

Coperta și viziunea grafică
Doina DUMITRESCU

Χρίστου Γιανναρά
Χάιντεγγερ και Ἀρεοπαγίτης

ἢ

Περὶ ἀπουσίας και ἀγνώσιας τοῦ Θεοῦ
Δεύτερη ἔκδοση ἀναθεωρημένη, Ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα, 1988

© Christos Yannaras, 84 Plastira Str., 171 21 Nea Smyrni, Atena - Grecia

© ANASTASIA pentru ediția de față

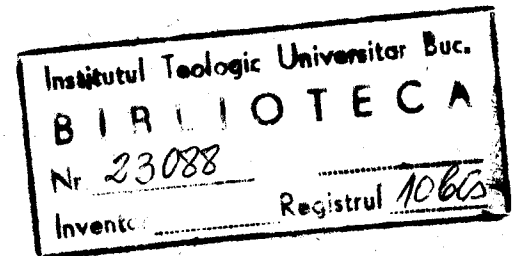
ISBN 973-9239-15-3

CHRISTOS YANNARAS

HEIDEGGER ȘI AREOPAGITUL

Traducere:

Nicolae Șerban TANAȘOCA





I

NIHILISMUL CA TEOLOGIE A ABSENȚEI

1. Negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu

În anul 1881, Nietzsche își publica lucrarea intitulată *Știința voioasă* (*Die fröhliche Wissenschaft*). În paginile ei, el vestește „moartea lui Dumnezeu”: „Dumnezeu a murit, Dumnezeu va rămâne mort”.

Optzeci de ani mai târziu, în 1961, Heidegger dă la lumină cartea sa despre Nietzsche. În paginile acesteia, proclamarea „morții lui Dumnezeu” este recunoscută drept o constatare profetică. Constatarea unui eveniment care se întâmplase și care nu era decât împlinirea unui proces evolutiv îndelungat din istoria metafizicii europene¹.

Spusa lui Nietzsche constituie așadar nu expresia convingerilor unui ateu, ci dovada clarviziunii unui adevărat profet. Sintagma „Dumnezeu a murit” marchează faptul că Dumnezeul creștin, Dumnezeul metafizicii occidentale, nu mai este altceva decât o plăsmuire moartă a minții, „doar o idee”, o noțiune abstractă. În cel mai bun caz, el reprezintă o „valoare” convențională idolatrizată. În realitate, Dumnezeu nu mai este implicat în modelarea vieții omului european, nu El este acela care

¹ Vezi Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske Verlag, 1961, vol. II: *Der europäische Nihilismus*, pp. 31–256 și *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann Verlag, 1963: *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, pp. 193–247.

să dea un sens existenței omului, lumii ori istoriei. Locul ce revenea lui Dumnezeu a rămas, în Occident, gol; Dumnezeu este o absență.

Această absență anihilează orice adevăr de viață, în afară de acela al stricăciunii și al morții. Ea definește conținutul nihilismului european².

În cazul lui Nietzsche, nihilismul nu este o atitudine teoretică, în virtutea căreia Dumnezeu să fie înlăturat prin argumente raționale. Proclamarea „morții lui Dumnezeu” este mărturia cuiva care constată golul, absența. Iar această constatare nu se istovește niciodată în observații fenomenologice, ea poate să fie și o situație conștientă, adică o atitudine istorică a omului european față de problema lui Dumnezeu. Atitudine în virtutea căreia

² *Nihilism*, adaptare a termenului latinesc internațional *nihilismus* (din lat. *nihil* = nimic) înseamnă reducere la nimic, la neant. Ca termen filosofic desemnează acea teorie sau atitudine care contestă orice reală (nerelațională sau netrecătoare) substanță a celor ce există, prin urmare și caracterul real al cunoașterii (existența adevărului) sau al valorilor etice. Cercetătorii occidentali consideră că la originea nihilismului se află sofistul GORGIAS (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, 1.2.3, DIELSKRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, p. 279). Termenul *nihilism* este folosit pentru prima dată de F.-H. JACOBI (*Sendschreiben an Fichte*, 1799) și dobândește o mai largă răspândire prin romanul lui TURGHENIEV, *Părinți și copii*, 1862. Dar, în domeniul filosofiei, nihilismul este introdus mai ales de NIETZSCHE. În cartea sa *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, 1887, el analizează „nihilismul european” ca inevitabilă consecință a axiologiei convenționale consacrate de raționalismul metafizicii occidentale: „Ce înseamnă nihilism? Că valorile cele mai înalte s-au devalorizat. Lipsește scopul, lipsește răspunsul la întrebarea: la ce bun?”.

el refuză să accepte drept realitate produsul unei elaborări intelectuale, să accepte supraparaționalul drept produs al raționalului, suprasensibilul drept premisă și cauză abstractă a sensibilului. Această atitudine pare să se fi înfiripat treptat în Occident, începând din secolul al XIV-lea³ și până astăzi; ea este concentrată în cele din urmă în afirmația profetică a lui Nietzsche. Este vorba de o negare care nimicește „idolii mentali” identificați cu Dumnezeu, fără să-i înlocuiască însă cu alt adevăr revelat.

Iată de ce putem vorbi despre un *apofatism*⁴ nemicitor de idoli, care, sub aparența nihilismului, nu este

³ Vezi studiul excepțional al lui Pan. KONDYLES, *ὦν κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη*, Atena, 1983.

⁴ *Apofatism*, de la grecescul ἀποφάσκω, neg. Noțiunea opusă este κατὰφάσκω, afirm. Apofaza lui „a fi alb” este „a nu fi alb” (ARISTOTEL, *Analytica prima*, A 46, 51 b 9). Catafază înseamnă a spune ce există în ceva, de pildă că ceva este frumos, iar apofază înseamnă a spune ce nu există în ceva, de pildă că ceva nu este frumos (IOAN DAMASCHINUL, *Διαλεκτικά* 58, Ed. Bonifatius Kotter, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 125). Ca o categorie a cunoașterii teoretice în domeniul filosofiei, apofaza desemnează negația existentului sau a ființării, dar și definirea privativă a particularităților unei esențe sau substanțe existente. Astfel, ARISTOTEL distinge negația apofatică de apofaza privativă (v. *Metafizica*, Γ 1004 a, 10–16) pentru a marca posibilitatea determinării unei esențe sau naturi prin excluderea subordonării ei față de alte genuri. Cu acest al doilea sens, de apofază privativă, *apofatismul* este folosit ca atitudine sau cale de cunoaștere teoretică în domeniul filosofiei. În cazul tradiției filosofice grecești, de la Heraclit până la Grigorie Palamas, caracterizăm drept apofatism refuzul de a epuiza adevărul prin formularea lui, așadar interpretarea simbolico-iconologică a formulărilor

altceva decât manifestarea „crizei interne” a metafizicii occidentale. Îi datorăm lui Heidegger referirea la această criză ca punct de plecare pentru explicarea ei istorică⁵. Începând din epoca „renașterii” carolingiene, din secolul al IX-lea, mai cu seamă însă din momentul în care scolastica a renunțat la gnoseologia aristotelică⁶, edificiul metafizicii europene a fost înălțat pe temeiul premisei existenței lui Dumnezeu, dar cu excluderea progresivă a prezenței lui Dumnezeu în lume. Dumnezeu este identificat cu conceptul rațional al impersonalei și abstractei „prime cauze” (*causa prima*) a lumii sau cu principiul absolutei „autorități” în etică (*principium auctoritatis*). În ambele cazuri, existența lui Dumnezeu constituie o necesitate rațională, confirmată prin argumente demonstrative, dar este lipsită de vreo legătură cu experiența istorică și aventura existențială a omului.

Tocmai pentru că absolutizează caracterul raționalist al afirmării lui Dumnezeu, metafizica europeană pregătește terenul negării Lui raționaliste, pe care o face posibilă. „Moartea lui Dumnezeu” este rezultatul final al

adevărului, adoptarea dinamicii *relațiilor* (a heracliticei „comuniuni”) drept criteriu al adevărării cunoștinței. O analiză mai sistematică în cărțile mele: *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, Atena, 1984, pp. 181 și urm., și Σχεδιασμός Επιστημολογίας στη Φιλοσοφία, Atena, 1980–1981, par. 10–18, 27, 30, ambele apărute la Editura „Domos”.

⁵ Vezi Nietzsche, vol. I, p. 13; Holzwege, p. 206.

⁶ Pentru îndepărtarea scolasticii de gnoseologia aristotelică, vezi articolul meu: ΩΟ άποφατικός Άριστοτέλης, în periodical „Διαβάζω”, fascicula 135/ 15.1.1986, pp. 14 și urm., ca și cărțile mele citate mai sus, n. 4 (*Ορθός λόγος, pp. 205 și urm., și Σχεδιασμός, par. 18, 25, 28).

evoluției istorice a acestui raționalism absolutizat și ambiguu în spațiul cultural al societății europene occidentale, pe durata aproape a unui mileniu⁷.

Heidegger subliniază sugestiv antagonismul acut dintre Nietzsche și Descartes⁸. Descartes este expresia culminantă a tentativei Occidentului de a confirma pe cale rațional-demonstrativă existența lui Dumnezeu. În vestitul capitol al patrulea din al său *Discurs despre metodă* (*Discours de la méthode*, 1637), existența lui Dumnezeu este dovedită cu ajutorul exclusiv al capacității de raționare a subiectului. Prin examinarea rațională a existenței și gândirii mele limitate, eu pot să ajung să concep ideea unei existențe și rațiuni desăvârșite, a unei ființe care include toate desăvârșirile existenței și ale rațiunii. Și de vreme ce intelcția este unica modalitate de confirmare a unui adevăr, noi confirmăm existența lui Dumnezeu prin conceperea ideii de Dumnezeu. Îl concepem pe cale rațională pe Dumnezeu ca pe o ființă desăvârșită, prin urmare existența Lui este cuprinsă în această idee în același fel în care este cu-

⁷ Vezi HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, p. 60; Holzwege, pp. 196–197. Pentru geneza nihilismului și ateismului european în sânul raționalismului teologic al scolasticii vezi studiul lui Pan. KONDYLIS, ΩΗ κριτική τής μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη, unde există bibliografie suficientă. Indirecte dar excelente informații lămuritoare în legătură cu subiectul oferă lucrările: M.D. CHENU, *La théologie au XII e siècle*, Paris, Vrin, 1966, ed. II și *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969, ed. III; E. GILSON, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1975, ed. IV.

⁸ Vezi Nietzsche, II, pp. 61–62.

prins în ideea de triunghi adevărul că suma unghiurilor lui este egală cu două unghiuri drepte sau încă și mai evident. În consecință, adevărul că Dumnezeu, care este această ființă desăvârșită, există și ființează este la fel de cert ca oricare adevăr geometric.

Atunci când încearcă să demonstreze pe cale rațională existența lui Dumnezeu, Descartes rămâne credincios tradiției scolastice întemeiate pe doctrina lui Augustin; el îi urmează pe Campanella, Anselm de Canterbury, Hugues de Saint-Victor, Bonaventura, Toma d'Aquino⁹. În ansamblul ei, opera fiecăruia dintre aceștia se deosebește în multe privințe de a celorlalți; ei gravitează totuși în jurul aceluiași centru, pornesc de la o premisă fundamentală comună tuturor și pe care Descartes nu face altceva decât să o dezvolte până la ultima ei consecință: este vorba de contestarea felului în care grecii au gândit logosul, ca modalitate de raportare și relație, modalitate de autentificare a actului cognitiv prin relația empirică sau prin dinamica socială a relațiilor („logosul comun” al lui Heraclit). Scolastici și Descartes introduc în istoria omenirii accepțiunea de *ratio* a logosului, iar această *ratio* este o facultate subiectivă de sine stătătoare, facultatea raționării individuale (*facultas rationis*), suficientă pentru a defini și epuiza adevărul, întrucât ea este o replică în mic a rațiunii divine.

Dumnezeul scolasticilor și al lui Descartes se vedește a fi, în cele din urmă, un derivat sau un produs al acelei

⁹ Vezi HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1963, ed. X, p. 25: „Orice cunoscător al Evului Mediu observă cu ușurință cât de dependent este Descartes de scolastica medievală și că el folosește terminologia acesteia”.

autarki cognitive pe care o asigură subiectului cunoscător rațiunea, *ratio*, dincolo de sau în afara oricărei experiențe a realului sau a vieții, care este întotdeauna experiență relațională. Nietzsche îi impută lui Descartes această evidentă dar nemărturisită de el contradicție: că demonstrațiile logice în favoarea existenței lui Dumnezeu îi contestă de fapt prezența reală obiectivă. „Monismul subiectului” care se impune în filosofia europeană prin Descartes are drept consecință logică nu pe Dumnezeu, ci tocmai absolutizarea subiectului cunoscător, așadar „Supraomul” (*Übermensch*)¹⁰. Descartes nu a cunoscătorul însă să dezvolte chiar până la această ultimă consecință posibilă ideea primatului subiectului. El a consacrat subiectul drept principiu determinant absolut al existenței și al cunoașterii, l-a subordonat pe Dumnezeu omului absolutizat, dar nu și-a dat seama că teoria lui nu era decât prevestire a „mortii lui Dumnezeu” și pregătire a instaurării domniei „supraomului”. Dimpotrivă, el avea convingerea, felurit exprimată în multe rânduri, că servește și consolidează edificiul metafizicii europene.

Următorul pas hotărâtor pentru evoluția istorică a „teismului ateu” a fost făcut desigur de Spinoza, cu cartea sa *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Dumnezeul lui Spinoza este necesitatea internă a Naturii, Natura și Dumnezeu se confundă (*Deus sive Natura*) într-o unică, eternă și nemărginită substanță ipostatică (*substantia*), care există în chip absolut în sine în-

¹⁰ Vezi NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, par. 484; *Jenseits von Gut und Böse*, par. 16. Vezi și HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, 62.

săși și care se gândește pe sine însăși (*quod in se est et per se concipitur*), care-și este sieși cauză și scop, care se diferențiază numai ca natură creatoare și natură creată (*natura naturans – natura naturata*). Ființele și ideile sunt cele două modalități prin care există și se manifestă această substanță comună a Naturii și a lui Dumnezeu, ele sunt intrinseci acestei substanțe ca necesare consecințe ale ei, constituindu-i și constituie manifestările ei temporale. O asemenea concepție atotcuprinzătoare despre realitatea existentă, supusă în chip absolut controlului rațiunii, cu exigențele ei și ale simțurilor, cu experiențele lor, nu prea mai lasă loc pentru vreo existență sau pentru vreun Dumnezeu situat în afara limitelor realității intramundane. Prin experiența simțurilor și prin conceptualizare rațională, omul cunoaște ființele și ideile și, pe această cale, cele două particularități ale substanței divine a lumii: gândirea și dimensionalitatea. Gândirea umană este cunoașterea de sine a lui Dumnezeu și dimensionalitatea ființelor este eterna dimensiune a lui Dumnezeu.

Autonomizarea facultăților intelective în cadrul unei „teologii naturale” este desăvârșită în mod semnificativ de către Leibniz. Lucrarea sa *Despre teodicee* (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710) îl consacără pe Leibniz ca pe cel mai consecvent continuator al scolasticilor în ceea ce privește identificarea fizicii cu metafizica¹¹:

¹¹ Vezi Fritz-Joachim RINTELEN, „Leibnizens Beziehungen zur Scholastik“, în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1903, pp. 157 și urm., 307 și urm.; Martin GRABMANN, *Geschichte der*

atât cunoașterea metafizică, cât și cunoașterea în domeniul fizicii trebuie să se supună exigențelor stricte ale cunoașterii științifice, adică ale evidenței confirmate de demonstrația (*demonstratio*) rațională.

În această perspectivă, Leibniz sistematizează argumentele logice în favoarea existenței lui Dumnezeu, reducându-le la patru:

Cel dintâi este argumentul *ontologic*, formulat pentru prima dată de Anselm¹²: Dumnezeu este conceput de rațiunea omenească drept „ceva decât care nu putem concepe un lucru mai mare” (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Acest „ceva” nu se poate să nu existe. Căci, dacă nu ar exista, atunci inexistența lui i-ar diminua măreția, iar el n-ar mai fi acel ceva decât care noi nu putem concepe un lucru mai mare. Cu alte cuvinte: este din punct de vedere logic o contradicție să concepem ideea unui Dumnezeu inexistent, întrucât ideea de Dumnezeu implică ideea de perfecțiune deplină, iar

scholastischen Methode, Graz, Akademische Druck, 1957, ed. II, vol. I, p. 3; GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1962, ed. II, pp. 247, 263, 464; Pan. KONDYLIS, Ηθ κριτική τής μεταφυσικής, pp. 276 și urm.

¹² Despre originea și evoluția istorică a „argumentelor” existenței lui Dumnezeu, vezi D. SCHLÜTER, „Gottesbeweis“, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsgb. J. RITTER, vol. 3, Basel–Stuttgart, Schwabe Verlag, 1974, pp. 818–830. Vezi de asemenea: GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, p. 321; GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, pp. 243 și urm.; A. GREGOIRE, *Immanence et transcendence*, Paris, 1939, pp. 138–157; G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Münster, 1907.

existența, spre deosebire de inexistență, este un atribut al perfecțiunii.

b) Al doilea argument este *cosmologic* și este cunoscut și el din doctrina scolasticilor¹³, dar Leibniz, care îl preia, îl și completează: toate ființele sunt rațional existente, în măsura în care „rațiunea suficientă” a existenței lor, cauza lor, este inerentă unei alte realități existente. Potrivit scolasticilor, ca și lui Aristotel, această corelație regresivă dintre cauză și efect se vedește cu deosebire în fenomenul mișcării și nu poate fi urmărită la infinit, ci duce în cele din urmă, cu necesitate logică, la afirmarea existenței unei ființe care constituie cauza primă a mișcării și cauza existenței ei însăși, cauza originară a oricărei ființe. Este vorba de „primul motor”, de Dumnezeu. Potrivit lui Leibniz, universul, în totalitatea sa, trebuie să-și aibă propria rațiune suficientă, propria cauză, care să fie inerentă unei alte realități existente „în afara” universului. Această rațiune suficientă a universului este Dumnezeu.

c) Al treilea este argumentul *adevărurilor eterne*: adevărul cunoștințelor noastre empirice are propria sa „rațiune suficientă”, propria sa cauză, care este inerentă unor premise-principii generale absolut certe și de aceea rațional necesare. Sunt adevărurile de la sine evidente, adevărurile eterne. Dar, dacă rațiunea noastră, mărginită temporal, cuprinde rațiunile suficiente ale cunoașterii empirice, atunci rațiunea suficientă a adevărilor eterne trebuie să fie, cu necesitate logică, o rațiune etern-divină. Căci rațiunea existentului este și ea, în

13 Vezi THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 2, 3; GRÜNWARD, *Geschichte der Gottesbeweise*, pp. 87-94.

orice caz, existentă. Astfel, Dumnezeu se vedește a fi rațiune existentă, rezultantă a adevărurilor eterne, metafizice, matematice și etice, a normelor adevărului, perfecțiunii și dreptății. De aceea nici nu există nimic arbitrar din punct de vedere rațional în hotărârile divine. Întreg universul este organizat pe baza „rațiunii pure”, Dumnezeu este raționalitatea însăși¹⁴.

Al patrulea argument al existenței lui Dumnezeu este *teleologic*: pe lângă necesitatea rațională a cauzei, există și necesitatea rațională a scopului, a finalității (τέλος) ființelor. Scopul sau finalitatea existenței ființelor este ceva intrinsec acestora, fiecare ipostază individuală („monadă” a ființei) există în măsura în care și deoarece corespunde sensului ei deplin, finalității existenței ei. Această determinare a ipostazelor de către conținutul lor teleologic constituie armonia universală, ce presupune un concept universal și sintetizator al finalităților individuale ale tuturor ființelor (*harmonia praestabilita*), prin urmare presupune și existența unei rațiuni infinite și perfecte care realizează acest concept universal și sintetizator. Armonia lumii create este rațional inexplicabilă altfel decât prin conformarea tuturor „monadelor” ființei în parte la „finalitatea” universală intrinsecă unei rațiuni divine, existente în chip necesar¹⁵.

14 Și originea acestei argumentații trebuie căutată în scolastică; vezi THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, Iae, 71, 2; E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969, ed. II, pp. 307-311, și *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1972, ed. VI, p. 327.

15 Despre modul în care au dezvoltat argumentul teleologic scolasticii, vezi, de pildă, lucrarea lui P. ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum*, ca și *Summa The-*

Prin pașii semnificativi făcuți mai cu seamă de Descartes, Spinoza și Leibniz, așa-numita „teologie naturală” a scolasticii medievale, adică prefacerea teologiei în știință (*scientia*) organizată rațional, ajunge la capătul evoluției ei istorice și își găsește împlinirea prin consacrarea raționalismului drept singură cale de cunoaștere metafizică.

Dar consacrarea raționalismului este doar prima fază a noii epoci pe care o inaugurează în *istorie intellectus fidei*, a unei epoci caracterizate prin „monismul subiectului”. În cadrul acestui monism, pasul următor avea să fie făcut prin transferarea primatului de la cunoașterea dobândită prin rațiocinare la cea dobândită prin empirie senzorială, la cunoașterea întemeiată pe experiența simțurilor subiectului. „Nu este nimic în intelect, care să nu fi fost mai înainte în simțuri.” Acest empirism pozitivist va ajunge la apogeul său prin Hobbes, Locke și Hume, care transferă „principiul” autorității de la rațiunea individuală la experiența senzorială individuală, rămânând astfel prizonierii vechii pretenții a scolasticilor de a manipula subiectiv oricare autoritate (*auctoritas*)¹⁶. Desigur, în secolul al XVII-lea, această trecere de

ologiae, a lui THOMAS DE AQUINO, 1, II, 1, 2 – I, 15, 1 și 2, 16, 1–1, 5, 5– I, 65, 2. „Argumentele” în favoarea existenței lui Dumnezeu nu sunt limitate la cele patru la care ne-am referit aici. Metafizica occidentală a mai dat la iveală și altele: argumentul axiologic sau eudemonologic, argumentul deontologic-etic, argumentul istoric-etnologic etc.

¹⁶ Vezi în această privință observațiile lui GILSON asupra legăturii empirismului cu presuposițiile gnoseologiei scolastice în cartea sa *La philosophie au Moyen Age*, pp. 718 și 719.

la raționalism la empirism nu constituia ceva nou, de vreme ce principiul priorității rațiunii și acela al priorității simțurilor alternaseră sau se înfruntaseră, pentru a ajunge, în cele din urmă, la un soi de paritate încă din vremea lui Bacon, din secolul al XIII-lea.

La desfășurarea procesului istoric al „morții lui Dumnezeu” empirismul va contribui prin transferarea definirii existentului în seama simțurilor¹⁷ și prin desprinderea metafizicii raționalizate de suportul oricărei realități. Mai mult decât atât, cunoașterea rațională a lumii sensibile are întotdeauna consecințe de utilitate practică, în vreme ce lumea inteligibilă „de dincolo” este, din punct de vedere practic, indiferentă. Dacă există cumva o metafizică validată într-un fel de realitate, aceasta este constituită de universul relațiilor logico-matematice care se găsesc „în spatele” fenomenelor sensibile și care le guvernează, o metafizică descifrabilă prin observație empirică și experiment.

Termenul „metafizică” dobândește tot mai mult un sens pur gnoseologic și epistemologic, în vreme ce Dumnezeu metafizicii devine din ce în ce mai mult o mărime indiferentă. Această „ființă supremă” a certitudinii logice și a „argumentelor” raționale este despărțită de posibilitățile experienței subiective prin granița care

¹⁷ Este caracteristică formularea lui HIRSCHBERGER: „Pentru empirism, toate se relativizează pe terenul spațialului, temporalului, umanului, uneori a prea omenescului. Inteligibilul este depășit de sensibil, idealul de util, universalul de individual, eternul de vremelnic, datoria de dorință, întregul de fragmentar, dreptatea de energie”: *Geschichte der Philosophie*, Herder Verlag, 1965, ed. VII, vol. II, p. 188.

separă adevărul real de simpla presupunere, existentul empiric de inexistentul empiric. Știința renunță la cercetarea „lumii de dincolo” a supraempiricului, testând în schimb posibilitatea rațiunii individuale de a înțelege „mecanismul” naturii și de a-l stăpâni, punându-l în serviciul atingerii unor țeluri utile pentru om¹⁸.

