă sub semnul întrebării. Concepția lui Roscelin (numită și **vocalistă**) a fost amplu criticată datorită empirismului subîntins și nu a lipsit mult ca Abélard, în același ton cu Anselm din Canterbury, să-l numească *pseudo-dialecticus* și *pseudo-christianus*, așadar un dialectician fără substanță și un eretic. Concepția sa vocalistă l-a condus să afirme că Dumnezeu este o Treime în sensul că fiecare nume corespundea unei persoane concrete a dumnezeirii. A fost, deci, acuzat de **triteism**, de eroarea de a afirma trei dumnezei în locul unuia singur.

Așadar, spre deosebire de **realiști**, pentru care universaliiile sunt lucruri și care acceptă existența și a altceva în afara lumii individualelor, **nominaliștii** cred că universaliiile sunt nume și că nu mai există și altceva în afara particularului. Pentru Roscelin, cuvintele se referă la individuale ca întreguri. Dacă o parte a întregului suferă modificări, atunci cuvântul desemnează incomplet individualele respective. Există doar *voces*, **numele** sau sunetele vocale și **lucrurile singulare** raportate la *voces*. Orice nume poate trimite la o pluralitate de lucruri. Deci, universaliiile ca *flatus voces* se aplică altor nume care trimit la individuale, nu la esențe universale. De aceea, distincția între realiști și nominaliști vizează și **problema predicabilului**: universalul este predicabil? Putem predica un cuvânt sau un lucru? **Nominaliștii** consideră că **poate fi predicat doar un termen despre un termen și nu un lucru despre un lucru, cum procedează realiștii**, care totuși nu știau ce este predicabilul ca atare (un lucru, un termen). Alain de Libera este de părere că „problema nu este de a ști dacă predicția are loc între lucruri sau cuvinte, ci dacă ceea ce este predicabil este termenul însuși sau semnificația termenului”<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Alain de Libera, *Cearta Universaliiilor...*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 140.

Vom vedea că perspectiva nominalistă , a unei logici moderne față de cea antică, ce proceda la amalgamarea logicii Stagiritului cu cea stoică, avea să aibă continuatori de marcă prin Wilhelm din Ockham, Petrus Aureolus, prin *nominales* (sau **terminiști**) precum Adam Goddam, Gregor din Rimini, Nicolaus de Antrecourt, Ioan Buridan, dar și prin misticii germani Eckhart sau Jan van Ruysbroeck. Un gânditor contemporan care poate fi asimilat nominaliștilor este Ludwig Wittgenstein. Cu toate acestea, atitudini ostile perspectivei rosceleiene s-au manifestat de la bun început, cum spuneam, prin Abélard.

#### IV.7. Școala din Chartres

În secolul al XII-lea, în Occident, cugetarea filosofică era angajată în **trei direcții majore**: reprezentanții Școlii din Chartres care construiesc în **metafizică** prin neoplatonism (Gilbertus Porretanus) sau elaborează cosmogonii mecaniciste de nuanță platoniciană (Theodoricus din Chartres), **logicieni** care dispută în **problema universalilor** (Roscelin, Abélard, Guilelmus din Champeaux și Josselin din Soissons) sau încropesc o istorie a „certei universalilor” (Ioan din Salisbury) și **misticii speculativi**, mai ales în Școala din Saint-Victor (Bernard din Clairveaux, Guilelmus din Saint-Thierry, Isaac L’Etoile, Hugo și Richard din Saint-Victor).

**Școala din Chartres**, fondată de **Fulbert** (960-1028), oferea programe ale disciplinelor de studiu care începeau cu medicina și științele naturii și se încheiau cu logica și cu gramatica. Interesați de natură și de locul omului în lume, au ajuns –prin întoarcerea către doctrinele stoice – să promoveze o poziție adesea **panteistă** în chestiuni teologice.

**Bernardus din Chartres** (1124-1130) ne este cunoscut din opera unui ilustru chartrian: *Metalogicon* a lui Ioan din Salisbury. A construit la intersecția neoplatonismului, pe axa Chalcidius-Eriugena, cu doctrinele creștine și a elaborat o cosmologie sacră care pleacă de la cele patru principii materiale ale filosofilor antici, puse în relație cu „cerul” și „pământul” *Genezei*. *Timaios*-ul platonician (concepția despre materie, pe care o creștinează) și știința numerelor de la pitagorei sunt puse în slujba explicării lumii ca și creație a lui Dumnezeu, acesta din urmă fiind conceput ca Sufletul lumii la Platon, aflat în toate lucrurile. Vom vedea mai jos ce poziție a adoptat în chestiunea universalilor.

Metafizicianul **Gilbertus Porretanus** (1076-1154), discipolul lui Bernardus, ne-a lăsat o lucrare celebră: *De sex principiis*, ca interpretare a tratatului de logică despre **Categorii** al lui Aristotel. Ne amintim că cele zece categorii aristotelice erau toate tipurile posibile de predicăție despre un subiect. Gilbert va distinge între **categorii-forme inerente** (substanța, cantitatea, calitatea și relația) și **categorii – forme accesorii** (restul categoriilor: locul, timpul, situarea, habitusul, acțiunea și pasiunea). Aceste forme accesorii nu sunt decât în relație accidentală cu substanța și nu se unesc cu ea. În schimb, calitatea sau cantitatea se află în relație directă cu substanța, adică sunt inerente ei. Vedem, deci, că la Gilbert conceptul de **relație** apare în legătură cu cel de **substanță**. Este greu de stabilit dacă relația astfel înțeleasă este și ea ceva real, existând în sine, sau este doar un produs al abstracției intelectuale.

La rândul ei, **substanța** este **eviditatea lucrului**, esența lui, care nu necesită calități accidentale pentru a exista, dar este și *id quo est*—ceea ce este **lucrul ca realitate existentă**. În fapt, este traducerea raportului între **subzistență** și **substanță**, pe care-l clădește și pe cel dintre **materie** și **formă**. Orice individual este un substant, adică o substanță căreia îi revin anumite accidente. **Subzistente** sunt **universalile**, pentru că nu au nevoie de accidente pentru a fi ceea ce sunt, deci nu sunt substanțe.

Cel mai cunoscut reprezentat al Școlii este **Ioan din Salisbury** (1110-1180), care i-a uimit pe contemporanii săi prin tratatul *Metalogicon*, scris, după propria mărturisire, doar din memorie și care utilizează **Topicele** lui Aristotel. Aici a întreprins o radiografiere, credem completă, a concepțiilor emise asupra universalilor și notează un număr de **treisprezece curențe**, divergente sau aflate unul în prelungirea celuilalt<sup>118</sup>. Problema i se pare insolubilă dacă universalilor nu li se recunoaște **existența reală**. Ele există, nu știm cum, dar cunoaștem că le putem obține prin exercitarea abstractizării intelectuale. De altfel, a fost extrem de interesat de limita cunoașterii noastre, dar și de principiile ei, așa încât nu putea adopta o atitudine nominalistă, ci una **realistă**. Considerând logica adevărata filosofie, s-a străduit să elimine din dialectică jocurile sofiste ale minții și tocmai de aceea a încercat să indice structura și evoluția gândirii omenești de la senzație și intuiție până la concept și judecăți.

---

<sup>118</sup> Anton Dumitriu prezintă și explică pe rând aceste poziții, *op. cit.*, p. 331-333.

Adevăratul om de cultură trebuie să fie un orator desăvârșit, dar oratoria lui trebuie să îmbrace judecăți bine articulate pe care numai cercetarea logică le pune la adăpost de eroare. Pe urma lui Seneca sau Cicero, Ioan din Salisbury susține că o minte garnisită are legătură și cu morala individului care o posedă. De multe ori, gândim bine asupra unei probleme, dar lipsa de morală ne conduce în dialogurile noastre spre susținerea unor poziții aflate departe de adevăr. Pentru el, filosoful este logicianul erudit, literat și moral în chestiuni privitoare la adevăr.

#### IV.8 Abélard conceptualistul-semiciotist și critica realiștilor

„Peripateticus Palatinus”, cum a fost denumit, **Pierre Abélard** (1079-1142) este aristotelicianul care ia o poziție destul de viguroasă împotriva neoplatonismului, mai ales augustinian, și **dezvoltă metoda scolastică** pe care toți o vor utiliza de acum. De acord cu Anselm, **Abélard susține rolul rațiunii în fața autorității**. Pe cât posibil, fiecare trebuie să cerceteze **rațional** revelația și numai acolo unde ea nu-l mai ajută să recurgă la sugestiile autorităților în domeniu, mai cu seamă în teologie. A alege cu discernământ între diversele sugestii ale patristicienilor, de exemplu, înseamnă a lucra bine cu cuvintele și cu semnificația lor. De aici importanța studiului logicii.

În **problema universalilor**, mulți îl consideră nominalist, alții conceptualist, alții pur și simplu non-realist (J. Jolivet, A. de Libera). Dar pentru că s-a decis de concepția lui Roscelin nu poate fi nominalist. Chiar și Ioan din Salisbury îl plasează într-o altă tagmă decât cea a nominaliștilor. Cert este că se delimitează clar de poziția realiștilor. Pentru a înțelege mai bine despre ce este vorba, haideți să vedem ce aspecte ale perspectivei realiste asupra universalilor neagă el și de ce.

**Realiștii**, spuneam, acordă existență universalilor. Dar există o lucrare de logică în această perioadă, **Ars Medulina**, unde se distinge clar între universalii și genuri și specii, ceea ce mai nuanțează puțin concepția realistă obișnuită. După **Anselm**, care a fost și el realist în problema universalilor (orice concept general dă seamă de esența lucrului), **Bernard din Chartres** considera și el universalile subzistente în sine. La rândul lui, **Gilbertus Porretanus** concepea universalile în sensul Ideilor lui Platon, dar că sunt multiplicat și distincte în individuale. Aceste *formae nativae*, în

fond copii ale Ideilor, sunt distincte și atribuite câte unui individual. Atunci când comparăm între lucruri, comparăm de fapt între formele lor. Această comparație este cea prin care intelectul abstrage o unică formă, genul sau specia, conformă cu Ideea divină, ca și copie a Ideii. În aceeași formulă distinge și **Ioan din Salisbury** între a ști **cum se produc** universaliiile în intelect și a afla **ce sunt ele**. Universaliiile se produc prin abstractizare: dacă luăm în calcul asemănarea de substanță a indivizilor obținem specia, dacă luăm în calcul asemănarea dintre specii obținem genul. Așadar, universaliiile pot fi cercetate prin gândire.

Dar pe Abélard chiar îl interesează **ce sunt universaliiile**. În *Logica ingredientibus* afirmă că intelcția universalelor se realizează cu ajutorul **abstracției**, ca și Boethius. Dar mai adaugă o întrebare la cele ale lui Boethius (care-l comenta pe Porphyrios): **în lipsa individualelor existente, universaliiile ar mai semnifica ceva pentru gândire?** După Abélard, cuvintele se atribuie lucrurilor conform cu **definiția lucrului**. Definiția este **esența** acelor lucruri și persistă independent de accidente cantitative sau calitative la care sunt ele supuse.

Așadar, **critică** orice concepție care are în vedere **materialitatea esenței**. Îl certa astfel pe **Guillaume de Champeux** (1070-1120) care susținea că diversitatea lucrurilor este dată de forma lor, iar unitatea de un substrat nediferențiat, de o esență materială, identică în toate. Fiind astfel, ea trebuie să fie una, dar și multiplă, sub aspectul formelor pe care le capătă și care pot fi detectate în legătură cu individualele concrete. Abélard critică și **teoria indiferenței** sau a **ne-diferenței** sintetizată astfel de Ét. Gilson: „Indivizii nu se deosebesc între ei numai prin formele lor accidentale, ci prin înseși esențele lor, astfel încât nimic din ce se află în unul nu se află în mod real în altul”<sup>119</sup>. Dintr-o asemenea teorie decurg alte două: una este a lui **Gauslenus din Soissons (Gosselin sau Josselin—m.1151)**, potrivit căruia universaliiile există numai în **colecții** (în grupul de indivizi care constituie aceeași clasă). În a doua teorie rezultată, **specia** este concepută ca **suma individualelor, dar și individualul** (în măsura în care ține de specie: specia „animal” conține suma tuturor animalelor, dar și animalul în măsura în care este animal ).

Abélard combate aceste concepții și în numele lui Aristotel, care spunea că un lucru nu se poate predica despre un alt lucru, și conchide că

---

<sup>119</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 263.

universalul poate fi doar un **cuvânt universal** și în nici un caz un lucru (*res*). Mulți au interpretat perspectiva lui ca fiind **conceptualistă**, în sensul că **universalii rezidă în definiția lucrului**, în conceptul pe care-l avem despre el. Libera, însă, sugerează că Abélard trebuie distins de conceptualiști, fiind în fond un „semiciotist”, un creator în perimetrul „filosofiei în limbaj” (el însuși a preluat concepția de la Jean Jolivet)<sup>120</sup>.

Oricum, Abélard poate fi considerat primul mare filosof al Evului Mediu și cel care **a asigurat definitiv intruziunea filosofiei în teologie**. Paralel cu eforturile desfășurate de el, care au deschis totuși drum nominalismului ca spirit și recuperării filosofiei arabe în Apus, secolul al XII-lea înregistrează și o renaștere a preocupărilor în domeniul misticii. Cum vom vedea, misticii acestei perioade s-au opus raționalizării excesive a teologiei, dar nu există unul care să nu fi încercat să apere rolul rațiunii în urcușul spre Dumnezeu. Abélard, însă, va fi amendat și de Bernard din Clairvaux și de Guillaume de Champeux, întemeietorul Școlii de la Saint-Victor.

#### IV.9 Bernard din Clairvaux și mistica speculativă a victorienilor

Că misticul Bernard din Clairvaux nu și-a pierdut cu nimic din celebritate ne-o dovedește numărul mare de congregații călugărești care-i poartă astăzi numele, precum și numărul impresionant de studii ce au ca obiect opera lui. În secolul al XVII-lea, Bossuet alcătuiă ***Panegiricul Sfântului Bernard din Clairvaux***<sup>121</sup>, un text care ne deslușește cele mai importante momente din viața acestuia. Supranumit Mirele Sufletului, Bernard susține, ca alternativă la teologia dialecticienilor, actul pur al **misticii**. O mistică aparte, un elogiu al iubirii de Hristos alături de cea mai desăvârșită asceză.

Asemenea celorlalți mistici, viața contemplativă trebuie să aibă ca scop ultim **extazul**. Cele **trei trepte ale înălțării mistice: purificarea, iluminarea și uniunea** se derulează concomitent cu **progresul în iubire**. Nu este neapărat inovator; Augustin afirmase înaintea lui că înălțarea spre Dumnezeu este continuu urcuș în iubire, iubire care, asemenea vârstelor

---

<sup>120</sup> Alain de Libera, *op. cit.*, p. 154.

<sup>121</sup> Apărut și în limba română la Editura Amarcord, Timișoara, 1996, Colecția „Grăuntele de muștar”, traducere și introducere Cristian Bădiliță.

omului, este incipientă, progresivă, adultă și perfectă. Și Bernard va distinge anumite etape ale iubirii de Hristos, care pleacă de *regio dissimilitudinis* (mediul de neasemănare) dintre om și Dumnezeu și ajunge la iubirea de Dumnezeu ca unire cu el. Astfel, parcurgem succesiv drumul de la *amor carnalis* (iubirea pământească, trupească) la *amor servilis* (iubirea servilă, temătoare) până la *amor filialis* (iubirea filială care copleșește sufletul în uniunea mistică). Extazul este, pentru Bernard, punctul în care iubirea omului o întâlnește pe a lui Dumnezeu și în care **voințele lor coincid**. Dotat cu liber arbitru, expresia absolută a libertății creaturii, omul mai posedă și ajutorul grației divine. Cu alte cuvinte, suntem liberi să alegem păcatul, dar există șansa eliberării de el, chiar și în urma împlinirii lui, prin grația dumnezeiască. Ca și Augustin, elaborează o adevărată **psihologie a actului mistic** ca interiorizare și ca fapt unic, personal, imposibil de comunicat

Tot apologet al iubirii pentru Dumnezeu este și **Guillelmus din Saint-Thierry** (m. 1148), de asemenea adversar al lui Abélard. Augustinian declarat, călugărul Guillelmus a reușit într-o manieră originală să îmbine datele medicinei greco-arabe cu o concepție neoplatonică și creștină asupra trupului și sufletului. Așa cum intelectul uman beneficia la Augustin de iluminarea inteligenței divine, pentru Guillelmus interiorizarea sufletului trebuie să aibă ca rezultat recunoașterea imaginii divinității răsfrânge ca în oglindă în el. Această amprentă a dumnezeirii în sufletul nostru este, de fapt, **rațiunea** care ne caracterizează și care se află în strânsă legătură cu **voința**. Trebuie să ne recăpătăm asemănarea cu cel care ne-a creat, aceasta fiind cea mai sigură cale pentru teognozie. Guillelmus leagă, așadar, **posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu de asemănarea prin spirit cu el**, poziție mult diferită de cea a unui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Și **Isaac din L'Etoile (Isaac Stella, 1147-1169)** a fost preocupat de **structura sufletului uman** și de abilitățile lui de a avea o idee clară despre Dumnezeu. *Epistola despre suflet adresată unei cunoaștințe* pare mai degrabă o lucrare în care se poate observa cum funcționează dialectica în perimetrul misticii, aspect care nu-i va scăpa lui Toma atunci când își va clarifica poziția față de natura intelectului și a funcțiilor lui. Vom reveni asupra chestiunii în capitolul dedicat lui Aquino.

**Scoala din Saint-Victor** reprezintă alt spațiu în care **mistica speculativă** ia amploare. Înființată de Guillaume din Champeux în 1108, s-a diferențiat cumva de școlile de pe lângă alte abații întrucât aici studiul

științelor umaniste, profane, era îngăduit și chiar necesar. Poate de aceea îl vom întâlni pe **Hugo din Saint-Victor** (1096-1141) care a elaborat **prima sinteză în sens scolastic a teologiei** (*De Sacramentis, Despre Sacramente*). În viziunea lui, devoțiunea pentru Dumnezeu se împletește cu încercarea de a dovedi că **rațiunea**, ca la Augustin, este o **sursă sigură a adevărilor noastre**.

Hugo din Saint-Victor face dovada unui adevărat **intelectualism mistico-filosofic**. Este probabil expresia cea mai izbutită a ceea ce trebuia să însemne *lectio divina* și *lectio spiritualis* pentru cel angajat pe drumul sfințeniei. Lectura divină a cuvântului lui Dumnezeu este prima treaptă a scării care conduce la meditație, la rugăciune, la acțiune și apoi la contemplație (*lectio-meditatio-oratio-operatio-contemplatio*)<sup>122</sup>. Acesta este pasul decisiv către **lectura spirituală** recomandată de medievali, care presupunea nu numai lectura textelor revelate, ci și a unor cărți „profane” cu autoritate, care asigurau progresul în cunoaștere și desăvârșirea spirituală. Să nu ne mire, atunci, că Hugo distinge între **științele teoretice**: teologia, matematica, fizica și cele **practice**: etica, economia, politica. Un statut aparte are logica. Toate acestea au un rol precis în dezvoltarea **intelectului**, care, de altfel, are capacitatea de **a cugeta**, adică de a sesiza **structura realității existente**, de **a medita**, adică de a interioriza aceste date primite din exterior și de **a contempla**, scopul lui, adică de a lua cunoștință despre Dumnezeu. Totul începe cu un plonjon în cel mai ascuns loc al eului nostru, mișcare prin care ne autotranscendem și prin care trecem în condiție de conștiință pur iubitoare.

În **gnoseologie** este tributار lui Aristotel și dezvoltă **o teorie a abstracției intelectuale**, similară celor despre care am vorbit. Intelectul nostru poate distinge ceea ce ca atare ne apare unit în lumea fenomenală. Prima cunoștință pe care o avem este cea referitoare la existența noastră. Doctrina carteziană se prefigurează din ce în ce mai mult. Avem conștiința că suntem vii, în alt fel decât numai trupește, alături de intuiția faptului că nu ne-am autocreat și că am intrat în existență într-un anumit segment temporal. Aceasta reclamă existența unei Ființe creatoare, temei al nostru,

---

<sup>122</sup> A se vedea Josef Weismayer, *Viața creștină în plinătatea ei. Sinteza istorico-teologică a spiritualității creștine*, Editura Presa Bună, Iași, 1993, p. 102-105. Sunt analizate pe rând toate dimensiunile vieții spirituale, de la lectură, meditație, contemplație, până la vocație, asceză sau suportarea suferinței.

Dumnezeu. Prin reflecție și contemplație ne putem apropia de el și asemana cu el. Iată deci o **concepție mistică în care exercitarea rațiunii este o propedeutică pentru contemplație**.

În aceleași acorduri își creează mistica și elevul lui Hugo, scoțianul **Richard din Saint-Victor** (m. 1173), care în lucrarea *De Trinitate* vrea să argumenteze cosmologic existența lui Dumnezeu, foarte aproape de spiritul anselmian. Era convins că dogmele pot fi abordate din punct de vedere rațional și chiar trebuie să se întâmple așa, pentru că este absurd ca cele mai desăvârșite adevăruri să nu poată prezenta anumite „rațiuni necesare”. Acesta este și rostul **facultăților sufletului** pe care le avem sădite în noi: **imaginația, rațiunea și inteligența**. **Rațiunea** are rolul de a judeca ceea ce imaginația ne transmite despre lumea sensibilă și de a urca trepta spre starea ei de puritate absolută. **Inteligența** este deasupra rațiunii și este stadiul în care sufletul își pierde conștiința de sine. **Contemplația**, dublată de purificarea interioară și de autocunoaștere, reprezintă țelul ultim al misticului.

Această reușită extraordinară, de a **îmbina rațiunea cu mistica**, nu va rămâne fără ecou. Mai târziu, Bonaventura va scrie celebrul *Itinerariu al minții în Dumnezeu*, în care Augustin și Anselm se întâlnesc într-o mistică asemănătoare celei din Saint-Victor. Iată, însă, că ne apropiem de secolul al XIII-lea, moment în care Occidentul cunoaște înființarea universităților și o mână de gânditori se decid să devină mesagerii culturii greco-arabe. În sfârșit, Aristotel este redat în întregime Apusului. Dacă și mistica accepta raționalul, era previzibilă apariția marilor sinteze scolastice.

## V. SCOLASTICA CULMINANTĂ

### V.1. Întemeierea universităților

În Evul Mediu au apărut universitățile și a fost conturat profilul așa-zisului profesor universitar. Studii amănunțite, adesea potrivite pentru o cercetare sociologică a fenomenului, au conturat ideea că necesități de ordin social au reclamat urcarea la catedră a celor numiți *litterati* (literați), adică a oamenilor care cunoșteau arta cititului și a scrierii, precum și arta expunerii argumentative. Acești maeștri în artele liberale exercitau o funcție aproximativ similară cu cea profesorului de astăzi, însă problemele dezbătute de ei în fața studenților se soldau cu discuții neîntrerupte, în afara universității, pentru clarificarea pozițiilor pro și contra. Cum noțiunea de intelectual nu fusese inventată încă, onoarea era de partea celui numit *magister* și nu a celui numit *professor* (denumire peiorativă, amintind de sofistii antici cam flecari și adesea diletanți). Apoi, apelația „filosof” revenea celui care credita prea mult (sau mai mult) științele profane și mai puțin știința sacră, teologia. De aceea, veți vedea mereu că scolasticii occidentali îi vor numi filosofi pe gânditorii arabi care păreau într-adevăr să aibă mai multe în comun cu modul antic de a construi în filosofie. Apoi, magiștri medievali erau adesea clericii, întrucât orice facultate era subordonată celei de teologie. Din acest punct de vedere, libertatea gândului și a cuvântului nu putea fi prea mare, în condițiile în care exista o opoziție din partea „autorității”, constituită îndeobște din nume mari ale patristicii, de teologi proeminenți. Va trebui să mai treacă ceva timp până ce studiul filosofiei, de exemplu, să se desfășoare în afara unor atari constrângeri<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Jacques Le Goff a coordonat editarea volumului *Omul medieval* [pentru versiunea românească: Editura Polirom, Iași, 1999], în care Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri prezintă un studiu amplu asupra profilului intelectualului din această perioadă (cap. 5, p. 165-193).

Anul nașterii universităților este considerat 1210. Prima este Universitatea din Paris (1213), a doua cea de la Oxford (1214) și a treia cea de la Cambridge (1231). Toate au avut particularitățile lor și au condus cercetarea filosofică spre rezultate distincte. Oxonienii sunt diferiți față de parizieni prin toleranța mai mare față de studiul științelor în raport cu teologia, de exemplu. În plus, atitudinea față de gândirea arabă importată a constituit un alt punct de demarcație.

## V.2. Transmițătorii culturii arabe în Occident

Adevărata metamorfoză a discursului filosofic a fost prilejuită de **recuperarea întregii creații aristotelice**. Traducerile care au loc acum din limba arabă sau evreiască în limba latină, limba universală a momentului, sunt totuși greu discernabile de comentarii și de adaosuri. Platon vine prin neoplatonici (mai ales Plotin și Proclus), iar Aristotel este intens platonizat. Un exemplu îl constituie lucrarea *Liber de Causis*, creată se pare în mediul filosofic al lui Al-Kindi, după *Elementele de teologie* ale lui Proclus și tradusă în limba latină de Gerard din Cremona.

Atunci când Avicenna, Al-Ghazali, Ibn Gabirol, Al-Kindi și Al-Farabi sunt traduși de cunoscători ai limbii arabe în latinește, în operele occidentalilor încep să apară concepții cosmogonice creștine care utilizează sugestii neoplatonice, dar care și încearcă să convertească acea concepție despre Inteligența agentă într-una care să îl vizeze direct pe Dumnezeu. Poate exista o astfel de Inteligență separată, dar ea trebuie să fie Dumnezeu și să existe o cale să ajungem la ea, fie pe calea intelectului, ca efort al lui, fie pe calea iluminării intelectului, ca efort al ei. Din ce în ce mai mult, Inteligența agentă a arabilor este expresia Duhului sfânt al creștinilor.

Spre secolul al XIII-lea, se scriu lucrări în care toate noutățile ivite prin arabi sunt articulate cu elemente ale patristicii creștine, greacă și latină, dar și cu izbânzile primilor scolastici (Boethius, Eriugena, Anselm, Abélard). Nu sunt simple sisteme de explicare a raportului om-Dumnezeu sau Dumnezeu-creație sau intelect uman-Inteligență agentă, ci încercări de conturare din ce în ce mai precisă și a unei **explicații naturaliste despre univers**, pentru că lucrările științifice (de astronomie, fizică, matematică, mineralogie, medicină etc.) o impuneau.

Astfel, mixajele între doctrine aparent ireconciliabile erau posibile pentru că un cunoscător al teoriei iluminării intelectuale la Augustin nu

putea să nu o recunoască în concepția lui Avicenna despre Inteligența agentă care iluminează intelectul și-l face apt de sesizarea formelor inteligibile. În acest sens, probabil, se și poate vorbi despre un **aviccennism latin**. Ceea ce Albert cel Mare și Toma priveau cu rezervă, un Roger Bacon va adopta: **funcția iluminativă a Inteligenței agente este a unui Dumnezeu personal**. Chiar și Duns Scotus, în metafizica individualului pe care o creează, vom vedea, îl utilizează masiv pe Avicenna, chiar dacă se dezice de el în gnoseologie (cu referire la valoarea cunoașterii naturale de care omul dispune și în care arabul credea).

Pe măsură ce tezele filosofilor arabi erau din ce în ce mai cunoscute, reacția teologilor creștini creștea pe măsură. La Universitatea din Paris și din Toledo, în secolul al XIII-lea, unde filosofia arabă era la loc de cinste, se ajunge ca la 1210 să fie interzis studiul lui Aristotel, mai ales în ce privește fizica, metafizica sau alte discipline de știință naturală. Apoi, se revine asupra deciziei, dar trebuie să treacă cel puțin o sută de ani<sup>124</sup>.

De acum, în gândirea medievală se pot distinge trei orientări: cea a **dominicanilor**, care pun accent pe Aristotel (dar unul epurat de greșile înțelegeri ale arabilor) și personajul exemplar este Toma din Aquino; cea a **franciscanilor**, care continuă neoplatonismul și augustinismul, Bonaventura fiind piscul, și cea a **averroistilor**, ca la Siger din Brabant, pentru care adevăratul Aristotel este Aristotelul lui Averroes.

Printre cei care au avut legătură între primii cu asimilarea și transmiterea culturii arabe îi amintim pe **Guillelmus din Auvergne**, **Henric din Gand** și **Godefrinus**. Primul, în lucrări ca *De primo principio*, *De anima*, *De universo*, este fără îndoială metafizician în sensul lui Avicenna și Maimonide, chiar dacă nu-și asumă și cosmologia celui dintâi. În **problema universalilor**, a căror existență o neagă, realizează o valoroasă **sinteză a platonismului cu aristotelismul prin aviccennism**. **Henric din Gand**, la rândul lui, construiește o **metafizică înțeleasă ca știință a ființei ca ființă**, tot pe urmele lui Avicenna, însă și augustinismul este bine reprezentat. Ultimul, **Godefrinus** preia o parte din noetica aviccenniană, mai precis doctrina asupra **intelectului pasiv**. Însă definitorie pentru această perioadă este lucrarea *Liber de causis*, asupra căreia vom stăruii mai mult.

---

<sup>124</sup> Ét. Gilson, *op. cit.*, spune că, deja în 1360, un licențiat trebuia să cunoască filosofia cuprinsă în textele aristotelice care, până atunci, fuseseră interzise de aceeași comisie care le solicita acum (p. 359).

### V.3. *Liber de causis* și Pseudo-Aristotel

Această *Carte despre cauze*, cu o influență covârșitoare pe tot parcursul secolului al XIII-lea la gânditorii latini, a fost tradusă în latină cu credința că este o operă de-a lui Aristotel, preluată de arabi, care ajungea în sfârșit în Occident. Dar în anul 1267, un anume Guillaume din Moerbeke traduce *Elementele de teologie* ale lui Proclus și Toma din Aquino remarcă asemănarea textelor: ceea ce era considerat scriere aristotelică este, de fapt, o compilație având ca punct de plecare opera neoplatonicului grec. De atunci și până astăzi se încearcă identificarea anonimului care a elaborat tratatul, dar și a spațiului cultural în care a apărut. Căutările nu sunt mult diferite de cele asumate în cazul *Corpusului Dionysiacum*, dacă vă amintiți. Unii consideră că este vorba despre o carte de filosofie apărută în spațiul cultural al lui Al-Kindi, deci că este o lucrare arabă tradusă din siriacă de Ishaq ben Hunneyn și preluată astfel de latini. Alții consideră că este o lucrare din Andaluzia secolului al XII-lea, a unui iudeu Avendauth sau David Iudeul. O variantă recentă<sup>125</sup> este a Cristinei d'Ancona Costa (*Recherches sur le Livre de causis*, J. Vrin, 1995) care propune lectura comparativă a tratatului cu un altul existent în același spațiu: *Corpusul* lui Dionisie Areopagitul. În acest sens, s-ar putea presupune existența unei variante siriace a *Corpusului* care să-l fi influențat direct pe autorul *Cărții despre cauze*.

Dincolo de toate acestea, tratatul conține un amestec de **doctrine proclusiene, plotiniene și aristotelice**. Cele aristotelice sunt parcă mai puțin evidente decât celelalte, de unde și interogația cu privire la faptul că a putut fi privită ca o lucrare redescoperită de-a lui Aristotel. Dar ceea ce dă importanță majoră ideilor cuprinse în el, crede Baumgarten, este o anume teorie despre **intelență**, ca una mediatoare între transcendent și lumea creată, precum și o anume modalitate de a concepe raportul între Unu și multiplu.

Ne amintim că la neoplatonici un semn distinctiv îl constituia repartizarea ființei în trepte, într-o ierarhie anume, care mergea de sus în jos, de la superior către inferior, de la Unu la materie sau lumea multiplului. Plotin considera că din Unu emană Intelectul și că acesta transmitea mai departe ființă celor inferioare lui: Sufletul lumii, sufletele individuale, materia. Intelectul era primul cauzat și prin el era continuată procesiunea

---

<sup>125</sup> După Alexander Baumgarten, Comentariul la *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, p. 111.

către cele mai de jos. Dar între Unu și Intellect nu mai exista altceva. Proclus, în schimb, așeza henadele și monadele între Unu și Inteligență. Problema era de a ști ce reprezintă această Inteligență care mediază între Unu și toate celelalte. Adică, Inteligența creează ea însăși lucrurile sau este doar ceva ce mediază transferul perfecțiunilor formale de la cauza primă la cele aflate sub ea?

Tratatul *Liber de Causis* propune ambele perspective neoplatonice: inteligența este înțeleasă precum creatoare în raport cu lucrurile, dar și ca simplă mediatore între transcendent și lumea creată, fără a fi ea însăși creatoare a acestora<sup>126</sup>. Ce ar alege un teolog latin de aici pentru a-i servi la susținerea creației *ex-nihilo*? Evident, doar varianta în care inteligența mediază atribuirea perfecțiunilor formale lucrurilor, nu și varianta inteligenței creatoare. Cum ar putea Duhul Sfânt să creeze lucrurile? De aceea, Albert cel Mare va considera că această inteligență mediatore trebuie înțeleasă ca un fel de lumină răspândită în toate cele create, Bonaventura îi va nega complet participarea la creație, iar Toma și Siger din Brabant vor alege calea de mijloc: lucrurile sunt create de cauza primă ca esențe, iar ca ființe sunt cauzate de inteligență, în sensul că primesc astfel niște perfecțiuni adăugate apoi.

Inutil să spunem că acest concept al *mediante intelligentia* va fi fundamental pentru disputele iscate în chestiunea intelectului unic (inteligența este identică cu inteligibilul), în critica averroismului, dar și pentru o anume înțelegere a raportului dintre Unu și multiplu, vitală pentru teologia naturală, idee pe care Baumgarten o susține cu argumente solide în comentariul la amintita lucrare.

Astfel, neoplatonismul și aristotelismul, alături de comentariile și completările realizate de arabi, sunt așezate în prelungirea doctrinei creștine, toate acestea prinzând configurație deplină în sintezele scolastice ale secolului al XIII-lea latin. Acesta este însă în *mare* aportul filosofiei arabe la dezvoltarea filosofiei latine. Alain de Libera observă că prin „Avicenna influența gândirii musulmane asupra Evului Mediu latin prinde

---

<sup>126</sup> Propoziția 87: „...( cauza primă)...este creatoare a inteligenței fără nici o mediere și creatoare a sufletului și a naturii și a celorlalte lucruri prin medierea inteligenței” și *prop. 91*: „...( cauza primă ) este influență asupra inteligenței cu toate bunătățile, precum și asupra celorlalte lucruri prin medierea inteligenței”, *Liber de causis*, p. 41.

contur prima dată cu adevărat: acest autor nu inițiază numai Occidentul în tainele rațiunii, ale utilizării sale profane, într-un cuvânt în știință, ci îl introduce și în raționalitatea religioasă, o raționalitate foarte strictă, pusă pentru prima dată în mod riguros în slujba unei religii monoteiste”<sup>127</sup>. Se pare că **prima modalitate în care avicennismul prinde la latini este în formula sintezei lui cu augustinismul** și vom vedea de ce, într-un capitol viitor.

#### V.4. Întoarcerea la Augustin

Afirmasem mai sus că exacerbară spiritului aristotelic în cultura filosofică a avut consecințe diverse. În 1209, **Francisc din Assisi** înființează Ordinul franciscanilor, în scurt timp formându-se un grup al celor care iau atitudine negativă față de aristotelism. În schimb dominicanii, al căror Ordin a fost înființat de **Dominic** în 1215, deci după cel al „fraților cerșetori” franciscani, erau adepții aristotelismului și-l promovau.

Convinși că adevărata scolastică trebuie să urmărească liniile directe stabilite în filosofia creștină a lui Augustin, franciscanii au scris mult, uneori și opere epigonice-gigant. Este cazul lui **Alexandru din Hales** (1170-1245) a cărui operă ***Summa universae theologiae***, scrisă în mare parte de discipolii săi, era o colosală compilație din toți scolasticii latini, având greutatea unei cabaline, după expresia lui Roger Bacon. Amuzant sau nu, Alexandru din Hales a deschis o poartă către recuperarea **augustinismului**, mai ales **cu nuanță victoriană**. Va exista un adevărat fenomen de revenire la principiile filosofiei augustinene, dar în condițiile în care nu putea fi ignorat nici *pattern*-ul ideatic arab. Chiar dacă neoplatonismul îl „rescrisese” cumva pe Aristotel, franciscanii se vor dovedi aproape de neoplatonism în măsura în care își vor reasuma platonismul, iar garanția reușitei o asigurase Augustin.

Însă nu toți au procedat atât de restrictiv. **Jean de la Rochelle** (1200-1245), elevul lui Alexandru, a observat că putea fi **coroborată teoria iluminării divine la Augustin cu teoria Inteligenței agente** (*‘Aql fa’al*) **la Avicenna**. Inteligența activă a arabului devine Dumnezeu creștinului, lucru care nu este posibil dacă nu este introdus și elementul aristotelic al abstracției intelectuale. Putem vorbi în cazul lui de un **augustinism avicennian**.

---

<sup>127</sup> Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 49.

În afară de acești doi parizieni, la Universitatea din Oxford, un gânditor interesant: **Robert Grosseteste** (1175-1253) poate fi considerat un adversar al aristotelismului în favoarea augustinismului și platonismului, chiar dacă era exersat în științele profane și elaborase comentarii la **Logica** și **Fizica** Stagiritului. Este primul care a sugerat necesitatea utilizării matematicii în fizică, metodă comună modernilor. Lucrurile trebuie privite însă nuanțat; este **creatorul unei metafizici a luminii**, un gen de cosmologie aparte centrată pe **teza corporeității luminii**. Dumnezeu este Lumina eternă, după cum îngerii sunt lumină incorporeală care participă la această lumină absolută. Ca lumină, Dumnezeu este formă a tuturor lucrurilor, nu în sensul că este incorporat în substanța lor, ci în sensul că este forma exemplară a acestora. Dumnezeu precede orice creatură, spune Grosseteste, afirmând prin aceasta și eternitatea divinității, dar și temporalitatea celor create. Îmbinând teoria augustiniană a iluminării intelective cu concepția sa cosmologică, gânditorul oxonian a fost nevoit să recurgă totuși la definiția aristotelică, citită prin Augustin, a adevărului: **adevărul reprezintă adecvarea lucrurilor la Logos**. Minte noastră percepe adevărul numai în lumina **iluminării divine**.

### V.5. Augustinismul bonaventurian

Născut în Italia, în 1221, **Giovanni di Fidanza** sau **Bonaventura** a fost receptat de multe ori în umbra lui Toma din Aquino, contemporan cu el, dar cercetări recente dovedesc că se poate vorbi chiar despre un complex filosofic bonaventurian, care a supraviețuit autonom și a trecut în modernitate.

Franciscan și *Doctor seraphicus*, Bonaventura a scris opere majore: **Probleme controversate**, **Breviloquium** și cea prin care este îndeobște celebru: **Itinerariul minții în Dumnezeu**. A fost convins, în ciuda spiritului său orientat spre mistică, de **rolul cunoașterii filosofice pentru teologie**. Și filosofia și teologia sunt împreună necesare. Toată opera lui poate fi circumscrisă efortului de a stabili **relația sufletului uman cu Dumnezeu**, așa cum încercase și Augustin. Pentru aceasta era nevoie de **teologie**, care pornește de la revelație și urmărește efectele acțiunii divine, dar și de **filosofie**, care pornește de la aceste efecte și ne ridică la Dumnezeu care le-a cauzat. Dar filosoful nu va putea ajunge la conceperea existenței lui Dumnezeu fără ajutorul revelației diriguitoare. Când se referă la filosofie,

însă, Bonaventura atrage atenția asupra capcanelor aristotelismului. Aristotel, spune el, este un eminent în ale filosofiei naturale, dar un metafizician care, prin consecințele teoriilor sale, susține că lumea este eternă. Astfel, Aristotel devine emblema celor care neagă creaționismul și ridică semne de întrebare asupra naturii cunoașterii divine și a providenței.

Lui Aristotel îi reproșează în principal teoria intelectului unic pe care Averroes a preluat-o de la el și a dezvoltat-o și prin care este anulată nemurirea personală. Individului i-ar fi, așadar, imposibil să atingă beatitudinea, dar și să primească răsplata sau pedeapsa pentru faptele din timpul vieții. Dincolo de aristotelism (o parte chiar și prin el), filosofia putea pune la dispoziția credinciosului argumente raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu, fără a apela la dogmă, soluție adoptată și de Anselm mai devreme. Dacă nu preia metafizica aristotelică, în schimb va utiliza elemente ale acestei filosofii cu alte ocazii. Deci, tendințele aristotelice nu lipsesc complet, dar fondul de cugetare bonaventurian este unul **neoplatonic-augustinian**.

Referitor la **dovezile raționale pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu**, Bonaventura va prelua de la Augustin **proba plecând de la sensibile**: de la cunoașterea finitului, mișcării, imperfecțiunii, multiplului, ființelor contingente, omul poate accede la înțelegerea infinitului, nemîșcatului, perfecțiunii, Unului, Ființei necesare. Și Anselm procedase similar în *Monologium*. Se pare, deci, că nu neagă posibilitatea naturală a omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu pornind de la cele create, mai ales că face apologia capacității minții de a se ridica la inteligibile pornind de la cele sensibile. Aceasta ridică o obiecție: de ce nu posedă atunci toți oamenii o cunoaștere explicită și adecvată despre Dumnezeu? Răspunsul este subtil: aici intervine rolul sufletului omenesc, imagine a lui Dumnezeu, care prin reflecție trebuie să transforme cunoașterea lui Dumnezeu în ceva implicit lui. Orice om dovedește o atracție naturală către fericire sau beatitudine. Or suprema fericire este Dumnezeu. Nu ne putem dori atât de mult decât ceva despre care avem o anume reprezentare sau cunoaștere. Orice dorință are un obiect precis. Concluzia: cunoașterea lui Dumnezeu este sădită în mod natural în sufletul omenesc. Întors în sine însuși prin reflecție, sufletul recunoaște în el prezența lui Dumnezeu, activitatea lui în el. Cu alte cuvinte, în propria imagine de sine sufletul îl vede, îl recunoaște pe Dumnezeu. **Prin contemplarea sufletului de sine și în sine se obține o cunoaștere mai adecvată a lui Dumnezeu decât cea obținută plecând de la sensibile.**

În plus, pe linie platonico-augustiniană, Bonaventura afirmă **existența înăscută și virtuală**, în suflet, a **ideii perfecțiunii**. Astfel, sufletul, prin iluminarea divină, primește forma ideii de perfecțiune. În *Itinerariul minții în Dumnezeu* chiar apasă pe ideea că mintea noastră poate primi adevărurile eterne numai prin **iluminarea divină**. Nici un adevăr nu este cert dacă nu rezultă în intelect în urma manifestării Adevărului însuși. Afirmatia că Dumnezeu nu există atrage după sine negarea sursei luminii atât de necesară minții pentru a accede la adevăr.

Care sunt, așadar, adevărurile pe care le putem afla despre Dumnezeu prin adâncirea în sufletul nostru? Mai întâi, ca și Augustin, afirmă că Ideile își au izvorul în Cuvântul divin. Cuvântul divin este arhetipul creației, este *similitudo expressa* a lui Dumnezeu, exprimă ceea ce poate crea Dumnezeu, îl exprimă în efectele sale. El conține Ideile tuturor creaturilor, posibile sau actuale, Idei ale genurilor și speciilor, dar și ale individualelor concrete. Aceste Idei sunt însă **una** ontologic și putem distinge între ele doar pe calea rațiunii<sup>128</sup>.

Dumnezeu cunoaște toate lucrurile pe care le-a adus la existență, o cunoaștere de tip aprobativ, în spiritul *Genezei*: „...și a văzut că era bine”. Dar există și lucruri rele, deci Dumnezeu le cunoaște și pe acestea fără ca Ideea de rău să reprezinte un arhetip, o Idee divină, ci, mai curând, o privație a celor create de Ideea binelui. Pe de altă parte, Dumnezeu posedă cunoașterea tuturor posibilelor (*cognitio intelligentiae*), fiind cauză a tuturor celor care devin actuale în derulare temporală. Aceasta înseamnă că **lumea nu este eternă, ci are un început în timp**. Bonaventura vrea chiar să demonstreze cu argumente raționale că nu poate fi exclusă ipoteza creației din nimic a celor ce sunt. Mai întâi, a admite că lumea este eternă (așa cum spusese Aristotel) însemna a admite **regresia la infinit**. Dacă ea ar fi eternă, ar fi trebuit ca până în prezent să se fi scurs o infinitate de revoluții solare. Cum infinității nu i se poate pune o stavilă, înseamnă că nu s-a ajuns până la momentul temporal prezent, pentru că un timp infinit este unul infinit și nu finit, având o limită. Așadar, **numai Dumnezeu este etern, lumea nefiind coeternă cu el**. Dacă timpul ar fi etern, atunci el nu ar avea un început și nici nu ar ajunge (în sensul limitei) la segmentul temporal pe care noi îl numim „prezent”. Pe de altă parte, este inacceptabilă ipoteza

---

<sup>128</sup> *Plures secundum rationem intelligendi, apud* Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Medieval Philosophy*, Image Books, Doubleday, 1993, p. 260.

existenței concomitente în timp a unei infinități de individuale concrete. Aceasta ar însemna că numărul oamenilor este infinit, sufletele lor în număr infinit, ceea ce intră în contradicție cu dogma creștină. Toate acestea dovedesc, crede Bonaventura, **imposibilitatea de a susține teza eternității lumii**. Este obligatoriu deci să acceptăm teza *esse post non-esse*, adică a trecerii în ființă din neființă sau la existență din nonexistență, din nimic, a tuturor lucrurilor create.

Bonaventura consideră că acest aspect este vital și pentru a da seamă de **existența providenței divine**. Dacă nu Dumnezeu a creat lumea, atunci el nu ar fi avut cum să așeze în fiecare lucru **rațiunea de a fi ceea ce este lucrul ca atare** și prin care noi putem ajunge să-l cunoaștem pe Dumnezeu ca și Creator al lui. Astfel, asemenea Cauzatorului cel necauzat aristotelic, Dumnezeu s-ar ocupa doar cu contemplarea de sine, ceea ce este absurd de vreme ce transmite, prin textele revelate, un mesaj salvific pentru omenire. O altă dovadă a existenței unei legături între Dumnezeu și cele create este posibilitatea de a recurge la **analogie**. Asemănarea lucrurilor cu Dumnezeu și a Lui cu lucrurile reprezintă o specie a analogiei. Atributele pozitive pe care i le acordăm lui Dumnezeu sunt doar analogii care ne ajută să ne apropiem cât de cât de cunoașterea esenței divinității, cunoaștere care nu poate fi, însă, niciodată desăvârșită.

Trebuie să distingem între **lucruri** ca *vestigium Dei* și **ființele raționale** ca *imago Dei*. Orice lucru creat, nedotat cu rațiune, este o vestigie, un **simbol** al lui Dumnezeu: pe de o parte, în măsura în care este efect al acțiunii divine și este conform lui Dumnezeu potrivit Ideii divine, pe de alta, prin efectele dovedite pe care orice lucru creat le produce la rândul-i în complexul celor existente. **Omul** însă, mai mult decât un simplu simbol, este **imagine** a lui Dumnezeu, adică posedă ca atribut **spiritualitatea**, prin care se și poate apropia de Creatorul său.

*Umbra Dei* (umbră a lui Dumnezeu), fiecare **lucru** este compus dintr-o **materie și o formă**. Dar materia la Bonaventura are o accepție aparte: ea trebuie înțeleasă în legătură cu principiul potențialității. **Nici spirituală, nici corporală**, materia în sine nu poate exista decât asociată unei forme definite. Aceeași în ființele materiale și spirituale, **materia spirituală**, ca potențialitate pură, devine materia pe care o sesizăm în ordinea sensibilului, în actul percepției, prin unirea cu o materie corporală. Ne întrebăm firesc: care este atunci **principiul individuației**? O anume substanță individuală devine ceva concret și bine definit ca specie atunci

când primește o formă. Așadar, **individuația este dată de substanța compusă din materie și formă.**

Această concepție despre existența unei materii spirituale îi va ajuta lui Bonaventura să clădească propria viziune asupra **sufletului uman**, plecând de la înțelegerea omului ca imagine a lui Dumnezeu. Evident, sufletul este **nemuritor**, ca și la Augustin, fiind **forma trupului**. Astfel, **sufletul rațional** este un **act** sau o **entelehie a trupului**. Întrucât fiecare trup este distinct de celelalte trupuri existente, este logic ca și sufletul asociat unui trup distinct să fie diferit de celelalte suflete. Ca **formă inteligentă**, sufletul este **viu și dotat cu liber arbitru**. Este o **substanță spirituală alcătuită dintr-o materie spirituală și o formă spirituală**, acestea conferindu-i individuarea. Dacă vă amintiți, Augustin căutase dovezi pentru a dovedi nemurirea sufletului. Bonaventura deduce **nemurirea sufletului** din certitudinea existenței lui Dumnezeu. Dumnezeu cel viu sădește în el atracția și dorința nestăvilită după beatitudine, după absoluta fericire.

Sufletul fiecărui om este o individualitate, dar nu în sensul în care concepea acest lucru un Averroes. Pentru filosoful arab, intelectul nu era distinct pentru fiecare om, ci o substanță unitară, o inteligență cosmică care supraviețuia individului și avea continuitate temporală, dar nu asigura nemurirea lui personală. Pentru Bonaventura, **intelectul este gol la naștere** și capătă conținut prin ceea ce primește de la **simțuri** și prin **imaginație**. Atunci când intră sub incidența simțurilor noastre, fiecare obiect al cunoașterii produce în noi o **specie sensibilă** care este judecată de intelectul nostru și astfel se produce **percepția**. Din imaginile sensibile, intelectul obține prin abstractizare **cunoștințele inteligibile**. Astfel, distingem între un **intelect posibil** care nu este pasiv, ci **activ**, în sensul că organizează rațional impresiile pe care le primim de la organele de simț și un **intelect agent propriu**, deci nu separat, care efectuează propriu-zis abstragerea inteligibilelor prin **iluminarea intelectului posibil**. Este însă doar o distincție pe care o operează mintea noastră între ele; în fond, sunt două funcții complementare ale oricărui suflet distinct. Aceste două funcții coroborate permit abstragerea speciilor din imaginație, fără a putea spune cu claritate unde își începe și unde își sfârșește fiecare misiunea. Adevărul cunoașterii noastre este garantat de **iluminarea divină asupra intelectului**. Astfel ni se descoperă adevărurile necesare sau principiile teoretice ale tuturor lucrurilor. Așadar, sufletul nu trebuie să posede idei înnăscute, ci

pur și simplu să se afle într-un contact nemijlocit cu Ideile divine inteligibile care-l iluminează. Putem vorbi despre **ineism doar la figurat**, în sensul că intelectul nostru, prin iluminare, poate să acceadă la principii în universalitatea lor, până în proximitatea Ideilor divine (pe care, însă, nu le va cunoaște niciodată cu adevărat). Adică posedă această abilitate de a ajunge la principii, din naștere. Existente în Dumnezeu, Ideile divine rămân ascunse puterii minții noastre. Așa se și poate explica lipsa unei cunoașteri explicite a lui Dumnezeu la toți oamenii, urmând ca numai cei ce-și exersează sufletul rațional prin reflecție să dobândească o cunoaștere mai adecvată a divinității: „...este necesar să intrăm în mintea noastră care este imaginea lui Dumnezeu eternă și spirituală și înlăuntrul nostru; și aceasta este o pășire în adevărul Domnului”<sup>129</sup>.

**Adevărul** semnifică **adecvarea lucrului la intelect** sau invers (*adaequatio rei et intellectus*) și presupune sau subîntinde atât obiectul de cunoscut, cât și posibilitatea intelectului de a cunoaște. Mintea noastră devine permanent și este sediul îndoielii, al erorii, dar și receptacolul rațiunilor eterne (*rationibus aeternis*) sau al Ideilor divine. Cum afirmam mai sus, aceste Idei divine nu ne sunt însă cunoscute nemijlocit, nu le aprehendăm în ele însele. Pe alocurea, deci, Bonaventura este **sceptic moderat, dar nu agnostic**. Pe de o parte, **rațiunile eterne** și necesare acționează asupra **intelectului**, pe de altă parte intelectul nu poate accede singur și necondiționat la principii. Este greu de explicat cum anume rațiunile eterne pot avea o astfel de acțiune directă asupra intelectului fără ca acesta să aibă cunoștințe clare despre ceea ce acționează asupra lui. Cert este că iluminarea divină aduce intelectul în starea de a aprehenda ceea ce este neschimbător sau esențial în permanenta schimbare a lucrurilor, așa cum ne apare ea în experiență. Iluminarea divină nu-și poate definitiva acțiunea dacă nu lucrează pe fondul deja existent al cunoașterii sensibile. Așadar, Bonaventura este și **empirist**, punând mare preț pe cunoașterea provenită de la simțuri, fără de care nu am obține cunoașterea obiectelor sensibile. Cunoașterea sensibilă este treaptă către teognozie, baza pe care se clădesc și desăvârșesc celelalte tipuri de cunoaștere: „șase sunt treptele puterilor sufletului pe care ne înălțăm de la lucrurile infime la cele mai înalte, de la cele exterioare la cele interioare, de la cele temporale la cele eterne, adică simțurile, imaginația, rațiunea, inteligența, vârful minții (*apex*

---

<sup>129</sup> *Între Antichitate și Renaștere*, vol. II, p. 18.

mentis), așadar scânteia sinderezei”<sup>130</sup>. **Teologia simbolică** se construiește plecând de la **sensibile**, **teologia propriu-zisă** plecând de la **inteligibile**, iar **teologia mistică** plecând de la **extaz**, stare de suspendare completă a minții.

Recuperator al direcției augustinienne în perimetrul filosofiei, Bonaventura va construi un model de gândire urmat cu fidelitate de alți reprezentanți ai Universității din Paris, Oxford sau din universitățile italiene. Toți aceștia îl considerau pe Augustin un gânditor mai important decât era Aristotel. Un număr esențial de teze trece de la Augustin, prin Bonaventura, în opera unor gânditori care sunt la fel de interesați precum înaintașii să evidențieze raportul dintre rațiune și credință. Deși, cronologic, ar trebui să fie analizați mai târziu, alegem totuși să-i prezentăm în continuare. Aceasta pentru a fi mai evident care sunt preluările din augustinism și bonaventurianism, dar care sunt și delimitările în raport cu ele. În mod firesc, ar fi trebuit să continuăm cu Albert cel Mare și Toma din Aquino, cei care, deși îl prețuiesc pe Augustin, nu-l plasează mai sus decât pe Aristotel, filosoful prin excelență.

## V.6. Continuatori ai augustinismului în spirit bonaventurian.

### Preluări și dezvoltări corective

Este cazul, în Italia, al lui **Matei din Aquasparta** (1240-1302), urmașul lui John Peckham și elev al lui Bonaventura la Paris. S-a remarcat ca aprig **apărător al augustinismului bonaventurian împotriva aristotelismului tomasian**. În fapt, și-a dorit să clarifice tezele esențiale ale lui Bonaventura și a scris *Comentarii* la *Sentințele* acestuia.

Admite că ideile pe care le are intelectul și pe care le formează despre sensibile sunt mediate de **cunoașterea prin simțuri**, dar obiectele materiale nu pot afecta decât trupul, nu și sufletul. Doar sufletul, însă, este cel care garantează apariția senzației. **Intelectul activ** modifică aceste species sensibilis și produce ideile în **intelectul pasiv**. Ca și Bonaventura, pune accent pe **teza iluminării divine**, în sensul că sufletul singur nu poate conduce către cunoașterea certă. Iluminarea este ajutorul direct, palpabil, efectul acțiunii lui Dumnezeu asupra intelectului uman, pentru a-l face apt să dobândească cunoașterea. Matei respinge teza lui Toma, a cunoașterii prin reflecție, după cum vom vedea, dar și pe cea a cunoașterii directe a

---

<sup>130</sup> *Idem*, p. 19.

lucrurilor singulare. Speciile universale, prin care cunoaștem universalele, nu sunt o condiție suficientă a cunoașterii speciilor singulare (și prin care cunoaștem lucrurile singulare). Respinge, de asemenea, teza individuației tomiste: **individuația se realizează prin materie și formă**, nu prin materie și cantitate.

Cea mai deplină opoziție o manifestă față de Toma în problema capacității sufletului de a avea autocunoaștere. Bonaventurian, Aquasparta consideră că este de-a dreptul absurd să gândim că sufletul este în așa mare măsură prizonier al trupului încât să nu poată cunoaște nimic decât prin imagine sau fantasmă, mai bine zis să nu poată dobândi cunoașterea propriilor dispoziții decât indirect (așa cum susținea Toma). Este adevărat că sufletul are nevoie de anumiți stimuli proveniți de la organele de simț pentru a declanșa procesul cunoașterii și că, apoi, reflectând asupra propriilor percepții, devine conștient de puterile sale de cunoaștere în act. Adăugându-se la aceste abilități inerente sufletului rațional și **iluminarea divină**, rezultatul contopirii acestor două puteri constă în **posibilitatea autocunoașterii certe**. Tot certe sunt și cunoștințele noastre din perimetrul aritmeticii și al logicii, tocmai din acest motiv.

Distinctă de augustinism este poziția precumpănitor empiristă în **gnoseologie**: există o cunoaștere, insistă Matei, a **simțurilor**, a **experienței** și a **memoriei**. Din acest punct de vedere, Aquasparta recuperează ceva și din aristotelism, pentru a mai atenua puțin din accentul exagerat pus de Augustin pe cunoașterea interioară.

Un alt augustinian este **Petru Iohannis Olivi** (1248-1298), franciscan dedicat care a elaborat și analizat teze pe care, mai târziu, Scotus le va dezvolta în manieră proprie. Nu există element al complexului de idei augustinian care să nu fie prezent și la Olivi: existența pluralității formelor, concepția hilemorfică asupra sufletului etc. Dar întreprinde și unele corecturi: există anumite facultăți ale **sufletului** (partea **senzitivă** și cea **vegetativă**) care se află în strânsă uniune cu trupul pe care îl in-formează, dar **facultatea sa intelectuală** are legătură cu trupul doar în măsura în care ea este unită cu celelalte părți ale sufletului. Concepția este aristotelică, așa cum apare ea în **De anima** și a cărei analiză explicită o vom face la Toma din Aquino, în marea dispută asupra intelectului împotriva averroismului. Olivi a ales această variantă pentru a evita să afirme că sufletul este doar forma trupului și atât, dar și pentru a salva teza unității substanțiale a sufletului și a trupului în concepția despre om. Aceste **trei părți-forme ale**

**sufletului** se constituie într-o unitate a aceluiasi suflet rațional, ținând de o aceeași materie spirituală.

Accentuând ideea că sufletul intelectual nu in-formează trupul în mod direct și esențial, teoria oliviană a căzut în dizgrația Conciliului de la Vienne din 1311, care vedea periclitată concepția asupra unității trup-suflet a omului. Același Conciliu însă nu a obiectat și asupra teoriei pluralității formelor, pe care a acceptat-o, făcând loc expansiunii tomismului în defavoarea augustinismului.

Nici gânditorii din Oxford sau Cambridge n-au scăpat influenței tezelor lui Augustin. Recent și mai atent studiată este opera lui **Roger Marston** (m. în 1303), care continuă direcția de promovare a ideii pluralității formelor, a compoziției hilemorfe a sufletului, a iluminării intelectuale, a înțelegerii intelectuale a lucrurilor singulare. A luat atitudine împotriva tomismului din două motive majore: Toma îi lasă impresia că aproape acceptă teza eternității lumii și respinge nepermis existența rațiunilor seminale. În lucrarea *Despre suflet*, amintind chiar de lucrarea cu același nume a lui Augustin, Marston dezvoltă o **teorie asupra sufletului prin armonizarea concepției alfarabiene și avicenniene asupra Inteligenței Agentă cu doctrina iluminării divine a lui Augustin**. Pentru el, Inteligența Agentă este Dumnezeu și, într-adevăr, se prezintă ca o inteligență separată, însă este și iluminatoare a intelectelor umane. Omul posedă și el un **intelect activ** ce trebuie înțeles ca dispoziție a sufletului pentru accesarea la adevăr; este lumina increată și eternă care a impregnat mintea noastră pentru a o face aptă de cunoaștere. Ca și Olivi, procesul cunoașterii debutează cu **senzația**, continuă cu **imaginile furnizate de imaginație** și se încheie prin **actul abstragerii realizat de intelectul agent**. Restul este desăvârșit de iluminarea divină, cea care are rolul de a forma cunoșterea umană și de-a ne conduce la aprehensiunea adevărilor eterne. Aceasta este, din perspectiva lui Marston, calea cunoașterii sigure.

**Petrus din Trabes**, despre care știm și mai puține, poate fi considerat un **reformat al augustinismului**; întâlnim și la el sugestia lui Olivi că numai părțile senzitivă și vegetativă ale sufletului in-formează trupul, precum și pe cea a materiei spirituale comune a facultăților sufletului. Cea mai importantă reformă la augustinism constă în afirmarea **luminii naturale a sufletului**, sinonimă de facto cu iluminarea divină. Pare o apropiere de tomism, dar nu foarte clară. Intelectul este unul, deopotrivă activ și pasiv, în același timp, și posedă o capacitate naturală de cunoaștere

certă. Oricum, perfecțiunea în sensul umanului constă în mobilizarea sufletului intelectual, care nu in-formează trupul, ci este liber de corporalitate și ca formă și în act.

**Richard din Middleton** se apropie și mai tare de ideile tomiste. A scris un *Comentariu la Sentințele* lui Petrus Lombardus, precum și *Quaestiones Disputatae și Quodlibets*. Și el trebuie privit ca un gânditor care corectează perspectiva franciscană asupra augustinismului. Întâi de toate, se declară neconvins de posibilitatea de a dovedi printr-un argument ontologic existența lui Dumnezeu și propune varianta, mult mai justă, a **dovezilor prin cauzalitate**, deci *a posteriori*. Ca și Petrus din Trabes, identifică iluminarea divină cu lumina naturală proprie intelectului agent, iar de la Matei din Aquasparta preia ideea cunoașterii empirice ca bază a întregii cunoașteri, plus ideea abstragerii intelectuale. Richard rămâne augustinian prin susținerea ideii pluralității formelor, prin respingerea distincției între existență și esență, dar se apropie de dominicanii aristotelicieni prin celelalte.

### V.7. Raymundus Lullus și *Ars Magna*

Însă cel mai interesant filosof franciscan este **Raymundus Lullus** (1235-1315), un personaj exotic, apropiat spiritului modernilor prin metoda de cercetare. A scris *Ars Magna*, o lucrare ce dă încă bătaie de cap istoricilor filosofiei. Altfel opera sa este imensă (se pare că a scris peste 500 de lucrări) și aduce contribuții la dezvoltarea metafizicii, logicii, misticii și chiar a romanului filosofic. Dintre toate, *Ars magna et ultima (Marea artă și ultima)* este celebră. După spusele sale, scopul acestei lucrări este acela de a indica o **metodă sigură de aflare a adevărilor necesare oricărei minți**, începând cu ceea ce se poate gândi despre Dumnezeu și terminând cu aprehendarea oricărui lucru concret și singular.

Primele cuvinte ale scrierii sunt acestea: „Întrucât *a ști înseamnă a ști universal*, pentru a putea ajunge prin universal la particular, vom arăta în cele ce urmează care sunt universaliiile”<sup>131</sup>. Astfel, Lullus începe prin identificarea și indicarea a nouă *praedicata absoluta*, **predicate absolute sau transcendente**: *bonitas, magnitudo, aeternitas* sau *duratio, potestas*,

---

<sup>131</sup> În antologia *Filosofie spaniolă în texte. Evul Mediu. Renașterea*, Editura Științifică, București, 1991, p. 15-76, găsiți *Introducerea la Ars Magna*, în traducerea Esdrei Alhasid, cu un studiu incipient și note de Gheorghe Vlăduțescu.

*sapientia, voluntas, virtus, veritas și gloria* (Bunăitatea, Măreția, Eternitatea sau Durata, Înțelepciunea, Voința, Virtutea, Adevărul și Gloria). Acestora li se adaugă alte nouă concepte care exprimă **relații între cele create** și pe care le denumește *praedicata relata*, **principii instrumentale sau predicate relative**: *diferentia, concordantia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas* (diferența, concordanța, împotrivirea, principiul, mijlocul, scopul, mărimea, egalitatea și micimea). Acestor două seturi de principii, unele absolute și transcendente, altele relative și „imanente”, le adaugă un set de **întrebări** (*quaestiones*): *utrum?, quid?, de quo?, quare?, quantum?, quale?, quando?, ubi?, quomodo?* și *cumquo?* (dacă este, ce este, de ce este, pentru ce este, cât este, care este, când este, unde este, în ce fel este și cu ce este?). Urmând anumite **reguli**: posibilitate, esență, materialitate, formalitate, cantitate, calitate, vremelnicie, motivație, instrumentație –modalitate –societate, putem analiza anumite **subiecte** (*subiecta*) și ne putem asigura buna lor înțelegere și, finalmente, cunoaștere: *Deus, angelus, coelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa* (Dumnezeu, înger, cer, om, imaginație, senzitivitate, vegetativul, elementativul și instrumentativul).

Lullus crede cu tărie că o anume artă de combinare a tuturor acestora ar conduce, în final, la emiterea unor adevăruri certe despre tot ce preocupă mintea umană, fără a mai fi necesar apelul la autorități sau parcurgerea unor surse diverse de informare. Pentru a ușura efortul, Lullus imaginează niște cartonașe sferice suprapuse, unul imobil pe care sunt înscrise toate substanțele, celelalte mobile (cu predicatele transcendente și relative) pentru ca, potrivit unei anumite măsuri, să putem vedea ce predicate și de ce tip corespund fiecărei substanțe în parte. Toată această combinatorică stranie a fost privită cu rezervă de mulți dintre cei care s-au aplecat cu oarecare curiozitate asupra ei. Foarte curând s-a răspândit amuzanta ipoteză că nici măcar Lullus nu știa să folosească această metodă comică și neserioasă<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Descartes a fost nu numai suspicios, dar și cinic în privința rezultatelor acestei metode de axiomatizare. Leibniz, dimpotrivă, a încercat să construiască o artă combinatorie inspirată de înaintașul său: *De arte combinatoria* (scrisă în 1666). Totuși l-a și criticat pentru alegerea arbitrară a conceptelor, pentru obsesia referitoare la serii și la cifra nouă, concluzionând că arta lui este mai degrabă o topică utilă retoricii și prea puțin sistematică și valoroasă pentru raționamentele filosofilor cu greutate.

Încă mai ieșit din comun este motivul pentru care Lullus s-a străduit atât. Cu puternice înclinații de apologet, el și-a dorit să găsească o modalitate de convertire la creștinism mizând pe raționalitatea proprie fiecărui individ, altfel spus, pe lumina naturală a intelectului fiecăruia. De aici ideea acestei arte a cercetării, a demonstrației și a invenției (*ars investigandi, demonstrandi et inveniendi*). Anton Dumitriu<sup>133</sup> încearcă să explice de unde putea să ia spaniolul ideea unei astfel de logici calculatorii și optează pentru sugestia lui Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, III, p. 155): de la cabaliștii evrei. Dovadă și o lucrare a lui Lullus: *De audito cabbalistico (Despre învățătura cabalistică)* unde apar iar teze despre o artă combinatorie de acest gen. Este o modalitate de a pune logica în slujba metafizicii, dar și în slujba moralei, pentru că nu lipsesc nici seturile de câte nouă **virtuți** (justiție, prudență, tărie sufletească, cumpătate, credință, speranță, milă, răbdare și pietate) și nouă **vicii** (zgârcenie, lăcomie, desfrâu, aroganță, trândăvie, invidie, mânie, minciună, nestatornicie).

Ca să înțelegem mai bine, să luăm ca exemplu **subiectul Dumnezeu**, primul sau cel mai „înalt”. Combinând toate elementele tabelelor sale reiese că: ”Dumnezeu este acea entitate în care bunătatea, măreția, eternitatea și celelalte demnități ale sale sunt același lucru numeric. Dumnezeu este acea entitate care este plenitudinea, care nu are nevoie de nimic în afară de sine. Dumnezeu este bunătatea, măreția, eternitatea și celelalte demnități ale sale, afară de împotrivire, nici majorat și nici minorat. Omul poate vorbi despre Dumnezeu prin cele zece întrebări generale. Întrebând, deci, dacă există Dumnezeu, ce este Dumnezeu, de ce este Dumnezeu etc., urmăm cele patru condiții (*n.n.*: definiția, diferența, concordanța și mărimea) pe care le-am pus, afirmăm în Dumnezeu întreaga perfecțiune și negăm și dăm la o parte tot ce am putea gândi că-i lipsește”<sup>134</sup>.

Prin aceeași metodă am stabili nu numai predicatul potrivit fiecărei substanțe, dar am identifica și **principiile fiecărei științe după propriul subiect**. De pildă, teologia, care-l are ca subiect pe Dumnezeu, are următoarele principii: esența divină, viața, demnitatea, faptele, formele, relațiile între persoane, preceptele, expunerile etc. Lullus distinge ferm între teologie și filosofie. Aceasta din urmă are ca subiect „desfătarea produsă de

---

<sup>133</sup> Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 697.

<sup>134</sup> *Filosofia spaniolă...*, p. 39.

erudiție”, iar scopul său este de a ajunge la cunoașterea cauzei prime și a secretelor efectelor acestei cauze prime. Astfel, principiile filosofiei sunt: mișcarea, inteligența, globul pământesc, forma universală, materia primă, natura elementelor, elementele simple etc.

Ca atare, **filosofia** se împarte în **filosofie naturală** (știința lucrurilor naturale), **filosofie morală** (știința lucrurilor morale) și **filosofie predicatorie** (știința alocuțiunii). La rândul ei, **filosofia naturală** conține **metafizica** (știința lucrurilor spirituale transcendente, a divinului, angelicului și a ființelor raționale), **fizica** (știința lucrurilor inferioare, naturale și a elementelor) și **matematica** (știința lucrurilor naturale considerate în cantitatea lor) și speciile matematicii: **geometria**, **astrologia**, **muzica și aritmetica**. **Filosofia morală** se subdivide în **monastică** (știința guvernării de sine), **economică** (știința guvernării de către unul a celor mulți) și **politică** (știința guvernării celor mulți pentru cei mulți). Ultima, **filosofia predicatorie** este constituită din **gramatică** (modul de a vorbi congruent, știința competenței), **logică** (știința despre adevăr) și **retorică** (știința eleganței și frumuseții discursului).

Arta lui trebuia, însă, să fie cheia tuturor acestor științe. Nu trebuia concepută întrebare la care această știință sau artă generală să nu răspundă. Ideea era de a crea **o știință generală pentru toate științele**<sup>135</sup>. Adică trebuia să fie fundamentată pe principii proprii și cu maximum de generalitate posibil, care să includă, ca particulare, principiile oricărei științe. *Ars suprema omnium humanarum scientiarum*, această știință trebuia să se situeze deasupra metafizicii și logicii, dar să le și subsumeze pe amândouă.

Din perspectiva logicianului, Lullus poate fi înscris în cercul logicienilor matematicii. Anton Dumitriu<sup>136</sup> considera că „în arta lui Lullus se distinge precis o primă încercare de axiomatizare, adică de despărțire a noțiunilor primitive și a principiilor, de cele derivate și a regulilor de derivare”. Aportul lui la dezvoltarea logicii este dovedit și de consituirea unor adevărate școli de logică lulliană în Europa secolului al XIII-lea. Dacă ne gândim că această logică este una care trebuie să servească actului de convertire a musulmanilor la creștinism, una care să lupte împotriva averroismului cu armele averroismului, opera lui ne devine și mai curioasă. Într-adevăr, Lullus a exprimat cel mai concis poziția averroistă în privința

---

<sup>135</sup> *Quod sit una scientia generalis ad omnes scientias.*

<sup>136</sup> Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 703.

relației dintre teologie și religie, printr-o sintagmă nemuritoare: **cred că este adevărată credința și înțeleg că nu este adevărată** (*credo fidem esse veram et intelligo quod non est vera*). Luptă cu toată credința și rațiunea împotriva unei astfel de departajări. Pentru Alain de Libera „geniul lui Raymundus Lullus rezidă în faptul că propune o nouă *logică revelată* cu scopul ca, rațiunea rămânând una, musulmanii să fie constrânși tocmai din cauza aceasta să schimbe Legea”<sup>137</sup>.

### V.8. Roger Bacon și știința experimentală

Născut pe la 1214, la Dorsetshire, elev al lui Grosseteste la Oxford, profesor atât la Oxford, cât și la Paris, franciscanul **Roger Bacon** este un spirit care s-a preocupat de teologie și filosofie, dar și de știință. Asemenea lui Grosseteste, Bacon accentuează rolul matematicii pentru științe, dar și al cunoașterii experimentale în genere.

La el vom întâlni o filosofie care o adună pe cea a lui Augustin, Bonaventura, dar și pe cea a lui Aristotel, a stoicilor sau a lui Averroes (prin terminologie, nu prin semnificație). Să adăugăm și credința în idealul primilor apologeți și patristicieni în existența unei unice înțelepciuni pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor în măsuri diferite, fie în cugetarea păgână, fie în religia cea adevărată. Însă a fost deopotrivă atras de fenomenal și de știința naturală, așa încât a dorit să stabilească nu numai **raportul dintre filosofie și teologie, dar și raportul acestora cu știința**. Din acest motiv este Bacon atât de interesat de matematică și de **știința experimentală**, termen care apare pentru prima oară în a lui *Opus majus* (1265-1268) și care a intrat definitiv în istoria filosofiei și a științei. Oricum, Bacon n-a dorit poate altceva decât să dea seamă în continuare de necesitatea adunării tuturor științelor într-un corpus unitar subsumat teologiei. Dar, atunci când vorbește despre unitatea științei, nu scapă din vedere două științe care, după spusele lui, au rol propedeutic pentru teologie: dreptul canonic și filosofia. De aici diferența față de știința modernă. Citindu-l pe Bacon ne dăm seama că în vreme ce medievalii construiau o știință speculativă și contemplativă, modernii vor înlocui acest mod de a face știință cu unul în care se pune accent pe dezvoltarea tehnicii, deschizând drum științei contemporane, atât de specializată.

---

<sup>137</sup> Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 55.

Ca imagine generală, spiritul vremii era fie platonice augustinian, fie aristotelic-dominican, fie averroist<sup>138</sup>, dar observăm și o tendință spre **dezvoltarea cercetării științifice**. Această mișcare științifică se străduia, cel puțin la Oxford, să rămână în afara sferei de influență a catolicismului și continua eforturile inițiate de gânditorii arabi. Oxfordul era o universitate evident favorabilă matematicii și științelor experimentale, probabil datorită apropierei de mai vârstnica Școală de la Chartres, unde se făcuse un prim pas viguros către cercetarea științifică.

În ceea ce-l privește pe Bacon, considerat de unii cel mai important reprezentant al gândirii științifice medievale, să spunem că era mai degrabă interesat de **aspectul metodei științifice** și mai puțin de aplicarea ei efectivă sau de obținerea unor rezultate concrete. Nu era chiar comun pentru un franciscan să afirme că nu putem cunoaște nimic din lucrurile acestei lumi dacă nu stăpânim știința matematicii, idee pe care un modern ca **Francis Bacon** a înțeles-o mai puțin decât predecesorul său.

Atât cât era franciscan, Roger Bacon a admis **teza iluminării divine asupra intelectului uman**, motiv pentru care și credita filosofia ca treaptă pregătitoare pentru teologie. În fapt, filosofia este tocmai efectul acțiunii iluminării divine asupra minții noastre. Asociază Cuvântul divin cu intelectul agent averroist, ca spirit interior care ne învață cele trebuincioase (preia deci terminologia, nu și sensul pe care Averroes îl atribuia sintagmei „intelect agent”): „cauza datorită căreia înțelepciunea filosofiei se reduce la înțelepciunea divină este dată de faptul că Dumnezeu nu doar le-a iluminat mințile pentru dobândirea cunoașterii înțelepciunii, ci au avut-o de la el și le-a revelat-o”<sup>139</sup>. Totuși nu era capabil să crediteze filosofia în sensul în care proceda Toma din Aquino. Polemiza cu Alexander din Hales, cu Albert cel Mare și cu Toma tocmai pentru că i se părea că aceștia așezau filosofia naturală deasupra teologiei. Nu știm cu certitudine, dar văzând în ce constau criticile lui la adresa unor filosofi păgâni, în mare parte greci,

---

<sup>138</sup> După cum vom vedea, secolul al XIII-lea este și cel al apariției *averroismului latin*, moment crucial în disputarea unor teze referitoare la geneza lumii, la originea, natura și structura intelectului uman, la relația dintre suflet și intelect, la teodicee etc. Biserica, prin cei mai erudiți doctori ai ei, va adopta o atitudine intransigentă la adresa proferării unor asemenea teze, deși ele erau în mare parte tocmai expresia unui avânt în cercetarea științifică. De multe ori, rezultatele filosofiei naturale ajungeau în contradicție cu dogma religioasă.