Dar, în afară de așa-numita „teologie naturală” (*theologia naturalis*) – subordonarea metafizicii față de rațiunea discursivă –, scolastica a dezvoltat, în cursul Evului Mediu, încă o disciplină teoretică, anume teologia apofatică sau negativă (*theologia negativa*). În evidență opoziție, dar totodată în corelație istorică cu teologia naturală, care este în orice caz afirmativă sau catafatică (*theologia affirmativa*), apofatismul occidental este menit să precizeze limitele, adică relativitatea cogitației afirmative. Chiar și corifeii raționalismului, precum Anselm sau Toma d'Aquino, Albert cel Mare sau John Duns Scott, deși sunt reprezentanți tipici ai pozitivismului demonstrativ, proclamă totuși caracterul apofatic al adevărului lui Dumnezeu, incapacitatea rațiunii umane de a cunoaște ce este în realitate Dumnezeu, esența Lui, ființa Lui transcendentă¹⁹.

¹⁸ Despre relația dintre empirism și „moartea lui Dumnezeu” în metafizica occidentală, vezi: Gerald CRAGG, *The Church and the Age of Reason*, Penguin Books, 1976, pp. 76 și 168; W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus*, Tübingen, Mohr Verlag, 1979, pp. 253 și urm.; D.F. - NORTON, *Hume – Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton N.J., 1982; J. KEMP, *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume*, London – New York, 1970.

¹⁹ Vezi THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III 1, 3 – I, 12, 4 ad 2; *Sententiarum magistri...* 22.2.1c; ALBERTUS MAGNUS,

Apofatismul scolasticilor nu opune conceptualizării pe cale rațională și confirmării pe cale demonstrativă a noțiunii de Dumnezeu o altă posibilitate de cunoaștere. El subliniază doar caracterul relativ al determinărilor raționale și al inducțiilor analogice de la cele create la cele increate. Astfel, chiar dacă nu el le generează, totuși apofatismul occidental înlesnește oricum apariția relativismului, a scepticismului sau chiar a agnosticismului în sânul societății europene occidentale. Apofatismul scolasticilor ignoră ori neglijează cu totul atitudinea față de cunoaștere și de adevăr ce caracterizează întreaga tradiție filosofică greacă, precreștină și creștină deopotrivă: el ignoră cunoașterea ca relație empirică nemijlocită, echivalarea adevărului cu comuniunea, adevărul cunoașterii prin dinamica sociativă a relațiilor. El este un apofatism al esenței lui Dumnezeu și stăruie asupra diversității de esență presupuse de orice corelație analogică între Dumnezeuul increat și ființele create.

Cu toate că în paginile următoare vom expune ceva mai pe larg formele diverse ale apofatismului teologic, va trebui totuși să marcăm, din capul locului, distincția între apofatismul esenței, reprezentat de scolastica occidentală, pe de o parte, și apofatismul persoanei, caracteristic pentru gândirea creștină a Răsăritului grec, pe de alta. Această distincție nu reflectă numai o simplă diferențiere metodologică, ci o opoziție ireductibilă atât în domeniul gnoseologiei, cât și în acela al ontologiei: prin apofatism al esenței înțeleg faptul că eu

In libros Metaphysicarum Aristotelis IV tr 2c 4; DUNS SCOTUS, *Expositio in Metaphysicis Aristotelis* IV s1, c2.

aleg drept mijloc de acces la cunoașterea existentului capacitatea mea individuală de inteliecție; cunosc, prin urmare, cele existente ca entități concrete, predeterminate de *rațiunea* (λόγος) proprii lor *esențe* (ουσία), așa cum o concep eu intelectual. Iar dacă esența este încreată-transcendentă-supranaturală, accept că eu *gândesc* existența unei asemenea esențe, dar *nu-i cunosc* realitatea. Caracterizez această atitudine a mea drept apofatică.

Prin apofatism al persoanei înțeleg că pornesc de la convingerea potrivit căreia existența mea și cunoașterea pe care o realizez (*modul* în care exist și *modul* în care cunosc) sunt fapte complexe de *relație*, iar *relația* nu se limitează la determinarea intelectuală, ci este un fapt existențial integral, care presupune conlucrarea mai multor facultăți distincte (senzitivă, critică, abstractivă, reductivă, imaginativă, afectivă, intuitivă, perceptivă etc.). Nici o determinare intelectuală (gândită și exprimată) nu poate istovi cunoașterea pe care mi-o oferă *relația* nemijlocită; prin urmare, și definirea rațională a esenței (ca rațiune – λόγος – comună a ipostazelor aceleiași specii) succede, nu precede diversitatea lucrurilor existente, așa cum o cunosc eu din relația nemijlocită cu fiecare dintre ele. Astfel, dacă și Dumnezeu este existent, El este cunoscut, în principiu, ca ipostază, prin relație nemijlocită, și nu ca esență, prin determinarea Lui intelectuală. Și pentru că nici o formulare nu este în stare să înlocuiască ori să istovească imediatitatea cognitivă a relației (și asta mai ales în cazul ipostazei *persoanei*, a cărei diversitate nu este numai fenomenologică, ci înseamnă și libertate de autodeterminare a *modu-*

lui de existență al subiectului), vorbim de caracterul apofatic al oricărei determinări care este atribuită diversității personale a lui Dumnezeu.

Această expunere schematică și mult prea rezumativă²⁰ își va găsi o explicație mai deplină în cele ce urmează. Aici se cuvine doar să accentuăm că *apofatismul esenței* din tradiția metafizică occidentală, cu ale sale determinări negative ale divinei diversități *de esență* ori cu ale sale expresii misticoide despre indeterninarea *esențială* a impersonalului Absolut, nu numai că nu stăvilește dezvoltarea istorică impetuoasă a relativismului și agnosticismului (care se încheie cu nihilismul ateu), ci se înscrie organic în acest curent²¹.

²⁰ Pentru o analiză mai sistematică a acestor chestiuni, vezi cărțile mele: Σχεδιασµα Ε"σαγωγής στη Φιλοσοφία, vol. II și Προτάσεις κριτικής όντολογίας, "Εκδόσεις 'δφµος", 1985.

²¹ Această afirmație principială nu exclude acel gen de misticism care a fost elaborat în Occident, nu numai în paralel, dar în impresionantă divergență cu raționalismul și care-și are reprezentanții de seamă în persoanele unor Bernard de Clairvaux (m.1153), Guillaume de Saint-Thierry (m.1148), Tereza de Avila (m.1582), Ioan al Crucii (m.1591), François de Sales (m.1622) etc. Această tendință mistică a accentuat în mod special raportarea nemijlocită a omului la persoana lui Christos și posibilitatea unei uniri „erotice” între ei. Numai că nici în acest caz nu poate fi vorba de o cale de cunoaștere a lui Dumnezeu diferită de „apofatismul esenței” al scolasticilor. De aceea se și urmărește stabilirea unei legături, și anume de iubire cu persoana lui Hristos, dar întotdeauna între hotarele de netrecut pe care le impune predominarea diferenței dintre esențe: aceasta înseamnă că relația personală nu este trăită ca posibilitate existențială (ca *modal existenței*) ce provine din orice determinare *esențială* a existenței, nu este vorba așadar de *relație*, ci de o raportare psiholo-

Atitudinea apofatică este adoptată dintru început și de *protestantism* sau *Reformă*, în paralel cu raționalismul extrem al primelor sale încercări de combatere, pe terenul dogmaticii, al teologiei romano-catolice.

Primii protestanți vedeau în „teologia naturală” un instrument teoretic menit să servească la întărirea autorității Bisericii papale asupra societății europene occidentale: întemeierea raționalist-apodictică a metafizicii impune conștiințelor necesitatea de a accepta „adevăruri” care au caracterul unor „axiome” raționale. Iar prestigiul obiectiv al axiomelor metafizice este transferat asupra instituției care le reprezintă și le manipulează, el asigurând astfel dominația Bisericii romane, atât de

gică unilaterală a subiectului la un obiect de dorință *esențialmente* inaccesibil, este vorba de un autohedonism erotic. Misticismul „persono-centric” al occidentalilor, tocmai pentru că presupune definirea posibilităților de viață de către *rațiunea* esenței și nu de către *modul* de existență, este trăit ca o excepțională realizare a subiectului în hotarele etanșe ale depărtării *esențiale* de Dumnezeu, nu ca o biruință de viață, ci ca o biruință a capacității individuale de simțire, el este trăit ca o situație extatică de afectivitate erotică, ca și cea mai mare înfăptuire individuală de devoțiune psihologică. Dacă raționalismul scolastic urmărește cunoașterea lui Dumnezeu dând prioritate capacității silogistice a subiectului, misticismul „erotic” al occidentalilor urmărește aceeași cunoaștere dând prioritate capacității afective individuale. În ambele cazuri, ne referim la un „obiect” necunoscut și inaccesibil al gândirii sau al afecțiunii, care ne invită la realizări individuale de construcție intelectuală ori de extaz mistic, în vreme ce posibilitățile de viață reală sunt *esențialmente* limitate și incapabile de o *relație* reală care să-i permită omului să cunoască pe Dumnezeu ca existență reală și ca persoană diferită.

strict organizate ca instituție, asupra societății, puterea seculară a acesteia.

Martin Luther (m. 1546) întreprinde o viguroasă critică a raționalismului scolastic. Dumnezeu lui Luther este inaccesibil pentru rațiune, el este un „Dumnezeu ascuns” (*Deus absconditus*): „Nu există cunoștință directă despre Dumnezeu, chiar și revelarea lui Dumnezeu este revelație indirectă... Dumnezeu, ca Dumnezeu care se revelează, este tocmai Dumnezeul ascuns. Pentru a-și revela sinele, El l-a învăluit în misterul crucii și al pătimirii”²².

Pentru a ajunge la „Dumnezeul ascuns” este suficientă *numai credința* (*sola fide*); întemeierea obiectiv-rațională a cunoașterii metafizice, chiar dacă înarmează subiectul cunoscător cu certitudini intelectuale, îl și înrobește totodată unei cunoașteri obiectivate, instituționalizate. Dimpotrivă, absolutizarea credinței duce la desprinderea subiectului din strânsoarea legăturilor obiective de dependență în care este prins, la maturizarea sa. Credința este absolutizată așadar ca posibilitate strict subiectivă de „cunoaștere” a lui Dumnezeu și, în speță, ca participare (psihologic-sentimentală) la misterul crucii și al pătimirii.

Adevărul privitor la Dumnezeu este ascuns în moartea lui Hristos, în această extremă renunțare a lui Dumnezeu la dumnezeirea Sa. Luther formulează acum o „teologie a crucii” (*theologia crucis*), ce constituie neașteptatul preludeu la „moartea lui Dumnezeu”. Mai înainte ca Hegel²³

²² Walther von LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München, 1929, pp. 16, 17; Jean CALVIN, *L'institution chrétienne* I, V, 12.

²³ Hegel, *Werke*, Suhrkamp Verlag, vol. XVI, p. 419, vol. XVII, p. 292.

să o fi folosit și mai înainte ca Nietzsche să-i fi proclamat adevărul, formula „Dumnezeu a murit” (*Gott ist tot*) era cunoscută europeanului din Occident, care o psalmodia în cântarea liturgică protestantă din Vinerea Mare: „Vai, ce amarnică nenorocire! Dumnezeu însuși zace mort”²⁴. În perspectiva evlaviei subiectiv-sentimentale a primilor oameni ai Reformei, renunțarea lui Dumnezeu la dumnezeirea Sa până la a îndura crucificarea înseamnă moartea „Dumnezeului abstract” (*des abstrakten Gottes*); ea înseamnă deci, totodată, și renunțarea impusă omului la pretenția sa de a cunoaște cu obiectivitate rațională Absolutul transcendent. Și numai printr-o asemenea renunțare la abstracție poate fi salvat Dumnezeu ca obiect concret de credință individuală.

În această perspectivă privesc lucrurile, în deplin consens, și marii mistici ai epocii Reformei (Jakob Böhme, Angelus Silesius etc.): cosmosul divin devine cognoscibil numai în omul-microcosm, prin experiența trăirilor lui specifice, iar nu cu ajutorul argumentelor raționale abstracte ale unor demonstrații obiective schematice. „Esența lui Dumnezeu nu poate fi descifrată nici în făpturile create, nici în vreo altă realitate obiectivă. Tre-

²⁴ Textul integral al imnului se găsește în ediția lui Johann PORST, *Geistliche und liebliche Lieder*, Berlin, 1796, sub numărul 114. În edițiile ulterioare (precum *Deutsch Evangelisches Gesangbuch*, 1915), versul apare corectat: „O, grosse Not! Gotts Sohn liegt tot” (Vai, ce amarnică durere! Fiul lui Dumnezeu zace mort). Autor al imnului este considerat a fi fost Johann RIST, și în chip greșit Henri de LUBAC îl atribuie lui Luther însuși (v. *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1950, p. 42). Este însă atent cercetată de de Lubac corelația de el stabilită între „teologia crucii” și „moartea lui Dumnezeu”.

buie să circumscriem cunoașterea lui Dumnezeu la crucea lui Hristos. Ce înseamnă crucea pentru ideea de Dumnezeu? Ea exclude orice efort de cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu. Crucea lui Hristos nu ne arată, în principiu, nici urmă de Dumnezeu. Enigma crucii ne lămurește, în principiu, adevărul că Dumnezeuul nostru este un Dumnezeu ascuns”²⁵.

„Teologia crucii” este o contestare aprigă a raționalismului, grevată totuși de premisa originară a acestuia: „monismul subiectului”, istovirea oricărei posibilități de cunoaștere în hotarele strictei subiectivități. Și, dacă întemeierea rațională a adevărului despre Dumnezeu deschide drumul contestării pe cale rațională a existenței Lui, absolutizarea credinței subiective în Dumnezeu are drept consecință alungarea Lui din domeniul experienței „obiective”.

Atitudinea antiintelectualistă a Reformei își găsește expresia culminantă în fenomenul istoric al *pietismului*. A fost numită *pietism* (de la latinescul *pietas*) o foarte amplă mișcare din sânul lumii protestante de pe la sfârșitul secolului al XVII-lea – începutul celui de al XVIII-lea, care afirma primatul evlaviei practice, luându-și astfel distanțele față de teologia dogmatică polemică, preferată oarecum, inițial, de promotorii Reformei Conceptului intelectual și obiectivat al lui Dumnezeu, pietismul opunându-i experiența individuală a trăirii religi-

²⁵ Vezi J. BÖHME, *Der cherubinische Wandersmann*, II, 2, I, 33 (*Sämtliche poetische Werke*, Allgemeine Verlagsanstalt, München, 1924, vol. III, pp. 15 și 57), W.V. LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, p. 22.

oase. Dumnezeu se revelează în practica religioasă. Cunoașterea lui Dumnezeu presupune „renașterea” omului, iar această renaștere este rezultatul unei comportări etice în acord cu legea evanghelică. Pietismul este un misticism al evlaviei practice, adesea chiar o formă de renunțare expresă la cunoaștere ori de agnosticism deghizat în veșmintele oportunității etice. Sub diferite forme și prin diverse „curente”, pietismul nu a încetat să-și facă simțită până astăzi influența atât în lumea protestantă, cât și în viața spirituală a celorlalte confesiuni și biserici creștine. În conlucrare cu umanismul și luminismul, în spiritul idealurilor de „eficiență” și „productivitate” ce caracterizează mentalitatea lumii moderne, el a elaborat un concept mai degrabă „social” al religiei, care implică activități de utilitate socială și a înțeles Evanghelia mai mult ca pe un cod etic cu finalitate seculară²⁶.

Produs direct al mediului pietist protestant și exponent teoretic de frunte al Reformei protestante, Immanuel Kant (m. 1804) a intenționat să înlăture, prin a sa *Critică a rațiunii pure* (*Kritik der reinen Vernunft*), teologia naturală și metafizica raționalistă, întemeind existența lui Dumnezeu pe postulatele rațiunii empiric-practice, adică pe presuposițiile intenționalității etice.

Kant opune facultatea *critică* a rațiunii pure raționalismului dogmatic intelectualist al metafizicii scolastice. Categoriile cunoașterii sunt, în principiu, empirice; totuși, intelectul, pornind de la cunoașterea empirică, ajunge la judecăți sintetice, adică la adevăruri *a priori*.

²⁶ Vezi capitolul despre pietism (cap. VIII) din cartea mea *ΩΗ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Atena, *Ἐκδόσεις Γρηγόρη*, 1979, ediția a doua, și bibliografia chestiunii.

care se raportează la experiență, fără să provină din experiență. (Asemenea adevăruri sunt, de pildă: totalitatea, prioritatea, spațiul, timpul, sufletul, Dumnezeu.) Gândirea, cu principiile ei *a priori*, nu dobândește niciodată vreo cunoștință independent de experiență. De aceea, nici metafizica nu poate să fie „știința absolutului” – cum o definea Christian Wolff (m. 1754), rezumându-i pe Descartes și pe Leibniz – întrucât adevărurile ce derivă din silogisme analitice și inductive nu constituie cunoștință. Convingerea că am putea cunoaște pozitiv suprasensibilul prin metode silogistice este o amăgire de sine. Metafizica este știința limitelor rațiunii omenești. Domeniul ei este determinat de datele experienței și de judecățile sintetice *a priori*. Cunoaștem obiectele experienței *numai ca fenomene* și nu ca lucruri în sine, după cum cunoaștem și judecățile sintetice *a priori* numai ca posibilități (ca *lucruri gândite*) și nu ca realități. Metafizica nu este altceva decât operația critică prin care *rațiunea pură* marchează hotarele între adevăruri fenomenale și adevăruri gândite și, între aceste hotare, sistematizează relațiile dintre judecățile *a priori* și datele experienței.

Dumnezeu este o judecată sintetică, o posibilitate rațională *a priori*, un simplu concept (*blosser Begriff*), care însă constituie adevăr, deoarece se raportează nemijlocit la experiența etică. Postulatul etic al volității subiective omenești este premisa empirică de la care pornește rațiunea pură pentru a defini cauza originară și scopul final al faptei etice, adică pe Dumnezeu. În lucrarea sa *Religia în limitele rațiunii simple* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), Kant

formulează premisa pentru derivarea religiei din etică, adică pentru interpretarea comandamentelor etice ca porunci dumnezeiești, pe baza antropologiei filosofice. El opune revelației supranaturale necesitatea etică a religiei și interpretează principiile fundamentale ale credinței creștine ca postulate ale eticii practice. „Hristos este ideea personificată a principiului binelui” (*personifiziertee Idee des guten Prinzips*).

În cazul lui Kant a devenit limpede unde duce apofatismul teologic al Reformei. „Dumnezeul ascuns” a fost înlocuit de principiul imperativ al eticii categorice, adică de însuși subiectul cunoscător, vehicul uman al judecății *a priori* a rațiunii pure, care, ca postulat etic, se dovedește aptă să ordoneze întreaga experiență. Prelungirea istorică a acestui mod de a vedea lucrurile prin idealismul german – Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer – desăvârșește formarea ateismului moralist (antropocentric).

Fichte (m. 1814) purcede la elaborarea filosofiei sale de pe pozițiile criticismului (*Kritizismus*) lui Kant. Lucrarea care i-a adus o largă notorietate este o *Încercare de critică a oricărei revelații* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792), în care el își fundamentează opinia potrivit căreia conținutul unei revelații este cu necesitate reductibil la conținutul postulatelor etice ale rațiunii subiective.

Dar ceea ce caracterizează prin excelență întreaga operă a lui Fichte este interpretarea cu maximă consecvență a subiectului cunoscător uman ca factor determinant și axă centrală a oricărei filosofii, științe sau cunoaș-

teri. Fiecare cunoștință este autoobservare a activității creatoare și etice a Eului, întrucât numai Eul există în principiu și în chip absolut pentru sine însuși. Metoda pentru această autoobservare este dată de schema dialectică: teză – antiteză – sinteză, care este consacrată de Fichte drept trăsătură caracteristică tipică pentru idealismul german. *Teza* fundamentală de la care se pornește (premisă a oricărei cunoașteri) este conștiința de sine a Eului, cunoașterea critică de sine a Eului, cunoașterea Eului de către Eu ca unică și absolută cauză a oricărei experiențe. Certitudinea incontestabilă a acestei teze se întemeiază și pe principiul de logică formală al identității ($A = A$), principiu care își găsește absoluta deplină realizare în $Eu = Eu$, care face cunoscut Eul în rezumarea oricărui adevăr despre spirit, voință, etică, credință.

Al doilea pas este acela al *antitezei*, întemeiate pe premisa logică: A nu este identic cu – A. Este vorba despre desemnarea realității non-Eului, prin care Fichte înțelege natura și materia, relația internă dintre ele și orice determinare obiectivă a voinței subiectului. Iar a treia treaptă este *sinteza*, confruntarea Eului cu non-Eul și reciproca lor determinare, care însă nu lipsește Eul de identitate și conștiință de sine, nici non-Eul de realitate, ci doar permite absolutei realități a Eului să includă și altă realitate decât pe sine însăși.

Cu alte cuvinte: Eul, ca singură bază de pornire pentru accesul la realitate, determină această realitate (existența lumii obiective) între limitele posibilităților sale cognitive. Și, mai concret: lumea este materialul activității umane, dar și premisa sensibilă a datoriei etice, ca



autoconștientizare a delimitării Eului de non-Eu. Dar și ceea ce este determinat de posibilitatea cognitivă a Eului este limitat, întrucât este determinat numai ca non-Eu, prin urmare și Dumnezeu metafizicii, ca și însușirile absolute pe care i le atribuim, nu este altceva decât o contradicție în sine. Fichte contestă existența unui Dumnezeu ca realitate absolută în sine în afara conștiinței de sine a Eului. Divinul este explicat numai în interiorul conștiinței etice a subiectului, ca realizare a datoriei de moralitate în univers, realizare care se împlinește prin lanțul infinit al conștiințelor și într-însul. Ordinea morală conștientă, reală și activă este Dumnezeu.

Această scurtă incursiune în procesul istoric al „morții lui Dumnezeu” trebuie să se încheie cu o referință la Hegel (m. 1831). Tezele fundamentale ale sistemului său filosofic au fost formulate în cele patru mari lucrări ale sale: *Fenomenologia spiritului* (*Phenomenologie des Geistes*, 1807), *Știința logicii* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816), *Enciclopedia științelor filosofice* (*Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, 1817) și *Filosofia dreptului* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821).

Hegel pornește și el de la Kant, dar pentru a contesta experienței calitatea de bază de pornire de la sine înțeleasă a cunoașterii. Experiența trebuie să fie adevărată de gândire pentru ca să poată constitui cunoștință. Iar aici gândirea nu este numai convingere intelectuală ori prelucrare rațională a datelor experienței, ci o operație *dialectică* a spiritului, adică o conștientizare de sine dinamică a spiritului care derivă din antiteză pentru a ajun-

ge la realitate obiectivă. Spiritul omenesc dobândește conștiință de sine, adică există, numai în relație dialectică cu realitatea obiectivă. Și aceasta deoarece realitatea este rațională și în faptele reale se manifestă un sens. Astfel, în relația dialectică, spiritul determină (gândește, înțelege) existența ființelor și a faptelor obiective, dar în același timp se autodetermină opunându-se lor; prin urmare, în activitatea cognitivă a subiectului se dezvăluie identitatea atât a subiectului, cât și a obiectului. În această perspectivă, esența însăși a ființelor este dialectică, natura împlinește condiția spiritului, „ființarea ca altceva” (*das Anderssein*) a spiritului.