<sup>139</sup> *Apud* É. Gilson, *op. cit.*, p. 441.

care s-au abătut de la filosofia cea adevărată (foarte aproape de spiritul în care un Clement din Alexandria opera o astfel de critică), credem că Bacon îl așeza în același sens pe Toma în tagma celor care se abăteau de la ea. É. Gilson afirmă că îl considera pe Toma un profet mincinos; nouă ni se pare însă că îi nega tezele pentru că nu s-a exersat mai mult în filosofia morală, suprema știință a omului despre om pentru Bacon, precum și pentru că a confundat teologia cu filosofia naturală. Bună filosofia în genere, ea nu trebuia construită oricum. Iar Toma l-a preluat pe Aristotel cu atâta râvnă și lipsă de rezervă încât, crede Bacon, nu numai că n-a ajuns la ultimele adevăruri metafizice, dar nici măcar la cele ale științelor naturii. A cita din Aristotel ca dintr-o autoritate, fără să supui exercițiului critic personal soluțiile sale filosofice, este o greșeală și ține de posibilitatea minții de a se afla în eroare din pricina prejudecăților și a ignoranței.

În *Opus majus, Partea I, cap. I*, englezul scria: „Există **patru obstacole principale în sesizarea adevărului** care sunt o piedică pentru oricine, chiar și pentru cel învățat, și care numai cu greutate îngăduie cuiva să obțină titlul cerut pentru câștigarea cunoștințelor și anume: supunerea față de o autoritate greșită și nevrednică, influența obiceiului, prejudecata curentă, ascunderea propriei noastre ignoranțe însoțită de etalarea ostentativă a științei pe care o posedăm”<sup>140</sup>. Orice autoritate poate fi luată în calcul cu o condiție: ca fiecare teză să fie trecută prin proba experienței și a rațiunii proprii. Abia atunci adeziunea noastră are valoare în sine și evităm să copiem o greșeală. În plus, Bacon a solicitat fără încetare întoarcerea și apelul la sursele originale, necesitatea de a învăța limba în care a scris un gânditor sau altul și neîncrederea în traducerea de-a gata a altcuiva, neputând noi calcula nici gradul de competență al aceluia, nici valoarea operei lui. Însă dincolo de aceste cerințe, Bacon este și unul dintre primii gânditori care a intuit **rolul studiului științific al limbii și al limbajului**. Cum *Scripturile* reclamă cunoașterea limbilor ebraică și greacă, Bacon nu credea în șansa celui care nu le stăpânește de a avea acces la înțelesurile lor profunde.

Pe urmele arabilor, scolastici latini distingeau între științele speculative și cele practice. Gramatica și logica, științe sermocinale, erau considerate speculative. Însă Bacon vorbește pentru prima dată de o **logică naturală** care nu utilizează terminologia clericală, ci este una **laică**. De

---

<sup>140</sup> *Între Antichitate și Renaștere...*, vol. II, p. 197-198.

fapt, restrânge competența în ale logicii la vocabularul limbilor, atrăgând atenția că pentru a cunoaște această disciplină nu este nevoie de o instrucție specială. Procesul acesta al anexării gramaticii la logică este prezentat în lucrarea *Summa grammaticae*<sup>141</sup>.

La R. Bacon există un raport clar nu numai între gramatică și logică, dar și între logică și matematică. În Partea a IV-a a *Opus-ului majus*, indică **matematica** drept poartă de acces către oricare altă știință. Primită de greci de la chaldeenii și egipteni, matematica a juns la Patriarhii evrei și de la aceștia a juns până la noi. Numai latinii, spune Bacon cu amărăciune, au ignorat-o și nu i-au înțeles importanța covârșitoare. Știință cvasi-înnăscută, matematica este baza de la care trebuie să plece orice știință diferită de ea: gramatica, logica, astronomia, fizica etc. Pe de altă parte, **matematica este logica internă a oricărei cercetări experimentale**. Drumul către cercetarea științifică era deschis.

Tot de numele lui Bacon se leagă și **nașterea curentului metodologic în știință**: problema era de a ști cum să fie extrase legi științifice din studiul asupra naturii, prin aplicarea unei anumite metode. **Experimentul și metodologicul** substituie cu succes logica aristotelică întoarsă pe toate fețele de scolastici și care nu conducea la rezultate concrete sau notabile în știință. Propensiunea științificului în lumea spiritului reclama studii asupra **metodei științifice**, drum pe care îl vor bățători și modernii și contemporanii.

În *Partea a VI-a, cap. I: Știința experimentală*, Bacon stabilește două modalități prin care omul poate dobândi cunoașterea: „prin **raționament** și prin **experiență**”<sup>142</sup>. Însă **raționamentului** i se pot găsi limite și defecte. De fiecare dată de la premise ajungem, prin inferență, la o concluzie pe care trebuie să o acceptăm, deși nu avem garanția certitudinii ei. Așadar, raționamentul poate lăsa loc îndoielii și chiar erorii. Numai **experiența** este cea care ne poate conduce la intuirea **adevărurilor certe**: „Cel care dorește să se bucure fără nici o umbră de îndoială de adevărurile aflate la baza fenomenelor, trebuie să știe cum să se dăruiască experimentului”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Mai multe în Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 374 et *passim*.

<sup>142</sup> *Între Antichitate și Renaștere...*, vol. II, p. 200.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 201.

Experiența este și **exterioară** și **interioară**. **Experiența exterioară** este prilejuită de **simțuri** și pe aceasta ne consolidăm cunoașterea științifică despre lume. Plecând de la experiența sensibilă și intuiția sensibilă, putem extrage concepte adecvate asupra realității. **Experiența interioară** este spirituală, profundă, presupunând șapte stadii: mai întâi, iluminarea cu privire la cele naturale, intuiția virtuților (prin care sunt înțelese adevărurile morale), primirea duhului de pricepere (cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, după Isaia), trăirea fericirilor interioare, deschiderea simțurilor spirituale, pacea și liniștirea interioară care depășesc orice înțelegere și, ultimul stadiu, extazul mistic, sinonim cu desăvârșirea minții celui care-l experimentează. Un astfel de om, care a atins culmile experienței interioare, poate fi considerat fără tăgadă o autoritate, pentru că este cunoscător atât al celor lumești, cât și al celor cerești.

*Scientia experimentalis* (**știința experimentală**) devine astfel superioară oricărei alte cunoașteri, având trei atuuri majore: mai întâi, **conduce la rezultate certe**; în al doilea rând, **poate continua demersul celorlalte științe** și să soluționeze probleme care le depășesc pe acestea sau pentru care nu mai există căi de dezvoltare ulterioară; în al treilea rând, este și o **știință profetică**, o știință care pe temelia trecutului poate dezvălui tainele naturii și chiar pe cele ale viitorului.

După cum se vede, Bacon nu renunță deloc la postura de teolog care întoarce toate aceste instrumente de cercetare spre ceea ce îl interesează mai tare, adică spre afirmarea credinței creștine: „Numai această știință știe cum să verifice în mod desăvârșit ce anume poate fi făcut prin natură, ce cu ajutorul meșteșugului, ce prin înșelătorie, descântece, farmece, vrăji, implorări, jertfe care fac parte din magie, sensul și năzuințele acestora și ce se află în ele, astfel încât ceea ce este fals să poată fi înlăturat”<sup>144</sup>.

O singură știință se află deasupra celei experimentale: **filosofia morală**, care este în fapt scopul tuturor ramurilor filosofiei și al oricărei alte științe. Ultima parte din *Opus majus* ne prezintă principiile acestei științe morale: este **formativă** și are ca obiect faptele umane în prezenta viață și în cea viitoare. Este o **știință morală interioară**, dar și **exterioară**, „civilă”, pentru că are în vedere relația pe care o instituie fiecare om cu Dumnezeu, cu ceilalți și cu sine. Ea are principii atestate în toate științele care o precedă.

---

<sup>144</sup> *Idem*, p. 205.

În fond, la Bacon există o legătură directă între morală și cunoaștere: o cunoștință este profitabilă în măsura în care servește moralei personale. De aceea, concepția sa despre adevăr este una aparte: **la adevăr nu poate ajunge decât sufletul mântuit de păcat și un intelect exersat în ale științei experimentale**. Probabil de aceea mare parte dintre chestiunile disputate între scolastici i se pare inutilă. Și, în măsura în care filosofia morală este o știință practică, chiar nepractică.

De aceea, la **problema universalilor** s-a raportat cu o ironie mușcătoare, cum am mai spus. Dincolo de-a fi afirmat că cearta universalilor este o prostie de un absurd copleșitor, Bacon a explicat, împotriva poziției realiștilor radicali, că **generalitatea și permanența universalelor constau de fapt în permanența succesivă a lucrurilor singulare**. Deci, dacă există ceva, **există doar individul**, omul concret individual, **generalul** nefiind altceva decât **un raport de conformitate al unui lucru la un lucru de același fel** (*conventia respectu alterius*). Așadar, **universalul** poate fi conceput fie astfel, prin sesizarea a ceea **ce este comun în individuale** (*quod est communis solis individuis*), fie ca rezultat al unei himere a intelectului uman. În ce privește **principiul individuației**, Bacon crede că ne aflăm în fața altei probleme fără conținut și fără importanță. Oricum, dacă problema se pune totuși, atunci i se pare de neconceput ca individuația să se facă prin materie (altă delimitare de tomism), potrivit fiind ca orice lucru să se individueze prin **esența** lui, adică prin ceea ce-i este propriu.

Deși unii l-au considerat un Jules Verne în ale filosofiei și teologiei<sup>145</sup>, Bacon a obligat prin dimensiunea și calitatea operei lui pe alții să-l considere **precursor al științei moderne**. Chiar dacă, în accepțiunea lui, experiența este legată de subiectivitate și nu neapărat de obiectivitate, așa cum se va întâmpla la moderni, Bacon rămâne inventator în gramatica filosofiei și a științei. Ideea de a realiza o sinteză deplină a științei vremii lui, în care să îngemăneze cunoașterea științifică, filosofică și pe cea religioasă, îl apropie mult de **Auguste Comte** (cu a sa *lege a celor trei stadii*). Iar prin accentul pus pe metoda experimentală îl anunță pe **Francis Bacon** și **Noul** său **Organon**, adică formulează cu trei secole înaintea modernilor ideea necesității și utilității demersului științific.

---

<sup>145</sup> Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, 1937, p. 370.

## VI. MARILE SINTEZE SCOLASTICE

Paralel cu interesul pentru augustinism și pentru dezvoltările lui ulterioare, interesul pentru **peripatetism** începe să se facă din ce în ce mai simțit în preocupările teologilor, la început măcar dintr-o dispoziție critică la adresa lui. Dacă raportul dintre rațiune și credință fusese lămurit în repetate rânduri, acceptarea rațiunii în vederea soluționării unor chestiuni filosofice și teologice dintre cele mai diverse reclama clarificarea expresă a posibilităților de manifestare ale acesteia. Pentru a ști ce este rațiunea, cum acționează ea, care sunt limitele ei și în ce parametri poate rezolva probleme de teologie, era nevoie de adoptarea sugestiilor aristotelice, raționale prin excelență, reoferite Occidentului de gânditorii arabi. De fapt, două sunt direcțiile din care infuzează aristotelismul: una prin Boethius, din spațiul latin, alta prin intermediul traducerilor și comentariilor arabe și evreiești<sup>146</sup>.

Atitudinea teologilor catolici față de aristotelism a fost de cele mai multe ori prudentă. Cine și-ar fi putut imagina răsturnarea pe care avea s-o provoace Toma d'Aquino? Recunoșteau, deci, necesitatea discursului rațional la nivel teologic, mai cu seamă pentru a face față luptelor de idei cu raționaliștii islamului, dar se temeau de incongruențele acestei filosofii cu dogma creștină. Încet-încet, de la opoziția clară până la acceptarea timidă a câtorva teze aristotelice, teologii catolicismului au început să țeară o canava în care datul revelației se îmbina cu ceea ce filosofia grecească durase mai bun.

Secolul al XIII-lea avea să aducă **marile sinteze scolastice** care ofereau un nou certificat de naștere peripatetismului în spațiul spiritual occidental. Albert cel Mare este inițiatorul, Toma din Aquino este

---

<sup>146</sup> În Spania, la Toledo, în secolul al XII-lea, exista un imens centru de traducere a textelor clasice, dar și de promovare a comentariilor mai vechi sau mai noi asupra acestor texte.

desăvârșitorul operei de reîntoarcere la filosofia grecului Aristotel. De aici înainte, într-un proces plin de neprevăzut, grecii, arabii, evreii și latinii parcă și-au pus toată știința în slujba dialogului dintre religie și filosofie, dintre credință și rațiune.

### VI.1. Albert cel Mare și întoarcerea la peripatetism

Născut în 1206, la Swabia, într-o familie de conți cu istorie – Bollstädt, **Albert cel Mare** sau **Albertus Magnus**, cu strălucite studii în filosofie și medicină la Universitatea din Padova, avea să devină un spirit marcant al secolului în care a trăit și s-a afirmat ca enciclopedist. Toți amintesc de erudiția lui neobișnuită, ca și de imensa curiozitate și apetență pentru valorile oricărui spațiu cultural, chiar și străin, precum cel arab. Devenit dominican în 1223, profesând și la Universitatea din Paris, Albert s-a stins din viață la 1280, nu înainte de a-l fi format intelectual pe genialul său elev, Toma d'Aquino, care îi va continua opera.

Filosofia sa, deși urmărește îndeaproape **aristotelismul** („voi urma ordinea și gândirea lui Aristotel și voi spune tot ce mi se va părea necesar pentru lămurirea și demonstrarea ei, dar în așa fel încât să nu amintesc niciodată de text”<sup>147</sup>), incorporează și elemente augustinienne sau non-aristotelice. La prima vedere un simplu comentariu la opera lui Aristotel, în genul practicat de Averroes, opera lui Albert avea să devină ea însăși originală. Aceasta prin corecturile pe care le face comentariilor deja existente la textele aristotelice și prin adaosuri substanțiale, adesea lămuritoare, care acopereau lacunele existente în frazeistica originală aristotelică.

Mult timp s-a crezut că filosofia lui Aristotel este miezul întregului eșafodaj ideatic albertin, dar actualmente sunt recunoscute ca prezente **neoplatonismul latin, gândirea arabă și evreiască de sorginte greacă**. Henry Corbin îl înscrie pe Albert în mișcarea numită **avicennism latin**, paralelă cu cea a averroismului latin în Occident<sup>148</sup>. Albert a mărturisit că este încurcat de concepții filosofice atât de diferite și că încearcă să armonizeze doctrina creștină și scrierile patristicienilor greci și latini cu critica averroismului și cu propria viziune științifică despre lume. Așa și trebuie înțeles, ca unul care a încercat să unifice creștinismul cu

---

<sup>147</sup> É. Gilson, *op. cit.*, p. 467.

<sup>148</sup> În *Dictionnaire de l'Islam*..., p. 144-145.

aristotelismul prin suport patristic și prin selecția atentă, la nevoie și critică, a ceea ce oferea cugetarea arabă, în special cea averroistă.

În ce privește **teodiceea**, Albert ia de la Aristotel **proba existenței lui Dumnezeu plecând de la mișcare**. Trebuie să existe un prim principiu, *primum principium*, care să aibă existență prin sine și nu prin altceva din afara sa, cu alte cuvinte **ceva în care existența să fie sinonimă cu propria substanță sau esență**. Dacă esența sa este existența sa, iar dacă existența sa este esența sa, atunci, nefiindu-i proprie în nici un fel potențialitatea sau contingenta, această ființă trebuie să fie una **necesară**. Dar este și suprema inteligență, este omnipotentă, perfect liberă și vie. În Dumnezeu, cunoașterea nu presupune distincția obiect-subiect cunoscător, așa încât existența sa sinonimă cu esența sa este și cunoașterea sa de sine. Așadar, voința lui este una cu esența sa. Fiind Binele, Dumnezeu nu poate voi altceva decât binele, pentru că aceasta-i este esența. Dumnezeu este și **substanță**, dar nu în sensul în care îi putem atribui categoriile substanței, ci **ca temei de fapt al oricărei substanțe și al categoriilor substanței**. Este o substanță despre care nu se poate predica nimic, pentru că am concepe-o atunci ca pe o substanță oarecare. Din această cauză, chiar și numele de ființă primă este nepotrivit. Altfel am predica despre ceea ce nu trebuie sau nu putem să predicăm ca atare. În acest sens, Dumnezeu însuși s-a autodefiniit tautologic. Putem să-l concepem ca prim motor, ca primă cauză a tot ceea ce este, ca act pur și ca intelect dotat cu perfecta autocunoaștere de sine, dar, de fapt, Dumnezeu transcende în chip evident orice concept al minții noastre și orice nume prin care încercăm să-l definim. Iată o clară apropiere între Albert și Pseudo – Dionisie Areopagitul. De altfel nici nu-i de mirare, pentru că a scris **Comentarii** la opera celui din urmă și a asigurat culoarul sigur de trecere a tezelor lui în scrierile lui Toma d'Aquino.

Rezultat al creației divine, **lumea nu este eternă**, ci făcută în timp. Aceasta i se pare varianta cea mai probabilă lui Albert, chiar dacă se îndoiește de posibilitatea demonstrării fără echivoc a unei asemenea teze, reluând o idee maimonidiană de secol XII (doar că Maimonide nu vedea nici o contradicție între afirmarea existenței lui Dumnezeu și acceptarea ideii că lumea este eternă). Dar și Maimonide și Albert s-au îndoit de posibilitatea de a dovedi cu argumente cutare sau cutare ipoteză. Sau, mai bine zis, pot fi formulate argumente la fel de convingătoare și solide pentru a le susține sau infirma pe amândouă (variantă pe care o va îmbrățișa, mai degrabă, Toma d'Aquino). Dilema astfel constituită nu decurgea decât

dintr-o idee subterană care se infiltra cu putere: **discursul științei putea să nu coincidă cu cel al teologiei**. Devenea posibil să fie operațională în științe teza eternității lumii, în vreme ce în teologie se putea lucra cu teza creației *ex nihilo*, fără a se ajunge la contradicții. Totuși, Albert cel Mare se dovedește îngrijorat de acceptarea necritică a tezei eternității lumii, care ar conduce la văduvirea lumii de cauza căreia îi datorează existența în timp. Textul **capitolului al V-lea** al tratatului *Despre cincisprezece probleme* lămurește maniera în care Albert atacă teza: Aristotel a vorbit despre eternitatea lumii, dar nu a știut să susțină cu argumente valabile această perspectivă, în vreme ce Maimonide a înțeles bine că „orice multitudine ordonată în toate mișcările către unu și de la un unu prim, care este cauză a acelei ordini, este cauzată”<sup>149</sup>. Albert conchide că „cel care oferă mișcare corpurilor celeste trebuie să fie o <cauză> generatoare după materie și după formă. Prin urmare, cerul împreună cu toate cele ce sunt în el **a fost născut** ca substanță și ca natură”<sup>150</sup>. Asemenea lui Avicenna și Al-Ghazali, pe care îi și amintește în acest context, Albert cel Mare stabilește că orice lucru existent a fost desăvârșit potrivit cu ființa, neputând fi coetern cu ea întrucât nu posedă dintru început principiul de a fi după substanță și după natură cu aceasta.

Cel mai important aspect al filosofiei albertine ține însă de **contactul cu filosofia arabă**, pe care o utilizează masiv în fondul ei peripatetic, neoplatonic, dar din care își extrage și argumente pentru a lupta împotriva anumitor teze pe care chiar aceasta le presupunea. Numele lui se leagă de **mișcarea antiaverroistă** cu privire la **unitatea intelectului** uman. Un anume **averroism latin** se constituise deja. Se acceptă ca dată a infiltrării averroismului în filosofia occidentală anul **1225**, lucru care avea să atragă după sine condamnarea tezelor lui esențiale de către **Étienne Tempier**, episcopul Parisului, în **1270**, după semnalul de alarmă tras de **Toma d’Aquino** în lucrarea *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor*. În 1225 au fost traduse de către Mihail Scotus și Herman Germanicus comentariile averroiste la textele aristotelice în Sicilia, traduceri care vor ajunge apoi în Bologna. Universitatea din Paris va beneficia și ea de aceste texte începând cu anul 1263, Siger din Brabant fiind unul dintre primii care adoptă perspectiva averroistă asupra intelectului, în spațiul latin, doi sau trei ani mai târziu. Tempier condamnă aceste teze averroiste profesate de latini,

<sup>149</sup> *Despre unitatea intelectului*, p. 115.

<sup>150</sup> *Idem*, p. 115.

teze care sunt cuprinse integral la începutul tratatului *Despre cincisprezece probleme* al lui Albert cel Mare<sup>151</sup>. Tratatul este scris în anul 1270, ca urmare a dialogului dintre Albert și un călugăr, Aegidius din Lessen, care-i cere să-i lămurească tezele amintite. Albert le va explica și combate cu mijloace filosofice, doar în unele chestiuni strict teologice recurgând la dogmă sau la autorități.

Acum disponibil integral și în limba română, textul tratatului este lămuritor pentru maniera în care Albert încearcă să soluționeze, pentru creștinism, probleme ridicate de raționalismul excesiv, aristotelic, al filosofilor arabi. Lista tezelor averroiste cuprinde treisprezece puncte, idei condamnate de Tempier, dar și alte două teze adăugate de Aegidius și care nu au legătură cu celelalte. Vom încerca să le analizăm pe cele care au legătură cu **avveroismul**:

**I. Că intelectul oamenilor este unul și același ca număr** (*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*). Răspunsul lui Albert: ar trebui să știm înainte care este **natura inteligenței**, dar și **natura, substanța și definiția sufletului**. Numai așa ne-ar deveni desluite metodele de cunoaștere a **substanței, naturii și definiției intelectului** uman. Eroarea de a considera că intelectul este unic pleacă de la Anaxagoras: intelectul posibil ar fi separat și neamestecat, simplu și de sine stătător. Prost interpretată, perspectiva anaxagoriană a sublimat într-o direcție filosofică ce admite că **intelectul posibil este unul și același în fiecare individ uman, așadar unic**. Din afirmația că intelectul posibil „nu este determinat de nimic propriu într-un singur individ, de care să nu fie determinat într-un altul”<sup>152</sup> rezulta, de fapt, unicitatea lui în toți indivizii. Admițând, totuși, că ar fi determinat prin ceva, prin aceasta s-ar deosebi de toate celelalte care nu participă la această natură distinctă a lui. Atunci intelectul, spune Albert, și-ar pierde abilitatea de a cunoaște ceea ce este separat de el prin neasemănare. Or ipoteza se dovedește falsă tocmai pentru că **intelectul posibil**<sup>153</sup> asigură inteligibilitatea tuturor lucrurilor, iar cunoașterea se desăvârșește prin asemănare, nu prin neasemănare. Falsă

---

<sup>151</sup> Nu este clar dacă Tempier le-a condamnat după enunțarea lor de către Albert sau dacă Albert le-a comentat în urma cenzurii lor de către Tempier.

<sup>152</sup> *Idem*, nota 134, p. 97.

<sup>153</sup> Nu revenim asupra semnificațiilor termenilor: intelect posibil, agent etc. Revedeți paginile 111-124 ale prezentului curs.

este și concepția potrivit căreia intelectul posibil ar conține în sine ceva material, când, de fapt, el este „specia tuturor inteligibilelor și în nici un caz ființa materială raportată la acestea”<sup>154</sup>. În plus, așa cum sufletele oamenilor sunt distincte și nu există un suflet unic care să-i însuflețească pe toți, și **intelectul dobândit** se deosebește de la individ la individ, „nu rezultă că intelectul este unul ca număr după ființă în toți oamenii, ci că mai degrabă diferă ca ființă în sens singular în fiecare dintre ei”<sup>155</sup>. Altfel spus, afirmația lui Anaxagoras asupra intelectului amintită la început trebuie înțeleasă, spune Albert, ca valabilă în ce privește **natura** și **esența intelectului**, dar nu și cu privire la **ființa** lui. Demonstrând așadar **individualitatea** fiecărui intelect, Albert rezolva dificila problemă a nemuririi personale, pe care tezele averroiste o negau.

**II. Că este fals și nepotrivit <să se spună> că „omul înțelege”** (*Quod ista est falsa et impropria: homo intelligit*). De aceasta dată, Albert consideră că este just să se plece de la ceea ce constituie diferența specifică a omului în raport cu celelalte ființe: **înțelegerea**, ca operație proprie și conaturală acestuia. A afirma că omul nu înțelege este sinonim cu a afirma că lumina nu luminează sau că omul nu este om tocmai prin ceea ce-l caracterizează în sens tare: **facultatea intelectuală**. Indiferent de contraargumentele care s-ar putea aduce (cum că îngerii posedă înțelegere, oamenii nu; că intelectul agent plasat în exteriorul sufletului ar împiedica înțelegerea în sens propriu etc.), Albert crede că **lumina inteligenței influențează sufletul** (neoplatonism) și „dă formă sufletului în vederea intelectului și a operării sale, după cum soarele dă formă tuturor celor ce strălucesc în vederea formei și operației iluminării”<sup>156</sup>.

**III. Că voința omului voințe și alege printr-o necesitate** (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*). Pentru a nega această teză, Albert recurge la autorități, la Hermes Trismegistul și la Aristotel, care au distins clar între **voință** și **necesitate**, afirmând-o pe prima ca liberă în acțiunile sale. Chiar și acceptarea ideii că cerul are o influență asupra destinului uman nu oferă destule garanții pentru a susține că voința nu poate face decât ceea ce-i este impus cu necesitate. Prin urmare, Albert afirmă **voința liberă** a individului, chiar dacă nu neagă existența necesității.

---

<sup>154</sup> *Idem*, p. 99.

<sup>155</sup> *Idem*, p. 105

<sup>156</sup> *Idem*, p. 109

**IV. Că toate cele ce sunt acționate între cele de jos se supun necesității corpurilor celeste** (*Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium*). Pesemne singura cale de a înțelege corect propoziția presupune întoarcerea la conținutul tratatului *Liber de causis*, la neoplatonismul care stabilea o **analogie între cer și intelect**, pe urmele lui Platon și Aristotel<sup>157</sup>. Afirmția de mai sus trebuia contrazisă pe temeiul negării de către ea a liberului arbitru și a întâmplării. Obiecțiile pe care le are în vedere Albert țin de o anume înțelegere a raportului dintre lumea celestă și cea sublunară, raport care învedera (fie la Platon, fie la Aristotel) deficiența ontologică a celei din urmă. Acest raport nu trebuie așezat sub specia necesarului, în sensul că indiferent cum vom concepe influența cerului asupra lumii noastre trebuie știut că „totuși perioadele inferioare nu urmează egalitatea și ordinea din pricina variabilității și dezordinii materiei”<sup>158</sup>. Astfel, **natura**, loc al întâmplării, **se sustrage planului necesității**, aspect încă mai evident în cazul omului dotat cu voință liberă, cum se dovedise la chestiunea anterioară. De fapt, Albert a scris și lucrarea *De fato* (*Despre destin*), în care analizează posibilitatea existenței destinului, natura lui, efectele lui (dacă impune necesitate lucrurilor), posibilitatea de a-l cunoaște și statutul causal pe care acesta îl deține<sup>159</sup>.

**V. Că lumea este eternă** (*Quod mundum est aeternus*). Am arătat mai sus cum s-a raportat Albert la consecințele deosebite pe care acceptarea tezei eternității le-ar fi avut pentru creștinism.

**VI. Că primul om nu a existat niciodată** (*Quod numquam fuit primus homo*). Încercuită ca problemă de teologie și prea puțin de filosofie, latinul dezbate chestiunea existenței primului om cu argumente aristotelice. Stabilind că există o cauză primă a toate, este evident că „nici unul dintre oameni nu a apărut în chip natural în ființa omului, decât prin generare”<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> Alexander Baumgarten arată că la Averroes „teoria unității intelectului provine din suprapunerea temei cerului etern cu tema intelectului posibil aristotelic”, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 46.

<sup>158</sup> *Idem*, nota 141, p. 113.

<sup>159</sup> Albert cel Mare, *Despre destin*, traducere din limba latină de Cornel Todericiu, note și comentarii de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2001.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 119.

Regresia la infinit în acest caz ar fi o dovadă de iraționalitate, pentru că infinitatea ca atare nu poate primi determinări. Așadar, rațional ar fi să admitem că primul om a existat, că este rezultat al creației. Albert își susține demonstrația și cu argumente culese de la Platon, Cicero și Averroes.

**VII. Că sufletul, care este formă a omului ca om, este corupt de îndată ce corpul este corupt** (*Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*). Plecând de la distincția aristotelică între **materie** și **formă** și evidențiind **incoruptibilitatea formei**, Albert revine la **De anima** aristotelic: sufletul este forma omului ca om și are o natură incoruptibilă. Dacă afirmăm că **sufletul** este **principiul** și **cauza vieții**, rămâne de aflat în ce măsură „părțile corpului” (facultatea nutritivă, vegetativă, senzitivă și intelectuală) participă de facto la acest principiu. Dacă intelectul nu are nici o legătură cu atributul sufletului de a fi cauză a vieții, atunci trupul este in-format de către suflet doar în vederea exercitării simțurilor sale. Or, arată Albert, **simțurile** sunt **doar potențe ale sufletului rațional**: „vegetativul se află în sensibil și sensibilul în rațional”<sup>161</sup>. Anunță astfel **primatul sufletului rațional** în definirea omului ca om și caracterul secund al facultăților vegetativă și senzitivă în raport cu cea intelectuală. Sufletul este sau nu corupt sub acțiunea trupului? Substanța sufletului, formă a trupului, este distinctă de trup și de aceea nu este coruptibilă. Apoi, în sufletul luat ca întreg există potențe neseperate, felurite și amestecate. De fapt, Albert critică perspectiva platoniciană asupra facultăților sufletului (vegetativă, senzitivă și rațională), care ar putea sugera că există trei substanțe separate „dintre care nici una nu se află prin ființă în alta”<sup>162</sup>.

Sărim peste **Propoziția a VIII-a**, pentru că nu prezintă interes din punct de vedere filosofic.

**IX. Că liberul arbitru reprezintă o potență pasivă și nu una activă și că ea este pusă în mișcare cu necesitate de facultatea dorinței** (*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili*). **Potențele sufletului** așa-zis „pasive” sunt, de fapt, așa cum afirmase Aristotel, „primitoare”, ceea ce presupune existența unei anumite mișcări legată de ele. Ele sunt, deci, **active în sine** și doar **în sens relativ pasive**. Intelectul posedă anumite principii care

---

<sup>161</sup> *Idem*, p.123.

<sup>162</sup> *idem*, p. 125.

constituie forma intelectuală, după cum dorința conține principii ale formei apetibile, principii ce decurg tocmai din potențele amintite, active, nu pasive. Cum acest principiu al actelor noastre este „în noi și de la noi”, el nu poate fi generat exclusiv de facultatea dorinței. De aceea afirmăm că avem liber arbitru.

**X. Că Dumnezeu nu cunoaște singularele** (*Quod Deus non cognoscit singularia*). Teza susține că Dumnezeu are doar știința universalului, nu și pe cea a singularelor, a individualelor. În general, spune Albert, tot ceea ce omul poate cunoaște—cunoaște prin intelectul dobândit, aceasta sub acțiunea luminii substanței intelectuale agente. Ar fi absurd, deci, să credem că intelectul agent nu poate cunoaște efectele pe care el însuși le produce: „O asemenea substanță știe tot ceea ce ea acționează”<sup>163</sup>. Albert argumentează în stil peripatetic că orice intelect, care constituie lucrul în ființă și formă, cunoaște în primul rând particularul și abia în sens secund universalul.

**XI. Că Dumnezeu nu cunoaște altele în afara sa** (*Quod [Deus] non cognoscit alia a se*). Decurgând din problema anterioară, limitarea cunoașterii lui Dumnezeu la cunoașterea de sine atrăgea grave consecințe pentru doctrina creștină. Dacă Ființa absolută este **lumina care mediază înțelegerea tuturor**, ar fi absurd ca ea să nu poată cunoaște lucrurile diferite de sine. Cunoscând totul, Dumnezeu trebuie să cunoască diferitul. Albert conchide că Dumnezeu are o perfectă **cunoaștere de sine**, dar și pe cea a **multiplelor tot prin sine**. Autocunoașterea nu aneantizează alt tip de cunoaștere nici măcar în universul uman.

**XII. Că actele umane nu sunt guvernate de providența lui Dumnezeu.** (*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*). Albert îi atribuie lui Cicero eroarea de a nu fi acceptat acțiunea providenței divine în planul actelor umane. Influențat iarăși de tratatul **Liber de causis**, extrage de acolo câteva propoziții pe care le citează inexact, dar care exprimă ideea neoplatonică potrivit căreia orice inteligență își cunoaște locul în ierarhia generală, adică știe ce se află „sub” ea și „deasupra” ei. În același sens, omul știe că nu-și este în mod universal cauza actelor sale și recunoaște existența a ceva anterior lui care cauzează o parte din acestea. Or aceasta este providența divină, situată deasupra omului.

---

<sup>163</sup> idem, p. 131.

XIII. Că Dumnezeu nu poate să dea nemurire sau incoruptibilitate unui lucru muritor sau coruptibil (*Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili*). Albert explică existența lucrurilor coruptibile prin distanțarea acestora de **cauza primă**. Cu cât se află mai departe de primul motor, cu atât ele sunt mai coruptibile. De fapt, el nu explică cum un astfel de lucru coruptibil poate căpăta mai târziu atributul incoruptibilității prin decret divin, ci doar invocă credința în omnipotența divină, acceptată dogmatic.

Trebuie menționat că Albert dispută asupra intelectului uman și în lucrarea neterminată *Summa Theologica*, unde trece în revistă un număr de argumente pro și contra unicității intelectului. Sintetizând cele arătate până aici, să reținem că Albert optează pentru afirmarea existenței unui **intelect agent** și a unui **intelect posibil** în fiecare suflet. **Intelectul agent**, facultate situată în suflet, nu în afara sa, iluminează **intelectul posibil gol**, prezent tot în suflet, astfel încât formele existentelor să devină, din potențiale, **forme inteligibile în act**. Din acest stadiu putem vorbi despre **intelect dobândit** sau **eficient** (*intellectus in effectu*), un **intelect în act**. Tocmai constituirea unui asemenea intelect în act este scopul vieții omenești. Albert este cunoscut ca cel care a afirmat că **omul este om în măsura în care este intelect**. În concluzie, sufletul uman – imagine a lui Dumnezeu – posedă toate acele facultăți sau potențialități care fac posibilă cunoașterea. Este o substanță inteligibilă, spirituală, nu simplă formă a trupului.

În **problema universalilor**, Albert se înscrie printre **realiști**, printre cei care acceptă **existența în sine** a ideilor și conceptelor. Alături de nominalism și conceptualism, **realismul** este a treia modalitate de a gândi asupra universalilor și merită atenția noastră.

## VI.2. Realismul universalilor

O asemenea perspectivă asupra universalilor a fost susținută, după cum am văzut, de Anselm, de Guillaume din Champeaux și de unii reprezentanți ai Școlii din Chartres. Bernard din Chartres, de pildă, un neoplatonic pe linia lui Chalcidius, concepea universalile platonician: Ideile platoniciene sunt identificate cu Ideile produse din Dumnezeuul creștin, în sensul pe care-l statornicise Boethius înaintea sa. **Gilbertus Porretanus** (1076-1154) prezintă tot o concepție platoniciană: universalile sunt concepute ca Ideile la Platon, multiplicare și distincte în individuale.

Aceste *formae nativae*, în fond copii ale Ideilor, sunt distincte și atribuite fiecărui individual. Atunci când comparăm între lucruri, comparăm de fapt între formele lor. Prin operația comparării, intelectul abstrage o unică formă, genul sau specia, conformă cu Ideea divină și copie a ei.

Problema universalilor în preajma secolului al XIII-lea a căpătat conotații aparte, fiind dezbătută de logicieni de tradiție, de obicei parizieni și oxonieni, dimpreună cu filosofi teologi. Acum accentul se pune pe **definiția aristotelică din *Despre interpretare*: universalul este ceea ce este predicabil despre mai multe**, pe cea din *Analiticele secunde II*: **universalul este unul în mai multe și unul ieșit din mai multe**, la care se adaugă contribuțiile arabe, în special cea a lui **Al-Farabi**. Parizienii erau realiști, oxonienii mai puțin.

Ceea ce conferă, însă, cu adevărat particularitate dezbaterii ține de definițiile propuse de **Avicenna** cu privire la universalii. La Paris apare un document interesant: *Ghidul studentului parizian*, care dovedește faptul că era profestat un anume **realism metafizic: universalul este un soi de ființă divină aflată în fiecare individual, o energie iradiind din cauza primă**. Aceeași idee răzbate și din lucrarea *Dialectica Monacensis*. La Oxford, însă, circulau alte două texte fundamentale: *Logica ut dicit* și *Logica cum sit nostra*, în cel din urmă stând scris: „Universalul este dublu: *unul* este predicat despre mai mulți în act și în potență, ca *om*. Există un *altul* care e predicat despre unul în act și despre mai mulți în potență, ca *Phoenix*. Și există un **universal** care nu e predicat despre nici unul în act, dar despre mai mulți în intelect, ca *himeră*”<sup>164</sup>. Toate acestea reprezintă distincțiile despre universale ale lui Avicenna.

Între tradiția pariziană și cea oxoniană există încă o diferență, în privința raportului dintre **universal** și **predicabil**. Pentru parizieni, universalul este **identic** cu predicabilul în substanța sa. Petrus Hispanus (1226-1275) va ilustra perspectiva în lucrarea *Summulae Logicales*. La Oxford, universalii sunt **termeni** ce pot fi deduși plecând de la cele zece categorii aristotelice.

Credem că trebuie distins și între simplii logicieni și cei care au fost filosofi teologi ai acestei perioade și care au fost constructori în ceea ce am putea numi **realismul teologic** în problema universalilor. **Robert din**

---

<sup>164</sup> Alain de Libera, *Cearța universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p. 236.

**Grosseteste**, despre care am mai scris, respingea aristotelismul în favoarea soluției platoniciene. El este și primul comentator medieval al *Analiticii secunde* a lui **Aristotel**. În *Comentarius* afirmă existența a **trei feluri de universalii**: **Ideile divine**, **Formele emanate în Inteligență** (create și cauzale) și **cauzele fizice**. Toate acestea sunt, pe de o parte, incorruptibile. Dar pot fi ele și coruptibile? Acestea, deci, Robert le mai adaugă un tip de universalii concepute ca și coruptibile (atunci când ele sunt corupte de lucrul purtător de formă corupt).

În sfârșit, **Albert cel Mare** oferă o variantă care contopește concepția despre universalii a lui **Avicenna** cu cea a lui **Al-Farabi**. În *De praedicabilibus* dă următoarea definiție: „Universalul este ceea ce prin capacitatea lui este în mulți și despre mulți” și indică existența a trei stări ale universalui: 1) *ante rem* (înaintea lucrului), universaliiile ca și cauze (*causa prae habens*) ale lucrurilor, considerate ca forme existente; 2) *in re* (în lucru), universaliiile au dublu sens: universalii *cum re* (care sunt forme existente în lucruri, conferindu-le acestora numele și genul) și universalii *in re ca atare* (ceea ce este general în mai mulți, adică universalul actualizat în indivizii particulari); c) *post rem*, formele rezultate în urma abstragerii lor de către intelect. Aceasta este **teoria celor trei stări ale universalului** care servea cel mai bine teologiei creștine.

### VI.3. Averroismul latin. Siger din Brabant și Boethius din Dacia

Înțelegem prin **averroism latin** toate acele filosofii occidentale de inspirație averroistă care s-au constituit ca urmare a recuperării integrale a creației teoretice a Stagiritului prin filon arab. La Universitatea din Paris preda unul dintre cei mai proeminenți susținători ai tezelor averroiste: **Siger din Brabant** (1235-1284). Aflat în permanent conflict atât cu filosofi teologi ca Albert cel Mare sau Toma d'Aquino, cât și cu autoritatea religioasă a momentului, Siger va fi, în cele din urmă, acuzat de erezie de către Inchiziția franceză în anul 1277, an în care Ét. Tempier condamnă pentru a doua oară și într-un număr mult mai mare (219) majoritatea tezelor averroiste și aristotelice care periclita dogmele creștine.

Operele sale au fost, de cele mai multe ori, rod al polemicilor sale cu cei care s-au declarat antiaverroiști convinși. *De aeternitate mundi* (*Despre eternitatea lumii*, ~1272), *De intellectu* (*Despre intelect*, 1271/2), *De*

*anima intellectiva* (*Despre sufletul intelectual*, 1273), precum și *Comentariul* său la *Liber de causis* sunt cărțile în care expune și reafirmă **teze averroiste**, de regulă ca replici la criticile lui Toma din Aquino, contemporan cu el. Dar Siger nu-i urmează numai pe Aristotel și pe Averroes, ci și pe Avicenna, dovadă a interesului său pentru neoplatonism stând comentariul pe care l-a elaborat pe marginea lui *Liber de causis*. Vom vedea că perspectiva lui asupra unității intelectului este rezultat al contopirii modului în care Aristotel a fost tălmăcit de către Averroes (în problema sufletului uman) cu maniera neoplatonică de a teoretiza asupra inteligenței mediate în tratatul sus-numit. Din aceste motive, unii cercetători (M. van Steenberghe și Fr. Copleston<sup>165</sup>) consideră că nu este corect să vorbim la Siger despre un averroism radical.

Mai mult, în *Despre eternitatea lumii* sursele de inspirație sunt și mai variate. Concepția despre eternitatea lumii are un pronunțat caracter stoic, profestat în stilul unui Nemesius din Emessa. Ideea de bază era aceea a unui univers în care mișcarea planetelor angajează devenirea celor din lumea sublunară, mișcare circulară care produce repetarea la nesfârșit a acelorași evenimente<sup>166</sup>. Ca și Aristotel, Siger postulează că **lumea este eternă**, că **universalile sunt eterne**, chiar și materia. Acestei teze i-o adaugă pe cea a ciclicității fenomenelor lumii: totul a existat deja pentru a fi acum și tot ce este acum va mai fi de o infinitate de ori. Recunoaștem aici **tema eternei reîntoarceri**, care va face istorie prin Vico și Nietzsche. Din teza eternității lumii decurgea și cea a **neacceptării existenței primului om**. Siger se întreabă ce se întâmplă dacă suprimăm individul. În lipsa acestui individual existent, nu mai rămâne nimic din natura sa. Suprimăm, de fapt, specia și tot ce ține de natura „om”. Întrucât lumea este eternă și speciile aiodoma, este absurd să plasăm existența unui prim om la începutul unei eternități. Iată una din tezele condamnate fără echivoc de Tempier, Albert și Toma. Ceea ce trebuie reținut este că Siger **nu admite distincția esență-existență la nivelul substanțelor compuse** din materie și formă. Prin urmare, în orice lucru esența este însăși existența lui, nu numai în Dumnezeu. Suprimată fiind existența lucrului, nu se mai poate spune nimic despre acesta, nu mai poate fi definit și, prin aceasta, nu-i mai putem indica cviditatea.

---

<sup>165</sup> Fr. Copleston, *op. cit.*, p. 438.

<sup>166</sup> A se vedea Alexander Baumgarten, *Principiul cerului...*, p. 72-73.

Însă cea mai discutată rămâne poziția adoptată de Siger în **problema unității intelectului**. Dilema lui se rezumă la ceea ce trebuie să accepte dogmatic, ca teolog (fiecare om ar trebui să posede un suflet intelectual propriu) și ceea ce trebuie să accepte ca rezultat al examinării raționale, ca filosof (intelectul este unic în toți oamenii). În *De anima intellectiva* apără teza averroristă a intelectului unic și îl combate pe Toma, care susținea teze contrare.

**Questio 9 – Dacă există un singur intelect în toți oamenii**<sup>167</sup> este textul care rezumă întreaga problemă. Scopul lui Siger este de a afla dacă există un singur intelect în toți oamenii sau unul plural sau distinct în fiecare om. Argumentele în favoarea unicității intelectului pleacă de la conceperea intelectului ca formă imaterială ce constituie o specie unică, nemultiplicabilă ca număr. Însuși Averroes avertizase că a număra intelectele în funcție de numărul oamenilor înseamnă a accepta că intelectul este „virtute în corp”<sup>168</sup>. Siger recunoaște însă că existența unui singur intelect în toți oamenii ar presupune că este suficient un singur om care să-și fi însușit știința pentru ca toți ceilalți s-o posede la rândul lor (deoarece sunt coparticipanți la același intelect). De aceea, trebuie să distingem între **intelectul în sine** și **intelectul-pentru-noi**<sup>169</sup>. În sine, există o singură substanță intelectuală și o singură potență a acesteia. **Intelectul-pentru-noi** nu este un intelect în legătură cu noi decât ca efect al lui (care este înțelegerea). Cele înțelese sunt în legătură cu noi și, în acest sens, vorbim de intelect-pentru-noi: „Intră cu noi în legătură în act grație faptului că intră în legătură în act cu *conceptele imparate*, deoarece era în potență față de acestea”<sup>170</sup>. Dar conceptele imparate sunt distincte de la individ la individ și de aceea, prin ele, vorbim despre un intelect diversificat în fiecare. Aceasta dorise să explice Averroes despre intelectul speculativ: este unul în toți ca receptacol, dar este diferit după ceea ce este receptat, afirmă Albert.

---

<sup>167</sup> Siger din Brabant, *Cercetări asupra cărții a III-a din De anima* în *Despre unitatea intelectului...*, p.227-233.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p.227.

<sup>169</sup> Propunem această formulă pentru că ni se pare cea mai apropiată de sensul pe care autorul l-a avut în vedere și adecvată pentru maniera în care trebuie înțeleasă sintagma *intelect în legătură cu noi*.

<sup>170</sup> *Op. cit.*, p. 231.

Astfel, **intelectul în sine** și cu sine este **etern**, în vreme ce **intelectul-pentru-noi** este coruptibil și **divers în fiecare om**.

În lucrarea *Despre sufletul intelectual*<sup>171</sup> Siger reia **argumentul esenței sufletului intelectual** care, fiind lipsit de materie, nu poate avea legătură cu multiplicarea unor realități sub o singură specie. Apoi, o natură subzistentă în sine, individuată de la sine, nu poate avea mai mulți indivizi sub o singură specie. Dacă fiecare om posedă un astfel de suflet intelectual, atunci Dumnezeu poate crea unul asemănător lui și tot așa, la nesfârșit. În acest caz, spune Siger, a crea un suflet intelectual de aceeași specie cu acela care există deja înseamnă a crea lucruri contradictorii simultan: „Să fie mai mulți oameni și <totodată> unul, plurali și non plurali, unul și non-unul”<sup>172</sup>.

Un **al doilea argument** pleacă de la **conceperea ființei intelectului ca abstrasă de la cantitate și continuitate**. Intelectul este simultan, unu și simplu, înțelegând continuul întreg, deodată, nedivizat. Concluzia: intelectul în operația înțelegerii se unește cu omul cunoscător, dar nu și cu ignorantul: „Înțelegerea se produce potrivit cu intelectul unit cu corpul unuia printr-o operare, dar nu și cu al celui alt”<sup>173</sup>. Astfel, **sufletul intelectual se unește cu corpul prin operația sa**, nu prin ființa sa, putând rămâne unul și același în sine, dar și intelect în legătură cu noi, plural. Acestea sunt însă concluziile filosofiei, arată Siger, prin vocea ei cea mai puternică: Aristotel. Dacă revelația propune un alt adevăr, distinct de cel al căutării raționale, atunci trebuie acceptat cel dintâi, cel religios.

Evident, există anumite consecințe ale acceptării unității intelectului. Mai întâi, **omul nu gândește**, nu înțelege propriu-zis, ci este doar **spațiul de manifestare al înțelegerii**, al gândirii. Intelectul agent s-ar folosi de corpul uman ca de un obiect, specifică Siger. Potrivit acestei idei înregistrăm și prima delimitare majoră față de concepția averroistă: pentru **Averroes** corpul este un **obiect** cu care sufletul este unit în mod firesc, natural. Pentru **Siger**, sufletul are nevoie de corp ca de un **subiect**, nu ca de un obiect. Ultimul pas făcut de Siger constă în **identificarea intelectului agent cu Dumnezeu**, în lucrarea *De intellectu*.

---

<sup>171</sup> *Op. cit.*, cap. VII: *Dacă sufletul intelectual se multiplică după multiplicitatea corpurilor umane*, p. 233.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 237.

<sup>173</sup> *Idem*, p. 237.

Destul de complicată este și poziția lui în **problema universalilor**. Potrivit unora<sup>174</sup>, Siger s-ar recomanda ca și **conceptualist**: universalul este constituit și există numai în sufletul intelectual, nu în substanță (pentru că substanța este compusul materiei cu forma și inteligibilele sunt lipsite de materie). Dar, dacă luăm în considerare raportul existent între **intelect** și **concepțiile imaginate** (vezi mai sus), atunci putem decela trei aspecte ale problemei: universalele inteligibile sunt mai întâi **receptate**, apoi sunt **realizate** și, în fine, sunt **abstractizate**. Dintr-o asemenea perspectivă, acordând existență în sine universalilor în intelectul unic, Siger poate fi considerat un **realist** în problema universalilor. După părerea noastră, conceptualismul este doar o fereastră către perspectiva realistă în această chestiune. Și de această dată, filosoful (conceptualist) și teologul (realist) caută să pună de acord adevărurile rațiunii cu cele ale revelației.

De numele altui averroist latin, **Boethius din Dacia**, se leagă mult discutata **teorie a dublului adevăr**. Pe scurt, adevărul la care se ajunge pe calea rațiunii este la fel de valoros ca adevărul revelat, fiecare fiind valabil în domeniul său. Interesantă ni se pare sugestia lui A. de Libera<sup>175</sup> de a numi această teorie "**mitul dublului adevăr**", inventat pentru a masca imposibilitatea episcopului Tempier de a accepta coexistența pașnică a filosofilor și credincioșilor. Deci acest mit s-ar fi născut, ca spirit, tocmai sub acțiunea teologilor. Nu a fost explicit formulat în vreun text scris de Boethius din Dacia. Dar dacă se poate vorbi despre un inventator al acestei teorii, atunci trebuie numit cel căruia i se cuvine *de facto* paternitatea ei: evreul **Maimonide**. Astfel, Boethius din Dacia ar fi fost doar țapul ispășitor, acuzat de erezie, prin intermediul căruia erau amendate de fapt teze și idei proprii filosofiei evreiești și arabe. De fapt, influențat de contrapunerea arabă dintre *kalam* și *falsafa*, Maimonide indică raportul dintre filosofie și teologie, raport de neutralitate ce conducea la afirmarea de adevăruri numai aparent divergente.

Prima convingere a lui Boethius din Dacia este că **adevărurile rațiunii nu le contrazic pe cele ale revelației**, chiar dacă afirmațiile filosofice sunt construite prin demonstrație, iar cele teologice prin miracol. Tocmai de aici provine și distincția fundamentală între **rațiune** și **credință**, dar una care ține de modul de operare. Cea dintâi are atributul **relativității**,

---

<sup>174</sup> A se vedea Alain de Libera, *Cearta universalilor...*, p. 224-231.

<sup>175</sup> *Idem*, *Gândirea Evului Mediu...*, p. 60.

cea de-a doua pe cel al absolutului, al **necesarului**. Orice problemă adresată minții umane poate fi examinată critic prin intermediul argumentelor filosofice, pentru că este fundamental, pe lângă adevărurile credinței, să ajungem la adevăr așa cum este el ipostaziat de rațiunea noastră. Ne raportăm rațional la lume îndemnați de evenimentele ei reale, nu de simple plăsmuiri ale imaginației. Datoria **filosofului** este aceea de **a cerceta și explica natura tuturor lucrurilor prin argumente disputabile**, astfel încât, la capătul eforturilor lui, întreagul areal al **ființei** să fie acoperit sau reflectat (fizic, matematic și divin). Accentul pus pe raportarea critică la real îl așază pe Boethius în rândul celor care susțin că **demersul științei trebuie să implice presupuzițiile filosofice ca un fundament**, presupuziții analizate cu maximă rigoare rațională și coerență. Dacă teologia este știința adevărurilor necesare, filosofia este instrumentul critic al tuturor celorlalte științe. Adevărurile astfel obținute, deși relative, sunt perfect convergente cu cele ale teologiei.

#### **VI.4. Toma din Aquino și acordul doctrinei creștine cu aristotelismul prin critica averroismului**

Elevul lui Albert cel Mare, **Toma din Aquino** este numele de referință al filosofiei medievale și al teologiei din toate timpurile. S-a născut la Roccasecca în 1224/5, a intrat în rândul dominicanilor în 1244 și a fost dublu licențiat (în arte frumoase și în teologie). În calitatea sa de magistru în teologie, obținută în 1256, a predat cursuri la Paris, Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo și Neapole. Marea sa ambiție, aceea de a rescrie și explica doctrina creștină în termenii filosofiei aristotelice, îi va marca întreaga operă. Controversele sale cu averroistii încep în anul 1268, dar le poartă și cu alte ordine religioase ale vremii. Va muri la numai 49 de ani, în timpul unei călătorii, între Neapole și Roma, la invitația Papei Gregorie al X-lea de a participa la Conciliul de la Lyon din 1274.

Autor prolific, Toma a scris mult, fiecare operă purtând amprenta gânditorilor care l-au influențat în mod decisiv. La Paris, între 1254-1256, a elaborat un **Comentariu** la **Sențele** lui Petrus Lombardus, în care prezența filosofiei avicenniene este evidentă. Alte lucrări fundamentale: ***De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*** (*Despre principiile naturii către fratele Silvestru* -1255), ***De ente et essentia*** (*Despre fiind și esență*—1256), ***Summa contra Gentiles*** (*Summa împotriva păgânilor*—1258-1264),

*Summa Theologiae* (1265-1273) și *De unitate intellectus contra Averroistas* (*Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor*—după 1270). Lista poate continua, dar ne oprim asupra lucrărilor care expun cel mai bine filosofia și teologia sa. Interesant este că la Toma din Aquino cronologia lucrărilor atrage după sine logica tratării temelor majore. Astfel, a întreprinde o ierarhie în creația teoretică tomasiană înseamnă a pleca de la viziunea sa asupra **lumii create** și a ajunge la ceea ce l-a preocupat cel mai mult: **existența lui Dumnezeu**. În fond, este traseul dinspre filosofie spre teologie sau mixajul lor, neputând fi despărțite. Totuși, Toma distinge clar între **teologia dogmatică** și **filosofie**. Cea din urmă, asemenea celorlalte științe, este rezultat al efortului rațiunii umane. Teologia, pe lângă suma de adevăruri provenite de pe urma rațiunii omenești, lucrează și cu adevăruri incontestabile, revelate. Teologia nu diferă de filosofie prin obiectul supus cercetării, ci prin **metoda de cunoaștere** pe care o presupune, precum și prin **tipul de adevăr** vizat. Misterele divine pur și simplu nu pot fi analizate cu metodele rațiunii. Faptul existenței lui Dumnezeu este acceptat de teolog prin credință și prin adoptarea necondiționată a adevărilor revelate. Filosoful, însă, va dezvolta argumente de natură rațională pentru a putea ajunge la aceeași concluzie pe care, deci, o acceptă condiționat de o sumă de presupuziții piramidal-logice.

Înainte de a scrie *Summa Theologiae*, în *Despre principiile naturii* și în *Despre fiind și esență*, Toma indică un număr de **concepte** și **principii filosofice fundamentale** care sunt și trebuie să fie instrumentele de lucru ale teologului. În ordinea cunoașterii umane, ceea ce ne este cel mai aproape este lumea fenomenală. Orice probă în favoarea existenței lui Dumnezeu trebuie să plece din acest punct. Ca și pentru Bonaventura, lucrurile create sunt vestigii ale unui Dumnezeu conceput aristotelic, dar și maimonidian. Apoi, dacă acceptăm existența unui sistem filosofic tomasian, acesta nu poate fi rupt de teologia pe care o construiește. Fr. Copleston<sup>176</sup> observă că „problema lui Toma nu este aceea de a introduce filosofia în cadrul teologiei fără a corupe esența și natura filosofiei, ci de a introduce filosofia fără a distruge esența și natura teologiei”.

---

<sup>176</sup> *Op. cit.*, p. 306.

În *Despre principiile naturii către fratele Silvestru*<sup>177</sup>, prima sa operă fundamentală de filosofie, constituită ca reinterpretare a *Fizicii* aristotelice, Toma propune clarificarea unor concepte filosofice pe care le va utiliza mereu în scrierile sale: **ființa, materia, forma, generarea, coruperea, privația și accidentul, cauza, devenirea** etc. În orice caz, vom întâlni aici prima formulare a **teoriei privind analogia categoriilor ființei**, pe care Toma o va corecta și dezvolta și în *Summa contra gentiles* (Cartea I, Cap. 34 – „*Cele care se spun despre <raportul dintre> Dumnezeu și creatură se spun în mod analogic*”<sup>178</sup>). De fapt, este vorba despre **teoria ființei** și despre **raportul ființei cu categoriile sale**. Totul pleacă de la aporiile aristotelice privind raportul Unu-multiplu. Aristotel criticase soluția parmenidiană a unicității ființei, dar și pe cea heraclitiană a diversității deconcertante a ființelor. În acest ultim caz, ne-ar fi imposibil să nu alunecăm în agnosticism și scepticism, întrucât cunoașterea anumitor ființe nu ne-ar facilita cunoașterea celorlalte și, deci, criteriul adevărului ar fi unul relativ ori chiar nul. Aristotel propune soluția **analogiei existenței**, prin care se afirmă că existența nu este **univocă** (lucrurile există, dar nu există într-un mod identic), dar nici **echivocă** (lucrurile sunt diferite, dar există între ele un raport de asemănare). Așadar, **existența este analogă**, adică presupune realități distincte în sensuri diferite, între care există totuși **o relație de asemănare**, cum ar fi cea de cauzalitate. Iar această asemănare este intrinsecă lucrurilor, ține de esența lor. Toate sunt existente, deci au în comun noțiunea de existente, dar și diferă în însăși modalitatea în care li se aplică această noțiune<sup>179</sup>. Trebuia răspuns la întrebarea cum putem trece cu mintea de la Unu la multiple, întrebare care, la d’Aquino, cum vom vedea, se convertește curând în alta: cum trecem cu mintea de la Creator la creaturi?

Pentru teologul latin, ca și pentru Aristotel, cunoașterea realităților din natură, ca unele care ne pică sub simțuri, trebuie să ne conducă la cunoașterea acelor realități care scapă experienței comune. De aceea,

---

<sup>177</sup> Traducere din limba latină de Valentin Doru Căstăian, note și comentarii de Alexandru Baumgarten și un eseu despre problema analogiei ființei la Thomas din Aquino de Alin Tat, Editura Univers Enciclopedic, 2001.

<sup>178</sup> Op. cit, p.74-79.

<sup>179</sup> Pentru mai multe detalii: Paolo Dezza S.J., *Filosofia. Sinteză scolastică*, Editura a II-a, Editura Ars Longa, Iași, 1997, precum și *Postfața la Despre principiile naturii: „Doctrina analogiei ființei la Sfântul Toma din Aquino”*, semnată de Alin Tat, p. 95-106.

cunoașterea universului sensibil trebuie să înceapă cu stabilirea **principiilor naturii**. Acestea sunt: **materia, forma și privația**. Înainte, însă, de a enunța și descrie aceste trei principii, Toma stabilește câteva distincții preliminare.

**Cap. I**<sup>180</sup> debutează cu distincția între **lucrul potențial și lucrul în act**. Primul are posibilitatea de a fi , dar încă nu este; celălalt există și afirmăm despre el că este în act. Plecând de aici, **ființa** poate fi concepută în două feluri: **ființa în sine** (ființa care aparține lucrului în mod esențial: *omul este*) și **ființa determinată** (ființa care aparține lucrului în mod neesențial, accidental: *omul este alb*). În strânsă legătură cu conceptele de ființă substanțială și de ființă accidentală se află noțiunea de **materie**. Pentru Aristotel, *hyle* (materia) era un concept obținut din analiza schimbării. Imposibil de cunoscut nemijlocit, ci doar prin analogie, materia este cauza immanentă a lucrurilor, principiu al individuației, substratul primar al schimbării. Nu este negație, ci este potență (*dynamis*), și nu este categorie, ci toate categoriile sunt predicate despre ea. **Materia** aristotelică este acel ceva care primește o **formă**, un nou *eidos*. Îi spunem substanță de obicei, dar mai potrivit ar fi să spunem că este ceva **în genul substanței**, deoarece nu este separabilă și nici ceva individual. Aristotel distingea chiar între o **materie primă** (*prote hyle*), între anumite stadii ale unor **materii din ce în ce mai in-formate** și **materia ultimă**, a existentului individual (*teleutaia hyle*). Plecând de aici, Toma distinge și el între o materie „**din care**”, ca substrat al tuturor lucrurilor, aflată în potență în vederea ființei substanțiale și o materie „**în care**”, substrat al unui lucru individual, existentă în vederea ființei accidentale.

**Materia** ca atare nu posedă o ființă completă prin sine, ci o dobândește pe aceasta prin **forma** pe care o primește. Așadar, ceea ce dă ființă materiei este **forma**. Forma este actul, ea produce ființa în act. Și pentru Aristotel, forma (*eidos*) era cauza formală a lucrurilor, adică un corelativ al materiei în lucrurile compuse. Forma este nu numai un principiu al substanțelor complete, dar și esența inteligibilă (*ousia*) a unui existent. Ținând cont de aceste precizări aristotelice, Toma va distinge și între **forma substanțială** (ființa este în act în mod substanțial) și **forma accidentală** (ființa este în act în mod accidental). La formă se ajunge prin **generare**: „Formei substanțiale îi corespunde **generarea în sine**, iar formei

---

<sup>180</sup> *Op. cit.*, p.17-23.

accidentale îi corespunde **generarea relativă**<sup>181</sup>. Cum trebuie înțeleasă **generarea**? Aristotel se împotriviște soluției lui Parmenide de a elimina complet neființa din registrul ființei, precum și ideii acestuia că schimbarea este una calitativă și nu cantitativă. Nu s-ar mai putea explica devenirea. Or, spune Aristotel, devenirea și generarea există. **Neființa** implicată în *genesis* nu trebuie considerată absolută, ci doar una relativă, motiv pentru care o și identifică cu **privația**. Înțeleasă ca trecere de la neființă la ființă, generarea este opusă **coruperii** care este o mutație de la ființă la neființă. Pentru Stagirit, generarea este permanentă tocmai pentru că fiecare corupere (*phthorá*) este, de fapt, o nouă generare. La rândul său, Toma afirmă că **pieirea** sau **coruperea** este una **în sine** sau **una relativă**.

Revenind la **generare**, d'Aquino arată că aceasta nu poate avea loc oricum, ci plecând de la neființă ca de la un fiind potențial și presupunând existența a trei lucruri: **ființa în potență** (adică **materia**), **neființa în act** (**privația**) și lucrul care instrumentează actul generării: **forma**. Dacă ne întoarcem la *Fizica* lui Aristotel (I, 190 a-b), vedem că există trei principii (*archai*) implicate în orice schimbare a unui lucru în alt lucru: **substratul material** (*hypokeímenon*, care persistă în procesul schimbării și în care se produce generarea), **forma immanentă** și **privația de forma** lucrului ce urmează să fie generat. Astfel, **privația** (*steresis*) este analizată la nivelul trecerii unei forme în contrariul ei, trecere care impune **existența unei lipse** a acestei forme noi în substratul permanent. Deci, la Aristotel, privația face posibilă generarea și rezolvă problema parmenidiană a neființei. La Toma, **materia, forma și privația devin principii ale naturii**. Dacă **forma** este cea în vederea căreia are loc generarea, **materia** și **privația** au în vedere acel ceva **din care** are loc generarea. Aceste două principii, materia și privația, diferă ca rațiune, deși sunt asemenea în ceea ce privește subiectul.

Mai mult, **privația** nu este principiu în sine, ci este un **principiu prin accident**, subzistând împreună cu materia. Se mai impune o delimitare între **privația ca principiu prin accident necesar** (atunci când nu este separat de lucru: capacitatea omului de a râde) și **privația prin accident non-necesar** (cum este albul față de om). Toma atrage atenția că și în calitatea ei de principiu prin accident, **privația este necesară** în procesul generării pentru că materia, substratul primar al schimbării, presupune privația: „Căci în măsura în care este sub o formă, ea are privația alteia, și

---

<sup>181</sup> Op. cit, p. 21.

invers, precum în foc avem privația aerului și în aer avem privația focului”<sup>182</sup>. De fapt, putem vorbi despre privație doar cu privire la un subiect determinat, în care dispoziția naturală este deja născută (putem vorbi despre orbire doar la cei care s-au născut cu dispoziția naturală de a vedea). Aceasta pentru că generarea însăși, cum spuneam, nu provine din neființa în sine, ci din neființa care există într-un anume subiect determinat. De aceea, spune Toma, **privația trebuie considerată un principiu**. Dar un principiu în ceea ce privește **devenirea**, nu ființa (pentru ca statuia să devină statuie ea trebuie **să nu fie** statuie înainte de aceasta). De aceea și spunem că este un principiu prin accident și nu un principiu necesar.

În continuare (cap. II, § 10), Toma descrie pe larg **principiile necesare**: materia și forma. **Materia** are o rațiune de a fi diferită de celelalte două principii: „este aceea în care sunt înțelese formele și privația”<sup>183</sup>. Dacă materia este concepută fără formă și fără privație, doar ca subiect al acestora, atunci vorbim despre **materia primă**, pe care Toma o denumește *yle*, transliterarea arabă a grecescului *hyle*. Această **materia prima** nu este generată și nici supusă corupției, dar nici nu poate fi cunoscută sau definită prin sine, ci numai prin comparație, prin analogie cu anumite raporturi specifice între materie și formă. Numeric „una în toate”, materia primă nu posedă o formă anume și, deci, nu are ființă în act. Cu alte cuvinte, este în întregime potență și tot ce este în act nu poate fi desemnat ca materie primă.

În **capitolul al III-lea** sunt analizate, pe lângă cele trei principii anterioare, și **cauzele care determină generarea**: pentru a aduce un lucru de la starea de lucru potențial la cea de lucru actual sunt necesare anumite **cauze-principii** care să conducă **forma de la potență la act**. Așadar, în afară de materie și de formă, există și un **principiu eficient**, agent, un principiu al mișcării, **un principiu final**. Nu este vorba decât despre cauza finală din teoria celor patru cauze la Aristotel, care chiar stabilise că există trei principii și patru cauze. În fapt, lămurește Toma, **cauzele** (materială, eficientă, formală și finală în accepțiunea Stagiritului) au sensuri convertibile cu **principiile** care, prin adăugarea principiului final, devin tot patru. Mergând mai departe cu distincțiile, el observă că există **cauze extrinseci lucrului** sau **intrinseci** lui. Evident, printre cauzele **intrinseci**

---

<sup>182</sup> *Op. cit.*, p.27.

<sup>183</sup> *Idem*, p. 29.

lucrului așezăm materia și forma, iar printre cele **extrinseci**: privația și cauza finală. Totuși, întrucât privația nu era considerată principiu necesar, ci prin accident, nu ar trebui numită între celelalte trei cauze, dar se reduce la acestea pentru că „tot ceea ce este prin accident se reduce la ceea ce este prin sine”<sup>184</sup>.

Dacă putem discerne între principii și cauze, putem distinge și cauzele de **elemente**. Ar putea fi considerate elemente doar cauzele din care este compus lucrul și care sunt **materiale** în sens propriu. De pildă, apa sau pământul sunt elemente în măsura în care stau la baza primei compoziții a tuturor corpurilor naturale. Cu alte cuvinte, Toma discută problema din punctul de vedere al fizicii, în vreme ce discursul despre cauze de mai sus rămâne în cel al ontologiei. De fapt, elementul este expresia materiei prime, altfel nedeterminată, la nivelul realității sensibile concrete. Dacă *materia prima* nu persistă ca atare și nu este perceptibilă sensibil, elementele persistă oarecum „în lucru”. Analiza elementelor pe care o realizează Toma se bazează pe **definiția elementului de la Aristotel**: „element este acela din care se compune lucrul în mod originar, și care este în lucru și nu se divide după formă”<sup>185</sup>. Indivizibilitatea elementului după formă trebuie înțeleasă ca indiviziune în părți diferite după specie (apa este apă în fiecare dintre părțile ei).

Lămurind astfel că elementele reprezintă mai puțin decât cauzele, iar cauzele mai puțin decât principiile, Toma analizează **funcția cauzelor în procesul de devenire al lucrurilor concrete**. Orice lucru poate avea mai multe cauze, dar poate fi și el cauză pentru lucruri contrarii, fiind în dublă condiție, de **cauză** și de **cauzat**, în moduri diferite. Existența unui lucru real presupune existența unei finalități a lui, precizarea scopului pe care acest lucru îl are. Astfel, între **cauzele generării și scopul** vizat există o relație directă și de necontestat. Dacă există o cauză eficientă, aceasta operează în direcția scopului dorit. Astfel, scopul însuși devine temeiul eficienței pentru cauza eficientă, dar și cauza eficientă este cauza scopului (în același mod materia primește o anume formă în vederea scopului, dar și forma desăvârșește materia tot prin scop). Toma numește astfel scopul „**cauză a cauzelor**”, fiind temeiul cauzalității în privința tuturor cauzelor.

---

<sup>184</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>185</sup> *Metafizica*, V, 1014 a 26-27.

Apoi, raportul **cauză-cauzat** îl impune tacit și pe cel de **anterioritate a cauzei față de ceea ce este cauzat**. Ca atare, anterioritatea poate avea două accepții. De exemplu, ceea ce este imperfect în comparație cu ceea ce este perfect (copilul în comparație cu bărbatul care va deveni) este **anterior prin generare și prin timp**, dar există și o anterioritate **prin substanță și complement** (bărbatul este înaintea copilului, este complement al copilului care trebuie educat pentru a deveni bărbat). Astfel, este afirmată de fapt **anterioritatea actului în raport cu potența**: în sens absolut, trebuie ca actul să fie anterior potenței, așa cum perfectul trebuie să fie anterior imperfectului, pentru că ceea ce reduce potența la act este în act și ceea ce desăvârșește imperfectul este perfect. În același mod, dacă materia este anterioară formei în ceea ce privește devenirea și timpul, forma este anterioară materiei prin perfecțiune. În concluzie, cauza materială și cea eficientă sunt anterioare în raport cu generarea, iar cea formală și cea finală sunt anterioare în raport cu perfecțiunea.

Pe de altă parte, așa cum reiese din *capitolul al V-lea*, aceste patru cauze se divid în mai multe **moduri**. Toma vorbește despre **cauzele prin anterioritate sau îndepărtate** și cele prin **posterioritate sau apropiate**. Distingem și între **cauze prin sine** (arhitectul este cauză a casei) și **cauze prin accident** (să zicem că un medic participă și el la construcția casei, dar este cauză a acesteia prin accident și nu întrucât este medic). Cauzele pot fi și **simple** (care cauzează fără alt adaos) și **compuse** (când este necesar ca mai multe lucruri să constituie cauza a ceva). De asemenea, d'Aquino distinge între **cauza în act** (face ca lucrul să fie în act: constructorul care construiește) și **cauza în potență** (constructorul care va face casa, deși nu construiește efectiv, prin faptul că gândește planul de construcție).

Ultima parte a opusculului *Despre principiile naturii* conține germenele concepției sale despre **analogia ființei**, la care ne-am mai referit. Aristotel lansa o interogație: „Dacă cuvântul Ființă se ia în mai multe înțelesuri – căci Ființa înseamnă substanță, apoi calitate, cantitate și toate celelalte categorii care există – ne întrebăm: în cadrul cărei categorii toate ființele ar ajunge să fie una, dacă n-ar exista Ne-ființa?”<sup>186</sup>. În acest sens afirma că Ființa provine din Neființa în potență. Iar această **Neființă în potență** nu era altceva decât **privația**, a cărei semnificație am lămurit-o mai devreme, și care face posibilă multiplicitatea lucrurilor în procesul

---

<sup>186</sup> *Metafizica*, Cartea XIV, 1888 b-1889 b.

complex al devenirii (generării), ca mutație de la o privație la alta. Mai mult decât atât, privației din natură îi corespunde negația din propoziție. Aristotel indica astfel o analogie a planului ontologic (realitățile compuse) cu cel logic sau gnoseologic (cunoașterea a ceea ce semnifică un subiect în mod absolut). În aceeași direcție, Toma va accepta ideea distribuției omogene a celor trei principii ale naturii la nivelul tuturor categoriilor substanței. Cunoașterea Ființei este posibilă numai prin predicăție analogică, teorie pe care o va corecta și completa în scrierile ulterioare. El arăta că: „substanța și cantitatea, care nu se întâlnesc în vreun gen, (...) sunt identice doar prin **analogie**: ele se întâlnesc în ceva în măsura în care acel lucru ține de ființă”<sup>187</sup>. Ceva poate fi predicat despre mai multe în trei moduri: în **mod univoc** „ceea ce se predică despre același nume și aceeași rațiune” (*animal* se predică și despre cal și despre om considerat ca substanță animată sensibilă); în **mod echivoc** despre cele cu același nume, dar care au o rațiune de a fi diferită (râsul ca stare sau ca animal) și în **mod analogic** „despre ceea ce este predicat despre mai multe lucruri, ale căror rațiuni sunt diverse, dar sunt atribuite unui singur lucru la fel”<sup>188</sup>. **Analogia** trebuie înțeleasă în acest context ca **proporție, comparație, armonie**.

Nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu, iar **numele** pe care i le dăm lui Dumnezeu semnifică perfecțiunile manifeste în creaturi. De aceea, ele nu trebuie înțelese în **mod univoc**. A spune că Dumnezeu este *înțelept* înseamnă oarecum altceva decât a spune că omul este înțelept. Dar nu putem utiliza termenul *înțelept* nici în **sens echivoc**, pentru că totuși nu are un înțeles complet diferit dacă ne referim la Dumnezeu sau la om. Altfel, cunoașterea creaturilor nu ne-ar garanta în nici un fel cunoașterea lui Dumnezeu. În acest sens, Toma propune utilizarea termenului în **mod analogic**. Dacă un termen este predicat analogic în privința a două lucruri diferite, înseamnă că-l predicăm **în acord cu relația pe care ele o au cu un al treilea lucru** sau în **acord cu relația instituită între ele însele**. Prima variantă ar fi și prima accepție a predicăției analogice. Dar, dacă ne referim la Dumnezeu și la creaturile sale, nu putem utiliza analogia în sensul recursului la o a treia ființă, pentru că nu există nimic altceva deasupra lui Dumnezeu. Astfel, putem utiliza predicăția prin analogie în al doilea sens: în acord cu relația dintre Dumnezeu și creaturile sale. Toma distinge între

---

<sup>187</sup> *Despre principiile*..., p. 67.

<sup>188</sup> *Idem*, p. 69.

**analogia de proporție** (*analogia secundum convenientiam proportionis*) și **analogia de raport** (*analogia secundum convenientiam proportionalitatis*). **Analogia de proporție** este cea în care predicatul este aplicat mai întâi analogului Dumnezeu și apoi, în regim secund și imperfect, celui alt analog, creaturii. Aceasta este posibilă datorită legăturii reale și a „asemănării” dintre creatură și Creator<sup>189</sup>. **Analogia de raport** este una de **atribuire** sau de **ordine**, care urmează teoriei aristotelice despre unitatea *ad unum*: ființa se spune *per prius de substantia* (anterior despre substanță) și *per posterius de aliis* (posterior despre celelalte). Aceasta este semnificația majoră a analogiei în *Summa contra gentiles*, I, 34. Analizând raportul dintre Creator și creaturile sale, Toma extinde **teoria despre analogia ființei**: „cele spuse despre Dumnezeu și alte lucruri nu realizează o predicăție univocă, nici echivocă, ci una analogică, adică una raportată la o ordine sau în raport cu ceva unic”<sup>190</sup>. Între Dumnezeu și creaturile sale se instituie un raport analog celui dintre substanță și accident. Sesizăm aici o repartiție diferită a ființei când este vorba despre Dumnezeu (Ființa în sine) decât atunci când este vorba despre creaturi (în care existența și esența nu coincid).