În relația sa cu contradicțiile universale ale realității obiective, spiritul omenesc se absolutizează, gândirea umană devine activitate și manifestare a Spiritului Absolut care se identifică cu Dumnezeu. Sistemul lui Hegel, așa cum el însuși l-a caracterizat, este un efort de înțelegere a creației de sine a Absolutului. Dumnezeu se obiectivează pe sine în natură și astfel capătă conștiință de sine. Natura este condiția conștiinței de sine a lui Dumnezeu, al doilea termen al Absolutului, identic cu Absolutul după relația dialectică. Însă sinteza opoziției dialectice dintre Dumnezeu și lume se împlinește numai prin modalitatea conștientizării de sine omenesti. Conștiința de sine a omului este unica posibilitate pentru Spiritul Absolut de a avea conștiință de sine în finit (și numai în relația cu acesta el există în chip real), dar și unica posibilitate pentru finit de a avea conștiință de sine în infinit. Fără conștiința de sine a gândirii dialectice, Dumnezeu este mort: filosofia lui Hegel vestește „moartea lui Dumnezeu”, a Dumnezeului certitudinii-

lor obiective ale raționalismului scolastic (*Glauben und Wissen*, 1802). Dar ea afirmă totodată că este în natura lui Dumnezeu să moară și să învieze, să dobândească cunoaștere de sine devenind trup, adică natură și lume. Absolutul pătrunde în finit, își neagă sinele pentru a-și realiza sinele. De aceea, prin cunoștința pe care o avem despre Dumnezeu și pe care o datorăm lui Dumnezeu, Dumnezeu însuși își recunoaște în noi sinele.

Hegel identifică religia cu filosofia; obiectul lor este același: determinarea absolutului. Diferența este numai de instrument: filosofia folosește determinarea noțională intelectuală, religia, reprezentarea mitică. Țelul urmărit în ambele cazuri este „cunoașterea lui Dumnezeu”, sfera supremă a conștiinței de sine umane și cunoaștere de sine a Absolutului. „Dumnezeu este ceea ce filosofează în filosofi” (*Gott ist es, der im Philosophen philosophiert*), ceea ce înseamnă, la urma urmelor, că gândirea umană dobândește dimensiunile divinului.

2. Vestea „morții lui Dumnezeu” în istorie

„Criza internă” a metafizicii occidentale – progresiva nimicire a lui Dumnezeu ca realitate existentă – devine o problemă de conștiință în istoria europeană după ce Nietzsche vestește „moartea lui Dumnezeu”. Nietzsche nu lansează un manifest teoretic nihilist, ci constată numai că locul din care a dispărut Dumnezeu este gol. Strigătul lui este un apel la asumarea conștientă a unei răspunderi istorice concrete. Nu teză filosofică, nici fundamentare ideologică a unui nou sistem filosofic, ci simplă mărturie istorică și interpretare a unui fapt împlinit. Strigătul lui Nietzsche despică parcă istoria metafizicii europene și dezvăluie realele dimensiuni ale unei mutații istorice. Scria el însuși în 1886: „Cel mai însemnat dintre ultimele evenimente, faptul că Dumnezeu a murit, iar credința în Dumnezeul creștin nu mai este credibilă prinde să-și întindă umbra asupra Europei”²⁷.

Despre așa-numita „moarte a lui Dumnezeu” se afla-se ceva în Europa cam cu un secol înainte de Nietzsche din paginile unui roman al lui Jean Paul, intitulat *Siebenkäs* și apărut în anii 1796-1797. Hegel, așa cum am văzut, preluase formula, cu referire la „Dumnezeul abstract” (*abstrakter Gott*) al metafizicii intelectualiste. Heinrich Heine (m. 1856) vorbise și el despre „moartea lui Dumnezeu”, iar Fr.H. Jacobi, la rându-i, despre „ni-

²⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, V, par. 343.

hilism" (*Jacobi an Fichte*, 1799). Lui Dostoievski îi datorăm cea mai sistematică cercetare asupra felului în care se comportă omul în spațiul din care Dumnezeu lipsește, ca și profetica descriere anatomică a nihilismului rusesc, considerat drept un rezultat al occidentalizării claselor cultivate din Rusia (*Posedații*, 1871; *Cuvânt despre Pușkin*, 1880)²⁸.

Dar în strigătul lui Nietzsche pare să existe un element inconfundabil de originalitate care îl singularizează în desfășurarea istoriei: apelul conștient la conștiința istorică de sine a Europei. Conștiința omului european este metafizică, ea presupune că Dumnezeu este „Cauza primă” inteligibilă a cosmologiei și „Principiul” axiomatic al eticii categorice. Proclamarea „morții lui Dumnezeu” însemna așadar negarea temeiurilor principiale ale conștiinței de sine a europeanului, o invitație la conștientizarea caracterului irațional al existenței, subminarea chiar a normelor uzuale ale vieții sociale. Nietzsche era conștient că „moartea lui Dumnezeu” înseamnă „răsturnarea tuturor valorilor”.

În celebrul fragment din cartea a treia a *Științei vioase* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), vestea „morții

²⁸ Pentru mai multe elemente istorice relative la *expresia Gott ist tot*, vezi R. BULTMANN, „Der Gottesgedanke und der moderne Mensch”, în volumul *Diskussionen zu Bischof Robinsons, Gott ist anders*, München, Kaiser Verlag, 1965, pp. 104, 105, HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, pp. 31–33, Gabriel MARCEL, „Der Mensch vor dem vermeintlichen Tod Gottes”, în periodicul *Wissenschaft und Weltbild*, 11, 1958, pp. 1–12., Henri de LUBAC, *Die Tragödie*, pp. 42–44, Nikolai BERDIAEV, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Baden–Baden, Holle Verlag, 1957, ediția a doua, pp. 56 și urm.

lui Dumnezeu” este adusă de un „om nebun” (par. 125: *Der tolle Mensch*):

„N-ați auzit de nebunul care-și aprindea ziua-n amiaza mare un felinar și, alergând cu el prin piață, striga fără încetare : Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!? Și cum acolo se aflau adunați mulți dintre cei care nu credeau în Dumnezeu, stârnise nebunul acela veselie nevoie mare. «Va să zică s-a pierdut?», zise unul. «S-a rătăcit ca un copil?», zise altul. «Nu cumva s-o fi jucând cu noi de-a v-ați ascunselea?» «I-o fi frică de noi?» «S-o fi dus să se plimbe cu vreo corabie?» – așa strigau, râzând în cor cu toții. Nebunul se năpusti între ei și-i străpungea cu privirea: «Unde-i Dumnezeu? – strigă iar – să vă spun eu! *Noi l-am ucis*, noi, voi și cu mine! Noi toți suntem ucigașii lui! Cum de-am făcut-o? Cum de-am cutezat să sorbim toată apa mării? Cine ne-a pus în mână buretele cu care să ștergem din zarea cerului orizontul? Ce-am făcut, când am dezlegat pământul de soarele lui? Unde-o să se ducă acum pământul? Unde ne ducem noi? Dincolo de toți sorii? Nu vedeți că ne împlețim și cădem la tot pasul? Înapoi, înainte, pe-o parte, pe alta, în toate părțile? Ce mai poate să însemne „sus” și „jos”? Nu rătăcim oare, ca nebunii, prin neantul fără capăt? Nu ne înfioară vidul? Nu s-a făcut mai frig? Nu cade fără încetare peste noi noaptea, tot mai multă noapte? Nu trebuie să aprindem din faptul zilei felinarele? N-ați auzit încă sapa groparilor lui Dumnezeu? Nu v-a ajuns în nări duhoarea leșului lui Dumnezeu? Putrezesc doar și zeii! Dumnezeu a murit! Și mort o să rămână! Noi l-am ucis! Găsi-vom oare mângâiere vreodată noi, ucigașii ucigașilor? Am sfârtecat cu

cuțitele noastre tot ce avea până astăzi lumea mai sfânt și mai înalt. Iată-l, zace însângerat la pământ! Noi l-am doborât! Cine o să ne spele de sângele lui? Cu ce apă? Ce rituri de pocăință, ce sfinte jocuri să mai născocim? Nu-i fapta asta mare prea mare pentru noi? Să ne facem zei și noi, ca să părem vrednici de ea? N-a fost vreodată faptă mai mare pe lume și toți cei ce s-or naște după noi vor trăi o Istorie mai presus decât orice a fost, până la ceasul acestei fapte, Istoria!» Tăcu apoi nebunul și, rotindu-și privirea, se uita la cei ce stăteau în juru-i și-l ascultau: tăceau și ei, privindu-l înmărmuriți. Într-un târziu, dădu de pământ cu felinarul, de se făcu țândări, stingându-și lumina. «Am sosit prea devreme, zise, nu-i încă ceasul. Fapta asta mare e încă pe drum, se apropie, pașii ei n-au ajuns încă la urechile oamenilor. Fulgerul și tunetul au nevoie de timp, lumina stelelor are nevoie de timp, faptele, chiar cele săvârșite, au nevoie de timp ca să poată fi văzute și auzite. Fapta asta e, încă, mai departe de ei decât cele mai îndepărtate stele; și totuși, chiar ei au săvârșit-o!»

Cuvântarea „nebunului” nu dă de știre despre lepădarea de Dumnezeu a unei persoane, lepădare absurdă, deoarece este arbitrară. Absurdul nu ține de cuvântare, ci de faptul pe care ea îl comunică: este absurdă pentru Europa distrugerea temeliei înseși pe care ea și-a clădit conștiința propriei identități în planul civilizației ei, ca și în acela al metafizicii. Nietzsche vorbește despre această distrugere ca despre un fapt istoric consumat, ca despre un act de infidelitate față de sine hotărâtor pentru desfășurarea ulterioară a istoriei Europei. Spusele lui impun europenilor un efort de introspecție

istorică, de reală cunoaștere de sine, într-un fel care li se poate părea de-a dreptul scandalos. Proclamarea „morții lui Dumnezeu” este pentru cei mai mulți o blasfemie de neînțeles, o nebunie chiar. Ei nu au ochi să vadă ce s-a întâmplat, nici urechi să audă; „și totuși, chiar ei au săvârșit-o”.

Răspunzătoare de moartea Dumnezeului tradiției metafizice europene occidentale este însăși lumea creștină occidentală. Ea a generat nu numai negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu, ci și negarea problemei metafizicii ca atare, a generat repulsia ori numai indiferența față de orice cercetare metafizică, a făcut să apară adică, pentru prima dată în istoria omenirii, un fenomen până acum necunoscut, acela al indiferentismului religios de masă, ce caracterizează secolul nostru. Nietzsche era conștient că strigătul lui marca hotarul dintre două epoci istorice: „Ceea ce vestesc eu este istoria următoarelor două secole”²⁹. Bisericile creștine au văzut în strigătul lui Nietzsche doar nebunia blasfematorie a unui ateu³⁰; el însuși nu voia însă decât să confirme ceea ce bisericile făcuseră din proprie inițiativă: „Ce altceva mai sunt oare bisericile acestea decât morminte și cimitire ale lui Dumnezeu?”³¹.

²⁹ *Der Wille zur Macht*, Vorrede, 2.

³⁰ Un exemplu mărunț dar caracteristic, ce ilustrează atât naivitatea, cât și fanatismul cu care l-au întâmpinat – și o fac și azi – pe Nietzsche anumiți cercetători, mai ales romano-catolici, îl constituie judecățile lui Joh. HIRSCHBERGER asupra lui Nietzsche din a sa *Geschichte der Philosophie*, vol. II, pp. 501–527.

³¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, sfârșitul par. 125.

Comentând spusele lui Nietzsche despre „moartea lui Dumnezeu”, Heidegger scrie:

„Cuvintele despre moartea lui Dumnezeu se referă la Dumnezeul creștin. Dar nu este mai puțin cert, și trebuie să zăbovim cu gândul mai înainte de toate aici, că numele «Dumnezeu» și «Dumnezeu creștin» sunt folosite, în gândirea lui Nietzsche, pentru a defini lumea suprasensibilă în general. Dumnezeu este numele dat lumii ideilor și a idealurilor»³².

Această identificare a lumii conceptelor intelectuale cu numele „Dumnezeu” și „Dumnezeu creștin” nu constituie, din punct de vedere istoric, o noutate datorată lui Nietzsche, ci o tendință fundamentală, veche de secole, a teologiei occidentale. Validarea cu mijloace raționale a experienței bisericesti a constituit, în decursul istoriei, o permanentă ispită pentru Occident, ispită dictată de necesitatea de a impune lumii dominația Bisericii ca autoritate indiscutabilă. Lumea suprasensibilă a primelor principii și cauze, așa cum a definit-o rațional metafizica filosofică, s-a identificat cu revelația istorică a Dumnezeului personal, a cărui experiență nemijlocit sensibilă o administrează Biserica creștină. Această experiență nu a însemnat niciodată altceva decât adevărată „nebulie” pentru filosofii metafizici. „Metafizica occidentală, spune Heidegger, se întemeiază pe primatul logicii»³³... „Alături și mai presus de psihologie și cosmologie, se situează teologia, nu ca interpretare a revelației biblice, ci ca interpretare rațională (naturală) a învățaturii biblice despre Dumnezeu, considerat pri-

³² Holzwege, p. 199.

³³ Nietzsche, I, p. 530.

mă cauză a ființelor, a naturii și a omului, a istoriei lui și a evenimentelor acesteia.»³⁴

Acesta este motivul pentru care, în gândirea lui Nietzsche, metafizica creștină se confundă nu numai cu lumea ideilor și a idealului în general, ci și, în particular, cu platonismul³⁵. Tradiția metafizică occidentală, de la Augustin la Toma d'Aquino și până la Leibniz, este formal platonicească³⁶ și, tocmai datorită caracterului ei platonice, „metafizica occidentală este teologică, chiar și în cazurile în care ea se opune teologiei bisericii»³⁷. Modelul platonice al lumii este rațional teocentric, iar metafizica occidentală se conformează acestui model: Dumnezeu este Cauza primă, rațional necesară, a ființelor; atât ontologia, cât și cosmologia occidentalilor se întemeiază pe această necesitate logică, de la care pornesc. „Logică nu înseamnă aici: în acord cu normele logicii de școală (*Schullogik*), ci înseamnă: având ca temei încrederea în rațiune.»³⁸

³⁴ Nietzsche, II, p. 58.

³⁵ Holzwege, p. 200, Nietzsche, II, p. 274.

³⁶ Vezi HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie*, II, pp. 163 și 188, Werner BEIERWALTES (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 cu deosebit de interesante pentru subiectul nostru lucrări ale lui Cl. BAEUMKER, M.-D. CHENU, J. KOCH, E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969, ed. II, pp. 41-48, 181-187. - Caracteristică este preferința acordată, dimpotrivă, de ortodoxul Răsărit grecesc realismului empiric al lui Aristotel.

³⁷ HEIDEGGER, Nietzsche, II, p. 59.

³⁸ HEIDEGGER, Nietzsche, I, p. 532.

De la Augustin și până la Leibniz, Dumnezeu este definit drept Ființa care ființează cu adevărat, adică Ființa infinit perfectă (*ens summe perfectum*), Ființa pe care rațiunea o concepe prin reducția la infinit (*regressus in infinitum*) a particularităților conceptibile ale ființei omenești. Cauza existentului este determinată pornindu-se de la însuși existentul sensibil. Aceasta înseamnă că atât ontologia, cât și teologia, deși etimologic „formulează un discurs” (δίνουν λόγο) despre ființare și despre Dumnezeu, în realitate ele constituie rațiunea (λόγος) (cauza și explicația) ființării și a lui Dumnezeu, adică rațiunea discursului (λόγος). „De aceea ar fi mai potrivit ca ele să se numească onto-logică și teo-logică”³⁹.

Dar și curentul opus raționalismului, iraționalismul, este declanșat, în Occident, de aceeași încredere în rațiune, găsește Heidegger: „Putem descoperi încrederea în rațiune și în domnia autoritară a rațiunii (*ratio*) care o însotește nu numai în raționalism. Iraționalismul este și el dependent, în egală măsură, de încrederea în rațiune. Cei mai mari raționaliști sfârșesc foarte adesea în iraționalism și invers: acolo unde iraționalismul determină imaginea despre lume, acolo triumfă raționalismul”⁴⁰. Tradiția apofatismului occidental, de la neoplatonizantul Johannes Scotus Eriugena și până la Anselm, Abélard și Toma d’Aquino, efortul de a concilia afirmațiile cu negațiile, apărarea deopotrivă a cunoașterii și a necunoașterii confirmă această descoperire. Teologia

³⁹ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske Verlag, 1957, p. 56.

⁴⁰ *Nietzsche*, I, p. 531.

naturală se vădește a fi o logică a afirmațiilor, teologia apofatică, o logică a negațiilor.

Kant este cel dintâi care a contestat cu consecvență primatul rațiunii în determinarea existentului. El a despărțit gândirea de existență, a respins identificarea ideii gândite cu ființa în sine, marcând astfel sfârșitul ontologiei clasice. Revoluția kantiană nu a provocat însă nici cea mai mică fisură în blocul „monismului subiectului” care precede și întemeiază metafizica raționalistă. El a crezut că poate armoniza rațiunea cu existența prin afirmarea primatului experienței și a inaugurat astfel ontologia antropocentrică a timpurilor moderne, adică o fenomenologie timpurie.

Cu ale sale categorii ale fenomenologiei, Hegel a făcut și el un pas mai departe, definind alienarea esențială a rațiunii față de lucruri. Cunoaștem ființele numai ca fenomen și nu ca esență. Singura posibilitate de a depăși această alienare este oferită, potrivit lui Hegel, de Istorie. Istoria este *înfăptuire* (πράξις), realizată și desfășurată dinamic, este activitatea spiritului, strădania sa de a se realiza pe sine ca libertate mai presus de orice contradicție, singularitate sau fragmentaritate. Iată de ce Istoria rezumă devenirea universală, devenirea lumii, dar și a lui Dumnezeu, evoluția Spiritului Absolut care se împlinește în limitele manifestării lui finite, adică în istoricitatea spiritului omnesc.

Heidegger găsește evident că saltul realizat de Kant și de Hegel nu transgresează limitele subiectului. „Metafizicii lui Hegel i se potrivește definiția de metafizică a subiectului absolut.”⁴¹ Este abolită prioritatea rațiunii,

⁴¹ *Nietzsche*, II, p. 200.

pentru a fi instaurată în schimb prioritatea experienței ori a existenței istorice. Ontologia rămâne mai departe antropocentrică („subiectivistă”), la fel și teologia. „Epo-ca modernă este definită de faptul că omul devine mă-sura și centrul existentului.”⁴²

Metafizica subiectivismului absolut, așadar identi-ficarea metafizicii cu antropologia, desăvârșește și identi-ficarea metafizicii cu axiologia. Realitatea ființelor nu este, în principiu, rațională, ci empirică și istorică. Însă validarea empirică sau istorică a existentului se referă la utilitatea lui; utilitatea (etică, practică) validează și evaluează existentul. „Valoarea și determinarea axiolo-gică devin substitutul pozitivist al metafizicului.”⁴³

Această ontologie a evaluărilor antropocentrice ale cognoscibilului este completată cu o teologie a finalită-ților practice. Dumnezeu este definit drept „principiu” suprem pe scara valorilor, drept principiu necesar al oricărei axiologii morale, dar și drept finalitate sau scop al acesteia. El este „supremul bine” prin analogie cu bi-nele ce constituie o categorie empirică a conștiinței eti-ce. Numai că acest „principiu” ori această culme a scă-rii valorilor nu este până la urmă decât o abstractă și impersonală necesitate a eticii sociale: valoarea „sacru-lui” care acompaniază valorile de dreptate, altruism sau onestitate. Dumnezeul care este gândit prin inducție din valorile experienței etice umane este la fel de mort ca și Dumnezeul metafizicii clasice, definit prin logica determinismului causal. „Cea mai mare insultă adusă

lui Dumnezeu și lumii suprasensibile, scrie Heidegger, stă în faptul că Dumnezeu, realitatea ființei, a fost înălțat la rangul de valoare supremă. Cea mai josnică insultă adusă lui Dumnezeu nu este faptul de a-l socoti inaccesibil cunoașterii noastre, de a demonstra inde-monstrabilitatea existenței sale, ci faptul că acela care este socotit Dumnezeu existent a fost înălțat la rangul de valoare supremă. Iar această insultă nu vine din par-tea celor din afară, din partea celor care nu cred în Dumnezeu, ci din partea celor care cred în el și teolo-ghisesc despre el.”⁴⁴

Evoluția istorică a teologiei naturale, ca și aceea a apofatismului occidental, are ca rezultat final și ca ex-presie concentrată proclamarea „morții lui Dumnezeu”. Potrivit lui Heidegger, în mintea lui Nietzsche teologia creștină se confundă vădit cu platonismul, iar „crești-nismul este pentru Nietzsche manifestarea istorică, lu-mească și politică a Bisericii, cu pretențiile ei de a-și exercita în continuare autoritatea asupra societății occi-dentale și în faza modernă a civilizației acesteia”⁴⁵. Dumnezeul creștin a fost identificat atât cu lumea su-prasensibilă a metafizicii raționaliste, cât și cu forma de civilizație sau finalitatea unei anumite organizări a vie-ții sociale.

Strigătul lui Nietzsche vizează indirect, dar foarte evi-dent, „erezia” fundamentală a creștinătății occidentale: îndepărtarea Bisericii de rostul ei inițial, consecință a cedării ei în fața unei mari ispite istorice, ispita de a-și

⁴² Nietzsche, II, p. 61.

⁴³ Holzwege, p. 210.

⁴⁴ Holzwege, pp. 239–240.

⁴⁵ Holzwege, pp. 202, 203.

impune dominația asupra gândirii raționale și a vieții sociale, de a se transforma într-o „religie” ce oferă omului, ca individ, anumite certitudini sentimentale și intelectuale, iar vieții sociale îi conservă finalitățile etico-practice⁴⁶. Diferențierea Bisericii occidentale (în materie de dogmă, de cult, de artă, de organizare) față de Biserica indivizibilă din primele secole are, sub toate aspectele ei, o singură explicație: această fundamentală alterare a conștiinței de sine și a identității occidentalilor. Era vorba, așa cum a remarcat, mai înainte de Nietzsche, Dostoievski, de cedarea în fața celei de a treia ispitiri încercate de Hristos în pustie⁴⁷.

Astfel, vestirea „morții lui Dumnezeu” apare ca un eveniment istoric ce pune, retrospectiv, într-o lumină nouă întreaga evoluție a teologiei creștine occidentale. Substituirea experienței ecleziastice prin certitudinea raționalistă înlesnește și contestarea raționalistă a acestei certitudini. Raționalismul, eliberat de controlul scolasticii, joacă rolul de precursor istoric al empirismului

⁴⁶ „Critica la adresa creștinismului s-a transformat (în Occident) automat în critică la adresa religiei ca atare. Ea a pus în evidență atât rădăcinile religioase ale metafizicii (teologice), cât și îmbinarea ei cu anumite forme ale suveranității sociale, validate de religie. Metafizica era înfățișată așadar ca o simplă prelucrare filosofică a închipuirilor religioase, cu rădăcinile în obscure pasiuni și în și mai obscure încă prejudecăți, care închipuiri au luat însă, treptat, forma unui sistem de idei și s-au perpetuat, deoarece împlineau o anumită funcție socială; consfințind, pe de o parte, suveranitatea lor și ușurând, pe de altă parte, prin consoalări, supunerea față de ele” (Panag. KONDULH, *ὡς κριτική τῆς μεταφυσικῆς στῆ νεότερη σκέψη*, pp. 21–22).

⁴⁷ În opera sa *Frații Karamazov* (1808).

individualist. Iar empirismul individualist reprezintă „poarta deschisă” pe care va pătrunde nihilismul. În același timp, antiraționalismul fideismului romano-catolic și al pietismului protestant pregătește apariția utilitarismului „valorilor”. Iar axiologia utilitară duce inevitabil, prin contestarea priorităților axiologice, la relativism și, în cele din urmă, la amoralism, la „răsturnarea tuturor valorilor”.

Heidegger descrie cu maximă luciditate deznodământul acestui îndelungat proces istoric:

„În locul subminatei autorități a lui Dumnezeu și a învățaturii bisericești este instaurată autoritatea conștiinței (individuale), este promovată autoritatea rațiunii. Împotriva ei se ridică instinctul social. Evadarea din lumea de aici în lumea suprasensibilă este înlocuită de progresul istoric. Țelul transcendent al fericirii eterne este înlocuit de acela al bunăstării maselor. Cultului religios al lui Dumnezeu îi ia locul cultul entuziast al creației și civilizației tehnice. Creativitatea, altădată atribuit exclusiv al Dumnezeului biblic, devine particularitate caracteristică a activității omenești. Creația este, în cele din urmă, înlocuită de fabricație”⁴⁸.

Iată ce înseamnă acea răsturnare a valorilor care aduce nihilismul „în fața porților”, după cum a profetizat Nietzsche: „El, cel mai neliniștitor dintre oaspeți, ni s-a oprit la poartă”⁴⁹.