O altă distincție între tipuri de analogii apare în lucrarea *De ente et essentia* (*Despre fiind și esență*)<sup>191</sup>, unde se vorbește despre o **analogie predicamentală** (a diviziunii ființei după categorii sau a raportării categoriilor la o semnificație unitară) și despre una **transcendentală** (între Dumnezeu și creaturi, care pleacă de la nivelul inferior al substanțelor compuse și ajunge la perfecțiunea ființei lui Dumnezeu)<sup>192</sup>. Însă alta este uriașa semnificație a acestei lucrări în economia operei tomasiene. Este un itinerariu în metafizica ființei așa cum nu mai cunoscuse lumea spiritului de la *Metafizica* lui Aristotel. De data aceasta, concepte esențiale precum: *esse* (ființa, existența), *ens* (fiindul, lucrul existent, individualul), *essentia* (esența), *substantia* (substanța), *accidens* (accidente), *genus* (genul),

---

<sup>189</sup> Aprofundarea temei la Fr. Copleston, *op. cit.*, p. 353-359.

<sup>190</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>191</sup> Thomas de Aquino, *Despre fiind și esență*, ediție bilingvă, traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1998.

<sup>192</sup> Analogia transcendentală și-a primit numele de la Bernard Montagnes, în lucrarea *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, cf. lui Alin Tat în *Postfața la Despre principiile naturii*, p. 102.

*intellectus* (intelectul) etc. vor căpăta acele accepții care-i vor permite lui Toma să redacteze *Summa Theologiae* și *Summa contra Gentiles*. Putem urmări calchierăa acestor concepte plecând de la semnificațiile pe care le-au avut în tradiție aristotelică și peripatetic-arabă.

Toma indică riguros suma temelor pe care le are în vedere: **raportul dintre esență și produsele primare ale intelectului, natura substanței și indicarea esenței substanței, definirea conceptelor de gen, specie și diferență, modalitatea de participare a ființelor create la Ființa supremă, raportul materie-formă**, dar, cel mai important, **raportul dintre fiind și esență**.

Așa cum ne indică în *Introducerea* sa, Toma observă că soluționarea problemelor de mai sus impune înțelegerea exactă a unor noțiuni, „cele dintâi concepute de intelect”, adică **fiindul și esența**. Mai întâi, ce semnifică termenul *ens*? *Ens* (de la aristotelicul *tò ón*), egal ca semnificație cu *quod est* (ceea ce este), a fost precizat ca sens de către Boethius: *fiindul* este genul ultim al lucrurilor, predicat fără deosebire în legătură cu ele. El însemna și Ființa ca atare (ceea ce există deplin), dar și fiindul (adică ființele determinate, concrete, care-și au temeiul în Ființă). **Existentele concrete**, cum am văzut, erau compuse dintr-o materie (ca element secund) și o formă (ca element primordial, care face fiindul să fie ceea ce este). Forma este de fapt **esența** lucrului.

De aceea, spune Toma, **esența** are mai multe accepții: este fie **cviditate**, fie **formă** (prin care este semnat caracterul determinat al fiecărui lucru), fie **natură** (ceea ce poate fi conceput de către intelect). În genere, nici un lucru nu poate fi inteligibil decât prin **definiția** și prin **esența** sa. Termenul **esență** poate fi predicat în măsura în care **prin** esență și **în esență** un fiind deține ființarea. Mai clar, orice lucru individual este creat de Dumnezeu (cauza primă), deci este un fiind în măsura în care primește ființare (*esse*) prin intermediul esenței (*essentia*). De aceea, esența ființează în mod propriu doar în substanțe, pe când în accidente ea ființează doar relativ la ceva și în mod determinat.

Toma stabilise că există **două tipuri de substanțe: substanțele simple** (sau separate de materie: sufletul, spiritele/îngerii și cauza primă, Dumnezeu) și **substanțele compuse** (care presupun o formă și o materie). Și unora și celorlalte le este proprie esența, dar există grade diferite de înțelegere sau recunoaștere a acesteia în ele. Cum substanțele compuse din materie și formă ne pică sub simțuri, ar trebui să ne fie mai simplu, arată

Toma, să recunoaștem esența în ele. Abia apoi putem „urca” la esențele substanțelor simple, care sunt ascunse vederii ochilor fizici, dar, cum vom vedea, nu și ochilor minții.

**Un exemplu de substanță** compusă, ca îmbinare a formei cu materia, este **omul**, înțeles ca unitate-relație trup-suflet (trupul este materia, sufletul fiind forma acestei materii). Esența omului poate fi redusă doar la esența sufletului sau doar la esența trupului? Nu, răspunde Toma, ci **esența trebuie predicată cu privire la întreg**, nu numai cu privire la trup sau numai cu privire la suflet. De fapt, esența este ceea ce poate fi semnificat prin **definiția** lucrului analizat, iar definiția include deopotrivă **și forma și materia lucrului**. Aceasta pentru că materia este simplă potențialitate, care dobândește actualitate sub acțiunea formei. Numai așa un **fiind** poate deveni existent în act și un **ceva** anume, un „**acest ceva**”<sup>193</sup>. Toma îi citează aici și pe Boethius (pentru care *ousia* desemna ceva compus) și pe Avicenna (care afirma că cviditatea substanțelor compuse este ea însăși amestecul formei cu materia), concluzionând că **esența** „este ceva conform căreia se afirmă despre un lucru că ființează”<sup>194</sup> și că trebuie considerată **și formă și materie**.

Deoarece stabilise că principiul individuației este materia, Toma ajunge la o dificultate greu de surmontat: esența și-ar pierde caracterul universal, devenind ceva particular. Pentru a ieși din încurcătură, el distinge între **materia în sens comun** și **materia desemnată**, ultima doar având legătură cu principiul individuației. Această *materia signata* este acea materie formată de Dumnezeu în zilele creației, așa cum o concepușe înainte Augustin, adică o „materie luată în considerare sub dimensiuni determinate”<sup>195</sup> ieșită din condiție amorfă sau informă. Cealaltă materie, **materia ne-desemnată**, abia aceasta poate fi inclusă în definiție: dacă vrem să dăm definiția omului nu vom recurge la materia desemnată (**acest os** al lui Socrate, **această carne** a lui Socrate), ci la cea nedesemnată (**osul** și **carnea** în condiție absolută).

Diferența între esența omului în general și esența lui Socrate, ca individ singular, este tocmai deosebirea dintre nedesemnat și desemnat. Distincția **desemnat-nedesemnat** este operabilă și la nivelul distincției

---

<sup>193</sup> Thoma din Aquino, *Despre fiind și esență*, p. 43.

<sup>194</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>195</sup> *Idem*, p.45

dintre **esența genului** și **esența speciei**, chiar dacă desemnarea diferă de la un caz la altul. De pildă, dacă desemnăm **individul** prin raportare la **specie**, o facem prin intermediul **materiei**, dar dacă desemnăm **specia** prin raportare la **gen**, o vom face prin diferența constitutivă dedusă din **forma** lucrului, nu din materia lui. Diferența constitutivă nu este altceva decât diferența specifică (*diferența specifică*), despre care știți de la disciplina Logică, și care indică aici atributul sau caracteristica distinctivă a speciei în interiorul unui gen. La rândul său, genul semnifică tot ce se află în specie, pentru că orice există în specie ființează și în gen, ca ceva nedeterminat.

Ce ar reprezenta, atunci, **definiția lucrului** sau a individului, **a speciei** sau **a genului** ? **Definiția vizează numai specia**, nu și individul pentru că acestuia, fiind particular, îi lipsește universalitatea. Deci, individul este un „inefabil”, după expresia lui Toma. Nu putem formula o definiție a individului singular Platon, dar o putem face pentru cazul omului în genere, prin indicarea genului proxim și a diferenței specifice: „**definiția** sau specia cuprinde două elemente (...): **materia** determinată pe care o desemnează numele **gen**, ca și **forma** determinată pe care o desemnează numele **diferență** (n.n., sublinierea noastră)”<sup>196</sup>. Apoi, chiar dacă întreaga esență a speciei este semnată prin genul său, nu înseamnă că trebuie să existe o identitate de esență între toate speciile care aparțin aceluiași gen. Așadar, unitatea genului nu trebuie să se fundamenteze pe identitatea de esență a speciilor pe care le conține, ci tocmai pe **indeterminare** sau **non-diferență**.

Doi sunt termenii care pot indica **esența substanței compuse om**: numele *om* propriu-zis și numele *umanitate*. Dar modalitățile de recunoaștere a esenței omului atunci când spunem *om* sunt diferite de cele când spunem *umanitate*. Astfel, arată Toma, termenul *om* semnifică **esența ca întreg**, incluzând și desemnarea materiei, chiar dacă implicit și indistinct. De aceea, termenul poate fi predicat în legătură cu indivizii. În schimb, termenul *umanitate* semnifică **esența ca parte**, neincluzând desemnarea materiei și, în concluzie, nu poate fi predicat în legătură cu indivizii umani singolari.

În *cap. al III-lea*, Toma vrea să explice tocmai modalitatea în care se comportă **esența** în raportare la conceptele de **gen**, **specie** și **diferență**. Evident, esenței i s-ar potrivi un concept universal de specie sau gen doar dacă aceasta ar fi semnată ca întreg. De fapt, el ia atitudine împotriva

---

<sup>196</sup> *Idem*, p. 51.

realismului extrem, profesat de neoplatonici și neagă posibilitatea ca aceste concepte universale să se potrivească unei esențe concepută ca existând în sine, în afara lucrurilor particulare. În concluzie, singura soluție acceptabilă, pentru Toma, este cea în care conceptele univesale se potrivesc esenței semnificată ca întreg: „prin numele *om* sau *animal*, esența cuprinde în mod implicit și indistinct acel întreg care se găsește în individ”<sup>197</sup>.

**Esența**, ca natură, deține o **dublă ființare**: în **existentele singulare** și în **suflet**. În fiindurile sau existentele singulare, esența posedă o ființare multiplă (potrivit diversității acestor singulare). Dacă luăm în considerare omul, este totuși greșit să afirmăm că esența lui ar deține doar o ființare într-un fiind singular (atunci el nu ar mai putea ființa niciodată în afara acestui singular și ar fi negată supraviețuirea sufletului după moarte), dar nici nu poate fi complet rupt de ființarea în interiorul fiindului particular respectiv. Concluzia care se impune este aceasta: „natura omului, înțeleasă la modul absolut, face abstracție de orice ființare, dar totuși în așa fel încât nu se petrece excluderea nici unuia dintre aceste moduri de ființare”<sup>198</sup>. Pe de altă parte, înțeleasă astfel, esența ajunge să fie predicată în legătură cu toți indivizii. Atunci cum ar mai putea fi ea universală, câtă vreme conceptul de **universal** îl presupune pe cel de **unitate** și pe cel de **comunitate** (*unitas și communitas*)? Întrucât genul și specia, ca universalii, nu pot fi reduse la ființarea individualelor (și-ar pierde caracterul universal), rezultă că noțiunea de specie, de exemplu, ființează în intelect. Eugen Munteanu observă bine că „împotriva realismului radical, care postulează o diferențiere absolută între esență și existență, Thomas din Aquino formulează aici o poziție intermediară: cu toate că esența sau natura omului, privită în sine, nu deține nici o ființare concretă, totuși ea nu se află ruptă și situată în afara omului ca individ”<sup>199</sup>.

Așadar, **intelectul** este cel care descoperă conceptul de specie, pe care și-l însușește. Toma amintește că este o idee enunțată de Averroes („intelectul este cel care produce universalitatea în lucruri”), dar și de către Avicenna. **Esența**, pe de o parte, are **atributul universalității**, întrucât privește lucruri situate în afara sufletului (intelectului), dar și **atributul particularității**, întrucât ființează într-un intelect specific. Distanța

---

<sup>197</sup> *Idem*, p.59.

<sup>198</sup> *Idem*, p.63.

<sup>199</sup> *Idem*, p. 126.

aceasta nu fusese înțelesă de Averroes, crede Toma, și pe acest temei îi și reproșează că în lucrarea *Despre suflet* a dedus incorect și nejustificat unitatea intelectului din universalitatea formei recunoscute prin intelect. Despre critica tomasiană a teoriei unității intelectului vom trata, însă, mai târziu.

Revenind la *Capitolul al IV-lea* al lucrării *Despre fiind și esență*, intitulat „*În ce chip se prezintă esența în substanțele separate*”, vedem că Toma analizează **substanțele simple: sufletul, spiritul și cauza primă**. Altfel spus, cercetează cum poate fi descoperită esența în aceste „lucruri ascunse”. Prima clarificare privește termenul „spirit”, care primește o semnificație precisă în filosofia tomasiană: este vorba despre **îngerii**. Bănuim că interesul lui major a fost acela de a întări **ideea simplității absolute a lui Dumnezeu** și de a combate viguros ideea corporalității acestor substanțe separate, idee promovată de Avicenna și dezvoltată de augustinienii neoplatonici.

Referitor la aceste **substanțe separate**, el indică un prim atribut al lor de netăgăduit: **puterea de a înțelege**. Deci, orice substanță separată este, în primul rând, o **substanță intelectuală** (*substantia intelligens*, adică **rațiune creatoare de concepte**) care necesită „o desprindere totală de materie, în așa măsură încât nici materia să nu constituie o parte a sa, și nici ea să nu apară ca formă imprimată în materie, cum este cazul formelor materiale”<sup>200</sup>. Așadar, nici sufletul, nici îngerii nu presupun o îmbinare a materiei cu forma, pentru că esența lor se prezintă diferit de cea a substanțelor corporale, posedând doar **formă**. Dacă substanțele corporale sunt compuse dintr-o materie și o formă, cele necorporale nu sunt decât **forme**. Deci, **îngerii** dețin **formă** și **ființare**, iar forma desemnează **natura** sau **esența simplă** a acestor substanțe separate, **cviditatea** lor.

Toma găsește un argument rațional pentru a explica posibilitatea existenței unei forme fără materie, convertit, de fapt, într-un argument care să dovedească existența îngerilor. Atenție, el nu dorește să afirme că și reciproca este valabilă. Existența materiei presupune existența formei. Dar, neaflându-se într-o stare de dependență de materie, forma poate ființa fără materie. Iată cum dovedește Toma necesitatea existenței îngerilor, din punctul de vedere al lui Andrei Pleșu: „El nu spune: îngerii există pentru că îi avem pomeniți în textele sacre. El nu spune: îngerii există pentru că i-am

---

<sup>200</sup> *Idem*, p. 69.

văzut. El spune: îngerii există pentru că există ordine. Și în ordinea aceasta cosmică, creată, există un loc pe care numai ei îl pot ocupa în mod legitim...A spune că îngerii nu există pentru că nu se văd e la fel de neinteligent cu a spune că plantele nu există pentru că nu răspund la „Bună ziua”<sup>201</sup>. Între Dumnezeu și lucrurile lumii create de el se află așadar îngerii, situați mai aproape de principiul prim. Oamenii, dotați cu suflet rațional, sunt mai depărtați decât îngerii de Cauza primă (influențe neoplatonice). Distanța față de primul principiu este motivul pentru care anumite forme ajung să nu poată ființa decât în legătură cu o materie-suport. Celelalte, situate în proximitatea primului principiu, sunt forme care subzistă prin sine, fără materie. De aici concluzia: **esența substanțelor simple este forma.**

Aceste consecințe sunt puse de Toma în acord cu cele spuse anterior cu privire la substanțele compuse. Dacă esența unei substanțe compuse nu poate fi predicată despre lucrul însuși (adică nu putem spune că un om este cviditatea sa: Socrate nu poate fi „faptul de a fi om”), în cazul substanței simple înger (spirit) **esența poate fi predicată despre el însuși**: îngerul chiar este „faptul de a fi înger”. A doua distincție este mai subtilă: dacă lucrurile compuse (ca îmbinare a formei cu materia) sunt după esența lor multiple (diferența de esență constă în diversitatea materiei desemnate), în ce privește îngerii, substanțe simple, **este imposibilă o asemenea multiplicitate**, întrucât esența lor nu se obține în cadrul vreunei materii. Deci, dacă lucrurile pot fi grupate în specii și sunt diferite ca număr, îngerii nu pot fi concepuți ca indivizi ai aceleiași specii. Apoi, deoarece principiul individuației este dat de materie, îngerilor nu le sunt proprii nici diferențele individuale, ca neposessori ai unei materii. Astfel, orice **înger este o specie**, cu **acest înger** ca individ singular. Imateriali, ei **nu pot fi individuați** (sugestie avicenniană utilizată cu succes de Toma în angelologie).

Stabilind, astfel, cadrul general al problemei **naturii substanțelor separate**, Toma nu omite să afirme caracterul de creatură al acestor spirite. Îngerii sunt **creați**, deci subordonați principiului prim, ca efecte ale acțiunii cauzei prime. De aceea, nefiind actualitate pură (numai Dumnezeu este astfel), îngerii, într-un anume sens, nu posedă simplitatea absolută a lui Dumnezeu, ci, în ei, **actualitatea este amestecată cu potențialitatea**. Întrucât cauza existenței acestor spirite se află în afara lor, trebuie să

---

<sup>201</sup> Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 46-47.

distingem, în cazul lor, între **ființare** și **cviditate** (natura sau forma acestora). În acest sens afirmă Toma că spiritul sau îngerul este și formă și ființare.

Cu ajutorul intelectului putem distinge că esența îngerilor este cviditatea lor, dar și că își primesc ființarea de la Dumnezeu. **Intelectul nostru posibil** (*intellectus possibilis*) descoperă multitudinea în substanțele eliberate de materie. Facultate a înțelegerii, **intelectul posibil sau potențial** reprezintă tocmai creuzetul în care sunt prezente conceptele abstrase din lucruri sub acțiunea **intelectului agent**.

Între intelectul potențial și formele inteligibile există un raport asemănător celui dintre **materia primă** și **formele sensibile**. **Materia primă** trebuie înțeleasă ca **abstracție logică** în calitatea ei de potențialitate pură, lipsită de formă și de determinări. Conceptul de *materia prima* pare cu adevărat inspirat din cel de materie informală la Augustin.

Singura **substanță absolut simplă**, în care **cviditatea este însăși ființarea sa**, este **Dumnezeu**. De aici este dedusă **unicitatea** lui: numai Ființa primordială a lui Dumnezeu, necauzată de ceva din afara sa, este propria sa ființare, deci este unică. Așadar, nu un atribut al esenței lui Dumnezeu îi conferă acestuia unicitatea, ci **caracterul perfect al ființării sale**, în care **esența și existența coincid**. Iată cum d'Aquino trece de la planul pur filosofic la cel teologic, ținând cont de ierarhia creației. Orice lucru, în care existența este altceva decât esența, își primește ființarea de la altceva din afara lui. Din cauză în cauză, se ajunge la acel **ceva** care este **ființarea pură**, pura actualitate, Dumnezeu: „Tot ceea ce primește ceva de la un alt [lucru] se află în raport de potențialitate față de acesta, iar ceea ce este primit din afară în altceva reprezintă actualitatea acestui altceva”<sup>202</sup>.

**Capitolul al V-lea** tratează despre **modalitatea esenței** de a se prezenta în chip divers **în lucruri diferite**. Din acest punct de vedere, Toma observă că există trei maniere diferite în care **esența** poate fi întrupată: a) **în Dumnezeu**, în care esența coincide cu ființarea; b) **în substanțele intelectuale create**, în care esența este distinctă de ființare, chiar dacă ea se manifestă în afara materiei și c) **în substanțele compuse**

---

<sup>202</sup> *Despre fiind și esență*, p. 77. Distincția potențialitate-actualitate (*potentia-actus*) trimite către ideea posibilității existenței a ceva, deci și a generalului, a universalului. De aceea este de mare importanță pentru stabilirea poziției tomasiene în problema universalilor.

din materie și formă, în care esența este, desigur, distinctă de ființare. Să le analizăm și noi în aceeași ordine.

În primul rând, ideea lui Avicenna de a nega că Ființa are cviditate prinde și la Toma. **Dumnezeu** nu se poate încadra într-un anume **gen**, altfel ar trebui să dețină o cviditate în afara ființării sale, ceea ce este absurd. În plus, din premisa că Dumnezeu este ființare pură nu trebuie să decurgă că, din această Ființă universală, lucrurile derivă în **mod formal**. Poate fi o critică a unei vechi idei exprimată de Eriugena, care susținuse că esența tuturor existentelor este Dumnezeu, perspectivă panteistă pe care noi credem însă că a evitat-o destul de abil. Toma invocă, pentru a proba că individuația cauzei prime are loc numai prin bunăvoința acesteia și nu prin altceva exterior ei, **Propoziția 91** din tratatul **Liber de causis**: „universalitatea (*ylithim*, lb. arabă) sa este infinită, iar individualitatea sa este bunătatea pură”<sup>203</sup>.

În al doilea rând, **substanțele intelectuale create** (îngerii) posedă o ființă dobândită, nu una absolută. Aceasta înseamnă că sunt ființe determinate, având o natură receptoare, dar cviditatea lor este absolută pentru că nu este dobândită în cadrul vreunei materii. Toma recurge iar la una dintre propozițiile tratatului **Liber de causis** pentru a arăta că spiritele intelective, îngerii, sunt non-finite dedesubt (adică nu prezintă vreo limitare din partea materiei), dar că sunt finite deasupra (în raport cu ființa superioară care le-a creat)<sup>204</sup>. Iată cum inteligența mediatoare a neoplatonicilor este identificată cu lumea angelică la Toma, servind direct doctrinei creștine. Apoi, dacă îngerii sunt substanțe singulare (un individ constituie o specie, cum am spus), sufletele umane, posedând și ele abilități intelectuale, reprezintă substanțe în care putem găsi o multitudine de indivizi din aceeași specie, datorită trupurilor cu care constituie o unitate. Omul este om întrucât **acest suflet** realizează o unitate cu **acest corp** și nu cu altul. Sufletul își capătă ființarea individuală prin corpul căruia îi este actualitate, dar aceasta nu înseamnă că el își pierde această individuație dacă este separat de corp.

---

<sup>203</sup> *Liber de causis*, p. 40: *ylithim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura*”.

<sup>204</sup> *Idem*, *Propoziția 131*, p. 57: „Iar puterea ei (a inteligenței, nn.) nu este făcută infinită decât într-un sens inferior și nu superior, fiindcă ea nu este o putere pură”.

În al treilea rând, în **substanțele compuse** din materie și formă distingem, de asemenea, între esența și existența lor. Cviditatea acestora este „dobândită în cadrul unei materii desemnate”<sup>205</sup>. Întrucât materia desemnată este divizibilă, devine cu puțință multiplicarea indivizilor în cadrul aceleiași specii.

Ultimul capitol al lucrării *Despre fiind și esență* este rezervat raportului **esență-accidente**, după ce anterior Toma raportase esența la substanțe. Cum, în genere, esența lucrului este sinonimă cu semnificația definiției lucrului, **accidentele** dețin esența dacă și ele dețin **o definiție proprie**, chiar dacă nu completă. Accidentele sunt dependente de un subiect, deci nu au ființare prin ele însele, știm de la Aristotel. Toma numește **ființare accidentală** compusul **accidentului** cu **subiectul**, așa cum **ființarea substanțială** desemna compusul **materiei** cu **forma**. Însă, trebuie să distingem între **formele substanțiale** și cele **accidentale**: totdeauna accidentele se adaugă unui fiind complet în sine. Deci, formele substanțiale le preced pe cele accidentale, care li se suprapun. Efectul adăugării accidentului la subiect produce, deci, o **ființare secundă**. Iar aceasta nu face parte din esența lucrului sau din definiția lui. De exemplu, o statuie deține ființare în sine, o ființare completă, iar esența sau definiția sa ține de „faptul de a fi statuie”. Dacă indicăm prezența unei mantale roșii la statuia cu pricina, acest lucru nu adaugă ceva esenței statuii sau definiției ei. Indicarea culorii ochilor nu adaugă nimic esenței sau definiției omului. Prin această observație, Toma își încheie lucrarea cu următoarea concluzie: **accidentul nu deține conceptul complet al esenței și nici nu este parte a esenței complete**.

Toate aceste distincții sunt vitale pentru a desluși conținutul *Summei Theologiae*<sup>206</sup>, carte monumentală, scrisă pe durata a opt ani și care reprezintă sinteza gândirii lui filosofice și teologice. Conceptul central este cel de **Dumnezeu**. De altfel, în debutul primului capitol citim: „nimic nu se poate ști despre adevăr dacă nu se referă la ființă”. Doctrina creștină trebuie să fie o știință practică, dar mai cu seamă speculativă, iar obiectul ei este constituit de ceea ce transcende capacitatea rațiunii umane, însă este necesară folosirea rațiunii umane în privința unor aspecte ale ei. Amintind

---

<sup>205</sup> Despre fiind..., p. 89.

<sup>206</sup> Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1997.

de „vălurile sfinte” ale lui Dionisie Areopagitul, Toma susține necesitatea recursului la analogie (metaforă, pildă, alegorie), întrucât este un proces natural ca omul să acceadă la inteligibile prin intermedierea celor sensibile. Toată cunoașterea omenească debutează cu cea prin simțuri. Suprapusă ei, cunoașterea revelației este asigurată de interpretarea textelor revelate. Interpretarea acestor texte permite multiplicitatea de sensuri, fără a se produce echivocitate sau confuzie. De fapt, orice text are un sens propriu, unul literal și unul spiritual, ca la Augustin, iar sensul spiritual presupune alte trei sensuri: alegoric, moral și analogic.

**Quaestio II, Despre Dumnezeu. Oare există el?** este locul în care Toma analizează în ce constă **esența lui Dumnezeu**. Această analiză presupune, din punctul lui de vedere, răspunsul la o serie de interogații: poate fi cunoscută existența lui Dumnezeu *per se* (prin sine)? Această existență a lui este demonstrabilă? Există Dumnezeu?

A fi cunoscut **prin sine** înseamnă, la Toma, a fi cunoscut în mod **natural**, așa cum cunoaștem primele principii, de exemplu, prin evidența lor, prin înțelegerea termenilor care desemnează aceste lucruri de cunoscut. Dacă numele *Dumnezeu* este înțeles, atunci numele există în minte. Vom vedea dacă și în ce sens îl critică Toma pe Anselm. Un lucru poate fi cunoscut prin sine în două moduri: **prin sine, dar nu pentru noi și prin sine, dar și pentru noi**. Dumnezeu este cunoscut și în sine și prin sine, pentru că în el subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut coincid. Cu alte cuvinte, Dumnezeu posedă cunoaștere de sine absolută, aspect demonstrat, dacă vă amintiți, de Albert cel Mare, care-i atribuia și cunoașterea singularelor, ca și pe cea a universalelor.

În ce privește a doua interogație, d’Aquino indică **două căi** prin care poate fi realizată **demonstrarea existenței lui Dumnezeu**: una *per causam*, numită și *propter quid* (adică de ce există ceva?), apriorică, instituită pe baza celor cunoscute anterior și alta *per effectum*, numită demonstrație *quia* (deoarece), aposteriori, care pornește, de asemenea, de la cele ce ne sunt deja cunoscute. Dar nouă, remarcă Toma, ne este totdeauna mai cunoscut **efectul** a ceva decât cauza care îl produce. Deci, prin efect cunoaștem cauza, pentru că această cauză a lui îi este preexistentă. De aceea, putem afirma că Dumnezeu există chiar dacă îl cunoaștem doar prin efectele lui și nu prin sine, ca și cauză primă a tuturor. Trebuie utilizate **efectele** în locul **definiției cauzei**, tocmai pentru a proba **existența cauzei**.

Astfel, putem demonstra că Dumnezeu există ca și cauză primă prin efectele sale, chiar dacă nu-i cunoaștem încă esența.

În *capitolul al III-lea*, d'Aquino indică celebrele **cinci căi ale dovedirii existenței lui Dumnezeu**: prin mișcare, prin cauza eficientă, prin posibil și necesar, prin gradele de perfecțiune, prin teleologie. Este vorba despre argumente de natură cosmologică: plecăm de la experiențele externe prin care cunoaștem lumea și, utilizând principiul rațiunii suficiente și pe cel al derivatelor sale, deducem existența unei ființe care nu ne este dată prin experiență. Argumentele pot fi grupate ca **probe prin cauze eficiente** (fundate pe principiul cauzalității) și una **prin cauza finală** (fundată pe principiul finalității):

a) Împrumutată de la Aristotel, **prima probă** pleacă de la **mișcare**: în lume există mișcare, iar mișcarea presupune un prim motor, el însuși nemișcat, care s-o genereze. Există deci un prim motor pe care-l numim Dumnezeu. Aici sunt implicate tacit și alte noțiuni importante pentru teologia rațională: fiind primul motor, Dumnezeu este și necesar. Din aseitatea și necesitatea ființei divine deducem apoi toate atributele metafizice ale lui Dumnezeu.

b) Proba **prin cauza eficientă** decurge logic din prima: constatăm existența unei serii de cauze eficiente, dar fiecare cauză eficientă presupune o cauză primă, deci există cu necesitate o cauză primă, Dumnezeu. Proba pare criticabilă. În lumea fizică putem, într-adevăr, să plecăm de la existența efectului și să deducem existența cauzei lui, dar putem proceda similar când deducem existența lui Dumnezeu plecând de la considerațiile noastre asupra lumii sensibile? Trecerea conceptuală de la realitatea empirică la cea metaempirică este posibilă tocmai datorită analogiei ființei, ar răspunde Toma.

c) Proba **prin contingentă**, care stă la baza tuturor argumentelor *a posteriori*, poate fi formulată astfel: lumea este contingentă, dar ființa contingentă presupune o ființă necesară, deci există o ființă necesară, Dumnezeu. A spune că lumea este contingentă înseamnă a afirma că ea ar fi putut să nu fie sau că, oricum, nu are în ea însăși rațiunea ei de a fi. Așadar, îi putem concepe non existența. Mai mult, cum lucrurile care o constituie sunt în permanentă schimbare, adică sunt contingente în acțiunea lor și în ele însele, conchidem că lumea însăși, în întregul ei, este contingentă. Prin **ființă contingentă** înțelegem ființa care nu-și are în ea însăși **rațiunea suficientă**. Atunci, trebuie să-și dobândească rațiunea

suficientă într-o altă ființă necontingentă, adică **necesară**. Presupoziția tacită a acestei probe constă în afirmarea *a priori* a principiului că nici o ființă din universul creat nu poate exista prin sine însăși. Atenție, însă, **a exista prin sine** nu înseamnă a fi propria cauză (pentru aceasta ar fi trebuit ca Dumnezeu să-și preexiste, ceea ce este absurd), ci a deține, în sine, **rațiunea suficientă a propriei existențe**. Revenind, miezul acestei probe constă în postularea ființelor contingente reale și deducerea existenței unei ființe necesare.

d) **Proba prin gradele de perfecțiune:** observăm că există grade de perfecțiune diverse în ființele create, dar această diversitate presupune existența unui grad de perfecțiune suprem. Deci, există o ființă care îl posedă pe acesta, Dumnezeu. Augustin afirmase că spunem despre un lucru că este mai aproape de perfecțiune decât un altul pentru că noi cunoaștem cumva (prin iluminarea divină) perfecțiunea absolută, criteriu al judecăților noastre în asemenea cazuri.

e) Ultima cale este proba **prin cauza finală** sau **prin ordinea lumii**, numit și **argumentul teleologic** (de la *télos*, scop, sfârșit), construit pe baza altui principiu derivat din principiul rațiunii suficiente: **principiul finalității**. Observăm în univers, dar mai ales în lumea vie, că mijloacele sunt adaptate scopurilor, or această alegere ordonată presupune existența unui organizator inteligent, care este Dumnezeu. Iată cum, prin această ultimă probă, Toma indică și un atribut al ființei divine. Care este, deci, **natura** lui Dumnezeu?

**Quaestio III** vizează **natura simplă a lui Dumnezeu**. Dumnezeu nu este corp, nu este un compus al materiei cu forma (este act pur, este prin esență propria formă), deci este **forma subzistentă prin sine care nu poate fi primită de materie**. Toma se întreabă: **Dumnezeu** este în compoziția lui **cviditate** sau **esență** sau **natură** sau **subiect**? El este identic cu esența, cu natura sa? În prelungirea considerațiilor din **Despre fiind și esență**, filosoful teolog afirmă și aici că Dumnezeu este identic cu esența sa, cu natura sa, cu viața sa și cu orice altceva se afirmă despre el. Diversitatea aceasta este doar aparentă, ca produs al intelectului nostru, deoarece Dumnezeu este simplitate, este unitate. El este nu numai esența sa, ci și ființa sa. Fiecare lucru are o cauză pentru a exista, deci existența lui stă în altceva decât în esența sa. Dar Dumnezeu nu este cauzat de nimeni, fiind prima cauză eficientă. Existența lui nu poate sta în altceva decât în esența sa. Deci, **în Dumnezeu existența și esența coincid**.

Dumnezeu nu este nici specie, nici gen, nu presupune diferențe, nu poate fi definit prin cele zece categorii aristotelice, nici demonstrat (demonstrația se realizează cu ajutorul definiției, iar definiția constă în a stabili genul și diferențele specifice). Dumnezeu nu este un gen și nici nu este inclus măcar în genul substanței, deși îl numim *substantia* (doar pentru a arăta că toate genurile de lucruri care au substanță se află în relație cu el, cum am mai spus). Așadar, *substantia*, când i se aplică lui Dumnezeu, indică **faptul de a fi prin sine**, de a putea exista ca esență fără să stea într-un subiect. Ca și cauză primă, Dumnezeu nu poate fi de nimic cauzat, nici exterior, nici în sensul unei cauzări interne. Deci, în Dumnezeu nu există accidente. De asemenea, Dumnezeu nu poate exista în compoziția vreunui lucru, nici ca principiu formal, nici ca principiu material. Astfel dovedește d'Aquino **simplicitatea** lui Dumnezeu.

În ceea ce privește **perfectiunea** lui, Toma întreprinde mai întâi o critică a concepției despre principiu a lui Speusip, Leucip și a pitagoreilor, care era una materialistă. Desigur, spune el, materia este imperfectă, dar lui Dumnezeu, principiu nematerial, nu-i lipsește nimic în raport cu perfectiunea sa. Ca ființă subzistentă prin sine, nici o perfectiune posibilă nu-i lipsește. **Creaturile imperfecte** i se aseamănă lui Dumnezeu prin **analogie**, deoarece el este ființa prin esența sa, iar ele sunt ființe **prin participare** la esența lui.

De aici, mai departe, d'Aquino indică tipul de **raport** existent între **bine** și **ființă**. În realitate nu putem distinge între bine și ființă, ele fiind identice, dar putem discerne între ele pe calea rațiunii. Astfel, nu orice existență este bună, ci trebuie să i se adauge și **criteriul perfectiunii**<sup>207</sup>. Din punct de vedere rațional, ființa este anterioară binelui, apare prima ca obiect propriu al intelectului, întrucât este primul inteligibil. Nici o ființă nu poate fi rea, ci este, într-un anume fel, bună. Vom spune atunci doar că îi lipsește ceva din ființare și de aceea este rea. Și întrucât lui nu-i lipsește nimic, Dumnezeu este Binele suprem, absolut. Lucrurile sunt bune, așadar, în măsura în care participă la el.

Toma face referire și la **infinitatea lui Dumnezeu**. Dumnezeu este infinit prin esența sa, deoarece infinitul rezultă dintr-o formă nedeterminată

---

<sup>207</sup> *Op. cit.*, I, QU. V, cap. I: Îl invocă aici pe Boethius, care exprima ideea astfel: „În lucruri altceva înseamnă că sunt bune și altceva înseamnă că doar sunt”, p. 89.

de materie, care este perfectă. Din atributul de perfecțiune, îl deduce apoi pe cel de infinitate. Dumnezeu este ubicuu, prezent în întregime în toate ființele, așa cum sufletul se află în fiecare parte a corpului. Așadar, el este **prezent** în lucruri **prin principiul cauzei care acționează și prin esența sa**, dar nu trebuie considerat esența lucrurilor.

În privința **imutabilității divine**, d'Aquino lămurește că Dumnezeu, ca act pur, exclude orice intervenție din afară, nefiindu-i proprie schimbarea. Din caracterul imutabil al ființei divine îl deducem și pe cel al **eternității** ei. Boethius definea eternitatea ca „posesiunea unei vieți perfecte, simultane și fără sfârșit”<sup>208</sup>. Și în accepția lui Toma, Dumnezeul imutabil nu poate avea început sau sfârșit. Nici succesiune în timp. Spunem atunci că Dumnezeu este **etern**, pentru că există **în totalitate simultan**.

Nu este uitat nici aspectul **unității divine**. A spune că Dumnezeu este **unu** înseamnă a nega ideea de diviziune și a afirma despre el că este **ființa indivizivă**. Rezultă aceasta și din simplitatea sa, din infinitatea și perfecțiunea sa. Astfel, Toma îl definește pe Dumnezeu ca „maxima ființă și maxim indivizivă”<sup>209</sup>.

În **Partea a II-a** a sintezei scolastice, intitulată **Cum poate fi Dumnezeu cunoscut?**, d'Aquino formulează 13 întrebări, între care una esențială: **poate intui intelectul creat esența lui Dumnezeu?** Dacă da, cum? Și mai ales, când? În timpul vieții sau după moarte? La prima întrebare răspunsul este pozitiv: trebuie ca intelectul uman să poată intui esența lui Dumnezeu, pentru că acesta este scopul creării omului cu o astfel de facultate. Dar trebuie să existe o similitudine (o „image”) existentă în ființa noastră, a lui Dumnezeu, prin care inteligența noastră să-l poată intui<sup>210</sup>. Dar nu poate fi cunoscut prin percepții, prin cunoaștere senzorială, nici prin imaginație, ci doar **prin intelect**. Prin cunoașterea senzorială aflăm cum sunt lucrurile ca materii individuale, așadar numai prin intelect putem cunoaște universalitatea lucrurilor. Dacă Dumnezeu se descoperă intelectului nostru, atunci intelectului îi stă în putere să cunoască și esența lui Dumnezeu. Spre deosebire de om, care are nevoie de concursul divinității, îngerii au capacitatea să cunoască esența divină în mod natural.

---

<sup>208</sup> *Mângâierile filosofiei*, V, 6.

<sup>209</sup> *Op. cit.*, I, Q.U XI, cap. 4, p.150.

<sup>210</sup> „O lumină inteligibilă, aidoma unei emanații a primei lumini”, *op. cit.*, II, QU XII, cap. 2, p. 155.

Această dezvoltare a capacității intelectului creat din om, prin adaos divin, este numită „**iluminarea inteligenței**”. Tocmai această virtute intelectuală face din creatura rațională o ființă deiformă, asemănătoare lui Dumnezeu, dar, ca atare, nici o inteligență creată nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu în mod absolut<sup>211</sup>. Pe de altă parte, în viața prezentă, corpul material împiedică intelectul să ajungă la o treaptă a inteligibilului atât de înaltă cum este esența divină, forma pură (după expresia consacrată de Boethius). Credința are prioritate în fața rațiunii în ceea ce privește cunoașterea esenței divine, reprezentând „viziunea și înțelegerea primelor principii care cârmuiesc universul”<sup>212</sup>. Acesta este motivul pentru care nu-i putem găsi **un nume** adecvat prin intelectul nostru, întrucât orice denumire, oricât de abstractă, este deficitară în raport cu esența lui, cu substanțialitatea sa. Cu toate acestea, pe Dumnezeu îl denumim prin termeni metaforici, preluați din limbajul uzual, care exprimă realități cunoscute nouă (concepte proporționale perfecțiunilor create).

Numai Dumnezeu însuși se poate cunoaște pe sine, pentru că, în el, intelectul și obiectul intelectului sunt identice. Forma pură, inteligibilă, este chiar intelectul divin, care se cunoaște pe sine prin sine. Acest **act de inteligență cu-sine-prin-sine** este identic cu esența și cu existența sa. **Omnisciența** lui Dumnezeu constă în aceea că se cunoaște pe sine ca principiu al existenței; cu alte cuvinte, cunoaște toate modurile de a fi ale lucrurilor. Posedă cunoașterea non-existențelor (înghite în sine potențialitatea existenței lucrurilor), chiar și a răului, dar nu printr-o privație de bine în esența sa, ci ca parte necesară din cunoașterea totului, în mod unitar. Dumnezeu cunoaște și contingentele, nu numai pe cele care sunt în act. Pe de altă parte, așa cum ființarea sa este simultană, cunoașterea sa este simultană, și nu în succesiune temporală, adică în secvențe temporale distincte.

**Quaestio XV** privește **existența Ideilor**. Oare Dumnezeu cunoaște prin intermediul Ideilor? D’Aquino răspunde afirmativ. Noțiunea de **Idee** semnifică forma și planul prin reprezentarea cărora a fost creată lumea de către el. Mai mult, ca principiu absolut de cunoaștere, în Dumnezeu ideea de Dumnezeu este însăși esența sa. Cum obiectul creației sale este ordinea

---

<sup>211</sup> Dumnezeu „nu poate fi inclus în ceva finit și nimic finit nu poate sesiza ceea ce e infinit”, *op. cit.*, II, QU XII, cap. 7, p. 168.

<sup>212</sup> *Op. cit.*, Q.U XII, cap. XIII, p. 183.

cosmosului, înseamnă că posedă **ideea ordinii universale**, dar și reprezentări ale oricărei părți a lumii (altfel nu ar putea s-o ordoneze<sup>213</sup>). Cu toate acestea, însă, Dumnezeu rămâne o inteligență creatoare simplă și unică.

**Quaestio XVI** se referă la **adevăr**. Parafrazându-l pe Aristotel, Toma consideră că adevărul rezidă în inteligență, în măsura în care ea se adecvează realității. Așadar, adevărul derivă din realitatea înțeleasă, după cum realitatea însăși este considerată adevărată dacă se corelează cu inteligența. Deci, **adevărul se definește prin conformitatea inteligenței cu realitatea**, idee preluată de la evreul Isaac.

Referitor la raportul dintre **adevăr** și **existență**, d'Aquino alege o formulare interesantă: „Fiecare lucru câtă existență posedă, în aceeași măsură este cognoscibil”. Deci, adevărul prezent în inteligență este identic cu existența sau **existența este inclusă în rațiunea adevărului**. Apoi, adevărul este „**muabil**” dacă este considerat în raport cu inteligența umană (atunci când lucrurile nu suferă modificări dar nouă ni se pare contrariul și emitem opinii neadevărate sau când lucrurile chiar se modifică, iar noi nu ne ajustăm opinia anterioară, rămânând într-o prejudecată). Adevărul este **imuabil**, însă, în inteligența divină. Cunoscând totul, Dumnezeu nu-și schimbă opiniile. Omnisciența lui implică inexistența prejudecăților sau a judecăților corective.

Dacă aceasta este definiția adevărului, să vedem ce reprezintă **falsitatea**<sup>214</sup>. Numim **fals** un lucru doar în comparație cu inteligența de care depinde și cu care întreține relații esențiale. Simțurile pot înșela prin senzații necorespunzătoare realității în sine. Dar falsitatea nu trebuie adecvată simțului, ci **imaginației**. În genere, inteligența se informează prin reprezentarea directă a ubicuității lucrurilor. Dar atunci când compune sau divide conceptele, inteligența poate să se înșele atribuind obiectelor concepute calități necorespunzătoare sau contradictorii. Falsitatea apare, deci, acolo unde nu există aprehensiunea adevărului.

Credem că în acest sens și-a și elaborat critica la adresa tezelor averroiste asupra unității intelectului. ***Despre unitatea intelectului***

---

<sup>213</sup> *Op. cit.*, II, Q.U XV, cap.3, p. 265: „Dumnezeu concepe o pluralitate de modalități și sisteme proprii pentru modelarea pluralității de lucruri, corespunzătoare pluralității de Idei”.

<sup>214</sup> De la *fallo*, - *ere*, *fefelli*, *falsum*, a înșela, a falsifica.

*împotriva averroiştilor*<sup>215</sup> este o scriere menită să demaşte şi să deconstruiască un număr de teze false, veritabile erori în viziunea lui d'Aquino. Spune el: „Dacă însă cineva, foarte mândru de o ştiinţă cu nume fals, ar dori să spună ceva împotriva a ceea ce am scris, să nu vorbească pe la colţuri, şi nici înaintea tinerilor care nu se pricep să judece cu atâta agerime, ci să răspundă în scris scrierii acesteia, dacă îndrăzneşte. Şi nu mă va găsi numai pe mine, care sunt cel mai mărunţ între alţii, ci pe ceilalţi numeroşi apărători ai adevărului, care vor rezista erorii lui sau îi vor lumina ignoranţa”<sup>216</sup>.

În chiar **Introducerea la *Despre unitatea* ...**, Toma găseşte sursa greşitei conceperii a intelectului în **comentariile averroiste la teoria despre suflet a lui Aristotel**. Nu grecul a greşit, ci Averroes ar fi interpretat greşit conceptul aristotelic de **intelect posibil**, pe care eronat îl numeşte **intelect material**. O asemenea denumire ar indica faptul că intelectul este o substanţă separată în sine de trup. Renunţarea la ideea diversităţii intelectului pretinde acceptarea ideii că sufletele se aneantizează după moartea trupului. Or, spune d'Aquino, intelectul este singura parte nemuritoare şi incoruptibilă a sufletului.

**Capitolul I** este destinat tocmai clarificării definiţiei pe care Aristotel a dat-o sufletului în ***De anima*, II**, pe care am mai analizat-o: „sufletul este actul prim al corpului natural dotat cu organe”. Altfel spus, **sufletul constituie forma substanţială a corpului**. Toma adoptă hilemorfismul aristotelician, dar îl adaptează dogmei creştine: sufletul este forma unică a corpului, cea care îi dă fiinţă, viaţă, sentiment, fiind în acelaşi timp şi un instrument al cunoaşterii. Dar sufletul la Toma este o formă particulară, care poate acţiona şi exista fără o materie, fără trupul-suport. Astfel, **sufletul nu este nici simplă formă substanţială, nici substanţă propriu-zisă**, cum sunt spiritele sau îngerii pe care scolastii îi denumesc „forme separate”. Sufletele sunt **forme subzistente** şi diferă, deci, de formele substanţiale obişnuite: nu sunt complet absorbite în materia cu care se unesc. În viziunea lui Toma, sufletul este capabil de acte imateriale şi poate subzista în materie, fiind înzestrat cu raţiune. Avicenna îl conduce către ceea ce Toma consideră a fi justa înţelegere a concepţiei lui Aristotel despre suflet: „Nimic nu interzice sufletului, cât priveşte partea sa

---

<sup>215</sup> În *Despre unitatea intelectului*, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 141-225.

<sup>216</sup> *Op. cit.*, p. 225.

intelectivă să rămână după <distrugerea corpului> și totuși să nu existe înaintea acestuia”<sup>217</sup>. Sufletul este creat așadar din nimic de către Dumnezeu, iar genitorii carnali sunt doar coparticipanți la acest gest divin. Sufletul nu preexistă întrupării lui, ca la Platon, ci este creat de Dumnezeu o dată cu trupul. În plus, Toma se delimitează de concepția platonice a unirii accidentale, întâmplătoare a unui suflet cu un corp și apasă pe ideea unirii necesare: **acestui** corp îi revine **acest** suflet în mod absolut necesar.

În prelungirea viziunii tradiționale, Toma indică cinci funcții ale sufletului: **vegetativă, senzitivă, apetitivă, locomotoare și intelectuală**. Capacitatea vegetativă indică legătura dintre corp și suflet, cea senzitivă este raportarea la simțuri prin trupul senzitiv, iar puterea intelectuală este esențială pentru cunoașterea naturii lucrurilor. Cunoașterea senzorială, prin trup, este cea care, în primă instanță, furnizează intelectului materialele de cunoaștere. De altfel, **funcției senzitive** îi sunt aservite cele **cinci simțuri externe și patru simțuri interne: simțul comun, imaginația, puterea intelectuală** (în care include rațiunea și voința) și **memoria** (un summum de senzații care constituie, în final, experiența senzorială). Toate acestea amintesc despre Avicenna care indica, în *Despre suflet*, cinci tipuri de puteri interioare senzitive: simțul comun, fantezia, imaginația, estimarea și memoria. Prin simțul comun percepem formele obiectelor sensibile, forme care ne apar apoi în imaginație și unde sunt stocate, prin memorie. Estimarea este cea care combină, îmbină și desparte aceste forme imaginate.

Esențial este că, pentru Toma, **intelectul nu este esența sufletului**, ci doar o capacitate a lui. Intelectul nu este identic cu esența sa decât în ființa lui Dumnezeu. De aici și concepția asupra intelectului, declarat antiaverroistă.

În viziunea lui d’Aquino, fiecare individ posedă un **intelect agent propriu** și un **intelect agent personal**, în suflet, ca marcă a lui Dumnezeu. Prin intelectul agent ne asemănăm întrucâtva îngerilor sau spiritelor. Primele concepții ale intelectului vizează cunoașterea principiilor prime, ceea ce constituie și funcția primordială a sufletului. Pentru ca procesul cunoașterii să poată avea loc, trebuie să existe o interrelaționare între **obiectele materiale exterioare, simțurile noastre și intelectul aflat în posesie**. Cunoașterea nu trebuie să fie una doar a particularului, și trebuie să

---

<sup>217</sup> *Idem*, p.163-164.

presupună abstracția prin care se ajunge la universal. Intellectul agent este cel care abstrage din formele naturale ceea ce este inteligibil și universal, altfel spus, prin acțiunea lui, **speciile sensibile** devin inteligibile în act. Speciile sensibile sunt cele care se imprimă în simțuri sub acțiunea sensibilelor și nu sunt complet dezgolate de materialitate, iar **speciile inteligibile** sunt cele imateriale, cele complet abstrase. Disponibilitatea pasivă a intelectului de a „primi” speciile sensibile este tocmai **intelectul posibil**, în vreme ce **intelectul activ** sau **agent** operează **abstragerea**.

Întreaga critică tomasiană debutează în *cap. I* al lucrării amintite (*„Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil”*) cu analiza modului în care poate fi înțeleasă afirmația Stagiritului în legătură cu sufletul conceput ca act prim al corpului organic, deși una dintre facultățile lui este intelectia, ca atare incorporeală. Intellectul pare a fi ceva veșnic, dar alte părți ale sufletului par coruptibile. Cum poate conviețui în suflet atât ceva coruptibil, cât și ceva incoruptibil? De fapt, spune d’Aquino, **incoruptibilitatea intelectului ține de separarea lui de celelalte părți ale sufletului** și nu de separarea lui de corp. Adică, între intelect și celelalte părți ale sufletului există o separație, dar nu una substanțială. Aceasta dacă raportăm intelectul la sufletul ca întreg. Dacă-l raportăm la trup, atunci trebuie spus că intelectul nu este **în** acesta: „Nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală”<sup>218</sup> sau „intelectul este ceva ce ține de sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, așa cum dispun celelalte potențe ale sufletului”<sup>219</sup>. Toma crede cu tărie că Aristotel a dorit să afirme incoruptibilitatea intelectului, ca a unuia a căruia ființă provine dintr-un principiu intrinsec și nu din materie.

Apoi, cu o subtilitate neobișnuită, Toma arată că textele peripateticilor au prezentat cum se cuvine problema intelectului posibil, fără să-l angajeze pe Aristotel într-o direcție de gândire care nu i-a aparținut. De pildă, *Comentariul* lui Themistius la *De anima* stabilește că atât intelectul posibil cât și cel activ sunt părți ale sufletului. Pe urmă, din scrierile lui Theofrast, Alexandru din Afrodisia, Avicenna și Al-Gazali, d’Aquino culege fragmente pentru a arăta că intelectul era conceput ca o parte sau ca o potență sau ca o facultate a sufletului care este forma

---

<sup>218</sup> *Op. cit.*, p. 157.

<sup>219</sup> *Idem*, p.159.

corpului. În acest fel putem observa cum latinul folosește tradiția peripatetică împotriva ei însăși, Averroes fiind declarat denigrator al peripatetismului veritabil.

În **capitolul al III-lea**, „*Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil*”, Toma pleacă de la o observație: a admite afirmația că intelectul este unic presupune analiza consecințelor teoretice care decurg de aici. Prima consecință: intelectul ar trebui să fie identic cu propriul act, cu **înțelegerea**. Or, Averroes a înțeles greșit tocmai acest lucru: afirmând că intelectul posibil nu este nici sufletul, nici parte a sufletului, decât în mod echivoc, l-a pus în legătură cu noi prin imaginație. Astfel, spune Toma, „specia inteligibilă, care devine una cu intelectul posibil, deoarece este forma și actul acestuia, are două subiecte: unul dintre ele îl reprezintă imaginile însele, celălalt este intelectul posibil”<sup>220</sup>. Toma găsește contraargumente: 1) intelectul nu ar mai intra în continuitate cu omul decât atâta timp, cât simțurile și operațiile care țin de ele sunt în act. Altfel spus, omul ar deține intelect atât timp cât gândește efectiv, nu și în rest; 2) ar însemna că nu omul gândește, ci că este doar suport al gândirii: „după cum peretele nu vede, însă culoarea lui este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil”<sup>221</sup>.

De asemenea, Toma critică perspectiva care unește intelectul cu corpul asemenea unui motor. Cu alte cuvinte, intelectul ar fi motorul, iar trupul ar fi cel mișcat. În acest caz, nici un om particular nu s-ar mai putea încadra într-un gen sau o specie și, mai grav, „înțelegerea nu va mai fi actul lui Socrate, ci doar al intelectului care se folosește de corpul lui Socrate”<sup>222</sup>. Chiar dacă am accepta o asemenea ipoteză, Albert cel Mare stabilise deja că nimic superior nu se desăvârșește prin ceva inferior. Deci, ar fi absurd să considerăm că intelectul se realizează prin trup, care-i este inferior ontologic.

Nu vom insista mai mult asupra argumentelor formulate în continuare de Toma, cu excepția altor două luări de poziție: mai întâi, dacă există un singur intelect pentru toți oamenii, rezultă că înțelegerea tuturor ar fi redusă la cea a unui singur individ care înțelege, voiește etc. Cu alte cuvinte, toți am gândi, voi și alege simultan aceleași lucruri, într-o singură operație intelectuală comună tuturor. În al doilea rând, Toma ia atitudine împotriva ideii că diversitatea intelectelor ar implica înțelegerea intelectului ca formă materială, adică împotriva ideii că multiplicarea sufletelor se face

---

<sup>220</sup> *Op. cit.*, p.183.

<sup>221</sup> *Idem*, p. 185.

<sup>222</sup> *Idem*, p. 187.

potrivit multiplicării corpurilor. Și nici pieirea trupurilor nu implică pieirea sufletelor: „Așa cum ființa sufletului se află în corp în măsura în care este forma corpului și nu este înainte de corp, totuși, o dată ce corpul a fost distrus, el încă rămâne în ființa sa”<sup>223</sup>.

Recapitulând, observăm că toate eforturile teoretice ale lui Toma vizează două aspecte dificile ale problemei: în primul rând, necesitatea de a dovedi că **intelectul este unitar**, chiar dacă putem discerne între un intelect activ și unul posibil, apoi demonstrarea faptului că **intelectul activ este unic** pentru toți, iar **cel posibil diversificat**, multiplu după numărul oamenilor.

Prin **simțuri** cunoaștem lumea fenomenală, cu ajutorul **speciilor sensibile** (imaginilor) pe care lucrurile lumii le întâmpănesc în sufletul uman. După aceasta, intervine **activitatea intelectului** care are datoria și menirea de a despuia aceste imagini ale lucrurilor de tot ceea ce este accidental și de a abstrage sau reține **forma** lucrurilor, identic cu a obține **noțiunea** acelor lucruri. Așa ajungem la **speciile inteligibile**.

Prin suflet, așadar, posedăm **cunoaștere** și **voință**. **Cunoștințele** noastre sunt **sensibile** și **intelectuale**, după cum facem și dovada unei **voințe sensibile**, ca impuls, ca poftă, dar și a unei **voințe intelectuale**. Voința este totdeauna liberă, mișcându-se prin sine însăși în virtutea unui impuls interior, și este determinată de inteligență. De aceea, Toma se dovedește un **intelectualist** și nu un voluntarist, considerând că **inteligența este superioară voinței**.

O ultimă întrebare: Toma recunoaște **existența ideilor înnăscute**? Nu, întrucât ideile prezente în intelect se constituie totdeauna plecând de la ceea ce am primit de la simțuri. Pe scurt, Toma este aproape de **viziunea empiristă**: nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri. Dar Toma recunoaște ca înnăscută capacitatea intelectului de a primi imagini și de a abstrage formele din acestea. Cu alte cuvinte, vorbim despre **ineism** la Toma numai în privința **activității intelectului**, nu și în privința existenței din naștere a unor idei în intelectele noastre.

## VI.5. Tomiștii de început și neotomismul

Geometria scrierilor filosofice ale lui Toma a impresionat în așa măsură încât au apărut imediat gânditori care au îmbrățișat ideile cuprinse în ele, mai ales în Franța și Italia. Desigur că și filosofi germani au luat contact cu filosofia tomasiană, dar aceștia au dovedit un interes mai mare pentru filosofia lui Albert cel Mare și – după cum veți vedea – pentru mistica speculativă.

---

<sup>223</sup> *Idem*, p.211.

În genere îi numim **tomişti** pe cei care s-au aflat în dezacord cu augustinienii în **problema formei**. Dacă primii afirmau **unitatea formei**, augustinienii pledau pentru teoria **pluralității formelor**, printr-o subtilă coroborare a ideii la Augustin cu cea a lui Avicenna. În al doilea rând, tomiștii sunt aceia care construiesc în ontologie plecând de la **distincția clară între esență și existență**.

Îl recunoaștem ca tomist pe **Aegidius din Lassen** care a scris o lucrare dedicată exclusiv acestei chestiuni: ***De unitate formae***, în care explica lămurit că fiecărei substanțe individuale îi revine o formă unică, formă care îi conferă acesteia o *esse specificum*, adică o esență specific determinată și definitorie în raport cu ea.

Altui tomist, **Bartolomeu din Lucca**, îi revine dificila misiune de a finaliza o scriere neterminată a lui Toma: ***De regimine principium***, dar va altera conținutul ideatic original prin adaosul de elemente neoplatonice dionisiene și prin sugestii albertiene.

**Thomas din Sutton** nu este un simplu tomist, ci chiar un apologet al filosofiei lui Toma în fața celei a lui Henri din Gand, cum ne-o dovedește scrierea ***De pluralitate formarum***. Aceasta nu înseamnă că nu a modificat anumite teorii tomasiene, de la maniera de a înțelege raportul sufletului uman cu ceea ce-l constituie ca facultăți, până la afirmarea mai radicală a pasivității intelectului.

Deși apologet al lui Toma, de data aceasta în fața unor detractori necreștini, **Herveus din Nedellec** nu ezită nici el să corecteze ceea ce i se pare că d'Aquino a înțeles greșit: chestiunea individuației și chiar distincția esență-existență ca distincție reală.

Există, desigur, un tomism modern și un tomism contemporan, cărora le spunem **neotomism**. Gh. Vlăduțescu afirmă în lucrarea ***Filosofia neotomistă în Franța***<sup>224</sup>, lectură obligatorie pentru toți cei care vor să adâncească subiectul, că „la prima vedere neotomismul pare a fi o filosofie despre care nu se poate vorbi la plural. Ar exista deci un neotomism și nu niște neotomisme”.

Acestor încercări – după părerea unora – de excesivă raționalizare a teologiei, le urmează încercări de un alt gen, aparent iraționaliste, nesistematice, mistic speculative. Oare ce șanse are Eckhart să convingă că omul poate fi în Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu nu prin gândire, ci prin golirea sufletului de orice?

---

<sup>224</sup> Editura Științifică, București, 1973 (p.5).

## VII. SCOLASTICA DECADENTĂ

### VII.1. Meister Eckhart și mistica renană de nuanță neoplatonică

Fascinând încă pe contemporani, **Johhanes Echkart** (1260-1327), născut în Thuringia (la Hockheim) și mort la Avignon, este misticul renan care a inventat limba filosofică germană și care a indicat modalitatea unirii teologiei cu mistica, dar nu neapărat în detrimentul exercițiului rațional. De aceea, istoria filosofiei nu îl exclude, ci, dimpotrivă, îl amintește ca pe un gânditor de inspirație neoplatonică, vorbind mai devreme decât alții despre **neantul pur** sau despre **nimic**. L-am putea numi nihilist, dar mai adecvat este să recunoaștem că a introdus noțiunile de **neant** și **vid** în discursul filosofic.

Aderarea sa la Ordinul dominican i-a impus cunoașterea filosofiilor tomistă și albertiană, pe care le utilizează în subsidiar, așa cum se întoarce și la neoplatonicul Proclus prin lecturarea unui comentariu la opera acestuia întreprins de Berthold din Mosburg (dominican și profesor la Köln). Eckhart a studiat filosofia, logica, retorica și teologia la Colonia, într-o școală fondată de Albert cel Mare, apoi la Strasbourg și Paris. În 1307 ajunge vicar al Bohemiei și se ocupă de reformarea ordinului dominican. Preia apoi catedra de teologie dominicană a Universității din Paris, între 1311 și 1314, perioadă în care redactează *Questiones (Dezbateri)*. În 1326 este acuzat de erezie pe baza lucrării sale *Das Buch der Göttlichen Tröstung* sau *Benedictus Deus (Cartea consolării divine)*, dar și a predicilor în limba germană și a unor tratate scrise în limba latină. O bulă papală din 27 martie 1329 (*In Agro Domini*) înfierează ca eretice 28 de teze extrase din scrieri sau predici, însă condamnarea ca atare îl găsește pe Eckhart trecut la cele veșnice.

Cum trebuie înțeles acest gânditor original? Opera lui s-a născut la confluența **misticii franciscane cu tomismul**. Filonul neoplatonic rezidă în

concepția despre generarea la nesfârșit a celor trei persoane ale lui *Deus* (**Dumnezeu**) din *Deitas* (**Dumnezeire**). Ca și în actul exersării sufletului în contemplație în neoplatonism, pentru întoarcerea la Unul cel de deasupra Ființei, Eckhart indică existența unui abis sau străfund al sufletului (numit adesea scânteie a lui), în fapt centrul de esență al sufletului care ne poate conduce la comuniunea cu Dumnezeu.

Pentru a fi posibil acest „urcuș” în adânc, trebuie să reușim să ne anihilăm celelalte facultăți conștiente ale sufletului, care, în loc să ni-l dezvăluie pe Dumnezeu, mai mult ni-l ascund. Acest punct esențial al sufletului este necreat și etern, având esență divină și ca atribut fundamental raționalitatea.

Textele lui Meister Eckhart au fost traduse parțial și în limba română, de curând<sup>225</sup>. Concepția sa filosofică despre Dumnezeu se împletește cu antropologia, prin mijlocirea unor considerații particulare asupra facultăților omenești de cunoaștere. Eckhart dovedește influența predecesorilor și contemporanilor: de la Toma d'Aquino preia teoria analogiei ființei, precum și distincția între existența și esența lucrurilor (dar neagă existența creaturii în afara lui Dumnezeu). Iar Dionisie Areopagitul este pretutindeni: Dumnezeu este inexprimabil, este dincolo de orice nume ca Deitate sau Dumnezeire, dar exprimabil în calitatea sa de creator al lumii vizibile: în acest sens îl numim „Dumnezeu”. Deși există multe sugestii comune și chiar o sinonimie a termenilor utilizați de Eckhart și Dionisie Areopagitul („Dumnezeu care e fără nume -El nu are nume- e inexprimabil ...”, p. 193), apofatismul celui dintâi este cumva diferit: Dumnezeu nu mai este un Dumnezeu ascuns, ci unul al completei revelații în intelectul uman devenit divin, infinit și atotcuprinzător. Viziunea asupra contemplației îl apropie atât de Dionisie, cât și de Origen: contemplația este o necunoaștere prin care se petrece unirea omului cu Dumnezeu, devenind Fiul al acestuia asemenea Fiului unic, Hristos.

Una dintre dificultățile întâmpinate în înțelegerea gândirii lui Eckhart ține de **ideea primatului materiei** sau de identificarea panteistă a materiei

---

<sup>225</sup> Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, Editura Polirom, 2003 (traducere, cuvânt introductiv, postfață și note de Sebastian Maxim) și Meister Eckhart, *Benedictus Deus (Învățăături spirituale)*, Editura Herald, București, 2004 (traducere de Dan Dumbrăveanu, Victoria Comnea și Stela Tinney; cuvânt înainte și note introductive de Radu Dumea).

cu Dumnezeu. Este panteist sau nu? Nu, de vreme ce stabilește o distincție ontologică între Deitate și creaturi. Însă la nivelul relației Dumnezeu-creatură putem decela un panteism de factură patetică. Îndrăznim să-i spunem **panteism de unitate de esență** între Creator și creaturi, dar formularea găsită nu exprimă perfect ideea pe care o avem în vedere.

Pentru Eckhart, relația instituită între Dumnezeu și om este una actuală, a unui **acum** concret în care cel din urmă este acceptat în pofida păcatelor sau nedesăvârșirii lui: „Dumnezeu nu a legat mântuirea oamenilor de vreun fel special de a fi”<sup>226</sup>. Este suficientă **identificarea voinței omului cu voința lui Dumnezeu**, identificare care nu este împiedicată de un fel de a fi atipic sau de nefacerea de fapte bune. Pare să susțină posibilitatea **autodeificării omului**: pasivitatea absolută, alunecarea în neant, golirea de sine atrag actul *kenozei*, al umplerii cu Dumnezeu, o transformare **în Dumnezeu**. De fapt, anularea voinței proprii șterge orice distincție între om și Dumnezeu. De aceea, contează mai mult **exercițiul interior al sufletului** decât ortopraxia, decât facerea faptelor bune și drepte care sunt acțiuni exterioare cu semnificație secundă. Mircea Eliade observă că, pentru Eckhart, „vocația predestinată a omului este de **a fi în Dumnezeu** și nu de a trăi în lume ca făptură a lui Dumnezeu”. Adică omul își poate descoperi ființa numai în Dumnezeu, care este Ființa. Orice se află în afara Ființei este **neant**. Așadar, scopul vieții omenești este revenirea la deitatea nediferențiată<sup>227</sup>. Deci, nu fapta omului contează, ci starea de spirit, **intenția**. Ideea îl va marca semnificativ pe Nicolaus Cusanus. Astfel, lucrurile au un mod de a fi interior și divin pentru omul interiorizat: „O lucrare trebuie să se mărginească la ceea ce îi este propriu: nimicirea lui eu însumi”<sup>228</sup>.

Nu gândirea permanentă orientată spre Dumnezeu este cea care ni-l oferă sau care ne deschide spre el, ci dorințele interioare și spirituale îndreptate spre Dumnezeu. Apofatismul este evident: „Omul ar trebui mai degrabă să-l posede pe Dumnezeu în esența sa, cu mult deasupra gândurilor omenești și deasupra oricărei creaturi. Dumnezeuul acesta nu dispăre, cel

---

<sup>226</sup> Meister Eckhart, *Benedictus...*, p. 37.

<sup>227</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. al III-lea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 210.

<sup>228</sup> *Idem*, *Cetățuia din suflet*, nota 225, p. 53.

puțin în măsura în care omul nu se depărtează cu bună știință de el”<sup>229</sup>. Ce rol are în acest proces **voința** umană? Deși este un concept important în doctrina lui, voința este așezată în registru secund în raport cu intelectul. Eckhart este **intelectualist** și se opune voluntarismului susținut în aceeași epocă de Scotus și Ockham, cum vom vedea. Atunci când voința omului se îndumnezeiește, afirmă el, o vom afla în permanentă funcțiune, într-un exercițiu actual și peren, devenind o realitate pe care Dumnezeu însuși nu o poate modifica. Între voința noastră și cea divină nu mai există hiatus, ci identificare. Mai mult, „a voi să faci și a fi făcut este același lucru în fața lui Dumnezeu” atunci când voința este dezinteresată, golită de eul propriu și informată, modelată de cea divină. Renunțarea la voința proprie dă specificitate omului ca om. Lepădarea de sine semnifică deplina împlinire de sine. La acest nivel, „tot ceea ce-l atinge pe acest om îl atinge mai întâi pe Dumnezeu, pentru că el este în mod absolut în Dumnezeu și Dumnezeu îl acoperă așa cum gluga îmi acoperă capul”<sup>230</sup>.

Unitatea instituită între sufletul și trupul omului este mai firavă decât unitatea sufletului uman cu Dumnezeu. Această legătură este „chiar mai strânsă decât cea a unei picături de apă dintr-un vas plin cu vin (...) încât nici o creatură nu ar putea să găsească deosebirea”<sup>231</sup>. În acest sens afirmă gânditorul german că cel mai apropiat, mai potrivit și mai actual **obiect al gândirii omenești** este **Dumnezeu**. Când omul este astfel în Dumnezeu, de fapt Dumnezeu este cel prezent în toate actele lui, în mod necesar: Dumnezeu se va manifesta în faptele noastre fie că dorește, fie că nu dorește acest lucru.

Vedem că antropologia sa susține o anumită formă de **egocentrism**, dar unul moral, certificat prin deificare, în care semnificația vieții proprii este așezată de către credincios deasupra oricărui alt lucru. Viața prezentă este „spațiul” în care se desfășoară complicatul proces al golirii de sine. **Detășarea** este mai importantă decât iubirea în economia facultăților sufletești, deoarece este o facultate de ordin divin care „îl silește pe Dumnezeu” să ne iubească. Detășarea este liberă față de tot ce este creat și singura care-l poate constrânge pe Creator să coboare în ființa umană. Nu omul urcă la Dumnezeu, ci Dumnezeu este silit să „vină” în om și să se

---

<sup>229</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>230</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>231</sup> Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 43.

dăruiască unei inimi detașate. Mai mult, Eckhart identifică **detașarea perfectă** cu **neantul** perceput interior ca umilință desăvârșită, ca nimicire de sine, ca adăstare în sine într-un gol perfect ce urmează a fi umplut: „dacă Dumnezeu vrea să-mi vorbească, să vină la mine, eu nu vreau să ies”<sup>232</sup>. Așadar nu înțelegem neantul ca ne-ființă. Proclus vorbea despre existența în noi a sămânței Neființei, idee care trece în secolul al XII-lea la Eckhart, prin Dionisie Areopagitul. Mai târziu, Schelling va distinge între Neființă (*né on*) și ceea ce nu există deloc, cu nici un chip, sub nici o formă (*ouk on*). La fel R. Guénon.

Revenind, atât de mare este constrângerea pe care sufletul detașat o manifestă asupra lui Dumnezeu, încât sufletul „Dacă ar putea să rămână fără formă și fără nici o opreliște, ar lua forma proprie a lui Dumnezeu”. Pe scurt, Dumnezeu lucrează, iar omul devine o imagine a Divinității. Eckhart spune că orice ființă omenească este un accident în raport cu natura divină și că este datorare să acceadă la și să accepte tot ce este în conformitate cu natura indivizivă. Ridicării noastre în proximitatea Unului îi urmează nu numai revărsarea Duhului, dar și ființarea noastră ca „fii și Fiu”. Fiecare dintre noi este astfel Fiul lui Dumnezeu în Dumnezeire, al lui *Deus* în *Deitas*.

În linii generale, **antropologia** sa o urmează pe cea augustiniană: Dumnezeu își găsește reflectarea în sufletul nostru. Scânteia sufletului este garanta creării în sinele uman a unei naturi asemănătoare cu Dumnezeu, în urma unui efort mistic pomenit deja în scrierile origeniene. Mai multe etape trebuie parcurse: adoptarea unui model uman desăvârșit, lepădarea de cele lumești și întoarcerea către Dumnezeu, conștientizarea acțiunilor interioare ale lui Dumnezeu, înțelegerea și acceptarea suferinței de orice fel, închiderea în sine concomitent cu efectuarea de exerciții spirituale. Ultimul nivel al acestei călătorii inițiatice interioare este **transformarea efectivă a omului într-o imagine divină**: Fiu al lui Dumnezeu și posesor al vieții veșnice. Totul pleacă de la distincția **om exterior-om interior**. Omul exterior este descris ca ceea ce este inerent sufletului „învelit în carne și amestecat cu ea”. **Omul interior** sau **omul nou** este „omul ceresc”, omul nobil care – plecat, ajuns la Dumnezeu și una cu el – știe ce înseamnă natura divină. Ceea ce numește Eckhart „omul nobil” (*edlen Menschen*)

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 115.

este omul ajuns la noblețea așezată în cea mai secretă parte a sufletului: **intelectul sau scânteia sufletului.**

**Gnoseologia** eckhartiană este în mare parte o teognozie. Îl putem cunoaște pe Dumnezeu? Gânditorul german afirmă că îl putem cunoaște **direct**, prin dialogul nemijlocit cu acesta și **indirect**, prin intermediul îngerilor și al **iluminării**. Dacă nu-l cunoaștem sau nu înțelegem corect raportul nostru cu el, atunci se naște **suferința**, idee veterotestamentară întâlnită la Maleahi. Unicul antidot pentru suferință: aneantizarea, detașarea. Când puterile sufletului sunt golite conștient, Dumnezeu însuși se strecoară înăuntru pentru a umple golul astfel creat, până se ajunge la unire, la uniune: „Partea superioară a sufletului care este golită de orice lucru și nu are nimic comun în nimic altceva, nu-l poate primi decât pe Dumnezeu însuși în îmbeșugarea și întregul ființei”<sup>233</sup>. Omul poate dobândi înțelegerea pură a lui Dumnezeu și chiar va putea să-l contemple față către față „preschimbând într-o imagine”.

Cunoașterea creaturilor ni-l dezvăluie oarecum pe Dumnezeu, dar printr-o cunoaștere improbabilă, deși necesară. Cum fiecare lucru creat a primit o parte din lumina divină, cercetarea acestuia prin intermediul intelectului îl călește pe om pentru a putea suporta întâlnirea cu Lumina divină: „Fiecare făptură e plină de Dumnezeu și este o carte”<sup>234</sup>. Extrăgând apoi inteligibilele, intelectul produce o mișcare spre în sine, spre interior, egală cu cunoașterea lui Dumnezeu. Or, a-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a fi în Dumnezeu, a fi totuna cu el. Neliniștea sufletului de a se întoarce la origine ia sfârșit prin această adăstare a omului care și-a exersat intelectul neconținut în cunoașterea perfectă, în rapaosul certitudinii și clarității absolute: „Cu cât Dumnezeu este cunoscut mai profund și mai lucid ca Unul, cu atât mai bine cunoscută e rădăcina din care toate au ieșit. Cu cât este cunoscut ca Unul nucleul și temeiul și străfundul Dumnezeirii, cu atât sunt cunoscute toate lucrurile”<sup>235</sup>. Ca la Plotin, această mișcare a sufletului nu este atât o înălțare, cât o adâncire în în-sinele propriu, pentru că și aici „mai înalt” înseamnă „mai în adâncul sufletului”.

Putem analiza concepția lui Eckhart și diferit, ținând cont de **doctrina avicenniană a unirii dintre intelectul posibil și Inteligibil.**

---

<sup>233</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>234</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>235</sup> *Idem*, p. 306.

Această teorie, adaptată discursului religios creștin, conduce la înțelegerea intelectului uman ca imagine a lui Dumnezeu atunci când el devine una cu lumea. De aici și o accepție particulară dată **transcendenței**: intelectul nostru posibil crește, devine, se transformă până când ceea ce era creat în suflet devine sau revine la ceea ce era increat. Ajuns imagine a lui Dumnezeu, el transcende și devine o formă superioară oricărei forme create. **Transcendența** nu este altceva decât **scopul** sau **efectul** mișcării prin care intelectul, sprijinit de Lumina divină, se transformă în Dumnezeu, depășindu-și starea de creatură. Prin această mișcare sau devenire omul își înrădăcinează sufletul în Esența divină. El ajunge să fie efectiv păstrat în ființa necreată a lui Dumnezeu: „Intelectul este templul lui Dumnezeu (...) Dumnezeu este un intelect care viețuiește de-a pururi în cunoașterea de sine însuși, rămânând singur în sine însuși, aolo unde nimic nu l-a atins vreodată, căci acolo e singur în tăcerea sa. În a sa cunoaștere de sine însuși, Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși în sine însuși”<sup>236</sup>.