⁴⁸ Holzwege, p. 203.

⁴⁹ Este fraza cu care începe cartea sa *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*.

3. Nihilismul ca presupunere a absenței și necunoașterii lui Dumnezeu

Felul în care Heidegger înțelege spusele lui Nietzsche despre „moartea lui Dumnezeu” presupune constatarea unui fapt de fundamentală importanță istorică: îndepărtarea creștinismului de tradiție occidental-europeană, prin transformarea lui într-o religie instituționalizată, de faptul originar al experienței și mărturiei ecleziastice.

„Atunci când vorbește despre creștinism, spune Heidegger, Nietzsche nu se referă la viața creștină (așa cum rezultă ea din Evanghelii și din învățătura lui Pavel). Creștinismul este, pentru Nietzsche, manifestarea istorică, lumească și politică a Bisericii și a pretențiilor ei la autoritate asupra lumii occidentale și a civilizației acesteia, în epoca modernă.”

Această constatare este atât de certă pentru Heidegger, încât ea îl conduce la formularea unei concluzii de importanță capitală pentru tema pe care o studiem: „În spiritul acestei concepții, creștinismul (*Christentum*) și caracterul creștin al credinței neotestamentare (*Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens*) nu sunt unul și același lucru”⁵⁰.

O asemenea sentință sugerează că nihilismul, în forma strigătului vestitor al lui Nietzsche despre „moartea lui Dumnezeu”, așadar ca încredințare istorică despre

⁵⁰ Holzwege, pp. 202–203.

vacuitatea locului din care Dumnezeu lipsește, nu poate fi socotit drept produs al vreunei opțiuni sau atitudini anticreștine. El nu contestă „buna vestire” a experienței și mărturiei neotestamentare, întrucât nici nu o cunoaște ca realizare istorică concretă. Dimpotrivă, trebuie să vedem în strigătul vestitor al lui Nietzsche confirmarea alterării creștinismului în Occident, prin devierea și îndepărtarea bisericilor occidentale de creștinismul Noului Testament și al primelor secole.

Potrivit lui Heidegger, experiența istorică a omului european dovedește că „și o viață ne-creștină poate să afirme creștinismul și să-l utilizeze ca pe un factor de autoritate, tot așa cum și o viață creștină poate să se dispenseze de creștinism. Așa se face că înfruntarea polemică cu creștinismul nu înseamnă neapărat combatere a creștinismului, după cum nici critica teologiei nu înseamnă critică a credinței a cărei interpretare ar fi trebuit să o reprezinte teologia”⁵¹. Cu alte cuvinte: nihilismul lui Nietzsche și al omului european în genere nu dovedește nicidecum absența Dumnezeului experienței ecleziastice originare. Absența lui Dumnezeu este un fapt cu anumite dimensiuni istorice, petrecut în spațiul cultural al creștinismului occidental ca o consecință a „logicii interne” (*innere Logik*) a acestui creștinism⁵².

„Nebunul” lui Nietzsche, spune Heidegger, vine în piață să-și vestească noutatea unor oameni care „nu mai cred în Dumnezeu”. Dar vestea „mortii lui Dumnezeu” nu provine de la ei și nici n-ar putea să provină de la ei. Aceia care „nu cred în Dumnezeu” nu au nici cea

⁵¹ Holzwege, p. 203.

⁵² Vezi HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 92.

mai mică legătură cu adevărarea absenței Lui. „Aceștia sunt necredincioși nu pentru că Dumnezeu, ca Dumnezeu, nu mai este pentru ei credibil, ci pentru că au renunțat ei înșiși la capacitatea de a crede, astfel încât să nu-L mai poată căuta pe Dumnezeu.”⁵³

„Moartea lui Dumnezeu”, încredințarea că El este absent, este un fapt împlinit numai pentru oamenii care nu au renunțat să-L caute, pentru aceia care o fac necentenit, dar care, în cadrul teologiei raționaliste occidentale, al fideismului ori al misticismului individualist, al eticii utilitare și al autoritarismului unor Biserici transformate în religii, nu descoperă altceva decât absența Lui.

„Moartea lui Dumnezeu” este un fapt împlinit pentru oamenii care refuză să prefere o noțiune abstractă unei persoane prezente, o certitudine intelectuală unei relații directe. Aceștia refuză să identifice realitatea lui Dumnezeu cu necesitatea Primei Cauze (așa cum propune metafizica raționalistă) sau cu Valoarea Supremă (așa cum propune etica utilitaristă). Și ei cutează să refuze toate acestea, deoarece „ei au o concepție despre Dumnezeu mai pătrunsă de sensul divinului”⁵⁴ decât concepția presupusă de schemele intelectuale ale metafizicii și ale eticii occidentale.

„Acestui Dumnezeu (al intelectualismului și al utilitarismului) omul nu poate nici să i se roage, nici să-i aducă jertfe. Înaintea Cauzei care-și este sieși cauză omul nu cade în genunchi de teamă, nici nu poate să-i înalțe innuri de slavă ca unui Dumnezeu adevărat. De aceea

⁵³ Holzwege, p. 246.

⁵⁴ Holzwege, p. 235 (sublinierea ne aparține).

și este, poate, mai aproape de Dumnezeul dumnezeiesc (*ist dem göttlichen Gott vielleicht näher*)⁵⁵ acea cugutare atee care-l contestă pe Dumnezeul filosofiei, pe Dumnezeul care-și este doar proprie Cază.”

Prin această formulare, Heidegger vine să recunoască și strigătului lui Nietzsche calitatea de a exprima o concepție despre Dumnezeu mult mai pătrunsă de sensul divinității decât acei idoli ai minții ciopliți de metafizica deistă. El recunoaște implicit nihilismului european calitatea verosimilă de a apăra dumnezeirea lui Dumnezeu.

În cazul particular al nihilismului lui Nietzsche, Heidegger nu crede că acesta ar putea fi interpretat ca o formă de absolutizare a antropocentrismului – premisa oricărei încercări de a-l substitui pe Dumnezeu prin om – cu toate că textele lui Nietzsche oferă argumente în favoarea unei asemenea interpretări⁵⁶. „Cine crede că ar putea fi interpretat așa dovedește prea puțină perceptivitate față de esența divină a lui Dumnezeu. Omul nu poate lua vreodată locul lui Dumnezeu, căci esența omului nu e cu puțință să se apropie vreodată de domeniul esenței lui Dumnezeu.” Potrivit criteriilor metafizicii, domeniul esenței lui Dumnezeu, „locul lui Dumnezeu” (*der Ort Gottes*) se definește prin raportare la cauza creației și a menținerii ființelor. Prin repudie-

⁵⁵ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, pp. 70, 71.

⁵⁶ Cf. *Also sprach Zarathustra*, sfârșitul primei părți: „Au murit toți zeii: vrem acum să trăiască supraomul”. Iar în partea a doua a aceleiași cărți (paragraful *Auf den glückseligen Inseln*): „Dacă existau zei, cum se face că eu nu sunt zeu? Dar nu există zei”.

rea metafizicii, acest „loc al lui Dumnezeu” va rămâne gol, omul nu poate să-l revendice pentru sine. Supra-omul lui Nietzsche presupune nu ocuparea locului lui Dumnezeu, ci transformarea omului în epicentru al Ființei, presupune așadar o altă întemeiere a existentelor, într-o concepție diferită a Ființei: într-o percepție a Ființei ca fapt subiectiv, iar această prioritate a *subiectivității* întemeiază metafizica timpurilor moderne⁵⁷.

Locul de unde Dumnezeu lipsește, loc ce constituie conținutul nihilismului, nu este așadar o determinare obiectivă a nimicului, nu înseamnă identificarea nimicului cu ceea ce metafizica a definit drept realitate „de dincolo” de cele sensibile. Nihilismul, după Heidegger, nu înlocuiește pe Dumnezeu cu nimicul, cu certitudinea liniștitoare a „neantului”, el nu se referă la inexistența lui Dumnezeu. Nihilismul nu este altceva decât refuzul europeanului de a corela realitatea existentelor cu Principiul lor cauzal, prin demersuri intelectuale sau acceptări mistice. Interpretarea faptului existenței este epuizată prin adevărarea fenomenalității existentelor, adică prin raportarea lor la subiectul cunoscător; de aceea și concepția despre Ființă se întemeiază exclusiv pe subiectivitate. Filosofia încetează să mai implice ontologia, metafizica (de la Kant încoace) se identifică cu gnoseologia. (În accepțiunea cea mai vulgară și mai larg răspândită a termenului, acest nihilism nu înseamnă ateism combatant, ci rece indiferență religioasă: omul european evită sau refuză să pună întrebări despre Dumnezeu și despre cauza existenței, el nu manifestă

⁵⁷ Holzwege, pp. 235–236.

interes pentru o asemenea interogație, el interpretează și explică faptul existenței în interiorul hotarelor certitudinilor, de la sine înțelese ale subiectivității.)

Pentru ca accepțiunea heideggeriană a nihilismului nietzschean să ne apară mai limpede, trebuie să ne referim (chiar și cu riscul de a o face prea concis și oarecum simplificator) la felul în care Heidegger însuși raportează *nimicul* (τὸ μὴδέν) la *esența* (οὐσία) însăși a existentelor, adică la *modul ființării*, lăsând gol „locul” lui Dumnezeu (al Principiului cauzal al Ființei), fără să nege existența Lui.

Interogația inițială de la care pornește filosofia pentru Heidegger nu poate să fie aporia privitoare la *relația* ființelor cu Ființa (aporie de tipul: *ce este Ființa, ce este acel ceva care face ființele să fie*), deoarece o asemenea formulare ne impune corelarea cauzală (intelectuală doar) a ființelor cu Ființa, ca și „ontificarea” intelectuală a Ființei (interpretăm *a priori* Ființa ca pe „ceva”, ca ființă, fie și supremă).

Pentru Heidegger, interogația inițială de la care pornește filosofia este cea privitoare la *diferența* dintre ființe și Ființă. Iar diferența stă în aceea că ființele sunt pentru noi *fenomene*, ele se arată (φαίνονται), în vreme ce Ființei „îi place să se ascundă”: cunoaștem ființele numai în măsura în care ele se *adeveresc*, se *învederează* (ἀληθεύουν), adică ies din ascundere, apar din uitare (λήθη), intră în starea de ne-uitare (ἀλήθεια), (se manifestă ca fenomene). Numai că ființele, ca fenomene, își manifestă sinele, pe câtă vreme Ființa rămâne în afară, se ascunde (λανθάνει), adevărul Ființei se de-

gradează. Nu cunoaștem Ființa în sine, cunoaștem numai *modul* în care *ființează* ceea ce ființează, ceea ce este, iar acest mod ne devine accesibil ca *a-letheia*, ca adevăr, ca stare de ne-uitare, ca apariție din *lethe*, din uitare, din ascunderea de sine, adică din nimic.

Dar, dacă acceptăm adevărul ca *mod al ființării*, trebuie să acceptăm și ascunderea, uitarea, nimicul, ca pe o condiție reală a acestui mod, prin urmare să acceptăm că nimicul ține și el de acest mod. Ființele fie se învederează, fie se ascund (fără să înceteze a fi ființe, adică a *participa* la Ființă); uitarea și adevărul, fenomenalitatea și nimicul țin deopotrivă de *modul ființării*.

În această perspectivă, Ființa încetează să mai desemneze cauza ori rațiunea ființelor (pe Dumnezeu sau vreun alt Principiu), ea nu mai este semnul de referință care permite rațiunii să se încredințeze asupra existenței, ci *modul* în care ceea ce *ființează* ne devine accesibil, fie ca adevăr (nimicire a uitării), fie ca uitare (nimicire a manifestării). Interpretarea simultană și a nimicului ca *mod al ființării* constituie condiția pentru gândirea atât a prezenței (*παρουσία*), cât și a absenței (*ἀπουσία*) ființelor, adică a ambelor „faze” prin care ne devine accesibilă *esența, participarea la ființare*.

După Heidegger, diferența dintre ființe și Ființă stă la baza unei ontologii ne-raționaliste, dar este totodată motivul conștient sau nonconștient și punctul de pornire al oricărei metafizici⁵⁸. Și asta deoarece ea dezvăluie, în orice eventualitate, caracterul transcendent al Ființei. „Ființa este dincolo de orice ființă și totuși este

⁵⁸ Nietzsche, II, pp. 209–210.

mai aproape de om decât orice ființă, fie că este vorba de o stâncă, de un animal, de o operă de artă, de o mașinărie, fie că este vorba de un înger ori de Dumnezeu. Ființa este tot ceea ce este mai apropiat. Însă această proximitate maximă rămâne, pentru om, tot ceea ce este mai îndepărtat.”⁵⁹ A supune Ființa unor formalizări raționale înseamnă a ne oferi certitudini imaginare, lipsindu-ne, în schimb, de orice posibilitate de acces la metafizică. Dimpotrivă, dacă stăruim asupra diferenței dintre ființe și Ființă, asupra includerii deopotrivă a fenomenalității și a nimicului în cadrul aceleiași *mod al ființării*, atunci nimicul se dovedește condiție pentru ca interogația despre Ființă să rămână deschisă și nesubordonată raționalismului. Nihilul nu mai este identificat cu inexistența, nu este determinare a încheierii sau a închiderii cercetării metafizice. El este socotit o limită nelimitativă (limită nelimitată) a gândirii care, ea, persistă în interogație⁶⁰.

Definirea nihilului ca limită nelimitată a gândirii interogative constituie punctul de plecare al unei ontologii ce presupune atât atitudinea teistă, cât și atitudinea ateistă. Iar acceptarea unei asemenea presupuneri nu înseamnă indiferență privitor la afirmarea sau negarea lui Dumnezeu, ci înseamnă respect față de limitele care

⁵⁹ *Über den Humanismus*, Frankfurt, Klostermann Verlag, 1947, pp. 19–20.

⁶⁰ Formulări caracteristice (doar selective și sugestive) ale acestor teoretizări pot fi găsite în cărțile lui HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1958, pp. 24 și urm.; *Sein und Zeit*, par. 44; *Holzwege*, pp. 244, 310, 311; *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, Klostermann, 1959, p. 33.

se pun gândirii ca gândire⁶¹. Prin urmare, nihilismul, ca refuz al identificării Ființei cu Dumnezeu (refuz al subordonării lor față de formalizarea rațională) sau ca raportare a lui Dumnezeu la nimic (cu sensul indeterminării ori al golului ce rămâne în gândire atunci când ea definește *modul ființării*), un astfel de nihilism pare mai „teologic” decât metafizica raționalistă sau etica utilitaristă. În măsura în care el înseamnă respingere a afirmării exclusiv raționale și a necesității practice a lui Dumnezeu, nihilismul reprezintă o radicală contestare a „idolilor mentali” ai lui Dumnezeu, iar, ca limită nelimitată a gândirii interogative, el oferă mai multe posibilități de salvare a dumnezeirii lui Dumnezeu.

Pornind de la toate acestea, Heidegger ajunge să susțină că nihilismul poate să aibă drept consecințe atât necredința (cu înțelesul de renunțare la credința creștină), cât și credința creștină însăși⁶². Cu alte cuvinte, cele două consecințe posibile ale nihilismului sunt afirmarea *absenței* sau recunoașterea *ne cunoașterii* lui Dumnezeu. Heidegger vine astfel să recunoască, în felul său, apofatismul Teologiei, al celei neo-testamentare cel puțin.

Trebuie să devină evident din cele de mai sus că nihilismul heideggerian sau chiar cel nietzschean, care pot avea drept consecințe atât necredința, cât și creștinismul însuși, diferă esențial de așa-numita „teologie a negațiilor” (*theologia negativa*) din tradiția Europei oc-

⁶¹ „...aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind” (*Über den Humanismus*, p. 37).

⁶² *Holzwege*, p. 204.

cidentale. În aceasta din urmă, nu ființa este determinată de eventualitatea nimicului (a ne-manifestării), ci nimicul este determinat de ființă, ca opusul ființei, negația ființei, ne-ființa. Negația este aici inversul afirmației, așadar tot o determinare intelectuală. Afirmație și negație sunt formele enunțului critic, sunt „discurs enunțiativ”. Astfel, nimicul, ca noțiune negativă, ca opus al noțiunii de ființă, are și el origine intelectuală, este o creație a inteljecției, anume „cea mai abstractă abstracție” (*das Abstrakteste des Abstrakten*)⁶³.

Oricum, nimicul este ne-ființa, non-obiectul. Dar se pune imediat întrebarea dacă această ne-ființă, în măsura în care „determină indeterminat” *modul ființării*, este numai gândită ca ori *este* chiar ne-ființă. Rămâne deschisă întrebarea dacă ceea ce nu este obiect și nu va deveni niciodată obiect este Ceva.

Metafizica raționalistă a dat un răspuns facil întrebării, formulând silogismul disjunctiv: ori nimicul este Neantul absolut, ori el trebuie să fie o ființă. Dar, deoarece este, prin definiție, exclus ca nimicul să fie o ființă, atunci el trebuie să fie Neantul. Rezultă așadar că, în mod evident și absolut, nimicul se identifică cu Neantul și, ca inexistent, nu merită să fie luat în considerare și studiat. Dacă nimicul este Neantul, prin definiție inexistent, atunci ființa nu poate nicicum să devină nimic și, în consecință, posibilitatea nihilismului dispare⁶⁴.

Dar această identificare a nimicului cu Neantul dezvăluie imediat caracterul axiologic al metafizicii occi-

⁶³ *Nietzsche*, II, p. 52.

⁶⁴ *Nietzsche*, II, pp. 53–54; *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1965, ediția a noua, p. 27.

dentale. Ființa, ca antiteză a ne-ființei, a Neantului, dobândește implicit superioritatea axiologică a existentului față de inexistent. Iar *teologia catafatică* interpretează pozitiv caracterul axiologic al ființei și conchide asupra valorii supreme sau de Principiu a adevăratei Ființe. Pe când *teologia negațiilor*, în efortul ei de a suprima caracterul ontic al Divinității, dă un sens negativ aprecierii axiologice a ființei, pentru a ajunge să formuleze asupra adevăratei Ființe o apreciere mai înaltă decât orice apreciere axiologică a ființei. Prin urmare, diferența care separă teologia apofatică de teologia catafatică nu constă din negarea presupuzițiilor, a instrumentului (intelectul) sau a perspectivei celei din urmă către cea dintâi; este vorba numai de diferența dintre două metode paralele. Atunci când își definește nihilismul drept o „răsturnare a tuturor valorilor”, Nietzsche urmărește să distrugă fundamentul raționalist al oricărei axiologii, el încearcă, adică, să pună capăt substituirii realului prin conceptul abstract. Rămânând prizoniera evaluărilor axiologice, metafizica anti-raționalistă duce la extrem raționalismul, după cum și ateismul anti-metafizic se ocupă, chiar mai mult decât teismul, de Dumnezeu⁶⁵.

II

APOFATISMUL CA TEOLOGIE A NECUNOAȘTERII

⁶⁵ Nietzsche, II, p. 78.

1. Apofatismul ca negație și ca renunțare

Refuzul de a-i atribui lui Dumnezeu determinările ființei, refuzul de a supune unor formalizări raționale realitatea lui Dumnezeu și *modul ființării* fusese formulat în cadrul teologiei Bisericii Răsăritului grecesc cu cel puțin paisprezece secole mai înainte de Nietzsche și de Heidegger. Mai precis, în scrierile din secolul al cincilea după Hristos care ne-au fost transmise sub numele lui Dionisie Areopagitul, putem vedea un strălucit exemplu de atitudine apofatică, pe vremea aceea universal răspândită⁶⁶.

Studierea apofatismului ca metodă de cunoaștere speculativă sau ca atitudine ce caracterizează întreaga Tradiție bisericească a Răsăritului grecesc ar pretinde o lucrare separată și complexă. Și interpretarea docu-

⁶⁶ Vezi mai sus nota 4. În ce măsură scrierile areopagitice rezumă și exprimă întreaga Tradiție patristică anterioară, vezi Endre von IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, pp. 225 și urm.; W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958; Gerhard PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, Beck, 1977, unde se dovedește mai ales certitudinea exprimată de întreaga literatură patristică posterioară scrierilor areopagitice că Dionisie se situează pe linia celei mai autentice Tradiții patristice a Bisericii nedespărțite.

mentată a textelor scrierilor areopagitice, a căror studiere a generat până acum o amplă bibliografie, ar trebui de asemenea să se bucure de o cercetare separată. Dar, de această dată, subiectul nostru este strict determinat: apofatismul scrierilor areopagitice ca posibil prilej de înnodare a unui dialog cu nihilismul european contemporan. Prin urmare, în ce privește apofatismul, ca trăsătură generală a tradiției teologice grecești, ca și interpretarea tematicii areopagitice, paginile care urmează nu pot năzui decât să formuleze, poate, unele sugestii utile ⁶⁷.

⁶⁷ Așa, de pildă, problema stabilirii unei mai exacte posibile cronologii a scrierilor areopagitice sau aceea a identificării autorului lor, ca și analiza sistematică a tematicii acestor scrieri nu sunt chestiuni care să facă obiectul lucrării de față. Independent de momentul în care au fost alcătuite și de persoana autorului lor, scrierile areopagitice, în forma în care ne sunt transmise ele până astăzi, au rezumat tezele apofatismului teologic al Tradiției bisericești grecești. Această rezumare interesează aici pentru consecințele ei asupra formării unei conștiințe teologice persistente în timp a creștinismului răsăritean și nu ca problemă de apropiere critică istorico-filologică de textele areopagitice. Pentru ca să dăm, fie și sumar și numai cu titlu de sugestie, un exemplu de judecată a condițiilor care au exclus angrenarea gândirii teologice a Răsăritului în problematica, dominantă în Occidentul medieval, legată de *ratio fide illustrata (intelligentia fidei sau intellectus fidei)*, *modus ratiocinativus* sau *modus argumentativus*, care „transformă” teologia în știință, *scientia Dei* sau *sacra scientia*, prin stricta edificare a aceluia *fides-argumentum*. În această perspectivă, nici vestitul „scandal” al scrierilor areopagitice, folosirea terminologiei sau chiar a problematicei neoplatonice, care i-a preocupat atât de mult pe cei mai mulți dintre studiosii occidentali și pe puțini ortodocși, nu poate

Am putea să definim principial apofatismul drept transcendere a exigențelor determinării „obiective” a adevărului, drept refuz de a epuiza adevărul prin formularea lui. Transcendere sau refuz nu înseamnă aici respingere sau disprețuire a posibilităților cognitive pe care le reprezintă formularea rațională a cunoașterii. Apofatismul nu poate fi identificat cu iraționalismul, cu diferența față de normele corectitudinii în formularea cu-

fi citat aici din principiu, când ei au dat mai ales la această chestiune răspunsuri detaliate. Și putem să socotim satisfăcător în principiu răspunsul pe care-l formulează Vladimir LOSSKY în cartea sa *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, pp. 27 și urm., precum și tratarea încă și mai întinsă a temei de către Hugo BALL (poet și pictor, ctitor al dadaismului, iar mai târziu inspirat studios al Tradiției bisericești ortodoxe) care ne-a dat studiul exemplar *Byzantinische Christentum*, cu un capitol special despre Areopagit (Einsiedeln, Benziger Verlag, 1958, pp. 65 și urm., 80, 106-108). În mod sigur însă, cea mai completă până acum tratare din punctul de vedere ortodox a temei relațiilor Areopagitului cu neoplatonismul și în special cu Proclus se face în disertația lui Lampros SIASOS, Ἐραστὲς τῆς ἀλήθειας, ἱερευνα στίς ἀφετηρίες καί στή συγκρότηση τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας κατὰ τὸν Πρόκλο καί τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη, Salonic, 1984 (dactilografiată și, din păcate, redactată numai în limba greacă, ceea ce îi limitează răspândirea și ecoul în lumea științifică). Cred că lucrarea lui Siasos răspunde din plin la întrebarea privitoare la influența lui Proclus asupra Areopagitului și este un exemplu de interpretare amănunțită, de analiză tematică documentată și de maturitate a criteriilor. Până la urmă, punctele de vedere ale cercetătorilor ortodocși ar putea să fie rezumate de formularea succintă a celui dintâi comentator al scrierilor areopagitice, Maxim Mărturisitorul: „El transformă modestia filosofilor greci în evlavie... transformând onomatopeele lor în adevăr” (Migne, P.G. 4, 386 D. 397 B).

noștinței, întrucât aceste norme reprezintă posibilitatea de a face cunoștința comunicabilă și de a o comunica. Apofatismul nu poate fi confundat nici cu misticismul individualist, cu refugiul în certitudini afective incommunicabile. Demersul sau atitudinea apofatică presupune acceptarea principială a metodelor gnoseologiei filosofice, acceptarea de pildă atât a căii afirmațiilor, cât și a căii negațiilor, ca posibilități de eventuală cunoaștere. Accentuarea tocmai a caracterului *eventual* al cunoașterii diferențiază apofatismul de orice *pozitivism* în materie de cunoaștere, adică de orice formă de absolutizare a normelor sau condițiilor pentru validarea necesară a formulării cognitive.