Sufletul este unit cu Dumnezeu prin **cunoaștere** (*bekantnisse*) și prin **intelect** (*vernünfticheit*). Ultimul accede la ființa pură și cunoașterea astfel dobândită îl naște pe Fiul unic al lui Dumnezeu. În ce privește intelectul uman, fără să-l citeze efectiv pe Aristotel, Eckhart se apropie de concepția din *De anima* pentru a dovedi caracterul indeterminat al intelectului pasiv care ne prilejuiește întâlnirea cu Intelectul divin mereu în act. Apoi, dacă Intelectul lui Dumnezeu era ființa și totalitatea sa, și intelectul uman, analog acestuia, este deschis către Intelectul în act. Momentan este doar în potență, dar **poate deveni asemenea intelectului divin**. Era nevoie de curaj pentru a spune că intelectul uman se poate transforma în Dumnezeu și că poate viza totalitatea universului, acesta fiind și motivul real al creării lui. Eckhart se pare că l-a avut când a afirmat că, ajuns la acest stadiu, **omul devine Fiul lui Dumnezeu**. Astfel intelectul divin revine la el însuși sub forma Fiului. De aici decurge o altă idee pentru care Eckhart va fi acuzat de erezie: **omul și-a fost în eternitate propria cauză și cauza tuturor lucrurilor**, înainte chiar de momentul creației, urmând ca la sfârșitul timpurilor lucrurile să urmeze traseul invers: prin suflet spre Dumnezeu, în Dumnezeu.

**Cunoașterea este intenționalitate**, vizare și urcare activă spre obiectul de cunoscut. Însă intelectul este mai mult decât subiectul cunoscut și cunoașterea dobândită, pentru că implică o **iluminare** prin lumina

---

<sup>236</sup> *Idem*, p.167.

infinită a *Logosului*. S-ar putea vorbi, deci, despre o ilimitare internă a intelectului, despre un transcendental ce stă ca și condiție necesară pentru orice act cognitiv determinat. Așadar, intelectul ca intelect, în act, are o esență supraumană, fiind increat și increabil. Toate acestea i-au adus condamnarea, deși nu spune altceva decât Toma d'Aquino: „*Intelligere* nu înseamnă nimic altceva decât prezența inteligibilului dinaintea intelectului, în orice mod, astfel încât sufletul are totdeauna intuiția de sine și de Dumnezeu” (*I Sentențe*, d.3, Q.U. 4, art. 5). Pe măsură ce suspendăm prin gândire lucrurile finite, intelectul nostru devine locul în care Dumnezeu neagă lucrurile, dar le afirmă în plenitudinea esenței lor: „Sufletul ia Dumnezeirea așa cum e ea, pură, în sine, acolo nimic nu e adăugat. Gândirea nu-i adaugă nimic. Unul este negația negației”<sup>237</sup>. În fapt, fericirea lui Dumnezeu este perfecțiunea sufletului uman: cunoașterea de sine absolută, libertatea de a rămâne în sine însuși fără a fi perceput sau constrâns de nici o creatură și mulțumirea desăvârșită de-a-și fi suficient sieși sau oricărei alte făpturi. Teza sa principală este „*Esse est Deus*”, adică: **există o unitate de esență a omului cu Dumnezeu**. Aceasta este concluzia la care ajunge prin îmbinarea argumentelor filosofice cu propria doctrină mistică. Divinitatea este superioară lui Dumnezeu, așa cum, la Plotin, Unul se situa deasupra Ființei. Cu alte cuvinte, Dumnezeu (*Deus/Gott*) lui Eckhart este Ființa, iar Dumnezeirea (*Deitas/Gottheit*) este asemenea Unului aflat „deasupra” Ființei. *Deus*, ca sumă a ipostaselor sale, este altceva decât *Deitas*. *Deitas* este substratul lui Dumnezeu, un Principiu absolut și de negândit altfel decât în sensul că este pur și simplu Unu. *Deus* (Dumnezeu) este **neanalizabil, unic și indivizibil**: „El nu are nimic, El nu vrea nimic, El nu are nevoie de nimic” și este veșnic prezent. Are trăsăturile unui Dumnezeu al filosofilor sau al misticilor. Poate de aici s-a inspirat L. Feuerbach atunci când scria că „Treimea este misterul suprem, miezul filosofiei și religiei absolute. Or, secretul ei este (...) secretul vieții comune și sociale, al necesității lui *tu* pentru *eu* (...)”, în lucrarea *Principii ale filosofiei viitorului*.

Eckhart distinge clar între starea omului de dinainte de întrupare, când era cuprins în abisul Dumnezeirii, și starea de după întrupare în care Dumnezeu nu mai este „Dumnezeu” în sine, ci un Dumnezeu în creaturi.

---

<sup>237</sup> Op. cit, p.206.

Deși Dumnezeirea și Dumnezeu reprezintă în sine o aceeași realitate, omul distinge între ele datorită unei „iluzii optice inevitabile aici, jos”<sup>238</sup>.

Care este, așadar, raportul dintre *Deus* și *Deitas*? **Deitatea** sau Dumnezeirea nu are atribute, putând fi deopotrivă Ființa, dar și Neființa din care toate își extrag principiul devenirii, începând cu Dumnezeu. Ca energie in-formală, **Deitatea** produce o imagine despre sine și ajunge să se cunoască pe sine, deci să capete o determinare. Altfel spus, ceea ce era nedeterminat, infinit, devine determinat și limitat. Sunt două momente distincte ale uneia și aceleiași Ființe care redevine nedeterminată prin contopirea acestora. În acest mod, *Deitas* devine *Deus*, adică Deitatea devine Dumnezeu. Este vorba despre o unică devenire eternă, dar în care putem distinge trei momente distincte: iată Sfânta Treime. Atunci când *Deus* se cunoaște pe sine este simultan revelat în lume. Acesta este al treilea moment. **Crearea lumii** este un **act etern**, nu temporal, în care *Deitas* percepe arhetipurile tuturor lucrurilor pe care le conține în sine. Aceste **arhetipuri-Idei** sunt, în fapt, **lumea reală**. În acest sens, **Dumnezeul lui Eckhart este întreaga ființă care constituie esența lucrurilor lumii**. De aceea, orice lucru lipsit de ființa lui *Deus* este în afara lui: neființă, inexistență, iluzie, neant. Dumnezeu are atributele **simplității, purității și nedevenirii**. Chiar și actul creării lumii nu-i afectează deloc detașarea imuabilă, de parcă niciodată nu ar fi creat. Din acest punct de vedere, *Deus* dovedește o „privire eternă” asupra lucrurilor care sunt dinainte împlinite, gândite. Creând lumea, **Deus** n-a creat nimic nou: „ trăiește toate lucrurile așa cum acestea trebuie să se producă și tot în aceeași privire trăiește și ceea ce avea să se întâmple cu creaturile și cu Fiul său care a vrut să devină om și să sufere”<sup>239</sup>.

Pentru a dovedi că Dumnezeu este ființa supraeminentă care întrece orice cunoaștere, Eckhart coroborează informațiile **Genezei** cu elementele metafizicii neoplatoniciene centrată pe Ideile divine, fiind foarte posibil ca el să fi cunoscut tratatul ***Liber de causis***, despre care am vorbit. **Logosul** sau Cuvântul este Ideea Supremă, Principiul, Rațiunea absolută în care toate lucrurile își află temei. Și Augustin găsisese o echivalență perfectă între Rațiuni și Ideile divine care sunt conținute în această Formă-Rațiune

---

<sup>238</sup> Interpretarea îi aparține lui Vl. Lossky în *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.

<sup>239</sup> Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 117.

desăvârșită care este *Logosul*. Orice lucru, orice existent este conceput ca și creat în exterior, dar și ca subzistent, ca prezent oarecum în *Logosul* creator. Altfel lucrul și-ar pierde ființa. În acest mod, aduse din neființă la starea de ființă, creaturile nu vor sta nici în afara lui *Deus* nici lângă *Deus*, ci **în *Deus***.

Cum *Logosul* este intelect, Creatorul face dovada naturii sale intelectuale, o natură prin definiție liberă. *Deus* nu creează din necesitate, ci ca urmare a dezvăluirii, a revelării de sine, prin care sunt exprimate Rațiunile/Ideile divine conținute în *Logos*. În Dumnezeu, actul simultan al nașterii *Logosului* și al creării lumii este unul singular, dar noi – pe calea minții – distingem între ele. Am putea spune că, pe de o parte, Dumnezeu generează Fiul în care este conținută bogăția infinită a Ideilor divine, iar, pe de altă parte, produce și creaturile propriu-zise „în afara” sa. Să nu înțelegem de aici că Eckhart distinge între Ideea lucrului și lucrul în sine, pentru că Ideea lucrului este esența sau realitatea lucrului concret. Putem distinge gnosologic între ele, dar ontologic nu putem realiza o separație. Lucrul este manifestarea în afară a Ideii divine corespondente. De aici conceperea unei duble ființări a fiecărui lucru creat: o **ființare autentică în Dumnezeu** și o **ființare inconsistentă**, relativă, **în natură**.

Așadar, pentru Eckhart, **Ființa** este **actualitatea formală universală** pentru orice formă și esență, este fondul oricărei creaturi sau ceea ce posedă esențial creatura în substratul ei cel mai profund. De aceea și spune că: „Dumnezeu este ființa și de la el vine (nemijlocit) orice ființă. De aceea numai ființa pătrunde esența lucrurilor. Tot ceea ce nu este el însuși ființă rămâne în afară, este străin și distinct de esența lucrului. Deci ființa unui lucru este mai intimă decât propria esență”. Esența lucrului ar fi incompletă dacă nu ar fi permanent informată de Esența absolută, de Ființă. Iar Ființa este *Deus* care se comunică pe sine în lucruri și care se răspândește în ele prin intelect, fără a fi cuprins în acestea.

Că *Deus* este conceput și ca **Intelect sau ca pură cunoaștere intelectuală** reiese și din afirmația eckhartiană că **Dumnezeu nu înțelege pentru că este, ci este pentru că înțelege**. Nu afirmăm mai întâi Ființa pentru a-i deduce din ea pura intelectualitate, ci plecăm de la atributul intelectual pentru a o putea gândi pe cea dintâi.

Acestea sunt ideile filosofice cele mai importante ale gânditorului german care, după încadrarea lui Lucian Blaga, „ocupă un loc de tranziție între neoplatonismul antic și panteismul metafizicienilor germani din

timpul de mare glorie al filosofiei (Fichte, Schelling, Hegel)<sup>240</sup>. Într-un cuvânt, Eckhart așază în centrul teologiei lui idei din **Corpus**-ul lui Dionisie în interpretare albertino-tomistă, pe care le împeștrițează cu elemente ale metafizicii augustiene (teoria conversiei sufletului). Așadar, ne aflăm din nou în fața unei încercări extrem de dificile de a împăca platonismul și aristotelismul cu exigențele ridicate de teologia mistică creștină<sup>241</sup>.

## VII.2. Discipolii lui Eckhart

Influența lui Eckhart a fost imensă, în ciuda acuzațiilor de erezie care i s-au adus acestui mistic de excepție. Unul dintre continuatorii direcției deschisă de către el este **Johann Tauler din Strasbourg** (1300-1361), dominican, care ia preia distincția dintre *Deus* și *Deitas*, considerațiile despre structura sufletului, dar care **amendează identitatea creaturii cu esența divină**. Indiferent de facultățile de cunoaștere sau de efortul mistic, spiritual, pe care omul le dezvoltă, niciodată nu va fi egal ca esență cu Dumnezeu. Apoi, spre deosebire de Eckhart, Tauler nu pune accent numai pe faptele spirituale, ci și pe virtuțile creștine concrete, atrăgând atenția că exercițiul mistic poate deveni periculos pentru cel care nu este stăpânul actelor sale exterioare. Dacă Eckhart făcea o regulă din abținerea de la rău, Tauler recomandă în mod expres împlinirea faptelor bune. A te abține de la rău nu înseamnă totdeauna a face binele.

Alt discipol, **Henric Susso** (1300-1365) din Konstanz este și mai radical decât Tauler în clarificarea și corijarea unor idei eckhartiene, stabilind deficiența ontologică a omului în raport cu Dumnezeu. Așadar, identitatea de natură între ei este exclusă. În plus, detașarea așa cum o înțelegea Eckhart ar conduce la suspendarea moralității în privința oricărui act, ceea ce este în vizibil dezacord cu cerințele vieții creștine.

**Johannes Ruysbroeck** (1293-1381) din Brabant, poate cel mai important discipol, va marca prin opera sa începuturile limbii literare neerlandeze, în secolul al XIV-lea. Prior al unei mănăstiri augustinienne de lângă Bruxelles, a utilizat filosofia mai puțin decât Eckhart, dar a insistat

---

<sup>240</sup> Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 458-459.

<sup>241</sup> O amplă prezentare a factorilor care au generat cugetarea eckhartiană în: Maître Eckhart, *Traité et Sermons* (traducere, introducere, note și indice de Alain de Libera), Editura Flammarion, Paris, 1993, p.5-73.

pentru **necesitatea vieții contemplative** și deopotrivă activă a lui *homo viatur*, a celui „aflat pe cale” să se cufunde în viața divină. Celebre sunt mai ales două dintre scrierile sale: ***Cartea celor 12 călugărițe*** și ***Podoaba nunții spirituale***. Itinerariul uniunii sufletului uman cu ființa divină este diferit de al lui Eckhart: animat de o voință urcătoare spre ceea ce-l întemeiază, sufletul întâlnește darurile pe care Dumnezeu are bunăvoința să i le acorde prin har. Evoluția spiritului și întâlnirea cu Dumnezeu sunt **acte de alegere și de voință**. Pasivitatea eckhartiană, acest exercițiu mistic fără stări, nu are nimic în comun cu dinamismul specific vieții afective și contemplative la Ruysbroeck. Drumul revenirii la existența ființei umane în gândirea divină presupune conlucrarea a **trei potențe-unități**: a **inimii**, a **spiritului** sau gândirii și a **calității de ființă creată**. În general, Ruysbroeck are ca loc comun cu Eckhart idei preluate de la Eriugena sau Dionisie Areopagitul: creaturile născute veșnic, în arhetipurile divine, înainte de a fi efectiv create în timp, sunt asemenea lui Dumnezeu sau în Dumnezeu; unitatea de ființă a sufletului in-creat cu ființa veșnică; Dumnezeu conceput ca unitate de nenumit și de negândit etc.

Opera lui Ruysbroeck a permis dezvoltarea **misticismului speculativ**, dovada constituind-o lucrarea ***Imitatio Christi*** a lui **Thomas a Kempis** (1380-1471)<sup>242</sup> care înalță exercițiul mistic și coboară dialectica. Limbajul sofisticat al scrierilor scolastice este lăsat deoparte, pentru a face loc unor formulări simple, calde, populare.

Iată cum gândirea lui Eckhart a dat naștere unor tendințe rămase vii și actuale nu numai în arealul teologiei, ci și în al filosofiei. Jacob Boehme, Dante, Hegel, Schelling, Fichte, Heidegger *et al.* datorează mult acestui gânditor straniu, a cărui operă necesită încă deslușiri<sup>243</sup>.

### VII.3. Duns Scotus și mișcarea criticistă

Meister Eckhart și discipolii lui nu sunt singurii care merg într-o direcție diferită, chiar dacă nu contrară, de cea a tomismului. **Scotismul** și

---

<sup>242</sup> Thomas a Kempis, *Imitațiunea lui Christos*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1992 (traducere după originalul latin de Andrei Brezianu).

<sup>243</sup> Pentru lămurirea altor aspecte: Alain de Libera, *Gândirea Evului Mediu*, cap. VI: „Experiența gândirii”, p. 225-272.

tomismul curg pe firul aceleiași ape, până când fiecare își va statornici o albie proprie.

Născut în Scoția, la Maxton, în 1266 sau 1274, **Duns Scotus** a predat la Universitățile la care a și învățat: Oxford (aici predă teologia la 1300) și Paris (își ia doctoratul în 1302), dar și la Köln, unde își va găsi sfârșitul la numai 42 de ani. Scurta sa viață nu l-a împiedicat să redacteze o operă bogată și durabilă. Tot ce a constituit materialul cursurilor ținute la Oxford, unde a fost preocupat să elaboreze un prim **Comentariu al Sentențelor** lui Petrus Lombardus, a fost adunat sub titulatura de **Opus Oxoniense**. Un alt **Comentariu** la **Sentențe** va redacta cu prilejul cursurilor ținute la Paris și care i-au înlesnit obținerea titlului de doctor, cunoscut ca **Reportata Parisiensia**. Pe lângă acestea, Scotus a conceput și alte lucrări de metafizică și logică (**Quaestiones quodlibetalis**, **Quaestiones in Metaphysicam** etc.). Abia în ultimul deceniu, în Occident, s-a întetit efortul de a recupera și traduce integral opera acestui gânditor ilustru, considerat când un inovator în raport cu tot ceea ce scolastica crease până la el, când un simplu discipol al lui Toma din Aquino. Unii s-au grăbit să-l considere pe Scotus deschizătorul unei direcții continuate cu succes de către Ockham și M. Luther, prin care **scolastica medievală începea să apună**.

Cert este că Scotus se înscrie în tradiția **franciscană** (primatul voinței asupra intelectului, teoria pluralității formelor etc.), chiar dacă împrumută argumente sau teorii ce îmbină **aristotelismul tomist** cu **doctrine non-franciscane**. Va critica destul de aprins tomismul în anumite puncte ale lui, critică prin care va ieși în evidență ceea ce este original de fapt în scotism. Are în comun cu Toma, în mare măsură, nevoia de sinteză. Metafizica avicenniană este prezentă pretutindeni, mai ales în chestiunea privind universalile. Aristotel, atât cât este invocat, este criticat la rându-i fără ezitare. Toate acestea au dat impresia că Scotus construiește o filosofie mai degrabă criticistă, deși pozitivă. De fapt, a stimulat **mișcarea criticistă a secolului al XVI-lea**, delimitând clar **limitele rațiunii naturale** a oamenilor și denunțând validitatea argumentelor aduse în sprijinul dovedirii imortalității sufletului sau al altor dogme teologale.

Prima delimitare a **scotismului** în raport cu **tomismul** ține de modul de a concepe **ființa**. Dacă pentru Toma ființa era analoagă, pentru Scotus **ființa este univocă**: adică cel mai înalt grad de abstracție care se aplică în același sens la tot ceea ce este. De aceea, **metafizica**, fiind **știința ființei ca ființă**, îl poate avea ca obiect pe **Dumnezeu** „în măsura în care Dumnezeu

e ființă”<sup>244</sup>. Gilson comentează: „Noțiunea univocă de ființă ca ființă este deci condiția posibilității însăși a unei științe transcendente față de fizică și punctul de plecare obligatoriu al metafizicii”<sup>245</sup>. Duns Scotus afirmă **univocitatea existenței și unicitatea sa** (*ens* este identică cu însăși realitatea lui Dumnezeu). Așadar, ființa este univocă și se află dicolo de orice determinații sau categorii, fiind comună lucrurilor create, dar și divinității. Dacă nu acceptăm conceptul univoc al ființei nu mai este posibilă cunoașterea metafizică a lui Dumnezeu.

Un alt punct de delimitare față de tomism îl constituie viziunea asupra **argumentelor a posteriori în favoarea existenței lui Dumnezeu**. Desigur, Scotus ia atitudine împotriva argumentului *a priori* anselmian, dar indică o modalitate diferită de a construi un argument *a posteriori* față de Toma. Adică nu plecăm de la creatură pentru a deduce existența Creatorului, așa cum deducem o cauză în funcție de efectele sale, ci plecăm de la anumite modalități sau feluri de a fi ale ființei ca ființă. În primul rând, spune Scotus, trebuie să stabilim **caracterul productibilității unei ființe**. Ne putem imagina trei modalități de producere a unei ființe. Putem presupune mai întâi că ființa aceea a fost produsă din nimc. Însă nimicul nu poate produce decât ceva de aceeași natură, adică nimic. Părsim, deci, această ipoteză și o avansăm pe cea a **posibilității** ca ființa respectivă să se fi produs prin sine. Dar nimic nu-și e propria cauză. Ultima ipoteză, singura acceptabilă, ar fi ca ființa să fi fost cauzată de o altă ființă. Pe calea gândirii trebuie să punem undeva stavilă acestei înlănțuirii de cauze și efecte infinite și să postulăm **existența unei prime cauze** care să le fi produs pe toate celelalte. Astfel, însuși procesul producerii n-ar fi posibil, ceea ce este desigur absurd.

Pasul următor este de a dovedi că această primă cauză **este** efectiv, adică **există**. Dacă vă amintiți, Avicenna distingea între ființa necesară și ființele doar posibile. Scotus utilizează aceeași metodă pentru a stabili că o cauză primă, chiar dacă nu s-a dovedit că există în mod necesar, este măcar **posibilă**. Dacă tot are statutul de primă cauză, înseamnă că nu mai există o altă cauză înaintea ei al cărei efect să fie. Așadar, afirmă Scotus, avem o **cauză de necauzat** sau incauzabilă, căreia i se poate adăuga și atributul posibilității. Dar dacă această cauză primă nu ar exista, atunci ar trebui să

---

<sup>244</sup> Ét. Gilson, *Filosofia...*, p. 547.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 548.

existe o cauză care să-i determine inexistența. Atunci ea ar fi totuși cauzată prin ceva, ceea ce este imposibil dacă o afirmăm ca pe o primă cauză. Prin urmare, **este posibil să existe o cauză incauzabilă**. Și cum nu există o cauză care s-o determine să nu existe, revine la a afirma că **este imposibil ca o astfel de primă cauză să nu existe**.

Această Primă cauză este **infinită** pentru că nu permite limitare din partea nici unei alte cauze, este **inteligentă** și cunoaște tot ce poate fi cunoscut. Această ființă necesară este Dumnezeu care devine accesibil speculației metafizice. Dumnezeu este, de fapt, perfecțiunea și depozitarul inteligibilelor, și ele în număr infinit. Cu alte cuvinte, **Dumnezeu este un intelect infinit în act**. Proba că el este o ființă absolut inteligibilă o constituie capacitatea acesteia de a produce în noi o intelectie ca orice obiect real. Aceasta înțelege Scotus că dorise Anselm să afirme în al său argument *a priori* în favoarea existenței lui Dumnezeu. O altă probă constă în posibilitatea de a discerne pe calea minții între atributele divine, deși esența divină este una ca atare.

Între **Creator** și **lucrurile create** se instituie, în primul rând, un raport ca între ființa infinită și ființele finite, limitate, ca între **necesar** și **posibil**. Ceea ce este doar posibilitate devine lucru efectiv, concret, printr-un act de liberă alegere a lui Dumnezeu, în concordanță exclusivă cu voința sa. Apoi, **voința divină** este sinonimă cu **inteligenta lui Dumnezeu**. Tot ce a fost creat Dumnezeu a cunoscut în sine. Și pentru că a fost cunoscut, a fost și dorit, voit. Credem că Mircea Florian s-a înșelat când afirma că, în scotism, „binele este ceea ce a hotărât Dumnezeu, independent de rațiunile sale”<sup>246</sup>.

Pentru Scotus, **Ideea divină** posedă o **ființă inteligibilă** (*esse intelligibile*) sau, cum straniu detaliază el însuși, o ființă micșorată, diminuată în raport cu totalitatea înțelegerii divine. Orice lucru creat este cunoscut de Dumnezeu prin intermediul Ideilor conținute în sine. Ca intelect divin, Dumnezeu cunoaște în mod absolut mai întâi propria esență, apoi creează un lucru căruia-i conferă o ființă inteligibilă pe care, de asemenea, o cunoaște în sine. Atunci când Dumnezeu își „compară” propria esență cu acea ființă inteligibilă, se instituie o relație între el, ca și Creator, și lucrul creat, relație pe care Dumnezeu iarăși o contemplă și o

---

<sup>246</sup> Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, p. 434.

cunoaște. Pe bună dreptate, Gilson susține că întâlnim în scotism o **anterioritate a esenței divine** în raport cu celelalte esențe sau forme.

Există la nivelul **creaturii** o distincție între **esență** și **existență**? Scotus infirmă existența reală a unei asemenea distincții la care făcuse referire în vremea lui și Henry din Gand, dar care greșise în judecarea raportului *esse essentiae* și *esse existentiae*. Pentru Henry, *esse essentiae* constituia starea esenței așa cum este ea cunoscută de Dumnezeu. *Esse existentiae* reprezenta starea esenței de după actul creației. De fapt, **între esența și existența unui lucru nu există o demarcație**, punct în care se află în opoziție deplină cu Toma din Aquino. În Școala din Chartres, Gilbertus Porretanus făcuse dovada formalismului în gândire, adică pusese semnul egal între esența inteligibilă sau forma unui lucru și lucrul însuși, ca realitate concretă. Scotus împletește formalismul lui Porretanus cu elemente ale filosofiei lui Avicenna pentru a construi o **doctrină formalistă** deplină.

Atunci cum explicăm **individația**? Materia nu poate fi principiul individației, iar esența sau forma este ea însăși indiferentă la universalitate și singularitate. Scotus oferă o soluție celebră prin subtilitate: individația este dată de toate **caracterele pozitive** pe care le prezintă un lucru în comparație cu alte lucruri de același gen sau specie. Pentru aceasta, va trebui să introducă un concept nou: **hecceitate** (de la *haec*-acesta, lb. latină) care semnifică tocmai adaosul la esență al unei **determinații indivduante** care face ca lucrul să fie ceea ce este și nu un alt lucru. Vorbim despre **cal** atunci când la **cviditatea „animal”** se adaugă calitatea sau caracterul individual de **„cabalinitate”**. Cu ce este diferită înțelegerea individației la Toma de cea a lui Scotus reiese din următoarea observație a lui M.Florian: „Adepții unicității numerice (cantitative) fundează nerepetarea pe împrejurarea că ea este condiționată de materie, spațiu și timp, care la un loc «individuează»: orice porțiune de materie este «aici și acum» (*hic et nunc*), este numeric ireductibilă la alta. Aceasta este poziția lui Toma d'Aquino și a tomiștilor până astăzi. Adepții unității calitative explică unicitatea printr-o formă calitativ deosebită de toate celelalte, deci printr-o calitate formală individuală. Aceasta este poziția celui alt scolastic din secolul al XIII-lea, Duns Scotus, și a scotiștilor care numesc această calitate sau formă deferențiată individual «calitatea de a fi aceasta» (*haecceitas*)”<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> Mircea Florian, *op. cit.*, p.87.

Vedem cum se conturează și o **gnoseologie** aparte. Scotus pleacă de la concepția lui Henry din Gand și de la cea a lui Matheus din Aquasparta. Dacă primul considera însă că o cunoaștere directă a singularelor este apanajul spiritelor evolute (sfînți, înger) și al lui Dumnezeu, Scotus este convins că omul posedă o **cunoaștere intuitivă**, directă a **singularului**, dar și a **universalului**. La **natura** sau esența lucrului ajungem printr-o **cunoaștere abstractivă**, numită pe alocurea „**intelecție cviditativă**”, adică o **cunoaștere a esenței unui obiect**. Existența aceluiași lucru, dimpotrivă, ne este cunoscută printr-o **cunoaștere intuitivă precisă** despre ceva concret. Primul tip de cunoaștere abstractivă, nonintuitivă, nu presupune existența reală, concretă a unui lucru. De aceea cunoașterii abstractive nu-i este necesară prezența *de facto* a lucrului de cunoscut. Așa îi putem cunoaște pe Dumnezeu și pe înger, care nu sunt prezenți ca atare în fața ochilor noștri fizici (**Ordinatio** IV, dist. 45, Q.U. 3, §.17).

Premisa majoră de la care pleacă Scotus: ceea ce este **posibil pentru simțuri** trebuie să fie **posibil și pentru intelect**, cu atât mai mult cu cât simțurile omului sunt deficiente în raport cu intelectul lui. Așadar, tot ce cunoaștem prin simțuri este intuitiv cunoscut și prin intelect, intelect care cunoaște și senzațiile noastre.

Pe de altă parte, distincția între **cunoașterea generalului** și **cunoașterea intuitivă a singularului** are consecințe pentru înțelegerea **memoriei intelectuale** la Scotus. Persistența memoriei intelectuale și după dispariția trupului efemer este esențială în teologie.

Referitor strict la **intelect**, scotismul evidențiază ca obiect prim și natural al lui **ființa ca ființă**. Altfel spus, orice lucru care este inteligibil poate fi obiect al intelectului. Atunci Dumnezeu, ca ființă infinită, este un obiect natural de cunoscut pentru intelectul nostru? Gânditorul nostru reamintește că omul, în starea sa prezentă, adică în trup de carne, este iremediabil condus să cunoască întâi lucrurile sensibile. Cum creaturile nu sunt imitații perfecte ale lui Dumnezeu, chiar dacă ființa este univocă și „se spune” despre toate la fel, rezultă că intelectul uman nu posedă în timpul vieții terestre capacitatea naturală de a cunoaște în absolut esența divină sau esența persoanelor divine. Singurul intelect care poate cunoaște perfect esența divină în sine însăși este cel divin. Intelectul uman o poate cunoaște nu printr-o putere naturală pe care ar poseda-o, ci mai mult prin activitatea și dorința lui Dumnezeu însuși. Pentru Scotus, deci, spre deosebire de Toma, **intelectul uman** nu este capabil doar să abstragă inteligibilele

plecând de la **lucrurile materiale**, ci este capabil să cunoască și **lucrurile imateriale**, chiar dacă nu în mod nemijlocit. Cum spuneam, a nega această posibilitate însemna a nega obiectul propriu al intelectului (ființa ca ființă), dar și posibilitatea de a construi metafizica (în acest caz ea ar fi rămas numai o fizică ce s-ar fi ocupat cu studiul lucrurilor materiale). Intuiția lucrului singular intelectul o are în mod confuz, afirmă Scotus în *Quodlibet*, dar o are totuși. Simțurile sunt subordonate intelectului; așadar, **intelectul poate avea o cunoaștere intuitivă a singularului ca existent**. Chiar dacă nu cunoaștem universalul direct prin simțuri, ci doar prin intelect, nu rezultă de aici, după Scotus, că această cunoaștere a universalului ocupă într-atât intelectul încât să nu-i permită cunoașterea singularului.

Cu alte cuvinte, scotismul se separă de tomism, în **chestiunea singularului**, în trei puncte distincte: mai întâi, lucrul singular este inteligibil în sine. Apoi, este inteligibil pentru om în prezenta viață. În ultimul rând, este vorba însă despre o inteligibilitate parțială, adică incompletă și neclară. Lucrul singular va fi complet inteligibil în momentul desprinderii sufletului de trup, așa cum este de inteligibil pentru Dumnezeu și pentru îngeri. Așadar nu lucrul singular nu-l putem cunoaște noi, ci, mai degrabă nu putem cunoaște **singularitatea** lui în mod absolut. De aceea, a susține, ca în tomism, imposibilitatea cunoașterii singularului i se pare lui Scotus un pericol uriaș: ar fi distrusă **obiectivitatea cunoașterii**. În plus, dacă orice cunoaștere se fundează pe abstragerea universalilor plecând de la singulare, înseamnă că înainte de orice trebuie să cunoaștem singularele. Altfel intelectul uman ar abstractiza fără să cunoască din ce abstrage.

Pe de altă parte, ca și Toma, recunoaște rolul **fantasmei** în procesul abstractizării intelectuale. De ce este necesară existența fantasmelor? Mai întâi, poate fi un efect al penalizării divine ca urmare a păcatului adamic ca orice cunoaștere în viața de aici să fie mijlocită de altceva. Dar este posibil, spune el, ca intelectul uman să fie pus în mișcare de ceea ce este imaginabil sau sensibil dintr-o cauză naturală, ca urmare a unei ordini naturale specifică unirii sufletului cu trupul.

Ideea **obiectivității cunoașterii** este susținută de Scotus și prin menținerea convingerii că începutul oricărei cunoașteri este **senzația**. Chiar și pentru a ajunge la cunoașterea principiilor prime tot de la senzație plecăm. Iată cum explică el un **act de cunoaștere**: un **obiect** oarecare simplu pune în mișcare **simțurile**. În vreme ce simțurile sunt astfel dinamizate, **intelectul** însuși se mișcă și înțelege obiectul ca atare. **Primul**

**act al intelectului este înțelegerea obiectelor simple.** Al doilea act constă în a aduna împreună înțelesurile provenite de la mai multe obiecte simple. Rezultă de aici un act de cunoaștere mai **complex**. Suprapunând peste acestea lumina naturală a intelectului, se poate ajunge la **pricipiile prime**. De fapt, **principiu prim** înseamnă, la Scotus, **adevărul obiectului complex în acord cu această lumină naturală a intelectului**.

Dacă intelectul este capabil să aibă cunoașterea parțială a lucrurilor imateriale, atunci omul poate avea cunoașterea propriului **suflet**? Toma explicase că sufletul nu poate avea o cunoaștere imediată a propriei esențe, iar Scotus consideră și el că sufletul uman nu posedă o **intuiție imediată** a sa despre sine chiar în timpul prezentei vieți, în uniune cu trupul. Acest lucru se datorează piedicilor pe care trupul le ridică în fața performanțelor sufletului, Scotus reluând aici o mai veche idee augustiniană. Totuși intelectul poate avea ca obiect sufletul propriu și să dobândească o anumită cunoaștere a acestuia. Mai mult, Scotus crede că sufletul este capabil ca, despărțit de trup, să cunoască mai departe, întrucât a accepta ideea că rămâne numai cu știința agonisită în timpul uniunii lui cu trupul înseamnă a-l limita. În viziunea lui, după moartea trupului, sufletul este apt atât de intuiție cât și de abstractizare, fiind sinonim entităților angelice.

În **problema universalilor**, Scotus nu se pronunță înainte de a trece în revistă abilitățile intelectului uman. Cunoscând obiectele reale, intelectul nostru abstrage universalul din el. Este, deci, universalul un produs exclusiv al intelectului, fără să aibă legătură cu lucrul real? Putem abstrage noțiunea „umanitate” cu ajutorul intelectului dacă ființa concretă om nu ar exista? Scotus răspunde negativ: **universalul trebuie să aibă un fundament și în lucrul însuși**. Prin urmare, nu există nici universalitate pură, nici individualitate pură, ci **o natură comună, o esență comună**, nici universală nici particulară. Această natură comună este **o substanță, o cviditate** care dă măsură tuturor lucrurilor care aparțin unui gen, conferindu-le o unitate reală.

În această chestiune, Alain de Libera remarcă: „« Natura sa comună » nu este un lucru existând în alte lucruri, este o condiție de posibilitatea a existenței lucrurilor (...). Trebuie abandonată temporalizarea direcționată a povestirii istorice, care ne împiedică să situăm înaintea de Kant o gândire a condițiilor de posibilitate ale experienței în general”<sup>248</sup>. De

---

<sup>248</sup> Alain de Libera, *Cearța universalilor...*, p. 332.

altfel, în măsura în care nu pune semnul egal între **comun** și **universal**, același Libera consideră că este greșit să-l considerăm pe Scotus un realist în privința soluției pe care o oferă problemei universalilor. Dacă natura comună este obiect al metafizicii, universalul este obiectul logicii. Dacă natura comună ar coincide cu universalul, atunci metafizica ar fi o logică, ceea ce Scotus înfiera. Nu logica este știința ființei ca ființă, ci metafizica: „Universalele nu sunt ficțiuni ale intelectului, căci atunci nu ar predica niciodată ceva despre lucru exterior, nici nu ar servi la definiție, nici metafizica nu ar diferi de logică, ba mai mult, orice știință ar fi logică, fiindcă ar fi despre universal”<sup>249</sup>.

**Universalul** la Scotus este conceput astfel:

a) *ante rem* sau cviditatea pură (principiile metafizicii care sunt indiferente la universalitate sau singularitate);

b) *in re* (speciile inteligibile care acționează asupra intelectului activ cu rol de specie formatoare);

c) *post rem* (universalii abstrase de intelect, dobândite).

Putem observa că doctrina scotistă despre universalii îmbină dar și depășește teoria conceptualistă (universalii sunt concepte), ca și pe cea realistă (universalii sunt lucruri reale). Ceea ce-l distinge pe Scotus de nominaliști este strădania de a identifica **fundamentul real al conceptelor generale obținute prin abstractizare**. Or acest fundament este tocmai aceea natură comună sau unitate reală a lucrurilor ce ne pică sub simțuri, definită ca „ființa în mai multe”: „De aceea eu spun că această unitate reală care precede actul de gândire e ceva ca unul în mai multe lucruri și nu spus despre mai multe, căci ea devine un spus despre mai multe prin gândire- și numai atunci ea este un universal, nu înainte, căci, după Aristotel, pentru ca universalul să existe, sunt necesare ambele condiții”<sup>250</sup>.

Astfel, în viziunea lui Scotus, orice senzație ține desigur de facultatea senzorială și are ca obiect prim nu singularul, ci unitatea care există în singular, unitate reală. Mai multe senzații conduc la percepția unui „comun”, iar numai în acest sens un **comun** este un **universal**. A nu se înțelege de aici că Scotus a negat posibilitatea ca un unic act de senzație să poată produce un concept, un universal. În orice caz, fiecare concept pe

---

<sup>249</sup> Scotus este citat de Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, p. 353-354.

<sup>250</sup> Duns Scotus (*Quaest. metaph.* I, Q.U.6, § 5) citat de Alain de Libera, *op. cit.*, p.340.

care-l dobândim trebuie să aibă la bază o senzație. De aici la ideea empiristă potrivit căreia nu există nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri nu este decât un pas. Dar nu trebuie să credem nici că Scotus a subordonat intelectul cunoașterii sensibile, pentru că a afirmat deseori o anumită spontaneitate intrinsecă, specifică intelectului uman, care-i permite să combine cu ușurință cunoștințe diverse.

Distingând între cunoașterea naturală și cea supranaturală, stabilind cu rigurozitate limitele rațiunii umane și imposibilitatea de a acesteia de a argumenta dogmele divine, Scotus impune pentru prima oară cu maximă seriozitate o **delimitare între științe**. **Teologia** este o știință **practică**, nu una teoretică. Comparată cu geometria, care este o știință, teologia nu poate avea exact același statut, întrucât principiile sale nu sunt autoevidente luminii naturale a rațiunii. Scotus nu repudiază teologia și, prin aceasta, rămâne un scolastic. El spune doar că nu demonstrația prin rațiunea naturală, ci credința și recursul la autoritate constituie instrumentele teologiei. Apoi, teologia nu este subordonată nici măcar metafizicii, deși are un obiect care poate fi considerat ca făcând parte din domeniul metafizicii: Dumnezeu ca ființă.