Acceptarea principială a metodelor gnoseologiei filosofice de către apofatismul teologic al Tradiției protocreștine marchează și punctul de plecare real al ulterioarelor devieri (din Occidentul medieval) de la această Tradiție. Absolutizarea unei *teologii naturale* (*theologia naturalis*) ca logică a afirmațiilor și a unei *teologii negative* (*theologia negativa*) ca logică a negațiilor dezvăluie criza apofatismului teologic în spațiul creștinătății occidentale, așadar evoluția istorică a posibilităților cognitive către transformarea lor în metode eficiente de a accede la adevăruri necesare.

Caracteristic pentru punctul de pornire comun este faptul că atât Răsăritul grecesc, statornic în atașamentul său față de apofatismul protocreștin, cât și Occidentul medieval, care se îndepărtează de acesta, recurg ambele, pentru a-și legitima sau numai clarifica propriile opțiuni în materie de teorie a cunoașterii, la textul fundamental al apofatismului răsăritean, anume la scrierile

areopagitice. Este firesc, prin urmare, ca de la textele scrierilor areopagitice să pornească și orice încercare de repunere în discuție a problemei cunoașterii teologice.

Cei mai reprezentativi dintre cei numiți astăzi teologi „sistematici” sunt, într-adevăr, de acord asupra faptului că teologia occidentală scolastică și neoscolastică s-a întemeiat pe Scrierile areopagitice în ce privește determinarea unei posibilități de cunoaștere a lui Dumnezeu prin *analogie*, determinarea unei întreite căi de cunoaștere (*via triplex*): calea abstracției sau a negațiilor (*via negationis*), calea superiorității (*via eminentiae*) și calea cauzalității sau a afirmațiilor (*via causalitatis* sau *affirmationis*)⁶⁸.

Determinarea acestor trei posibilități de cunoaștere se sprijină, teoretic, pe învățătura lui Aristotel despre *analogia ființei* (*analogia entis*). Aristotel a folosit noțiunea de analogie pentru a defini ființa ca unitate sau rațiune de diferențe⁶⁹: analogia este o relație „după rațiune” (κατὰ λόγον), ascendentă sau descendentă, care presupune asemănări și deosebiri ale ființei față de esența ei, considerată cunoscută. „Ființa este denumită în mai multe feluri, dar întotdeauna cu referire la un singur lucru și o singură natură și nu prin omonime.”⁷⁰

⁶⁸ Vezi M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, München, 1960, p. 306 etc.; Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II 1, p. 390; Cr. ANDROUTSOU, *Δογματική*, Atena, 1907, p. 47 etc.; P.N. TREMPALA, *Δογματική*, Atena, 1959, p. 186 etc.

⁶⁹ Vezi o tratare mai extinsă în cartea mea *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ ἱερωὺς*, III, 3 · Περὶ ἀναλογίας καὶ ἱεραρχίας, în special par. 70 β și 70γ.

⁷⁰ *Metafizica* G 2, 1003a, 33.

Ființa, ca unitate a unor diferențe, este determinată întotdeauna *analogic* în raport cu un principiu care este determinant pentru orice diferență de calitate, cantitate, loc, timp, relație, dar și, de asemenea, *analogic*, în raport cu esența ei, „după rațiunea esenței”. De pildă, omul și animalul lipsit de rațiune participă deopotrivă, și unul, și celălalt, la esența ființei vii, iar această participare este determinată de asemănări și deosebiri în relație analogică.

Aristotel nu a extins însă folosirea analogiei când a fost vorba să determine și ființialitatea ființei, relația ființei cu Ființa. Scolasticii sunt cei dintâi care procedeau la o asemenea extensiune și care folosesc corelația analogică dintre ființe și Ființă, când este vorba să determine Ființa pornind de la ființe, să ajungă la cunoașterea Creatorului (a adevăratei Ființe) prin cunoașterea creaturilor.

Potrivit scolasticilor, lumea creată are, ca atare, o anumită asemănare analogică cu Creatorul, asemănare ce presupune și o anumită neasemănare analogică. Ceea ce noi numim „transcendența” lui Dumnezeu este o „transcendere” a categoriilor care determină realitatea naturală, dar această transcendere presupune oricum o neasemănare analogică între Dumnezeu și lume. Al patrulea conciliu de la Lateran (1215) a adoptat și oficializat formula potrivit căreia între Creator și creaturi nu este posibil să fie definită o asemănare fără ca să fie presupusă o încă și mai mare neasemănare între El și ele (*Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo*

notanda)⁷¹. Astfel, principiul analogiei permite scolasticilor să determine neasemănarea ca diferență cantitativă negativă față de asemănarea analogică, prin urmare ca mărime inteligibilă analogic.

Să vedem însă acum cum este formulată în scrierile areopagitice posibilitatea cunoașterii prin analogie a lui Dumnezeu. Pasajul crucial în această privință, invocat adesea de scolastici, este următorul:

„Pe lângă acestea, trebuie să cercetăm cum putem noi să-L cunoaștem pe Dumnezeu, care nu este nici inteligibil, nici sensibil și nicidecum o ființă între celelalte ființe. Este mai adevărat să spunem că noi îl cunoaștem pe Dumnezeu nu după natura Sa, cu totul și cu totul necunoscută, mai presus de orice înțelegere și gândire, ci că noi, urmând rânduiala tuturor ființelor, ca una care de El a fost întocmită din veac și înfățișează oarecum chipuri și asemănări cu dumnezeieștile Lui modele, urcăm treptat și în ordine, pe măsura puterilor noastre, către ceea ce este mai presus de toate, pentru a ajunge la negarea și depășirea tuturor și la cauza tuturor”⁷².

În principiu, în acest pasaj este exclusă expres posibilitatea ca omul să-l cunoască pe Dumnezeu după natura sau esența Sa. Natura sau esența lui Dumnezeu depășește capacitatea de cuprindere a intelectului și simțurilor omului, deoarece depășește și orice corelație

⁷¹ DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 1973, pp. 262 (806).

⁷² Περὶ θεῶν ὀνομάτων (mai departe: *Despre numele divine*), 7, III, Migne P.G. 3, 869CD – 872A.

analogică cu orice existent. (Nu există asemănări – puncte de plecare pentru corelarea analogică a esenței ființelor și a esenței lui Dumnezeu – care să presupună și constituie neasemănări analogice. Chiar și determinările privative, precum: nezidit, atemporal, fără întindere etc., sunt înțelese de om numai ca noțiuni antitetice față de zidit, temporal, întins etc., fără să poată să facă accesibilă capacității de percepere umane un fel de existență ce nu se supune condițiilor sub care empiria omenească găndește existența.) Este, așadar, imposibil să-L cunoaștem pe Dumnezeu după esența sau natura Sa, întrucât noi nu putem să subordonăm dumnezeiasca (necreată) esență sau natură semanticii cuvântului și înțelesului noțiunii.

(Comentându-l pe Areopagit, Maxim Mărturisitorul notează că și termenul *natură* este folosit în chip impropriu atunci când este vorba de Dumnezeu, întrucât „Dumnezeu este dincolo de orice“ ar putea să desemneze termenul *natură* sau *esență*. Numai prin întruparea Sa ca om, Persoana Logosului lui Dumnezeu participă la natură: „Vezi, cum spune, căci chiar *până la natură* a venit; înțelege că la natura noastră; și nu este bine zis termenul de natură pentru Dumnezeu; căci iată cum spune, *până la natură a ajuns*, adică atât de departe a ajuns în umilință și de ea nu a fost stăpânit”⁷³. Referința la „natura” lui Dumnezeu subordonează Divinitatea felului în care noi înțelegem ființele create, termenul *natură* (φύσις, de la φύεσθαι, a se naște) are,

⁷³ Σχόλια ε”ς τὸ Περὶ ὀνομάτων, Migne P.G. 4, 229 C (mai departe: Σχόλια).

pentru înțelegerea omenească, întotdeauna caracter de ființare și zidire. Același lucru este valabil și pentru termenul *esență*: „Dumnezeu stă mai presus de orice esență, căci El nu este nicidecum o ființă între ființe, ci este mai presus de toate ființele și la originea tuturor ființelor”⁷⁴. Singura posibilitate pentru om de a-l cunoaște pe Dumnezeu este, după Maxim, accesul nu la divina natură sau esență, ci la rezultatul puterii de susținere și previziune a lui Dumnezeu: „Divinitatea nu-și ține relația și comuniunea cu ființele nici prin cuvânt, nici prin gând, nici prin vreun lucru, ci este cu totul și în toate mai presus de ele, iar legată, ca să spunem așa, de ele este numai prin faptul că le ține și le prevede pe toate”⁷⁵.)

Rămâne așadar, în principiu, cale de cunoaștere a lui Dumnezeu de către om rezultatul, accesibil capacității de înțelegere omenești, al lucrării creatoare a lui Dumnezeu, adică „rânduiala tuturor ființelor, ca una care de El a fost întocmită din veac”. Nu ființele în sine, ci numai *modul* în care ființează ființele poate să-l conducă la credința în Dumnezeu pe acela care *vrea* să înainteze, cu ajutorul judecăților deductive, la descoperirea cauzei tuturor. Posibilitatea se referă la o eventuală opțiune și orientare dinamică („urcăm după putință”) și nu la o certitudine „obiectivă”. După cum „orice casă” dă mărturie despre construirea ei de „către cineva”⁷⁶,

⁷⁴ Σχόλια, 188 A.

⁷⁵ Σχόλια, 321 B.

⁷⁶ Cf. *Evrei*, 3, 4: Orice casă este construită de cineva, iar cel care pe toate le-a clădit este Dumnezeu.

despre grija constructorului, despre bunul gust și dragostea lui, despre inteligența și capacitatea lui, după cum ea vorbește așadar despre particularitățile *personale* ale ziditorului ei, dar deloc despre natura sau esența acestuia (deoarece zidirea este de altă esență, diferită de cea a ziditorului), tot astfel ființele create întruchipează pe Dumnezeu care le-a creat.

Există prin urmare o relație analogică între Dumnezeu, Creatorul, și ființele create de El, dar relația aceasta constituie nu o determinare a Ființei divine (a esenței sau naturii lui Dumnezeu), ci o *întruchipare iconică*⁷⁷ a diversității particularităților personale divine, ale „*divinelor modele*” (τὰ θεία παραδείγματα), după cum

⁷⁷ Există două semnificații ale cuvântului εἰκών, icoană, întruchipare, în limba greacă: una aparține vechiului elenism, cealaltă tradiției biblice și iudeo-creștine. Cea dintâi este analogică: termenul derivă din punct de vedere etimologic din verbul εἶκω, εἰκῶ și înseamnă asemănare, reflectare, reprezentare, modelare analogică a formei. A doua semnificație provine de la Cei șaptezeci de traducători ai Vechiului Testament care au redat prin cuvântul grecesc *icoană* termenul ebraic *celem*, care înseamnă manifestare, reprezentare, echivalent, substituit (v. W. EICHRÖDT, *Theologie des alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart, 1961, p. 79). Literatura patristică folosește cuvintele εἰκὼν și εἰκονισμός cu această a doua semnificație, care implică de asemenea existența unei relații analogice între întruchiparea iconică a unei realități și realitatea întruchipată. Numai că aici analogia nu se istovește în corespondența ei analitic-rațională sau formală, ci într-o *relație* între *logos*: în posibilitatea logos-ului uman de a întâlni și exprima *logic* (adică de a face să fie împărtășit) logos-ul realității, logos-ul Energiei personale a lui Dumnezeu, logos-ul reificat, logos-ul „lucru” (v. lucrarea mea Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ ἱερωσ, 61–69).

spune Areopagitul. Și „*spunem că sunt modele rațiunile* (λόγοι) *preexistente și unite în Dumnezeu, care dau esență ființelor, pe care teologia le denumeste predeterminări* (προορισμοί) *și dumnezeiești și bune voințe* (θελήματα), *care diferențiază ființele și le creează, potrivit cărora Cel mai presus de esență toate ființele le-a determinat și le-a produs*”⁷⁸.

Divinele „modele” (sau „predeterminări sau „rațiuni (λογοι) care dau esență ființelor și care preexistă în chip unitar”) nu țin de ceea ce am putea numi impropriu *esență* (οὐσία) sau *natură* (φύσις) a lui Dumnezeu, ci de manifestarea activă a existenței divine, adică de ceea ce numim *energiile* (ἐνέργειαι) sau *lucrările* divine. Iar logosul sau rațiunea ființelor – logosul-mod (λόγος τῶπος) „al rânduiei tuturor ființelor” – este rezultatul acestor lucrări divine, din care pricină ea și servește drept *icoană* a diversității personale a divinului logos creator. Logosul armoniei și al înțelepciunii cosmice nu se identifică cu divina lucrare volitivă și dătoare de esență, după cum nu se identifică nici voința ori „*inspirația*” artistului cu opera lui, pe care această voință și *inspirație* și-au lăsat amprenta. Dar, prin mijlocirea logosului creaturilor, noi putem cunoaște diversitatea lucrării personale a Creatorului (după cum putem recunoaște pe un anumit compozitor prin specificitatea creației sale muzicale ori pe un anumit pictor prin particularitățile pânzelor sale).

Logosul-mod „al rânduiei tuturor ființelor”, logos al înțelepciunii și al frumuseții, servește drept *icoană*

⁷⁸ *Despre numele divine* 5, VIII, Migne P.G. 3, 821 C.

pentru ca omul să se poată ridica și să poată participa la „ceea ce este mai presus de toate”, pentru ca el să poată cunoaște diversitatea lucrării divine personale și să se poată împărtăși dintr-însa. Dar și această elevație prin mijlocirea icoanei se va face „treptat și în bună rânduială”; ea presupune, așadar, o trecere analogică („la negarea și depășirea tuturor lucrurilor și la cauza tuturor”) de la logosul ființelor la logosul divinelor „modele”. Trecerea aceasta analogică este un soi de „sinergie” a logosului omenesc, de conlucrare ce exprimă voința omului creat de a întâlni și cunoaște logosul divinei voințe și lucrări creatoare.

Astfel, prin interpunerea *icoanei* în interpretarea analogică, calea negației, a superiorității și a cauzalității salvează atât valoarea de metodă cognitivă a analogiei, cât și posibilitatea de voințe a subiectului. Înțelegem prin această posibilitate capacitatea personală de a accede la cunoașterea analogică, adică un factor care nu este determinat de necesități obiective și care, prin urmare, împiedică autonomizarea și impunerea metodei ca una demonstrativă.

În același timp, demersul iconic, acceptat ca o cale de a accede analogică la diversitatea-unicitate a unei lucrări creatoare (și nu ca o comparație rațională între particularități determinante ale esenței) exclude interpretarea lui Dumnezeu ca obiect al gândirii, așadar ca ființă supusă determinărilor intelcției omenești. Potrivit scrierilor areopagitice, nici un predicat existențial și nici chiar cele mai „spirituale” particularități ale esenței sau ale naturii umane nu pot fi atribuite lui Dumnezeu ca determinări ale esenței Sale. „*Nimeni dintre cei care*

iubesc adevărul cel mai presus de toate adevărurile nu socotește legitim să slăvească această supraesențialitate tearbică, situată mai presus de orice existență și bunătate, nici ca logos ori putere, nici ca intelect ori viață ori esență.”⁷⁹

Categoriile prin care definim realitatea existentă sau manifestările ei (esență, existență, logos, putere, bunătate, minte, viață, mișcare, manifestare etc.) nu sunt suficiente pentru a constitui o relație analogică de asemănări și deosebiri față de „adevărul mai presus de toate adevărurile”. Intelectul poate să conceapă, iar cuvântul poate să exprime asemănări și deosebiri existente între ființe în măsura în care aceste ființe se învederează (emerg din uitare, din $\lambda\eta\theta\eta$ în $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$). Nu este însă posibil să fie concepută rațional și exprimată verbal realitatea aflată mai presus de ființe, realitatea care nu se învederează – „*pe care nu putem nici să o concepem, nici să o exprimăm, nici să o contemplăm cumva, deoarece ea este mai presus de toate și cu totul incognoscibilă*”⁸⁰. Intelectul și limbajul nu pot să depășească, pot numai să constate această neputință prin simplul silogism potrivit căruia realitatea de mai presus de ființe trebuie să fie cu totul neasemănătoare cu ființele pentru ca să fie mai presus de ființe, iar această absolută neasemănare exclude orice cunoaștere comparativă. „*Căci, dacă orice cunoștință se referă la o ființă și este limitată la o ființă, ceea ce este mai presus de orice esență este mai presus și de orice cunoaștere.*”⁸¹

⁷⁹ Despre numele divine 1, V, 593 C.

⁸⁰ Despre numele divine 1, IV, 592 D.

⁸¹ Despre numele divine 1, IV, 593 A.

Prin urmare, ceea ce este definit „după logos” este absoluta neasemănare dintre Dumnezeu și orice existent – „căci însuși teologia propovăduiește că El este neasemănător cu nimic și de necomparat cu ceva și diferit de toate și, lucru cu totul paradoxal, spune că nici nu există ceva asemănător cu El”⁸². Definirea neasemănării se face „după logos”, după „logosul apofatic”, potrivit căruia „afirmăm că non-existentul este inexistent” (Aristotel)⁸³, dar recunoașterea neasemănării față de ființă nu este definitorie pentru „esența” non-existentului. În cazul lui Dumnezeu, determinăm cu ajutorul logosului absoluta Sa neasemănare față de orice existent, fără să limităm această neasemănare la o simplă noțiune antitetice față de existent, fără să o înțelegem drept existență ori Neant. De aceea și Maxim Mărturisitorul notează – tot în comentariul său la Areopagit – că „Dumnezeu este numit și ființă și neființă, căci El nu este nicidecum o ființă, ci este mai presus de toate ființele în chip necunoscut; căci nu există nimic care să ne permită să afirmăm, pornind de la El, ce este Dumnezeu”⁸⁴.

Folosirea iconică a metodei analogice ne permite accesul cognitiv la realitatea lui Dumnezeu, prin mijlocirea atât a ceea ce ființează, cât și a ceea ce nu ființează, așadar prin renunțarea la orice pretenție de a subordona cunoașterea lui Dumnezeu numai antitezei intelectual-raționale. Realitatea lucrurilor inteligibile, după cum observă Areopagitul, nu poate fi determinată numai prin definirea relației lor antitetice cu lucrurile sensibile, iar simplitatea lucrurilor simple ce nu pot fi cu-

⁸² *Despre numele divine* 9, VII, 916 A.

⁸³ *Metafizica* Γ 2, 1003 b 10.

⁸⁴ Σχόλια, Migne P.G. 4, 256 A.

prinse în formele realităților obișnuite nu poate fi determinată esențial prin definirea relației antitetice cu aceste forme, după cum nici lipsa de formă și structură a lucrurilor corporale nu poate fi definită prin raportarea antitetice la corpurile înzestrate cu structuri și forme. Însă prin folosirea concomitentă atât a afirmației, cât și a negației poate fi întruchipată *iconic* – „în chip analogic” – realitatea situată mai presus de determinările afirmative și negative; un exemplu strălucit de asemenea demers iconic ne înfățișează pasajul următor din Areopagit:

„Căci, după cum inteligibilele nu pot fi concepute, nici contemplate de cele sensibile, nici cele simple și fără formă de cele care au formă și contur, nici informitatea goală și nestructurată de către cele modelate în forme corporale, tot astfel, potrivit aceluiași raționament veridic, nedeterminarea supraesențială stă mai presus de esențe, iar unitatea supraintelectuală stă mai presus de orice intelect și este de negândit pentru orice gândire Unul care stă mai presus de gândire; și este cu neputință de exprimat de vreun cuvânt Binele cel mai presus de cuvânt, monadă care dă unitate oricărei monade, esență supraesențială, intelect ininteligibil și cuvânt inefabil, cel ce este lipsit de raționalitate și de intelect și de nume, care nu ființează precum vreuna dintre ființe, cauză a ființării tuturor, fără ca să fie o ființă, deoarece stă mai presus de orice esență și se revelează pe sine suveran și cunoscându-se numai ea pe sine”⁸⁵.

⁸⁵ *Despre numele divine* 1, I, 588 B. Vezi și comentariul lui Maxim Mărturisitorul (P.G. 4, 189 A): „În aceasta constă incognoscibilitatea lui Dumnezeu: căci, dacă nici lucrurile simple și lipsite de

Sinteza „semantică” care rezultă din determinările contradictorii: „esență supraesențială”, „intelect ininteligibil”, „cuvânt inefabil” etc. nu este o noțiune, ci o imagine, o icoană. Ea exprimă analogic (potrivit logosului *superiorității*) supraesențialitatea lui Dumnezeu (neamănarea cu esența ființelor), înțelepciunea Lui supra-rațională și manifestarea lui mai presus de înțelegere, fără ca ea să se epuizeze nici prin antiteză conceptuală față de esență, intelect sau cuvânt, nici prin afirmarea esenței sau a absenței, a raționalității sau a iraționalității, a exprimabilității sau inefabilității. Icoana care rezultă din determinările contradictorii este o schiță semantică ce transcende atât afirmația (catafaza), cât și negația (apofaza); ea deschide o cale de eliberare de orice teză ori metodă gnoseologică, de *renunțare* la orice necesitate rațională.

La o renunțare similară conduce și raportarea *cauzală* la realitatea de dincolo de ființe, atunci când ea funcționează ca raportare iconologică și nu ca o certitudine rezultată din determinări raționale. Silogistica cauzalității poate desigur să conducă la certitudinea intelectuală despre existența unei Cauze Prime a ființelor, a unei Cauze originare, de sine stătătoare și creatoare. Dar atât esența sau natura, cât și modul de existență al Cauzei Prime rămân inaccesibile prin inducție cauzală.

formă ca, de pildă, sufletele și îngerii, deși sunt esențe, nu cad sub simțurile trupești ca suflete și ca îngeri, cu cât mai mult trebuie să rămână mai presus de simțuri Dumnezeu, care nu este esență, ci supraesență, nici simplitate, ci suprasimplitate, nici intelect, ci supraintelect, nici monadă, ci supramonadă și care nu poate fi definit de nici un termen, dar rămîne mai presus de determinarea ființelor”.

Nici în domeniul experienței senzoriale procedeul inductiv, prin care se ajunge de la efectele produse de cauze la aceste cauze, nu ajută la determinarea esenței cauzelor; cauzele se arată a fi diferite prin esență de efectele acțiunii lor naturale. Cunoaștem modul în care *acționează* cauzele ca principii cauzale, dar nu și modul în care ele *ființează*. De aceea efectele cauzate pot doar să reprezinte eventuale *icoane* ale cauzelor, nu și determinări ale esenței acestor cauze.

„Nu există o corespondență perfectă între efectele produse de cauze și aceste cauze – se afirmă în scrierile areopagitice. Deși efectele produse de cauze conțin icoanele acestor cauze, totuși cauzele însele sunt, în virtutea logosului propriului lor principiu, separate cu totul și mai presus de efectele lor. Și ca să ne referim la exemple familiare nouă: se spune că bucuriile și mahnirile ne fac să ne bucurăm sau să ne mâhnim, dar ele însele nu se bucură și nu se mâhnesc. Iar focul, care încălzește și arde, nu se poate spune că se încălzește pe sine sau se arde. Și tot astfel, dacă cineva zice că viața în sine trăiește sau că lumina în sine se luminează, el nu se exprimă, după părerea mea, corect, decât dacă dă acestor cuvinte un alt sens, anume că efectele cauzate preexistă din plin și esențialmente în cauzele lor.”⁸⁶

Așadar, și demersul inductiv cauzal constituie, ca demers cognitiv în privința lui Dumnezeu, numai un demers iconic, adică o schiță semantică a existenței Cauzei creatoare a ființelor, care nu poate să determine esența sau natura acestei Cauze. Cauza existențială care

⁸⁶ Despre numele divine 2, VIII, 645 CD.

are ca efect existentele este semnificată (potrivit logosului principiului cauzal) mai presus de existente, de aceea și rămâne inaccesibilă determinărilor conceptuale și cunoașterii pe care acestea o garantează. Deoarece limitele domeniului cunoașterii conceptuale a naturilor-esențe coincid cu limitele lumii ființelor, nici ființele, ca efecte produse de o cauză, nu pot determina, prin nici un fel de demers inductiv, esența Cauzei lor. Categoriile noastre existențiale încetează ele însele să mai aibă vreo valoare dincolo de domeniul celor existente; comentându-l pe Areopagit, Maxim Mărturisitorul notează că însăși determinarea existenței este imposibilă atunci când este vorba de Dumnezeu (de vreme ce numai cu ajutorul categoriilor ontice, categoriile *participării* la existență, putem să înțelegem realitatea existentului): „Nu că divinul există dar nu poate fi cuprins cu mintea. Să nu înțelegi astfel! Ci că despre el nu se poate spune nici măcar că există; asta înseamnă cunoaștere în necunoaștere”⁸⁷.

Prin urmare, apofatismul teologic, ca iconism analogic, constituie o transcendere a metodologiei cunoașterii speculative, atât a demersului analogic de cunoaștere prin afirmații și negații, cât și a demersului inductiv al cauzalității. Semantica teologică transcende determinarea analogică și cauzală, totuși conștiința acestei transcenderi finale nu zădărnicește recursul la metoda cunoașterii speculative. Cunoașterea apofatică presupune și cuprinde determinările analogice și cauzale ca posibilități, în principiu preliminar, ale propriului ei

⁸⁷ Σχόλια, Migne P.G. 4, 245 C.

demers, dar nu este istovită de aceste determinări. Ea folosește afirmații și negații, anume într-o „îmbinare prea suavă”⁸⁸, iar „îmbinarea” transformă contradicția conceptuală în semnificație iconologică: „*Trebuie să ținem seama de faptul că tradiția teologilor este dublă: există o tradiție nedivulgată public și mistică și una exprimată public și mai lesne de cunoscut; și cea dintâi este simbolică și inițiativă, cea de a doua, filosofică și demonstrativă, iar inefabilul se întretese cu exprimabilul. Și ultima convinge și fixează adevărul celor spuse, cea dintâi acționează și întemeiază în Dumnezeu prin inițieri mistice care nu pot fi predate prin prelegeri*”⁸⁹.

Expresia din scrierile areopagitice: „inefabilul se întretese cu exprimabilul” desemnează foarte limpede funcția exprimării iconologice. Sinteza afirmațiilor și a negațiilor constituie o reciprocă respingere a determinărilor formulate care exclude cu totul absolutizarea lor unilaterală, dar nu conține să funcționeze totodată ca semn dezvăluitor al unei cunoștințe inefabile, cunoștință ce nu este epuizată de formularea ei verbală. Desăvârșita excludere a determinărilor afirmative (categorice) ale lui Dumnezeu ar conduce inevitabil la identificarea apofatismului cu simpla negație, adică la un agnosticism teologic, la o poziție gnoseologică negativ

⁸⁸ Expresia îi aparține lui IOAN DAMASCHINUL: „*Și acestea sunt negațiile și afirmațiile; prea suavă este și îmbinarea lor, precum: supraesențiala esență, supradivina divinitate, principiul supraprincipial și altele asemenea*” (Περὶ πίστεως ὀρθοδόξου I, 12, Migne P.G. 94, 848. Ediție critică de Bonifatius KOTTER, Walter de Gruyter Verlag, 1973, p. 36).

⁸⁹ *Epistola IX*, Migne P.G. 3, 1105 D.

catafatică, deloc diferită de cunoașterea pozitiv catafatică. Dar, dimpotrivă, folosirea înțelegerii analogice a conceptelor antitetice conduce la neatârnamarea atât față de afirmare, cât și față de negare, la o capacitate de sporire a posibilităților cognitive, de depășire a raționalității, la totalitatea empiriei: „*De aceea Dumnezeu este cunoscut atât în toate lucrurile, cât și prin excluderea tuturor; atât prin cunoaștere este cunoscut Dumnezeu, cât și prin necunoaștere; și există în privința Lui și gândire și cuvânt și știință și contact și senzație și părere și închipuire și nume și toate celelalte; și nu poate fi nici gândit, nici exprimat, nici numit; și nu este o ființă ca toate celelalte ființe și nu poate fi cunoscut prin vreuna dintre ființe; și este totul în toate și în nimic nu este ceva anume; și este cunoscut din toate de toate și din nimic nu este cunoscut de cineva; și este drept să spunem toate acestea despre Dumnezeu și să fie slăvit pornind de la toate ființele, pe măsura tuturor celor cărora El le este cauză*”⁹⁰.

Concluzia celor de mai sus nu poate să fie alta decât distincția foarte limpede între atitudinea apofatică, pe de o parte, și cea ce Occidentul medieval a numit teologie a negațiilor (*theologia negativa*), pe de alta⁹¹. Apo-

⁹⁰ Despre numele divine 7, III, 872 A.

⁹¹ Comentând scrierile areopagite, MAXIM MĂRTURISITORUL precizează: „Apofazele, adică negațiile și formulările privative, nu au fost enunțate de teologi, când este vorba de Dumnezeu, în sensul lor obișnuit; ele nu trebuie luate pur și simplu așa cum sunt formulate, ci într-un sens supratranscendental; căci, dacă cineva are înțelepciune, nu poate lua în accepțiunea lor comună termeni ca: nemuritor și invizibil și nesticăcios și in-

fatismul Răsăritului grecesc nu se mărginește la negații, el presupune atât cunoașterea afirmativă naturală, cât și, totodată, negarea ei, presupune adică *renunțarea* la orice pretenție de înghețare și obiectivizare a adevărului în definiții raționaliste. Atitudinea apofatică nu este nicidecum o metodă suplimentară, fie ea și mai eficientă, de cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, ci cea întrebuițare a metodelor cunoașterii speculative care refuză să absolutizeze eficiența semanticii lor. Semantica cunoașterii (formulările conceptuale afirmative, negative și inductiv-cauzale) constituie pentru apofatism numai punctul de plecare potențial pentru realizarea unei *relații* empirice cu realitatea desemnată. Iar atunci când vorbim despre o *relație* empirică, ne referim la capacitatea specifică subiectului uman de a avea acces cognitiv la realitate printr-o capacitate perceptivă globală, adică printr-o coordonare a mai multor componente ale actului cognitiv (de pildă : senzațiile, intelectia, judecata, imaginația, abstracția, inducția, sentimentul,

definibil și fără păcat, ci, ridicându-se peste cele exprimate direct de ei, se va ridica la înțelesurile lor neexprimate direct și divine... Căci, după ce sufletul s-a lepădat de toate senzațiile trupești și lumești, el face toate acestea asemenea lui; astfel se adaptează purității cunoașterii lui Dumnezeu, în măsura în care aceasta este cu puțință pentru natura umană” (Σχόλια, Migne P.G. 4, 413 CD). Și, în altă parte: „*Lipsurile atribuite lui Dumnezeu trebuie luate în sens supraesențial; căci nu putem lua drept esență ceea ce exprimă o lipsă, precum: fără început, nesticăcios, nemuritor și toate cele de felul acesta. Iar Dumnezeu nu este acestea, deoarece El este de mai înainte de ele... Și noi nu cunoaștem așadar nici ce nu este Dumnezeu, nici cum este El inefabil și de necuprins cu mintea*” (Σχόλια, P.G. 4, 260 D).

percepția, intuiția etc.). Prin realizarea unei asemenea relații cognitive, se salvează nu numai multiplicitatea capacităților perceptive ale subiectului, dar și *diversitatea* fiecărei accederi subiective la cunoaștere, ca și *libertatea* accesului, excluderea oricărei predeterminări a acestuia. Cu alte cuvinte, caracterul global al faptului cognitiv de *relație* salvează elementele fundamentale (diversitate și libertate) prin care desemnăm existența *personală* a omului, pe om ca persoană-personalitate în sensul ontologic al acestui termen. Apofatismul, așa dar, ca *renunțare* activă la încremenirea cunoașterii în determinări conceptuale, este atitudinea gnoseologică care conduce la dinamica ontologiei persoanei, adică la înzestrarea atât a subiectului, cât și a realității obiective cu un sens nesubordonat nici unei necesități *a priori*.

Nihilismul lui Heidegger, respectuos față de hotărârile nemărginite ale gândirii interrogative – refuz de a subordona pe Dumnezeu și Ființa schematizărilor raționaliste – pare să coincidă în principiu cu ceea ce, aici, cu ajutorul scrierilor areopagitice, am denumit *renunțare* apofatică. El diferă însă fundamental de apofatismul areopagitic, atât prin premisele, cât și prin consecințele sale, premise și consecințe ce constituie *ontologia persoanei*, corelarea apofatismului cu principiul existenței al libertății și al diversității.

2. „Nihilismul“ apofatismului teologic

Apofatismul teologic, ca renunțare la orice necesitate rațională, determină nimicirea idolilor făuriți de intelectul omenesc lui Dumnezeu⁹². Atât determinările catafactice, cât și cele apofatice sunt numai simboluri ale realității divine existente, ele sunt incapabile să definească „natura” sau „esența” lui Dumnezeu. Substituirea divinei Prezențe personale prin determinări conceptuale și concluzii ale unor inducții analogice, absolutizarea limbajului simbolic sunt desemnate în scrierile areopagitice ca unele dintre cauzele necredinței, ca o negare esențială a divinității lui Dumnezeu.

*„De aceea, nici nu prea credem cei mai mulți dintre noi în revelațiile prin cuvinte ale divinelor mistere; căci le contemplăm numai prin mijlocirea simbolurilor sensibile în care ele sunt înveșmântate. Dar trebuie să le despuiem de aceste simboluri și să le privim așa cum sunt în pura lor goliciune.”*⁹³

Lipsa de credință în cuvântul revelației lui Dumnezeu (care este inevitabil cuvânt simbolic, cuvânt ce formulează schițe analogice cu ajutorul unor imagini sensibile) este interpretată în pasajul mai sus citat drept o

⁹² Cf. VASILE CEL MARE, *Comentariu la Profetul Isaia* 96, Migne P.G. 30, 276 C: „Cei care săvârșesc fapta de idolatrie intelectuală, făurind în mintea lor idoli lui Dumnezeu”.

⁹³ *Scrisoarea IX*, Migne P.G. 3, 1104 B.

formă de punere la îndoială și de respingere nu a realității lui Dumnezeu, ci a acelei viziuni potrivit căreia cunoașterea lui Dumnezeu se realizează numai prin formule, mituri, simboluri. Am putea, prin urmare, să reluăm aici formularea lui Heidegger și să spunem că atitudinea „multor necredincioși” reprezintă „o concepție despre Dumnezeu mai pătrunsă de sensul divinității” decât aceea pe care o determină formulele raționaliste și simbolurile analogice. Astfel, faptul credinței apare nu ca o problemă de acceptare a anumitor concluzii raționale și simboluri mitice, adică a anumitor inducții analogice, ci ca o disponibilitate de desprindere din înlănțuirea oricărei absolutizări a rațiunii, de nimicire a idolilor intelectului, de acceptare a necunoașterii ca singură categorie a „cunoașterii”.

Trebuie poate să recunoaștem așadar în pasajul de mai sus din scrierile areopagitice o primă formulare a principiului *demitizării* (al mult discutatei, în teologia europeană contemporană, *Entmythologisierung*)⁹⁴. Cu-

⁹⁴ Principiul demitizării a apărut în teologia biblică cea mai recentă (de după al doilea război mondial) și a fost susținut în chipul cel mai caracteristic și mai strălucit de germanul Rudolf BULTMANN. Scopul său principal era acela de a distinge între „nucleul” mesajului revelat de Sfânta Scriptură, pe de o parte, și formularea „mitică” a acestui mesaj, pe de alta. Mesajul Sfintei Scripturi, chemarea la mântuire adresată omului de Dumnezeu, trebuie deosebit de veșmântul său istoric obiectiv, pentru a putea constitui punctul de pornire al unei relații personale cu Dumnezeu. „Gândirea mitologică obiectivează lumea de dincolo în lumea noastră cu simplitate, dar, în același timp, împotriva funcției sale fundamentale, prezintă transcendentul ca pe ceva extramundan și-i absolutizează cantitativ puterea față de

noașterea lui Dumnezeu este posibilă numai atunci când renunțăm la obiectivizarea limbajului mitic al simbolurilor. Atitudinea „demitizantă” este definită de scrierile areopagitice ca o radicală *negare*, adică renunțare la orice predicat ontologic, la orice concept sau symbolism. „*Trebuie să slăvim pe Cel supraesențial în chip supraesențial, prin negarea tuturor ființelor, așa cum sculptorii care cioplesc o statuie cu mâinile lor elimină din marmură toate prisosurile ce împiedică vederea pură a formei ascunse, aducând la lumină astfel frumusețea ascunsă, și singurul lor merit este de a fi înfăptuit această eliminare... Pe toate le negăm, pornind de la cele mai din urmă ființe până la cele dintâi, pentru ca să cunoaștem, dezvăluind-o, acea necunoaștere învăluită, în toate ființele, de cunoștințele noastre despre ele.*”⁹⁵

Pasajul acesta a fost socotit punctul de plecare metodologic al *teologiei negațiilor*, „punctul de plecare al

puterea omului. Dimpotrivă, demitizarea vrea să readucă mitul la funcția sa inițială” (R. BULTMANN, „Zum Problem der Entmythologisierung”, în cartea sa *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, Mohr Verlag, 1965, p. 134. Vezi de asemenea, de același, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1961, și *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg, Furche Verlag, 1965). Dacă școala demitizantă a condus teologia occidentală, pe diferite căi, la impasuri, acest lucru se datorează mai curând precarității, decât nu inexistenței, ecleziologiei, mai ales la protestanți, ecleziologie care, așa cum vom vedea mai departe, în scrierile areopagitice, constituie baza sau condiția pentru ca apofatismul teologic să nu se transforme în relativism și scepticism.

⁹⁵ *Despre teologia mistică* II, Migne P.G. 3, 1025 B.

unei descrieri infinite a Dumnezeuului ascuns *in tenebris aeternis*, prin predicate mundane cărora li se adaugă o particulă privativă⁹⁶. Dar, în cazul de față, predicatelor mundane sunt excluse, nu sunt transformate în determinări negative. Țelul final al progresivei negări (sau al „demitizării”) nu este un concept rațional, ci o anumită *frumusețe*, prezența unei anumite diversități personale ce nu poate fi obiectivizată prin determinări afirmative ori negative. Necunoașterea generată de „demitizarea” negatoare indică o ieșire din limitele ontologiei naturale, o necredință în Dumnezeuul inducțiilor analogice, ea determină nimicirea lui Dumnezeu ca ființă. „Distanța care separă ființa de Dumnezeu este aceeași sau, în orice caz, similară cu aceea care separă ființa de totala ei inexistență (de «Cel ce nu este nicum ființă»)." ⁹⁷ Astfel, Dumnezeu este „*Cel ce nu ființează, ca unul care este mai presus de orice esență*" ⁹⁸. „*Nu există*

⁹⁶ Sp. KYRIAZOPOULOU, Προλεγόμενα ε"ς την ἐρώτησιν περί Θεοῦ, Atena, 1960, p. 15.

⁹⁷ A. SIASOU, Ερασιτέες τῆς ἀλήθειας, p. 91.

⁹⁸ *Despre numele divine* I, Migne P.G. 3, 588 B. Vezi și comentariul lui MAXIM MĂRTURISITORUL: „*Nici ființă nu este (Dumnezeu), căci dacă El creează ființele din nimic, El însuși nu poate fi una dintre ființe, ci este mai presus de ființe*” (Migne P.G. 4, 189 C). Și în altă parte: „*Afirmația că Dumnezeu nu este nimic trebuie înțeleasă în felul următor: că El nu este vreo ființă între celelalte ființe; căci cauza ființelor este mai presus de ființe; de aceea teologhisim despre Dumnezeu pornind de oriunde ca și de niciunde; deoarece El nu este nicăieri, toate sunt prin El și în El, ca într-unul care nu este ceva din toate câte sunt; și în El, iarăși, ca într-unul care este pretutindeni, iar toate celelalte sunt deosebite de El, pentru că El nu este nicăieri; și pe toate le umple ca unul care deși este pretutindeni...*

despre El nici un fel de afirmație... deoarece este mai presus de orice afirmație desăvârșita cauză unitară a tuturor lucrurilor și mai presus de orice negație superioritatea Celui care este cu totul desprins de toate și mai presus de toate." ⁹⁹ Negarea progresivă, adică renunțarea la orice categorie rațională, la orice concept ontic sau formulă simbolică și depășirea oricărei căi metodologice elimină obstacolul principal care împiedică „cunoașterea” lui Dumnezeu, obstacolul reprezentat de siguranța antropocentrică de sine a cunoașterii naturale. Cei care îl caută pe Dumnezeu rămânând nelclintit potrivit oricărei tentații de a-L supune determinărilor adecvate existențelor create (determinările spațiului, timpului, entității, formei, corelației analogice) găsesc în negarea sau afereza apofatică calea ce corespunde în cel mai înalt grad eliberării de concepțiile convenționale și conformiste (care favorizează pretențiile antropocentrice). Acela care este cauza existentului este ceva „mai mult” și ceva diferit de ceea ce noi nu-

nu este totuși nicăieri... Căci dacă era doar pretutindeni, El ar fi fost identic cu toate câte sunt și ar fi fost situat undeva anume în toate; astfel este El așadar și totodată nu este nimic, ca unul care este mai presus de ființe” (Migne P.G. 4, 204 D, 205 A). Vezi și GRIGORIE AL NYSSSEI: „*Nu este Dumnezeu nici ceea ce este înainte de Dumnezeu, nici ceea ce este după Dumnezeu; căci ceea ce este după Dumnezeu este zidire; iar ceea ce este înainte de Dumnezeu este nimic; iar nimicul nu este Dumnezeu; mai bine zis, ceea ce este mai înainte de Dumnezeu este Dumnezeu însuși în veșnica sa fericire, nedefinitibil prin raportare la ceva*” (Împotriva lui Eunomios, Migne P.G. 45, 684 B).

⁹⁹ *Despre teologia mistică* V, Migne P.G. 3, 1048 AB.

mim, pornind de la experiența noastră în raport cu existențe create, existență. El este inexistent („nicicum nu ființează”) în raport cu ceea ce noi înțelegem prin ființialitate.

Anihilarea lui Dumnezeu ca ființă nu înseamnă însă definirea Lui ca Dumnezeu al inexistenței sau al neființei; aceasta ar fi și ea o consecință analogică (doar rațională) care este exclusă în scrierile areopagitice. „Dintre cele contrarii, cealaltă serie este caracterizată de privațiune – spune Aristotel – și toate contrariile se reduc la ființă și neființă, la unitate și multitudine.”¹⁰⁰ Dar nihilismul, în cazul apofatismului teologic, caută nu să conteste, ci să depășească categoria de ființă, prin urmare și seria contrariului ei, adică a celei de ne-ființă. De asemenea, apofatismul depășește și opoziția între *unu* și *mulțime*, referindu-se la experiența ecleziastică a unei Divinități „întreite în unitate”, a unei vieți („mai presus de existență”) unitare și unice, de care noi putem să ne apropiem întrucât se revelează ca o mutuală integrare de voință și lucrări ale celor trei Ipostasuri cu absolută diversitate personală.

În chip inevitabil, limbajul uman constituie singura noastră posibilitate de a comunica experiența ecleziastică a relației personale cu Dumnezeu care se revelează ca persoană. Totuși, apofatismul teologic susține cu stăruință că expresia noastră lingvistică trebuie depășită, că ea trebuie luată numai în sens iconologic, că semnificatul nu trebuie niciodată istovit în cadrul limi-

¹⁰⁰ *Metafizica* Γ 2, 1004 b 27.

tat, pur rațional, al semnificantului. Apofatismul ne invită să respingem, atunci când este vorba de Dumnezeu-ul experienței ecleziastice, chiar și semnificația proprie a conceptelor de divinitate, spirit, filialitate, paternitate, cuvânt, lumină, viață:

„Urcând încă și mai sus, spunem că (Divinitatea) nu este nici suflet, nici intelect; că ea nu dispune nici de imaginație, nici de părere, nici de cuvânt, nici de inteligență; că ea nu este nici număr, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare; că ea nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu se liniștește, nici nu are putere, nici nu este putere, nici lumină nu este; nici nu trăiește, nici nu este viață; nici esență nu este, nici veșnicie, nici timp; nu poate fi sesizată cu intelectul; nici știință, nici adevăr nu este; nici împărăție, nici înțelepciune; nici unu, nici unitate, nici deitate, nici bunătate, nici dub așa cum îl înțelegem noi; nici filialitate, nici paternitate, nici nimic altceva din ceea ce este cognoscibil pentru noi ori pentru vreo altă ființă; nici nu face parte dintre cele ce nu au ființă, nici dintre cele ce sunt în ființă, nici ființele nu o cunosc așa cum este, nici ea nu cunoaște ființele ca pe unele care sunt ființe; nu există nici cuvânt despre ea, nici nume pentru ea, nici cunoștință despre ea; nici întuneric nu este, nici lumină; nici greșală, nici adevăr; nu se poate afirma absolut nimic despre ea și absolut nimic nu se poate nega; ci, atunci când afirmăm ori negăm ceva despre cele inferioare ei, nu afirmăm, nici nu negăm ceva despre ea, căci ea, cauza desăvârșită și unică a tuturor lucrurilor, este mai presus de orice afir-

mație și mai presus de orice negație, este superioritatea Aceluia care este pur și simplu desprins de toate și mai presus de orice¹⁰¹.

Această definitivă respingere a oricărei determinări cu valoare cognitivă atunci când este vorba despre Dumnezeu, anihilarea lui Dumnezeu ca entitate rațională par, în principiu, să reprezinte o ruptură existențială ori o prăpastie de netrecut între Dumnezeu și ființe, între Dumnezeu și lume. Dacă nici o reprezentare ori icoană din realitatea existentelor, nici o corelație analogică, nici un concept rațional nu pot să determine Cauza pornind de la efectele cauzate, atunci trebuie să vorbim despre gol și hău ori despre anihilarea oricărei facultăți cognitive, despre anihilarea lui Dumnezeu pe baza experienței existențiale a omului, dar și despre anihilarea ființelor (*ca unele care sunt ființe*) în temeiul distanței care le separă de „autentica existență” a lui Dumnezeu.

Distanța există, „toate sunt departe de Dumnezeu, nu prin situarea, ci prin natura lor”¹⁰². Distanța *naturală* dintre ființe și Dumnezeu este infinită și de nedefinit, un abis năucitor, peste care nici o concepție metafizică nu poate să arunce o punte. Este vorba despre acel gol al inexistenței *din afara* lui Dumnezeu, din care ființele sunt chemate la *ființare*, dar nici această *ființare* a ființelor, efemeră și alterabilă, nu constituie existență autentică. Ea este și nu este totodată, e vorba despre o contradicție infinită și de necuprins cu mintea, deoare-

¹⁰¹ Despre teologia mistică V, Migne P.G. 3, 1045 D – 1048 AB.

¹⁰² IOAN DAMASCHINUL, Despre credința ortodoxă, I, Migne P.G. 94, 853 C; ediția critică a lui B. KOTTER, p. 39.

ce nimic nu există realmente *în afara* lui Dumnezeu și totuși Dumnezeu „cheamă” la existență ființe *din afara* existenței Lui.