Scotismul a constituit o revoluție în cadrul gândirii medievale, una care-i prefigura deja sfârșitul. Este vorba despre apusul scolasticii în unele din direcțiile sale. Altfel, cum am încercat să dovedim pe tot parcursul acestui curs, cugetarea Evului Mediu a fost creuzetul în care au apărut ideile-forță dezvoltate în alt orizont de moderni și de contemporani. În ceea ce-l privește pe Scotus, că l-a anunțat pe **Kant** sau nu, cu siguranță l-a influențat pe **Descartes** în susținerea ideii că Dumnezeu posedă o **libertate infinită** și creează adevărurile eterne în mod absolut liber. Existențialistul **Sartre** îl invocă tacit atunci când postulează **libertatea infinită a pentru-sinelui**. Nu în ultimul rând, există mari apropieri între **doctrina cunoașterii abstractive** la Scotus și metodele propuse de **fenomenologi**, mai cu seamă în problema cunoașterii esențelor indiferent de existență sau non existență.

#### VII.4. W. Ockham și nominalismul

Ultima secvență a filosofiei medievale este legată de numele lui **William Ockham** (1288-1347). Despre viața acestuia știm destul de puțin; a devenit lector în filosofie la Londra, într-o școală franciscană, a predat la Oxford și la Avignon, și-a atras acuzația de eretic, trăindu-și ultimii ani la

curtea lui Ludovic de Bavaria. Va muri la München, în 1347, iar numele îi va deveni notoriu abia peste un secol.

La concurență cu **averroismul** latin, cu **mistica eckhartiană**, cu **tomismul** și cu **scotismul**, secolul al XIV-lea înregistrează un curent care anunță, fără îndoială, **gândirea modernă** și care favorizează **discursul științific în defavoarea celui metafizic**. De aceea, poate, nominalismul se strecoară pe scena spiritualității umane printr-o **critică nemiloasă la adresa ideii de știință în sens aristotelic**. Era necesară trecerea de la speculația fadă asupra esenței lucrurilor la cercetarea obiectivă, științifică, a individualelor concrete care există în realitate. Nu ideile generale au cel mai ridicat nivel de realitate, ci lucrurile însele. Universalul există în intelect, însă **doar** acolo. Cum era de așteptat, mișcarea nominalistă este o reacție virulentă la realismul scolasticilor în problema conceptelor generale.

**W. Ockham** a negat în primul rând, ca și Scotus, posibilitatea științei teologice. Toate argumentele aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu îi par **inconsistente**, astfel încât consecințele lor sunt de neacceptat sau de nesusținut din punct de vedere rațional<sup>251</sup>. Doar religiei și credinței le revine dreptul de a aserta existența și unicitatea lui Dumnezeu, fără a spera la ajutorul rațiunii, care nu are nici o putere în astfel de chestiuni. De fapt, nu acesta este rolul rațiunii umane. Știința trebuie să utilizeze rațiunea și să aibă ca obiect de studiu realitatea concretă. Ea are la bază **cunoașterea intuitivă**, deplina cunoaștere fiind **cunoașterea experimentală**. Referindu-se la această perioadă, Ét. Gilson observa că „trăsătura caracteristică a secolului al XIV-lea este deziluzia în fața operei încercate în secolul al XIII-lea, sau poate mai curând folosirea filosofiei pentru a demonstra câtă dreptate au avut acei teologi neîncrezători care, încă din secolul al XIII-lea, denunțau imposibilitatea de a sprijini dogma pe filosofie”<sup>252</sup>.

Ockham este cunoscut ca inventator al unui principiu care impune necesitatea primenirii și curățirii cunoașterii noastre de orice este nefolositor. Acesta este „**briciul lui Ockham**”: *pluritas non est ponenda sine necessitate* (nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate) și *frustra fit per plura quod est fieri per pauciora* (degeaba se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține). Trebuie să renunțăm la toate

---

<sup>251</sup> Aceste considerații critice sunt expuse în *Comentarii asupra Sentențelor* redactate între 1319 și 1323.

<sup>252</sup> Ét. Gilson, *Filosofia*..., p. 589.

artificiile minții sau la formulele inutile și extrem de complicate, în fond invenții de-ale noastre, careucid coerența și încălesc inadmisibil logica naturală. Cui folosește, de exemplu, că speciile sensibile din lucruri trebuie distinse de speciile inteligibile în Dumnezeu, de vreme ce realitatea noastră este constituită din lucruri concrete, individuale?

Singura cunoaștere adevărată este **cunoașterea experimentală** constituită din cunoștințe intuitive. Nu putem garanta adevărul cunoștințelor noastre așa-zis metafizice, dar putem garanta adevărul reprezentărilor și senzațiilor noastre. Ockham distinge, ca și Scotus, între **cunoașterea abstractivă** și cea **intuitivă**. Numai că Ockham deosebește între aceste tipuri de cunoaștere nu cu privire la **obiecte**, ci cu privire la **termeni**. Întrebarea tacită și fundamentală este următoarea: cum putem fi siguri că lumea este așa cum ne apare? Orice judecată de a noastră presupune utilizarea unor termeni al căror înțeles trebuie să fie evident. Există **două tipuri de cunoaștere** a unui termen: **cunoașterea intelectuală intuitivă** și **cunoașterea intelectuală abstractivă**. Pentru a le explica, Ockham distinge între **actul aprehensiv**, care poate fi despre termeni, dar și despre propoziții și **actul judicativ** care este numai despre propoziții. Cum pentru el a fi cunoscut înseamnă a fi cunoscut **ca adevărat**, atenția și-o îndreaptă asupra actului judicativ în care aflăm adevărul sau falsitatea unei propoziții. Întrucât procesul prin care stabilim adevărul unei propoziții reclamă recursul la cunoașterea adecvată a **termenilor** folosiți, înseamnă că orice act judicativ îl subordonează pe cel aprehensiv. Intelectul nostru poate cunoaște un termen printr-o cunoaștere evidentă (zidul pe care-l văd este alb). Dacă însă doar îmi imaginez zidul, fără să-l văd, atunci posed o cunoaștere neevidentă. Așadar, putem avea o **cunoaștere evidentă** a unei **propoziții contingente**, însemnând că putem afirma cu claritate **adevărul sau falsitatea ei**. Aceasta înseamnă a **cunoaște intuitiv**, adică a cunoaște **prin experiență**. Dacă nu putem ajunge la o cunoaștere evidentă a unei propoziții, atunci suntem în planul **cunoașterii abstractive** în care nu putem judeca asupra adevărilor contingente. Din experiență știm că „acest scaun are o formă”, de exemplu. Este o propoziție adevărată, cunoscută intuitiv. Plecând de la această propoziție adevărată, vom spune mai departe că „orice scaun are o formă”, chiar dacă nu am văzut toate scaunele existente. În acest mod trecem de la cunoașterea intuitivă la cea abstractivă, prin care salvăm generalitatea. Ockham nu face decât să arate cum putem trece de la cunoașterea unui **singular (acest scaun)** la

cunoașterea unui **concept specific (scaunul)** până la formarea unui **universal specific**. În plus, cunoașterea abstractivă nu lămurește dacă un lucru existent chiar există sau dacă unul inexistent chiar nu există. Așadar, numai prin cunoașterea intuitivă „știm că un lucru este, atunci când este și că nu este, atunci când nu este”<sup>253</sup>.

**Cunoașterea intuitivă** este fundamentul **cunoașterii experimentale**. Aceasta din urmă ne conduce la asertarea unor **propoziții universale** care sunt **principiile științei**, chiar și ale **artei**. Prin accentul pus pe cunoașterea experimentală, ca și prin afirmarea principiului economiei în gândire, echivalent cu renunțarea la speculativitatea dusă în extremis, Ockham deschide drumul evoluției științei și **anunță empirismul modern**, așa cum se va regăsi el în operele lui Locke, Berkeley sau Hume. Chiar și raționaliștii vor găsi în filosofia ockhamistă puncte de sprijin. În fapt, „știința modernă este îmbibată de spirit nominalist: nu există obiectiv decât individul, iar subiectiv noțiunile scoase prin abstracție din lucrurile individuale”<sup>254</sup>. Sintagma cunoaștere experimentală apăruse deja la R. Bacon, însă la Ockham accentul este pus mai mult pe **obiectivitatea cunoașterii** decât pe subiectivitatea ei.

**Ontologia** este simplistă: un lucru există dacă putem proba acest fapt prin **experiența directă**. Același principiu funcționează și în cazul în care ne dorim să aflăm care este **cauza unui fenomen**. Știm că un același efect poate fi produs de mai multe cauze. Vom accepta drept cauză necesară pentru un anumit efect numai ceea ce experiența impune. Ockham adaugă acestei relații de cauzalitate și stringența suprimării altor posibile cauze care ar produce același efect. Dacă suprimăm toate aceste cauze potențial coparticipante la producerea efectului păstrând doar o singură cauză, iar efectul se produce, atunci cu necesitate aceasta este cauza fenomenului cercetat. O supraverificare constă în a suprima și cauza necesară astfel descoperită. Evident, efectul nu se va produce. Abia acum, spune Ockham, putem afirma cu siguranță că știm care este cauza acelui fenomen.

Cum vom proceda însă dacă trebuie să probăm existența lui **Dumnezeu**? De data aceasta, experiența directă este inutilă. Existența lui Dumnezeu nu poate fi recunoscută în planul lucrurilor individuale și al proprietăților lor, ci – cel mult – **în gândire**. Tot acesta este și regimul

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, citat din Ockham, p. 591.

<sup>254</sup> Mircea Florian, *Îndrumare...*, p. 204.

universalului: el poate primi atributul existenței doar în gândirea noastră, dar în nici un caz în planul existenței reale, palpabile.

Dacă existente sunt doar substanțele prime și calitățile lor individuale, numeric distinctive (negreala **acestui** tăciune, negreala **acestui** vas), atunci ne aflăm în fața unei ontologii „parcimonioase”<sup>255</sup>. Orice lucru este constituit dintr-o materie și o formă. **Și materia este individuală și forma este individuală**. Deci, contrar doctrinei scotiste, **nu există nici o natură comună** pentru două sau mai multe lucruri individuale, nici în sensul unei forme comune, nici al unei materii comune. Existând numai individualele, singularele, nu putem vorbi despre general. **Universalul**, generalul poate exista doar prin **semnificație**. Să luăm termenul general „om”. Acest termen este, de fapt, un **semn** care substituie lucrul singular, ființa individuală a omului și care reprezintă simultan o pluralitate de astfel de ființe. Prin urmare, „om” este, prin convenție, un semn. Așadar, vedem că **specia** om este considerată doar ca un **simplu nume comun**. Și **genurile** sunt concepute la fel: sunt tot **simple nume comune**. Însă, înainte de a pronunța cuvântul „om”, avem deja un **concept mental**, un nume comun prim. Apoi rostim cuvântul „om” sau scriem acest cuvânt, știind în permanență că are o semnificație doar **prin convenție**. „Om” sau „*man*” sunt cuvinte prin care românul și englezul semnifică prin convenție un același concept mental. Deci, limbajul mental presupune conceptele ca semne naturale, în vreme ce limbajul scris și rostirea presupun nume scrise (*litterae*) și nume pronunțate vocal (*voces*) prin convenție.

Ceea ce începuse cu Roscelin (vezi p.133 din curs) continuă cu Ockham. Nominalismul, prin empirismul subîntins și printr-o anume formă expresă a materialismului, capătă profilul perfect în ockhamism. Nominalismul lui Ockham presupune înțelegerea relației dintre **nume sau termeni, concepte și lucruri**. Și numele (orale, scrise) și conceptele mentale semnifică lucruri reale, aceleași lucruri reale. Simona Vucu spune că „ problema universalului este una ce provine din și se explică prin încercarea lui Ockham de a fundamenta posibilitatea cunoașterii științifice, că dincolo de problematica logică aflăm griji mai profunde cu privire la relația științei cu realitatea, cu privire la natura și limitele limbajului

---

<sup>255</sup> Explicarea îi aparține lui A. de Libera, *Cearta...*, p. 315.

uman<sup>256</sup>. Este un punct de vedere opus celui susținut de Libera, care-l consideră pe Ockham un filosof distructiv, dar și celui afirmat de Gilson, după care acesta i-ar reprezenta cu succes pe sceptici.

Concepția lui Ockham despre **universalii** apare în *Summa logicae* (Partea I, cap. 13-19, 25) și în *Comentariul la Isagoga* lui Porfir (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*)<sup>257</sup>, cap. I, (*Prologul*) în urma reconsiderării unor concepții personale mai vechi expuse în alte scrieri. Importantă este următoarea precizare a lui Ockham: „Nu există în afara de intelect nici o realitate universală care să existe fie prin ea însăși, fie printr-un element adăugat (real sau al rațiunii), în orice mod am înțelege acest universal sau l-am considera; existența universalului este tot atât de imposibilă, pe cât este imposibil ca un om să fie măgar”. În stilul-i caracteristic, gânditorul nostru afirmă tranșant că **universalul** este prezent doar în gândire și în nici un fel în afara acesteia. Așadar, nu-l putem concepe ca pe o substanță și nu-l putem identifica în singular. Universalul este, de fapt, o **intenție a sufletului**, când printr-un semn desemnăm un obiect exterior, concret. Ockham afirmă: nici un universal nu este o anumită substanță care ar exista în afara sufletului, ci este o intenție a sufletului care „nu se deosebește de actul înțelegerii”. De fapt, universalul este o intenție a sufletului „predicată natural despre mai mulți”. Pe scurt, cunoaștem prin intuiție singularele, iar intelectul nostru are capacitatea de a găsi un **semn comun** pentru a reprezenta o mulțime de indivizi de același fel. Însă acest **semn** are doar o **realitate subiectivă**, în gândire, nu una exterioară, obiectivă. În propoziții utilizăm acest semn pentru a indica ceea ce au comun indivizii aceleiași specii sau ai aceluiași gen. În gândire, **universalul** este un **concept** care semnifică în mod univoc mai multe lucruri individuale. La aceeași concluzie ajungem și dacă plecăm de la maniera lui Ockham de a distinge între **termeni**. Avem trei tipuri de termeni: *terminus scriptus* (termen într-o propoziție scrisă), *terminus prolatus* (termen într-o propoziție rostită) și *terminus conceptus* (apare în propozițiile mentale și are rolul de a semnifica ceva). Cum *conceptus* este

---

<sup>256</sup> Simona Vucu, „Teoria universaliiilor și fundamentarea științei. Ockham contra scepticilor” în William Ockham, *Despre universalii* (ediție bilingvă), Editura Polirom, Iași, 2004, p.123.

<sup>257</sup> Ambele texte sunt traduse în lucrarea *Despre universalii*, vezi nota anterioară.

*intentio*, adică un concept obiectiv care leagă deopotrivă sesizarea prin gândire și obiectul propriu-zis sesizat, înseamnă că termenul gândit este „o modificare a sufletului, ceva ce are o semnificație în el însuși sau semnifică altceva în mod natural și este o parte a propoziției mentale”. Și universalul ca atare, ca termen ce poate fi scris, rostit sau înțeles prin gândire, este un astfel de *terminus conceptus*.

După Ockham, există **termeni ai intenției secunde** (universal, gen, specie) și **termeni ai intenției prime** (orice termen mental destinat să stea pentru semnificatul său). Însă trebuie distins și între **termenul general „universal”** (care se predică despre orice universal) de **termenul general „singular”**. Înțelegem prin „singular” orice este **unul**, deci nu plural, sens în care și orice universal este în chip real un singular (unul numeric, deoarece semnifică mai multe lucruri). Tot termenul „singular” se referă și la ceva „care nu este în mod natural semn al mai multora”<sup>258</sup>. În acest sens, însă, nici un universal nu este singular (întrucât el este semn pentru mai mulți, se predică despre mai mulți). Concluzia: **orice universal este un singular doar prin semnificație**. Este observația făcută de Avicenna atunci când arăta că universală numim o formă din intelect raportată la o multiplicitate (*Metafizica*, V). Astfel, această formă este, pe de o parte, universală în raport cu indivizii, dar, pe de altă parte, și individuală în raport cu sufletul singular, fiind una dintre formele aflate în intelect.

Este, deci, Ockham un terminist? Faptul că Ockham nu este un terminist este dovedit de interesul său particular pentru limbajul mental și abia în plan secund pentru limbajul convențional (cum procedase, de pildă, Abélard; vezi p.136-139 ale cursului). Dacă logica este o filosofie a limbajului, iar știința se fundamentează în mare parte pe logică, atunci **știința** în viziunea lui Ockham nu tratează despre obiecte, ci despre **propoziții**.

În *Prolog* la *Expunerea asupra Cărții a VIII-a a Fizicii*, Ockham definește știința sau cunoașterea umană (*scientia*) ca pe o anumită calitate care există subiectiv în suflet (*anima*) sau ca pe o colecție de asemenea calități/forme/„*habitus*”-uri ale sufletului. **Cunoașterea** poate fi privită din unghiuri diferite, cu sensuri diferite. Există o cunoaștere în sensul **luării de cunoștință** (*notitia*) **a unui fapt adevărat**. Aici intră și cunoștințele obținute prin simpla încredințare (de exemplu, știu că Roma este un oraș mare, chiar dacă nu l-am vizitat vreodată). Există **cunoașterea evidentă** (*notitia evidens*)

---

<sup>258</sup> *Despre universalii*, p. 29.

**a unor lucruri sau fapte contingente**, pe baza unei cunoașteri necomplexe a termenilor (știu că acest perete este alb, chiar dacă nimeni nu mi-a spus în mod expres că este alb). Există și **cunoașterea evidentă a unor adevăruri necesare**, a primelor principii și concluzii care decurg logic din faptele contingente. Apoi, există **cunoașterea ca știință** (*scientia*) sau cunoașterea evidentă a unor premise și ducerea la bun sfârșit a unui raționament silogistic. Așadar, în viziunea lui Ockham, **cunoașterea** este distinctă de **intelect** (posesiunea primelor principii) și de **înțelepciune** (*sapientia*).

Pe scurt, **știința înseamnă posesiunea primelor principii și a concluziilor, a conceptelor termenilor, precum și posibilitatea de a respinge argumentele false și erorile**. Aceasta înțelege Ockham că semnifica termenul *épistème* la Aristotel. În acest sens, metafizica și filosofia naturii sunt științe, nu și teologia.

Logica, la rândul ei, „(...) este o colecție de mai multe *habitus*-uri, prin care sunt cunoscute silogismul comun și părțile sale, atât subiective, cât și cele integrale și proprietățile acestora; astfel că printr-o parte a logicii este cunoașterea silogismului demonstrativ prin părțile sale, printr-o alta este cunoașterea propoziției și părților ei, și așa despre celelalte”. Acest citat din *Expositio in libros artis logicae* este o explicare a ceea ce apare și în *Prologul* mai sus-menționat, însă cu referire la *scientia*: „Cunoașterea este un *habitus* (numeric unul) care nu include mai multe *habitus*-uri deosebite ca specie; uneori este înțeleasă ca o colecție a mai multor *habitus*-uri legate printr-o ordine certă și determinată”<sup>259</sup>.

**Logica are trei scopuri** sau atribuții majore: să ne ajute să deosebim adevărul de fals, să distingem și să clarificăm ce relații există între propoziții și să identificăm sofismele sau erorile din raționamente. Ockham originează sofismele în neglijenta întrebuintare a **supoziției** (*suppositio*) și stabilește o sumă de reguli necesare pentru preîntâmpinarea unor astfel de situații, așa cum făcuse și Petrus Aureoleus înaintea sa.

Deschizător al căii moderne în logică, în opoziție cu maniera căii antice, Ockham se dovedește un spirit deschis spre tot ce înseamnă cercetare rațională a universului. El a deschis drumul inducției științifice, a lămurit statutul teologiei și al articolelor de credință care nu pot fi validate empiric și nici demonstrate rațional, a supus criticii dure o seamă dintre conceptele pe care s-a construit metafizica medievală (substanță, materie, formă).

---

<sup>259</sup> *Între Antichitate și Renaștere...*, p. 248.

## Concluzii

Dincolo de orice îndoială, medievalii au teoretizat asupra **rațiunii** și **principiilor raționale**. Problema originii ideilor și a valorilor lor a ținut treaz interesul gânditorilor pe durata a peste o mie de ani înainte de moderni. Dacă, în antichitate, Platon afirmase că spiritul nostru posedă idei generale asupra lucrurilor care ne prilejuiesc cunoașterea esenței însăși a acestora, conducându-ne la știința adevărată, Aristotel considera că ideile vin dintr-o putere a spiritului, dintr-o intuiție care, în realitatea particulară, vede esența generală. Pentru Stagirit, și experiența este o sursă a ideilor, dar ideile sunt distincte de senzații și nu vin de la simțuri. Medievalii moștenesc problema naturii și valorii ideilor. În acest sens, Augustin elaborează teoria iluminării intelectuale pentru a explica originea ideilor: facem orice judecată în virtutea unei norme, unei lumini speciale prin care Dumnezeu însuși ne luminează. Așadar, posedăm rațiune distinctă de cea divină, dar mereu sub înrâurirea ei, posedăm chiar adevăruri eterne și necesare. Averroes nu va mai distinge între rațiunea umană și cea divină. Ceea ce ne diferențiază este sensibilitatea, inteligența fiind una singură, unică pentru toți oamenii, eternă și imuabilă, adică însuși Dumnezeu. Deși într-o modalitate contrară celei augustinienne, Averroes afirmă caracterul universal și necesar al gândirii raționale, dar al uneia care nu se poate personaliza. Toma d'Aquino abia reușește să depășească aceste două concepții. Avem atât inteligență proprie, cât și sensibilitate, dar normele potrivit cărora judecăm lucrurile nu mai sunt concepute în Dumnezeu, ci le abstragem din datele experienței prin efort intelectual. Moștenită de la antici, problema va fi transmisă, prin medievali, modernilor. Nu întâmplător, filosofi moderni vor pune accent în primul rând pe gnoseologie în căutările lor filosofice.

Considerarea filosofiei medievale ca tributară exclusiv discursului religios este cel puțin inexactă. Tot incorect este să vorbim doar despre metafizica medievală, uitând de gnoseologia medievală sau de discursul pur științific, atât cât a fost. Într-un proces anevoios, filosoful medieval trece de la viziunea despre lume ca predestinație divină, cu toate consecințele filosofice care decurg de aici, la o nouă manieră de a înțelege universul, ca supus unor legi necesare și uniforme. Nu renunțarea la exercițiul intelectual a condus la încrederea deosebită în capacitatea rațiunii naturale pe care omul o posedă, ci recursul sistematic la acesta. Suprasaturarea provocată de sintezele scolastice, care pe măsură ce deveneau mai complicate păreau să nu mai poată explica nimic, pregătea medievalului o conversie a spiritului spre altceva: depășirea explicației strict religioase a lumii în direcția uneia naturalist-științifice. Convențional, așa explicăm fenomenul Renașterii. Renaștere a ce? Să fie renașcentiștii oameni noi și totodată reînțorși plenar la valorile antichității ? Așezat între aceste limanuri, între nou și arhaic, nu știm încă în ce măsură omul Renașterii a renunțat la medievalul din el.

Oricum, ne imaginăm că numai o criză veritabilă putea să genereze o fisură de asemenea proporții. De la obsesia pentru supranatural se trece la obsesia pentru planul natural, de la teocentrism se ajunge la antropocentrism, speculativitatea se convertește în spirit critic. Fără îndoială, ruptura între Evul Mediu și Renaștere nu a avut asemenea dimensiuni catastrofice. Preocupări naturaliste, antropocentriste și spirit critic vădesc și medievalii. Chiar dacă unii au considerat Renașterea un fel de întoarcere la păgânismul antic, coroborată cu rejectarea absolută a credinței (Jacob Burckardt), au fost și glasuri care au susținut că este doar o perioadă de continuare a tradițiilor medievale, caracterizată, dimpotrivă, de o efervescentă religioasă deosebită. A treia categorie vorbește despre o Renaștere uzurpatoare în raport cu medievalitatea, despre un început al disoluției demnității omenești, al picării din condiția de ființă creată în sens bun, operă „desăvârșită” de către moderni. Din acest punct de vedere, un Maritain, un Berdiaev, un Papini consideră că, începând cu Renașterea, tot ce fusese cunoscut despre om, lume și Dumnezeu a fost pervertit. Ceea ce numim dezvoltarea gândirii s-ar putea să nu fie decât adevărata criză a rațiunii omenești, așa cum se vedește ea de la moderni înapoi.

Sau poate, cum spune Huizinga, „Renașterea vine abia când *tonul de viață* se schimbă, când marea prăbușirii mortale a vieții se inversează și când începe să adie un vânt proaspăt; când se coace ideea fericită că toată splendoarea vechii omeniri, în care lumea se oglindise vreme atât de îndelungată, va putea fi recâștigată”<sup>260</sup>. Câștigată, însă, și prin achizițiile medievalilor.

---

<sup>260</sup> Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 467.

## BIBLIOGRAFIE OBLIGATORIE

- Chadwich, Henry, *Augustin*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Chenu, M.D., *Toma d'Aquino și teologia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- Funkenstein, Amos, *Teologie și imaginație științifică. Din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Goff, Jacques le, *Omul medieval*, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, Editura Humanitas, București, 2002.
- Libera, Alain de, *Cearta universalilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.
- Libera, Alain de, *Gândirea Evului Mediu*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.

## BIBLIOGRAFIE FACULTATIVĂ

### I. Texte ale autorilor antici, medievali și moderni:

- Albert cel Mare, *Despre destin*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.
- Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme în Despre unitatea intelectului*, Editura I.R.I., București, 2000.
- Anselm din Canterbury, Sfântul, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, Editura Apostrof, Cluj, 1996.
- Anselm din Canterbury, *Monologion despre esența divinității*, Editura Apostrof, Cluj, 1998.
- Aquino, Toma de, *De ente et essentia/Despre fiind și esență*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Aquino, Toma de, *De magistro*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Aquino, Toma de, *Despre principiile naturii*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.
- Aquino, Toma de, *Summa Theologiae*, Editura Științifică, București, 1997.
- Areopagitul, Dionisie (Sfântul), *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisorul*, Editura Paideia, București, 1996.
- Aristotelis, Pseudo-, *Liber de causis*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.
- Aristotel, *Metafizica*, Editura I.R.I., București, 1996.
- Augustin, Sfântul, *Confesiuni*, Editura Nemira, București, 2003.
- Augustin, Sfântul, *De doctrina christiana (Introducere în exegeza biblică)*, Editura Humanitas, București, 2002.
- Augustin, Sfântul, *De libero arbitrio*, Editura Humanitas, București, 2004.
- Augustin, Sfântul, *De magistro*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Augustin, Sfântul, *Retractationes/Revizuire*, Editura Anastasia, București, 1997.
- Boethius, *Scrieri (Articole teologice. Despre mângâierile filosofiei)*, Editura I.B.M. al B.O.R., București, 1992.
- Bossuet, *Panegiricul Sfântului Bernard din Clairvaux*, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.

Clement Alexandrinul, *Stromate*, Editura I.B.M. al B.O.R, București, 1982.

Clement Alexandrinul, *Gnoza și gnosticii. Fragmente din Theodot și din Școala numită „Orientalia” în vremea lui Valentin*, Editura Paideia, București, 1999.

Eckhart, Meister, *Benedictus Deus*, Editura Herald, București, 2004.

Eckhart, Meister, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, Editura Polirom, Iași, 2003.

Eckhart, Maître, *Traité et Sermons*, Flammarion, Paris, 1993.

Hegel, G.W.F., *Spiritul creștinismului și destinul său*, Editura Paideia, București, 2002.

Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Academiei Române, București, 1964.

Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, Editura I.R.I., București, 1994.

Ockham, William, *Despre universalii*, Editura Polirom, Iași, 2003.

Plotin, *Enneade I.6 (1)/Despre frumos*, Editura Antaios, Oradea, 2000.

Porfir, Fenicianul, *Isagoga*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002.

Porfir, *Viața lui Plotin*, Editura Antaios, Oradea, 2000.

## II. Referințe critice:

Adămuț, Anton, *Literatură și filosofie creștină, sec- I-VIII*, Editura Fides, Iași, 1997.

Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1997.

Agus, J.B., *Evoluția gândirii evreiești*, Editura Hasefer, București, 1998.

Ancelet-Hustace, J., *Meister Eckhart și mistica renană*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997.

Aubenque, P., *Dialoguri despre ființă* (cap. „Actualitatea problemei ființei ca transcendental”), Editura Amarcord, Timișoara, 1995.

Badawi, *Transmision de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.

Baumgarten, Alexander, *Principiul cerului. Eternitatea lumii și unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002.

Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003.

Beierwaltes, Werner, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

Bejan, Petru, *Istoria semnelui în patristică și scolastică*, Editura „Axis”, Iași, 1999.

Berdiaev, Nikolai, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, Editura de Vest, Timișoara, 1993.

Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutul European, Iași, 1995.

Bréhier, Émile, *Filosofia lui Plotin*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.

- Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, Presse Universitaires de France, Paris, 1948-1959.
- Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1937.
- Bréhier, Émile, *Mari teme ale filosofiei*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Brown, Colin, *Filosofia și credința creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2000.
- Brun, Jean, *Neoplatonismul*, Editura Teora, București, 2000.
- Buonaiuti, Ernesto, *Sfântul Augustin*, Editura Fundației Regale, f.a.
- Cappuyens, Maïeul, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, Paris, 1933.
- Charpentier, Étienne, *Să citim Vechiul Testament*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolică, București, 1998.
- Chenu, R.P., *La théologie comme science*, Vrin, 1957.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophie*, vol. II, („From Augustine to Duns Scotus”), Image Books, New York, 1993.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Gallimard, Paris, 1986.
- Corbin, Henry, *La philosophie islamique*, Paris, 1964.
- Corbin, Henry, *Paradoxul monoteismului*, Editura Apostrof, Cluj Napoca, 1997.
- Corneanu, Nicolae, *Origen și Celsus. Confruntarea creștinismului cu păgânismul*, Editura Anastasia, București, 1999.
- Crouzel, Henri, *Origen*, Editura Deisis, Sibiu, 1999.
- Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale occidentului*, Editura Nemira, București, 1995.
- Dâlcă, Wilhelm, *Logica filosofică: Aristotel și Toma d’Aquino*, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Dezza, Paolo S.J., *Filozofia. Sinteză scolastică*, Editura Ars Longa, Iași, 1997.
- Dilthey, Wilhelm, *Esența filosofiei*, Editura Humanitas, București, 2002.
- Dimont, Max, *Evreii, Dumnezeu și istoria*, Editura Hasefer, București, 2000.
- Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.
- Eisenberg, Josy, *Iudaismul*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- Florian, Mircea, *Filosofia Renașterii*, Editura „Grinta”, Cluj, 2003.
- Florian, Mircea, *Îndrumare în filosofie*, Editura Garamond, București, 2001.
- Foulquié, Paul, *Métaphysique* (vol.III. din *Traité élémentaire de philosophie*), Les Éditions de l’École, Paris, 1947.
- Gardet, L. & Anawati, M., *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1949.
- Gibb, H.A.R.: *La structure de la pensée religieuse de l’islam*, Paris, 1956.
- Gilson, Étienne, *Introduction à l’étude de St. Augustine*, Paris, 1937.
- Gilson, Étienne, *L’esprit de la philosophie medievale*, Vrin, Paris, 1932.

- Gilson, Étienne, *Tomismul*, Editura Humanitas, București, 2002.
- Goichon, A.-M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1951.
- Grigorieff, Vlaimir, *Religiile lumii*, Editura Universal Dalli, 1999.
- Gusdorf, Georges, *Mit și metafizică*, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.
- Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Henry, Carl F. H., *Dumnezeu, revelație și autoritate*, vol. II, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1994.
- Hermann, Ley, *Studii de filosofie medievală*, Editura Științifică, București, 1973.
- Hersch, Jean, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Hertling, Ludwig S.J., *Istoria Bisericii*, Editura Ars Longa, Iași, 2001.
- Johnson, Paul, *O istorie e evreilor*, Editura Hasefer, București, 1999.
- Jolivet, Paul, *Le problème du mal chez St. Augustine*, Paris, 1936.
- Jourdain, Charles, *Excursion historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Firmin-Didot, Paris, 1888.
- Jourdain, Charles, *La philosophie de saint Thomas d'Aquino*, vol. I-II, Paris, 1878.
- Kenny, Antony, *Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, București, 1998.
- Kitagawa, Joseph Mitsuo, *În căutarea unității*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Kolakowski, Leszek, *Religia*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, București, 2000.
- Lossky, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995.
- Louth, Andrew, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
- Louth, Andrew, *Originile tradiției mistice creștine de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.
- Marion, Jean-Luc, *Fenomenologie și teologie*, Editura Polirom, Iași, 1996.
- Maritain, Raissa, *Toma d'Aquino*, Editura Presa Bună, Iași, 1999.
- Marrou, Henri-Irénée, *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, Editura Teora, București, 1999.
- Marrou, H.-I., *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 1997.
- Matsoukas, Nikos, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, București, 1997.
- Mattiussi, G., *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Torino, 1926.
- Maur, Moșe, *Istoria Israelului*, Editura Arion, Oradea, 2000.
- Meeks, Wayne, *Le origini della morale christiana*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Miroiu, Adrian, *Argumentul ontologic-o cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001.

- Miroiu, Adrian, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, Editura All, București, 1993.
- Montagues, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris, 1963.
- Moreschini, C. & Morelli, E., *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Nédencelle, Maurice, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, 1979.
- Oișteanu, Andrei, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Editura Nemira, București, 1998.
- Olender, Maurice, *Limbile paradisului. Arieni și semiți: un cuplu providențial*, Editura Nemira, București, 1999.
- Paul, Jacques, *Biserica și cultura în Occident*, secolele IX-XII, Editura Meridiane, București, 1996.
- Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iași, 1999.
- Pelikan, Jaroslaw, *Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*, Editura Humanitas, București, 2000.
- Petercă, Vladimir, *De la Abraham la Iosua*, Editura Institutului Teologic Romano-Catolic, București, 1996.
- Peters, Francis E., *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Pétrément, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, gnostici și manihei*, Editura Sympozion, București, 1996.
- Petuchowski, J. Jakob, *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine*, Editura Humanitas, București, 2000.
- Platinga, Alvin, *Natura necesității*, Editura Trei, Timișoara, 1998.
- Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2003.
- Popescu, Ion Mihail, *Istoria și sociologia religiilor*, Editura „România de Măine”, București, 1994.
- Puech, Aimé, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV-e siècle*, vol.I, Les Belles-Lettres, Paris, 1928.
- Ricoeur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001.
- Ries, Julien, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Rivaud, Albert, *Histoire de la philosophie. Des origines à la scolastique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- Roșca, D.D., *Prelegeri de istorie a filosofiei antice și medievale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.
- Roșca, Ioan N., *Filosofie, antică, medievală, renașcentistă*, Editura „Dimitrie Cantemir”, București, 1994.
- Rousselot, Pierre, *L'intellectualismo di San Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- Rus, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994.

- Russ, Jacqueline, *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002.
- Schmitt, Jean-Claude, *Rățiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Editura Meridiane, București, 1998.
- Sértillanges, A.D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Blond et Gay, Paris, 1928.
- Sértillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, vol. I-II, Alcan, Paris, 1910.
- Sourdel, D. & T.-J., *Civilizația islamului clasic*, vol. I-II-III, Editura Meridiane, București, 1997.
- Sourdel, D., *Islamul*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Stengers, Isabelle, *Inventarea științelor moderne*, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Taillandier, S.-R., *Scot Erigène et sa philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843.
- Taranto, Salvatore, *L'orizzonte dele'assoluto: il tempo della liberta. Una proposta per una nuova hermeneutica del tempo in Agostino de Ippona*, Editura Axa, Botoșani, 2000.
- Toussait, C., *L'hellénisme et l'Âpotre Paul*, Paris, 1931.
- Tsourkas, Cl., *Théophile Corydalée, les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Institute for Balkans Studies, Thessalonique, 1967.
- Uscătescu, George, *Augustin, Nietzsche, Kirkegaard*, Forja, Madrid, 1983.
- Vento, Arnaldo Carlos, *Tres civilizaciones del mundo medieval*, Lewinston, Queenston Edwin Mellen, 1998.
- Vendez, H., *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, Editura Meridiane, București, 1994.
- Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia neotomistă în Franța*, Editura Științifică, București, 1973.
- Vlăduțescu, Gh., *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995.
- Vlăduțescu, Gh., *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973.
- Vlăduțescu, Gh., *Înainte și după Anselm*, Editura Științifică, București, 1997.
- Wald, Henri, *Înțeleșuri iudaice*, Editura Hasefer, București, 1995.
- Watt, M., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburg, 1972.
- Wieschedel, W., *Pe scara din dos a filosofiei*, Editura Humanitas, București, 1999.
- Weismayer, Josef, *Viața creștină în plinătatea ei. Sinteză istorico-teologică a spiritualității creștine*, Editura Presa Bună, Iași, 1993.
- Wulf, Maurice de, *Histoire de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1934-1936.
- Yannaras, Ch., *Heidegger și Areopagitul. Despre absența și necunoașterea lui Dumnezeu*, Ed.Anastasia, București, 1996.

### III. Dicționare (\*), antologii de texte cu comentarii (\*\*), reviste:

- \* Comte, Fernand, *Dicționar de creștinism*, Editura Niculescu, 1999.
- \* Runes, Dagobert, *Dicționar de iudaism*, Editura Hasefer, București, 1997.
- \* *New Bible Dictionary*, Editura a II-a, Universities and Colleges Christian Fellowship, Leicester, 1996.
- \* *Dictionnaire de l'Islam, Religion et civilization*, Albin Michel, Paris, 1997.
- \*\* *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, vol.I-II, Minerva, București, 1984 (cu rezerve privind traducerea anumitor texte).
- \*\* *Despre unitatea intelectului*, Editura I.R.I., București, 2000.
- \*\* *Filosofie spaniolă în texte. Evul Mediu. Renașterea*, Editura Științifică, București, 1991.
- „*Studii de istorie a filosofiei universale*”, IV, Academia Română, București, 1974.