Dar *nimicul* apofatismului teologic, ca ultimă determinare cu caracter cognitiv a lui Dumnezeu și a ființelor (determinare absolut indefinibilă și inconceptibilă, întrucât intelectul omenesc funcționează numai în coordonatele realităților ontice), ne „revelează”, „ca în oglindă, prin enigmă”¹⁰³, scopul sau țelul final al acelei sete de existență și de viață, de care este într-adevăr stăpânit omul. Nici o invenție metafizică și nici o formulare silogistică nu poate să satisfacă această sete insatiabilă; toată argumentația „teologiei naturale” și a apologeticii se izbește de „concepția noastră mai pătrunsă de sensul divinității” despre Dumnezeu și despre existență, concepție ce se hrănește din însăși experiența setei de viață care ne stăpânește. Numai abisala diferență dintre existența noastră creată, efemeră și mărginită, pe de o parte, și „autentica existență” a lui Dumnezeu, pe de alta, poate să dea măsura aspirației noastre la existență. Suntem însetați de acea plenitudine care, deoarece este măsurată prin diferența dintre ființă și nimic, tocmai de aceea o și anihilează, deoarece este „măsura” sau cauza pentru ceea ce noi numim existență și pentru ceea ce noi numim nimic. Sau, cu cuvintele lui Maxim, „*El (Dumnezeu) este și cauza nimicului, deoarece toate sunt posterioare Lui în confruntarea dintre ființă și ne-ființă; nimicul însuși este o privațiune; are deci ființă prin faptul că nu este ceva dintre ființe și este ne-ființă prin faptul că este și că*

¹⁰³ 1 Corinteni 13, 12.

*este mai presus de toate, fiind toate, ca făcător și nefiind nimic, deoarece transcende sau, mai bine zis, deoarece este mai presus de transcendență și de esență*¹⁰⁴.

În chip absolut inevitabil, nimicul la care se referă apofatismul teologic ar conduce la agnosticism, și distanța dintre Dumnezeu și lume ar rămâne enigmatică dacă experiența Bisericii n-ar stăruia fără echivoc asupra modului *personal* de existență al lui Dumnezeu. Noi ignorăm în chip absolut *ce* anume este Dumnezeu; cunoaștem însă, prin experiența revelației Lui naturale și istorice, *modul* în care El există. Iar acest *mod* (a cărui „icoană” este modul de a exista al omului însuși) se manifestă prin *lucrările personale* ale lui Dumnezeu. Dumnezeu lucrează ca *persoană* (treime de persoane), așadar ca ipostază de autocunoaștere analogică, înzestrată cu absolută diversitate revelată în *relația* ec-statică, adică în *logosul* lucrării Lui creatoare, providențiale, de iubire și de nemijlocit dialog.

Persoana lui Dumnezeu, ca de altfel și persoana fiecărui om, este cu neputință de definit și de cunoscut cu ajutorul unor determinări obiective, cu ajutorul unor corelații analogice și a unor definiții raționale. Căci fiecare persoană este o realitate existențială singulară, neasemănătoare cu alta și irepetabilă, o realitate de absolută diversitate existențială, nesubordonată acelei obiectivității pe care o au, prin definiție, formulările datorate limbajului uman. Diversitatea existențială ajunge să fie cunoscută și împărtășită de noi numai prin *relație* nemijlocită. Nu numai persoana lui Dumnezeu, ci și ori-

¹⁰⁴ Maxim Mărturisitorul, Σχόλια, Migne P.G. 4, 260 D, 261 A.

care persoană umană ajunge să fie cunoscută de noi numai după ce ne-am pus în *relație* cu ea. Iar această relație reușim să o stabilim prin contactul cu *acțiunile* persoanei, în cazul omului cu acțiunile lui trupești și sufletești: expresia feței, vorbirea, gesturile, activitatea creatoare, relația erotică, manifestările sale de voință, intelectuale, critice, afective etc. Și în cazul Divinității vorbim despre o Treime de Persoane, tocmai pentru că stabilim o *relație* cu fiecare dintre ele prin mijlocirea lucrării lor creatoare, providențiale, de iubire și nemijlocit dialog. A x

În Scrierile areopagitice, așa cum am văzut mai sus, însăși esența și ipostaza ființelor este definită ca rezultat al lucrării volitive și demiurgic-creatoare a lui Dumnezeu. „Divinele hotărâri” sunt cele care „determină și creează ființele” și „în virtutea lor Cel supraesențial a predeterminat și produs toate ființele”¹⁰⁵. Prin urmare, *nimicul* din teologia apofatică, temeiul *exterior* lui Dumnezeu (*exterior* unicului Existent) al existentelor, este reprezentat tocmai de lucrările lui Dumnezeu, adică de capacitatea divinei Existențe personale de a exista, de a sta-în-afara-ei-însăși, realizând existența și viața *în afara* propriei Sale Existențe.

Teologia Bisericii nedespărțite (capacitatea de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu) se întemeiază pe această distincție ontologică între „Esența” lui Dumnezeu și „Lucrările” lui Dumnezeu. Distincția revine în și este presupusă de fiecare rând scris din literatura patristică greacă (Grigorie al Nyssei, Vasile cel Mare, Gri-

¹⁰⁵ *Despre numele divine* 5, VIII, Migne P.G. 3, 824 C.

gorie de Nazianz, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul, Grigorie Palamas) și constituie diferența specifică a teologiei ecleziastice, proprie tradiției creștinătății răsăritene, față de metafizica religioasă, proprie tradiției europene occidentale¹⁰⁶. Divinele Lucrări sunt acelea pe care scrierile areopagitice le denumesc și „distingții” (διακρίσεις), „purcederi” (πρόοδοι), „manifestări” (ἐκφάνσεις) ale divinei „Esențe” (Οὐσία). În raport cu rezultatele lor, ele sunt numite și „creatoare de esențe” (οὐσιώσεις), „de viață făcătoare” (ζώσεις), „creatoare de înțelepciune” (σοφοποιήσεις)¹⁰⁷. Divina „Esență”, de neîmpărțășit și incomunicabilă, are capacitatea de a se oferi pe sine ca voință de comuniune personală, voință ce nu rămâne nerealizată, ci „invită” – instituie ființele, le „determină” (ἀφορίζει) în ființarea lor, constituie, prin îmbinarea lor, o lume stăpânită de armonie și înțelepciune.

Astfel, ființele, ca rezultate ale divinei voințe care lucrează în afara divinei „Esențe”, nu au absolut nici un raport cu divina „Esență” însăși, de aceea este imposibilă cunoașterea lui Dumnezeu pe baza „analogiei ființei” (*analogia entis*). Mai mult, este astfel exclusă orice determinare a esenței ființelor pornindu-se de la *idei* ori *cauze* preexistente în Esența lui Dumnezeu (pre-

¹⁰⁶ Vezi V. LOSSKY, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, cap. 4; N. NISSIOTIS, *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία*, Atena, 1965, pp. 38 și urm.; Chr. YANNARAS, *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρωσ*, cap. 3 și de același, *Σχεδιάσμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, 18, 30 și *Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας*.

¹⁰⁷ *Despre numele divine* 2, V, Migne P.G. 3, 644 A.

cum voia Augustin, urmat apoi de întreaga tradiție teologică occidentală)¹⁰⁸. O asemenea determinare presupune explicarea lumii create drept o slabă reflectare a divinei Esențe, întocmai ca în teoriile platonice, dar lasă neexplicată din punct de vedere ontologic materia și elimină orice teme ontologic al libertății făpturii.

Ființele, ca rezultate ale divinei voințe și acțiuni, sunt ceva deosebit și diferit, ceva „separat” de divina Esență, așadar ceva absolut nou, ce nu provine nici din divina Esență, dar nici din ceva diferit de Dumnezeu. Lumea creată nu constituie o „emanație” (ἀπορροή), „revărsare” (ἐκχύση) ori „proiecție” (προβολή) a divinei Esențe, o realitate existențială *esențial* diferită de Dumnezeu, care este însă totodată și o realizare ipostatică a logosului demiurgic al lui Dumnezeu, ce revelează mereu divina diversitate personală. Și, „pentru ca să recurgem la exemple familiare nouă”: o pânză pictată de Van Gogh este ceva *esențial* diferit de Van Gogh însuși (un cadru de lemn, niște pânză și niște culori sunt, prin esență, ceva diferit de om). Dar acest tablou este totodată o realizare ipostatică a activității artistice creatoare a lui Van Gogh, ce revelează logosul diversității sale personale. Prin asemenea experiențe directe, putem înțelege cum Esența lui Dumnezeu diferă de esența creaturilor Sale, în vreme ce logosul creaturilor mărturisește și revelează divina diversitate personală.

Astfel, în această perspectivă, existența lumii și a omului nu face decât să răsară din nimic sau neant, din

¹⁰⁸ Vezi: LOSSKY, *La théologie mystique...*, pp. 90 și urm.; I. ROMANIDIS, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Atena, 1957, p. 16; Chr. YANNARAS, *Σχεδιάσμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, par. 28.

golul inexistenței, situat în afara lui Dumnezeu, fără să înceteze a fi făptură și icoană a lui Dumnezeu. Existență creată, această existență rămâne *esențial* diferită de existența necreată a lui Dumnezeu, din care pricină este cu neputință să epuizăm în limitele acestui concept de existență răspunsul la întrebarea despre Ființa în sine, despre principiul cauzal al existentului. Pare așadar îndreptățită din acest punct de vedere părerea lui Heidegger, care explică existența numai ca ὀλῆθεια, ca lipsă-de-ascundere, ca μῆλῆθη, ne-ascundere, ca ivire din nimic (celălalt aspect al manifestării ontice) la lumina temporalității. Numai că, pentru ontologia ecleziastică, acest *nimic* nu rămâne aspectul inexplicabil, nemanifest, al Ființei, ci constituie capacitatea de lucrare a lui Dumnezeu în afara lui Dumnezeu, capacitate imanentă dinamicii *modului* divinei Existențe personale, și demonstrând că Dumnezeu este „cauza chiar și a nimicului”.

3. Cunoașterea apofatică – participare personală

Distincția între *esență* și *lucrări* este punctul de plecare și premisa cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu. Noi ignorăm cu totul *ce anume este* Dumnezeu, Esența Lui. Ne este însă accesibil, prin experiență, *modul de existență* al lui Dumnezeu. Și putem să vorbim despre modul de existență al lui Dumnezeu, deoarece cunoaștem divinele Lucrări.

În scrierile areopagitice, distincția între *esență* și *lucrări* este exprimată prin deosebirea ce se face între *uniuni* (ἐνώσεις) și *distincții* (διακρίσεις) în Divinitate. Cuvântul *uniuni* denumește acele elemente ale discursului care „se raportează la unu”, care ne îngăduie să desemnăm ceea ce nu cunoaștem, adică „Esența” lui Dumnezeu. Astfel, prin *uniuni* înțelegem „*identitatea aflată mai presus de toate a unei particularități totale mai presus de toate; unitatea aflată mai presus de principiul unității, inefabilitatea, multitudinea numerelor, incognoscibilitatea, inteligibilitatea universală, afirmarea universală a tuturor și negația tuturor, transcenderea oricărei afirmații și negații, situarea și stabilizarea, ca să spunem așa, mutuale ale ipostasurilor individuale, unite total și supraunitar, dar păstrându-și inconfundabila individualitate*”¹⁰⁹. Dimpotrivă, prin

¹⁰⁹ Despre numele divine 2, IV, Migne P.G. 3, 641 A.

termenul *distincții* denumim acele elemente ale discursului care ne îngăduie accesul cognitiv la „împărtășiri” - (μεταδόσεις) și comunicări ale *modului* de Existență divină. Astfel, prin *distincții* înțelegem „*lucrările divine dătătoare de esență, viață și înțelepciune, celelalte daruri ale acelei bunătăți care constituie cauza tuturor lucrurilor, daruri care ne îngăduie să slăvim cele ce sunt împărtășite într-un chip ce nu poate fi împărtășit, pornind de la împărtășiri și de la cele ce se împărtășesc. Iar această împărtășire a fiecăruia dintre cei care se împărtășesc, întreagă și deplină pentru toți, este comună și unitară și unică și privește întreaga divinitate, care nu se împarte însă nimănui... tot astfel cum numeroasele întipăriri ale unei peceți se împărtășesc din originalul peceții și în fiecare dintre întipăriri există, întreagă, una și aceeași pecete, fără ca să existe în vreuna vreo parte din ea*”¹¹⁰.

Modul de existență pe care noi îl cunoaștem numai „prin împărtășire”, numai în măsura în care participăm la el, îl numim *personal*. Dumnezeu lucrează în mod *personal*, lucrează ca Persoană, mai bine zis, comunitate de Persoane, treime de Persoane. Participarea și asocierea noastră la Lucrările lui Dumnezeu ne fac cunoscută diversitatea celor trei Ipostasuri personale. Lucrările sunt comune, Lucrări ale neîmpărtășitei și necunoscutei divine „Esențe”, dar prin participarea la ele este revelată fiecărui participant, în chip indivizibil și integral, diversitatea fiecărui divin Ipostas și, totodată, întreaga Divinitate ale cărei Lucrări ne fac cunoscute Ipostasurile.

¹¹⁰ *Despre numele divine* 2, V, Migne P.G. 3, 644 A.

Caracterizăm drept *personal* acest mod de existență care devine cognoscibil pentru noi „prin participare”, mai ales pentru că el corespunde experienței pe care o avem despre existența personală a omului. Noi cunoaștem fiecare ipostază personală umană numai prin participarea la acțiunile care ne revelează diversitatea ei existențială: vorbirea, gândirea, imaginația, judecata, voința, capacitatea creatoare, afectivă sau de conduce etc. Toate aceste acțiuni sunt comune tuturor oamenilor, de aceea ele ne pot face cognoscibil *ce* anume *este* în general omul, cu alte cuvinte *esența* sau natura omului. Dar fiecare om în parte se exprimă, gândește, imaginează, judecă, voiește, creează, iubește într-un fel unic, neasemănător și irepetabil. Ascultând, de pildă, muzică, cunoaștem una dintre capacitățile sau lucrările creatoare, demiurgice, ale omului, ale esenței sau naturii umane. Însă numai dacă ascultăm muzica lui Mozart (numai dacă *participăm* la creația lui muzicală) putem distinge caracterul personal al expresiei lui muzicale (diversitatea lucrării lui) față de cea a lui Bach sau a lui Beethoven. Cunoaștem diversitatea ipostazei umane concrete a lui Mozart numai prin participarea noastră la fapta lui creatoare-demiurgică; nici o determinare obiectivă, formulată cu ajutorul limbajului, nu este în stare să ne facă să cunoaștem unicitatea muzicii lui Mozart în raport cu oricare altă muzică. Și cunoaștem integral (indivizibil) această diversitate toți cei care participăm la audiția muzicii lui.

Caracterizăm, așadar, drept *personal* modul de existență al lui Dumnezeu mai ales pentru că el corespunde experienței pe care o avem despre existența perso-

nală a omului: existență înzestrată cu conștiință de sine, cu capacitatea de a institui relații logice, cu capacitatea de a-și exterioriza prin acțiuni diversitatea și libertatea față de orice determinare. Dar, studiind modul de existență al lui Dumnezeu prin intermediul manifestării Lucrărilor Sale, înțelegem realitatea divinelor Ipostasuri personale și ca punct de plecare pentru corecta (mai deplina) cunoaștere a propriei noastre existențe personal-umane: înțelegem persoana și ca libertate față de acea individualitate ontică, ce constituie premisa inițială a reprezentărilor noastre cognitive.

Divinele Lucrări ne revelează Existența și diversitatea *personală* a unui Dumnezeu activ, ele fac accesibilă experienței umane Persoana lui Dumnezeu, fără să desființeze abisul de necuprins cu mintea al distanței *esențiale* ce ne separă de Dumnezeu. Dumnezeu se revelează pe Sine prin voința Lui activă de a stabili o relație personală și o comuniune de iubire *în afara* Existenței Sale, voință ce „se esențializează” în persoana umană, invită la *ființare* capacitatea umană de a stabili o relație personală. Lucrarea divinei voințe se „esențializează” în întregul *cosmos* al realității naturale, *exterior* lui Dumnezeu, ca o chemare la stabilirea unei relații de iubire și de comuniune erotică. Dar numai existența personală a omului constituie conștiință, adică recapitulare existențial-rațională și capacitate relațională activă a fapturii, posibilitate de a da un răspuns existențial (afirmativ sau negativ) chemării lui Dumnezeu. Nu este posibilă *relația* (comuniunea existențială) între fapte și Ziditorul lor decât prin persoana umană. Numai ea

constituie consecința *activă* a revelației personale a lui Dumnezeu, înfăptuite *în afara* lui Dumnezeu, *icoana* Persoanelor divine.

În această perspectivă și cu această fundamentare ontologică, apofatismul teologiei ecleziastice pare să reprezinte cu totul altceva decât un subterfugiu abil al agnosticismului, o modalitate de refugiere în abstracții ideologice și sentimentalism nebulos. Apofatismul este, pentru conștiința ecleziastică, o formă foarte consistentă de empirism, de tenace stăruință în afirmarea primatului absolut al experienței ca posibilitate și cale de cunoaștere. Iar în cazul lui Dumnezeu nu este vorba de experiența constatării unui obiect, ci de experiența *relației* personale, a relației care se concretizează ca întâlnire reală între activitatea cognitivă personală a omului (a capacității lui raționale) și logosul diversității personale a Lucrărilor lui Dumnezeu.

Experiența relației personale, experiența de *participare* la manifestarea *activă* a diversității celui alt, este *sugerată*, nu *însă epuizată* vreodată de formularea ei verbală. Și această dinamică a formulărilor, întotdeauna *relative*, care trimit la posibilitatea primară a experienței, această dinamică cognitivă a empirismului relației constituie apofatismul Bisericii nedespărțite, apofatismul Răsăritului grecesc.

Occidentul a respins distincția dintre *esență* și *lucrări*, după ce a exclus empirismul *relației* atât din gnoseologia, cât și din ontologia sa. De aceea el a identificat apofatismul cu „teologia negațiilor” sau cu misticismul „contemplației” (*contemplatio*) sentimentale a

„absolutului”. Occidentul a respins gnoseologia greacă (fie clasică, fie ecleziastică), a respins identificarea *învederării* (ἀληθεύειν) cu *comunicarea* (κοινωνεῖν), după cum a respins și ontologia ecleziastică, distincția între *esență* și *lucrări*, prioritatea persoanei față de esență, prioritatea libertății și a diversității față de predeterminarea *esențială* a principiului existentului.

În ambele respingeri – atât în cea a gnoseologiei, cât și în cea a ontologiei – transpare nu o eroare de raționament, nici o neputință de înțelegere, ci „naturală” opoziție umană față de libertate ori față de riscul *relației*, nevoia omului natural (ca individ și nu ca persoană) de certitudini dătătoare de siguranță, certitudini pe care fiecare ins le consideră concepte definitive. Și, dacă stăruința în certitudinile individualismului, în egocentrism, este „cale spre moarte” (alienare a capacității de raportare existențială, factor constitutiv și component al subiectivității¹¹¹), atunci putem să caracterizăm teologia care purcede dintr-o asemenea stăruință drept o teologie a morții, o teologie de substitute moarte ale vieții, teologia unui Dumnezeu mort ori a morții lui Dumnezeu.

Empirismul *relației* este exprimat în scrierile areopagite prin determinarea *participării* la divinele Lucrări, considerată drept cale exclusivă de cunoaștere a lui Dumnezeu. Vorbim despre o „cunoaștere globală a lui Dumnezeu”, deoarece divinele Lucrări, în măsura în care ne revelează diversitatea Ipostasurilor, oferă posibilitatea unei participări cognitive la ceea ce *este* în to-

¹¹¹ Vezi Chr. YANNARAS, Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ IV, 2.

talitate Dumnezeu. Și aceasta deoarece fiecare ipostază personală (a lui Dumnezeu sau chiar a omului) nu este nicidecum o parte sau un fragment din *ființa* divină sau omenească, ci dimpotrivă: fiecare persoană rezumă în sine și exprimă prin sine întregul *mod de ființare*, întreaga Divinitate sau umanitate. Nu există Divinitate sau umanitate în afara *ipostazelor* lor existențiale, așadar în afara persoanelor. Persoana *ipostaziază* ființa, ea o constituie ca realitate existențială.

Divinele Lucrări invită așadar la o experiență de *participare, de împărtășire* din Divinitatea *ce nu poate fi împărtășită*¹¹² și această contradicție la nivel conceptual (împărtășirea din ceva ce nu poate fi împărtășit) constituie o reală (unica) posibilitate cognitivă atunci când este vorba de accesul la realitatea lui Dumnezeu. „*Toate cele divine, chiar cele care ne-au fost revelate, le cunoaștem numai prin participarea la ele.*”¹¹³ Această formulare din scrierile areopagite nu lasă loc pentru nici un alt fel de încercare de apropiere cognitivă de Dumnezeu. Cunoașterea este experiență a *participării*, iar participarea devine posibilă mulțumită divinelor Lucrări. Cunoașterea prin participare nu este istovită de

¹¹² Divinitatea *este împărtășită* (devine accesibilă participării) după *modul* de existență; omul poate să existe în *modul* lui Dumnezeu (modul reciprocei integrări – ἀλληλοπεριχώρησις – a persoanelor animate de mutuală iubire) și acest fapt este denumit de Biserică *îndumnezeire* (θέωσις) a omului. Divinitatea rămâne *cu neputință de împărtășit* (ἀμέθεκτον) numai în privința „identității ei de esență”, cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, Πρὸς Θαλάσσιον 22, P.G. 90, 320 A: „*Tot ceea ce este Dumnezeu va fi și omul îndumnezit prin har, cu excepția identității de esență.*”

¹¹³ *Despre numele divine* 2, VII, P.G. 3, 645 A.

simplică înțelegere a adevărului lui Dumnezeu, participarea este un fapt existențial, ea înseamnă *unire* cu ceea ce este cunoscut. „*Ne punem în contact cu cele inefabile și incognoscibile, în chip inexprimabil și incognoscibil, printr-o unire mai presus de capacitatea noastră de expresie și de inteliecție.*”¹¹⁴

Apofatismul trimite la această *unire* cu Dumnezeu, care este „mai presus de capacitatea noastră de expresie și de inteliecție”. Ceea ce este „mai presus” nu exclude însă „ceea ce este mai prejos”, de aceea apofatismul nu încetează să folosească nici capacitatea noastră de expresie și inteliecție (să utilizeze orice cale și metodă gnoseologică: afirmații, negații, inducții cauzale și comparații analogice etc.). El refuză totuși să admită că acea cunoaștere superioară pe care o oferă *unirea* cu Dumnezeu poate fi epuizată la nivelul inferior al conceptelor raționale și al formulărilor verbale. Valoarea și utilitatea acestui nivel inferior consistă, desigur, în aceea că el *trimite la acea unire* care-i este superioară.

Dar nici această *trimitere* nu este imanentă formulării logice ca evidentă și necesară funcție cognitivă. Foarte adesea noi, oamenii, ne mulțumim cu nivelul inferior al formulărilor logice, acceptăm conceptul rațional drept cunoștință reală și suficientă. Pentru ca să funcționeze *trimiterea* apofatică, trebuie să considerăm „capacitatea noastră de expresie și inteliecție” nu numai ca punct de plecare, ci și ca răspuns activ la chemarea pe care ne-o adresează Dumnezeu atunci când El se oferă cunoașterii noastre, propunându-ne în acest scop o relație de comuniune personală.

¹¹⁴ *Despre numele divine* 1, I, P.G. 3, 585 B – 588 A.

Chemarea lui Dumnezeu precede: ea este cea care ipostaziază diversitatea personală a fiecăruia dintre noi, capacitatea noastră rațională de a ne pune în relație cu El și de a-L cunoaște. Omul ajunge la posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu numai ca receptor al chemării pe care i-o adresează Dumnezeu, așadar ca persoană „cunoscută” de Dumnezeu, ca un al doilea termen al *relației* la care îl cheamă Dumnezeu: „*Cunoscându-L pe Dumnezeu, mai bine zis cunoscuți de Dumnezeu*”¹¹⁵.

Am putea așadar să spunem că există o premisă *teologică* de principiu a cunoașterii apofatice: este vorba de distincția între divina Esență și divinele Lucrări, care face posibilă pentru om participarea la Divinitate, împărtășirea din Divinitate cu neputință de împărtășit. Există însă și o premisă *antropologică* a cunoașterii apofatice: este vorba de integritatea persoanei umane, de posibilitatea ei de a stabili relații, de a avea conștiință de sine și libertate, datorită căreia omul acceptă ori respinge chemarea lui Dumnezeu la relație personală și comuniune.

Această a doua premisă, premisa *antropologică* a cunoașterii apofatice, deosebește radical și definitiv apofatismul de orice misticism ce încearcă să depășească conștiința personală de sine prin ec-staza eului în indeterminarea „absolutului” impersonal. Așa-zisele situații extatice de pierdere sau destrămare a conștiinței personale de sine (al căror țel este euforia obținută prin scufundarea afectivă în „absolut”) nu au nici o legătură cu

¹¹⁵ *Galateni* 4, 9. Cf. și N. NISSIOTIS, Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν, pp. 146 și urm.

apofatismul, deoarece ele nu constituie cunoaștere teologică. Și nu constituie cunoaștere teologică, deoarece ele conduc la negarea lui Dumnezeu ca Persoană care cheamă și dialoghează, deoarece conduc, prin urmare, la suprimarea unicei posibilități cognitive, care este *relația*¹¹⁶.

Vorbim însă de „integritatea” persoanei umane când este cunoscută din experiență realitatea *alienării* omului: decăderea lui din plenitudinea libertății și a diversității sale în uniformitatea și lipsa de diferențiere pe care i le impun exigențele impersonale ale speciei naturale din care el face parte. În limbaj ecleziastic, această alie-

¹¹⁶ În literatura teologică occidentală contemporană se manifestă adesea neîncredere și prudență față de apofatismul grecesc, răsaritean, pretextându-se că reprezintă și el o formă de refugiu în extazuri mistice, adică de pierdere a conștiinței personale de sine (vezi, de pildă, Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, p. 217 și R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* I, pp. 140–141 II, pp. 135 și 188). Este însă cu totul de neînțeles faptul că specialiști în studiile biblice pot să confunde cunoașterea dată de experiența comuniunii personale, pe de o parte cu extazurile mistice, complet străine de ceea ce înseamnă raționalitate și comunicare, pe de alta. Deoarece în primul rând în Biblie cunoașterea este identificată cu experiența relației, cu împreunarea (συνουσία) erotică (cf. *Facerea* 4, 1–4, 17, 4, 25 etc.; *Judecătorii* 21, 12; *Matei* 1, 25; *Luca* 1, 34; vezi și articolul γινώσκω [cunoșc] din KITTEL, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I, 696–727–31, articol scris de R. BULTMANN). Caracterul erotic al cunoașterii personale, potrivit aceluiași scrieri areopagitice, constituie tema capitolului următor din această carte. Aici, subliniem numai premisa antropologică a apofatismului, anume integritatea conștiinței personale de sine.

nare este numită *căderea* originară a omului, înfățișată în Biblie drept refuz din partea primilor oameni creați de Dumnezeu de a înțelege viața ca relație și comuniune cu El (acceptarea hranei)¹¹⁷.

În persoanele protopărinților este ipostaziată natura umană în genere. De aceea și refuzul acestora de a răspunde afirmativ la chemarea lui Dumnezeu, de a face din viață relație de iubire și comuniune reală de iubire cu El modifică *modul de existență* al naturii umane în genere. Natura se autonomizează, funcțiile naturale ale vieții devin țeluri existențiale în sine, drept existență este socotită de acum înainte supraviețuirea și nu *relația*. Dar creatura, singură, nu poate ajunge să-și fie sieși suficientă precum increatul, de aceea autonomizarea creaturii conduce în chip inevitabil la moarte.

Răzvrătirea naturii umane nu oprește însă, nici nu limitează „procesul” Lucrărilor divine, chemarea generatoare de esență și „de viață făcătoare” a lui Dumnezeu, adresată fiecărei persoane umane. Omul este acela care se exclude singur de la *participarea* la Divinitate, de la participarea la adevărata viață. Iar răzvrătirea omului revelează abisul distanței „naturale” care-l desparte de Dumnezeu. Persoana umană se alienează, dar nu se destramă, ea continuă să fie „esențializarea” divinei voințe de relație personală cu omul, chiar dacă această relație se realizează ca ruptură și refuz din partea omului de a o accepta. Și refuzul nu este o neascultare de ordin intelectual sau „etic”, ci o ruptură organică a *modului* de viață. Această ruptură creează conștiința de a fi

¹¹⁷ Vezi Chr. YANNARAS, Ἐλευθερία τῆς πίστεως, pp. 115 și urm.

în afară, conștiința „înstrăinării” existențiale față de orice principiu cauzal sau vital, conștiința vidului sau a neantului din care răsare existența.

Heidegger analizează în chip magistral această „înstrăinare” (*Entfremdung*), această conștiință a „neantului” (*Nichts*)¹¹⁸ din care răsare existența umană. Și importanța pe care o are pentru teologia apofatică atât Heidegger, cât și, în general, filosofia nihilistă contemporană a existențialismului rezidă tocmai în analiza premiselor teognoziei apofatice, adică în elucidarea neputinței omului căzut de a-L cunoaște pe Dumnezeu, în negarea cutezătoare a oricărei mângâieri cu necesitate rațională, a oricărui relativism în teologie, a oricărei „metafizici” ce încearcă să atenueze conștiința vidului existențial al non-relației.

Astfel, filosofia lui Heidegger ne apare ca fiind mai „apocaliptică”, mai „revelatorie” (ἀποκαλυπτικ) decât oricare altă teologie raționalistă¹¹⁹, întrucât ea conduce

118 *Sein und Zeit*, par. 38 și 40.

119 Heidegger consideră concepție „creștină” despre om numai pe cea elaborată de metafizica occidentală, o concepție care opune esența creată și finită a omului esenței increate și absolute a lui Dumnezeu (fără să facă nici cea mai mică referință la modul de existență care este comun lui Dumnezeu și omului): „Creștinul privește umanitatea omului (*die Humanitas des homo*) în opoziție cu Divinitatea. Este om, potrivit conceptului Istoriei Sacre, fiu al lui Dumnezeu, acela care cunoaște și dobândește dreptul de a-l avea pe Dumnezeu Tată într-un Hristos. Omul nu este din lumea aceasta, întrucât lumea, definită în chip teoretic-platonic, nu este decât o cale de trecere vremelnică spre lumea de dincolo” (*Über den Humanismus*, p. 10). Însă o asemenea concepție despre om și lume este foarte incompletă în raport cu experien-

la cunoașterea de sine a naturii căzute, iar o atare cunoaștere de sine este premisa accesului la „regenerarea” omului „în Hristos”.

Potrivit scrierilor areopagitice, cunoașterea naturală, certitudinea pur rațională, întărită de formularea obiectivă, corespunde răzvrățitei suficiențe de sine a omului căzut. Ea presupune verificarea individuală, prin urmare și eventualitatea îndoielii individuale, de aceea ea separă cunoașterea de natură, ea fragmentează cunoașterea

ța universală a Bisericii nedespărțite, așa cum a fost aceasta formulată expres. În primul rând, deoarece ea se mărginește la schematizări raționale ale accepțiunii analogice a esențelor (a lui Dumnezeu—a lumii—a omului). Și, în al doilea rând, deoarece ea se refugiază în schema, de asemenea rațională, a unei concepții juridice despre filiația omului din Dumnezeu „în Hristos”, atunci când e vorba să dureze vre-o punte peste distanța esențială dintre ei. Nu numai materia lumii rămâne din punct de vedere ontologic neexplicată, dar și căderea omului, ca și mântuirea lui în Hristos reprezintă categorii juridice (judecătorești) și nu realități ale experienței existențiale. Aceste uriașe lacune ale ontologiei metafizice proprii creștinătății occidentale îl conduc pe Heidegger la radicalismul unei ontologii realiste, care este nihilistă deoarece se întemeiază numai pe experiența existenței ecstasice (fără o raportare la Persoana lui Dumnezeu) a subiectului uman (și reduce realitatea „esențială” a lui Dumnezeu la apofaticul nimic). Acesta este motivul pentru care Heidegger rămâne de neînțeles pentru teologia occidentală. Este semnificativ felul în care judecă filosofia lui Heidegger istoricul romano-catolic al filosofiei J. HIRSCHBERGER: el face ironii pe seama gândirii heideggeriene, nu-i recunoaște caracterul de filosofie, o socotește mai degrabă un soi de „neo-misticism” și de „neo-romantism”, ce aparține mai mult poeziei și artei decât filosofiei (v. *Geschichte der Philosophie*, vol. II, pp. 648–650).

„uniformă” (γνώσις μονοειδής) în felurite „părerii” (δοξά-
σμοτα) și, natura în confirmări individuale, parțiale.

Dimpotrivă, teologia apofatică presupune experien-
ța comuniunii personale, așadar un eveniment ce rezu-
mă posibilitățile existențiale ale naturii universale. De
aceea, teologia apofatică, ca experiență de relație per-
sonală, nu separă, ci îmbină armonios natura și cunoaș-
terea în faptul *ipostatic* al comuniunii teantropice, la
care participă toți cei care izbutesc să realizeze trans-
cenderea personală (animată de iubire și extatică) a na-
turii. Astfel, experiența relației fiecărei persoane umane
cu Persoana lui Dumnezeu „*îi adună și-i unește și-i
desăvârșește pe aceia pe care-i luminează și-i întoarce
către Cel ce cu adevărat ființează, făcându-i să pără-
sească mulțimea părerilor și strânge într-o singură cu-
noștință adevărată și pură și unitară diversele vederi,
ori mai bine zis vedenii, și le umple de o lumină unică
și unificatoare*”¹²⁰.

Posibilitatea acestei cunoașteri „unificatoare” și „uni-
tare” (care unifică natura creată în ec-staza ei personală
în afara limitelor creatului) a fost restabilită prin Hris-
tos. Noi îl numim pe Hristos „al doilea Adam” tocmai
pentru că în persoana Lui „este rezumată” natura uma-
nă universală: *trupul* organic al naturii universale do-
bândește drept *cap* pe Hristos; umanitatea este armoni-
zată și rezumată într-un nou *mod de existență*, încarnat
în ipostaza personală a lui Hristos. Și vorbim despre un
„al doilea Adam”, deoarece și primul Adam rezuma și
el în persoana lui întreaga umanitate, fiind el cea dintâi

¹²⁰ Despre numele divine 4, VI, P.G. 3, 701 B.

și unica ipostază existențială a naturii umane. Iată de
ce, prin refuzul său de a-și trăi viața ca pe o comuniune
cu Dumnezeu, primul Adam a tras după sine întreaga
umanitate către eșec existențial și moarte. Primul Adam
a determinat *modul de existență* al naturii umane, de
aceea descendenții săi sunt și ei, din punct de vedere
existențial (nu din punct de vedere legal sau etic), de-
pendenți de opțiunea protopărintelui: ei se nasc și
există în *modul* autonomiei naturii, pe care le este cu
neputință să-l depășească numai prin libertatea de vo-
ință a persoanelor lor.

Prin întruparea lui Dumnezeu în persoana lui Hris-
tos se înfăptuiește tocmai contrariul a ceea ce s-a în-
tâmpat prin primul Adam: o persoană umană *ipostazi-
ază* (face să devină realitate existențială) un nou *mod
de existență* al naturii umane: viața umană *se ipostazia-
ză* nu în forma autonomiei existențiale, ci în forma uni-
unii existențiale dintre Dumnezeu și om, uniune și co-
muniune de viață dintre natura divină și cea umană. De
acum înainte depinde de libera alegere a fiecărei per-
soane să se adapteze, din punct de vedere existențial
(nu legal sau etic), la *modul de existență* al „noii” na-
turii, divine și umane (θεανθρώπινη), a lui Hristos.

Natura lui Hristos este „nouă” fără să înceteze a fi
natura umană. „Noutatea” rezidă în *modul de existență*,
în „comuniunea totală”¹²¹ a naturii divine cu cea uma-
nă, în faptul că omul există *deoarece* intră în comuniu-
ne cu Divinitatea. Chemarea personală adresată de
Dumnezeu omului (chemare care înseamnă „har”, dar

¹²¹ Despre numele divine 1, IV, P.G. 3, 592.

sau posibilitate de *adevărată viață*), ca și plenitudinea răspunsului afirmativ al omului la această chemare constituie o prezență istorică concretă, „carnală”, o „cale” și un mod de existență la îndemâna oricărui om: este vorba de persoana teandrică a Logosului întrupat, a lui Hristos. Sau, ca să cităm în această privință din scrierile areopagitice: „*Iubirea nemărginită de oameni a bunătății tearbice, participând cu adevărat la tot ce este propriu naturii umane, în afară de păcat și unindu-se cu umila noastră stare, dar păstrând nevătămă și distinct tot ceea ce-i este propriu ei înseși, ne-a dăruit așadar posibilitatea de a intra în comuniune cu ea asemenea unor rude din același neam*”¹²².

Întruparea celei de a doua Persoane a întreiței Divinități restaurează capacitatea de *participare* a omului la viața lui Dumnezeu, adică și capacitatea lui de cunoaștere apofatică. Caracterul dinamic al cunoașterii lui Dumnezeu (care presupune *participarea* empirică, nu însă și istovirea ei în vreo formulă) este garantat, dar continuă totodată să fie prezumat chiar și după Întrupare; inserarea Logosului în Istorie nu suprimă abscondi-tatea Ființei divine și nu-i revelează supraesențialitatea.

Ipostasul lui Dumnezeu-Logosul se revelează în persoana istorică a lui Hristos, după cum se revelează și ca Logos demiurgic și providențial al ființelor create. Dar în ambele cazuri, Esența Divinității continuă să rămână necunoscută și „ascunsă”. Lumea creată simbolizează iar persoana teandrică a lui Hristos revelează nu divina Esență, ci caracterul *personal* al lui Dumnezeu, *modul*

¹²² Despre ierarhia ecleziastică III, P.G. 3, 441 AB.

„reciprocei integrări” (ἀλληλοπεριχώρησις) animate de iubire a divinelor Persoane. Evenimentul întrupării Logosului nu este rezultatul unei „revărsări” (ἐκχυσις) sau „emanații” (ἀπορροή) a divinei Esențe, ci al Lucrării comune a Persoanelor Treimii. Aceasta nu înseamnă că, împreună cu Logosul, se întrupează în vreun fel oarecare și Tatăl ori Duhul. Dar, deși distincția dintre divinele Ipostasuri nu este anulată și numai Ipostasul Logosului ia trup omenesc, totuși voința și lucrarea Treimii continuă să rămână comune și în timpul întrupării; se păstrează unicitatea lui Dumnezeu, unitatea divinei vieți și lucrări, ca și „abscondi-tatea” divinei Esențe.

Scrierile areopagitice formulează cu limpezime caracterul apofatic al revelației în Hristos: „*În ce privește iubirea de oameni (φιλανθρωπία) a lui Hristos, cred că teologia folosește acest termen pentru a sugera și faptul că Supraesențialul a venit din taina în care este ascuns, asumând, pentru a ni se arăta, esența umană. Ascuns în taină rămâne însă și după manifestarea sa ba chiar, ca să exprim ceea ce este mai divin, în însăși această manifestare; această taină a lui Iisus rămâne ascunsă și nu a putut fi explicată prin nici un cuvânt și de nici o inteligență; chiar dacă se vorbește despre ea, tot inefabilă rămâne; și chiar dacă este gândită în vreun fel, tot necunoscută*”¹²³.

Și în altă parte: „*Adevărul cel mai izbitor din toată teologia este acela al divinei modelări a lui Iisus în forma noastră omenească; și el nu poate fi exprimat prin nici un cuvânt și nu poate fi cunoscut de nici o minte, nici măcar de cel dintâi dintre cei dintâi îngeri. Și am*

¹²³ Epistola III, P.G. 3, 1069 B.

aflat faptul mistic că El a asumat esența umană; nu putem afla însă cum anume a fost zămislit, din sânge virginal, potrivit altei legi decât aceea a firii, nici cum anume a umblat, călcând pe valurile apelor mării, fără să-și ude picioarele, deși acestea aveau volum corporal și greutate materială, nici toate celelalte care țin de natura supranaturală a lui Iisus¹²⁴.

Aceste afirmații ale unei hristologii apofatice feresc vestirea în lume a adevărului revelației creștine de primordia asumării unui caracter demonstrativ-ideologic, de riscul pierderii acelei, caracteristice pentru ea, dinamici a participării empirice la realitatea despre care se vestește. Chiar și după întruparea Logosului, teognosia rămâne apofatică, ea își păstrează caracterul de relație reală și personală. Hristos ne revelează pe Dumnezeu nu pentru că ne face cunoscută Esența lui Dumnezeu, ci pentru că ne face posibilă, ca persoană istorică reală, o relație personală nemijlocită cu El. Aceasta nu înseamnă că noi refuzăm să comunicăm și să demonstrăm, cu obiectivitatea semanticii formulărilor verbale, experiența participării ecleziastice la divină revelație; tocmai de aceea poate să fie confirmată de apologetica ecleziastică istoricitatea persoanei lui Hristos. Dar Iisus, ca Logos întrupat al lui Dumnezeu, poate fi cunoscut numai prin experiența participării la comuniunea de viață cu El, pe care Biserica izbutește să o realizeze.

Așadar, nici obiectivitatea semanticii formulărilor verbale, nici formalismul categoriilor intelectuale (λόγος οὐδὲν ὄντε ᾧ) nu pot explica faptul contradictoriu din punct de vedere rațional al întrupării lui Dumne-

zeu, nu pot supune unor determinări afirmative întruparea ca om a Logosului. Dacă însăși diversitatea subiectului uman, imediat accesibilă experienței simțurilor, este cu neputință de determinat cu ajutorul unor categorii raționale obiective, cu atât mai mult este cu neputință acest lucru când e vorba de diversitatea existențială a persoanei teandrice a lui Hristos. Chiar dacă ea s-a împlinit obiectiv în timpul istoric, revelația lui Dumnezeu se oferă cunoașterii noastre numai ca fapt de relație personală. Persoana umană este chemată să dobândească această cunoștință, oferită ei, prin capacitatea de relație, „capacitatea de a primi lumină”, așa cum consemnează, în chip caracteristic, scrierile areopagitice: „Căci, precum bunătatea divinității celei mai presus de toate... le luminează pe toate cele care pot primi lumina aceasta..., tot astfel și icoana văzută a divinei bunătăți, acest soare uriaș și strălucitor și pururea luminos, ecou împușinat al Binelui, le luminează pe toate cele care pot să se împărtășească din el... și dacă una sau alta nu se pot împărtăși din el, aceasta nu se întâmplă din pricina slăbiciunii sau puținătății luminii pe care el o dăruiește, ci deoarece ele refuză împărtășirea cu lumină, din pricina incapacității lor de a primi lumina”¹²⁵.

Pentru tradiția pe care o exprimă scrierile areopagitice, calea teognosiei se identifică cu lucrarea „mântuirii” omului „în Hristos”: asumând natura umană, Logosul lui Dumnezeu „a remodelat-o”, adică a făcut-o „capabilă să primească lumina”. Iată de ce cunoașterea apo-

¹²⁴ Despre numele divine 2, IX, P.G. 3, 648 A.

¹²⁵ Despre numele divine 4, IV, P.G. 3, 697 CD.

fatică, ca fapt de *participare* la „lumina” plenitudinii vieții, se identifică cu participarea la trupul Bisericii, care este realizarea istorică a *modului de existență* al lui Hristos, *modul* noii naturi umane.

În Biserică, omul individual devine existență personală, adică realizează existența și viața ca pe o comuniune de nemijlocită iubire. Pe măsura acestei realizări, Biserica este *icoană* a lui Dumnezeu, revelație a *modului* divinei existențe și vieți, a mutualei integrări animate de iubire a divinelor Persoane în comunitatea unei singure Esențe. Cu alte cuvinte: Biserica constituie un izvor de *cunoștință* nu ca învățătură și predică *despre* mântuire, ci mai ales ca *fapt* de mântuire, fapt de participare la viața ce nu cunoaște moarte. Teognosia este realitatea restaurării și a reconstituirii „frumuseții primordiale”, a întruchipării divinității în umanitate și mai mult decât atât: unitate de viață între Divinitate și umanitate.

Astfel, participarea la comunitatea Bisericii, participarea la unitatea de viață teantropică pe care o instituie noua natură a Logosului întrupat, constituie și o cunoștință universală și unificatoare, nu subiectivă și distinctivă. Limitele acestei universalități unificatoare coincid cu limitele realității Bisericii și-și găsesc expresia și formularea în „zise” (λόγια), adică în Scripturi: în cele spuse și făcute de Dumnezeu, în cele scrise de martorii cuvintelor și faptelor lui Dumnezeu. „În cetățuia ziselor”¹²⁶ se păstrează universalitatea unificatoare a experienței ecleziastice și se ia distanță față de formulările și interpretările subiective și disjunctive.

¹²⁶ *Despre numele divine* 2, II, P.G. 3, 640 B.

De ce oare însă „zisele” garantează universalitatea unificatoare a cunoștinței teologice? Tocmai pentru că ele constituie *logos de adunare* (ἐκκλησιαστικός), logos de comuniune de persoane care participă la aceeași experiență de viață, logos care zidește și „inițiază” în această experiență. Scripturile Bisericii nu sunt texte de sine stătătoare, ca textele filosofice, demonstrative. Pentru înțelegerea lor avem nevoie de o persoană care să ne „călăuzească”, este necesar să intrăm în relație personală cu „părinți” capabili să ne transmită cunoștința adevărată, înțeleasă ca participare la viața înnoită, la viața eliberată de sub puterea morții. De aceea și accesul la înțelegerea „ziselor” este identificat de Areopagit cu evenimentul liturgic al Euharistiei, evenimentul care constituie și manifestă Biserica. Și cum fiecare întrunire euharistică în parte este realizarea și manifestarea Bisericii *universale*, a evenimentului universal al mântuirii, tot astfel și cunoștința oferită de „zise” este inseparabilă de evenimentul euharistic, inseparabilă de participarea la viața lui Hristos, de împărtășirea cu trupul și sângele Lui: „*Prea divina și pașnica laolaltă împărtășire dintr-una și aceeași pâine și dintr-unul și același potir ne impune uniformitatea de mod de viață în Dumnezeu, ca unora care am fost hrăniți la fel*”¹²⁷.

Teognosia ecleziastică înseamnă *uniformitate de fel de viață*: cunoașterea este faptă și participare la un nou *mod de existență*. Nu este vorba de un acord ideologic, nici de conformism etic, ci de o „prefacere” înfăptuită prin har de către Duhul lui Dumnezeu între hotarele

¹²⁷ *Despre ierarhia ecleziastică* III, P.G. 3, 428 B.

nemărginite ale liberului consimțământ activ al omului. „În aceste sfinte adunări, zice Areopagitul, cel ce privește cu sfințenie va vedea concordanța unică și unitară, însuflețită de unicul Duh tearhic.”¹²⁸ Biserica constituie condiția obiectivă pentru ca teognosia apofatică să fie posibilă, iar teognosia apofatică este experiența vieții trupului euharistic, a vieții însuflețite de Duhul de viață făcător al lui Dumnezeu, de același Duh care „se purta peste ape” în prima zi a Creației, Duh făcător atunci de viață naturală și dătător întotdeauna de adevărată viață.

¹²⁸ *Despre ierarhia ecleziastică* III, P.G. 3, 432 B.

4. Cunoașterea apofatică – comuniune erotică

Cunoașterea apofatică, înțeleasă ca experiență personală de *participare* la *modul de existență* ecleziastic, este caracterizată în scrierile areopagitice drept eveniment *erotic*, drept împlinire desăvârșită a unei relații erotice.

Termenii *eros*, *erotic* vor fi fost, probabil, primiți cu rezerve, dacă nu vor fi scandalizat chiar pe creștinii epocii în care se alcătuiau scrierile areopagitice, așa cum se mai întâmplă și azi. De aceea, autorul acestor scrieri consacră o serie întreagă de paragrafe din capitolul al patrulea al cărții sale *Despre numele divine* nu numai „legitimării” acestor cuvinte, ci și demonstrării funcției fundamentale pe care o are terminologia erotică în viața ecleziastică.

Mai înainte de toate, cunoașterea lui Dumnezeu nu este un act de instruire, ci de *pătimire*: „Nu doar instruindu-ne despre cele divine, ci și pătimindu-le”¹²⁹. Iar numele de „iubire” (ἀγάπη), acest nume divin, nu este întotdeauna suficient pentru ca să definească faptul autodepășirii și comuniunii persoanelor, „pătimirea” relației personale, care este punctul de plecare al cunoașterii revelate. Deoarece adesea termenul *iubire* este încărcat cu un conținut semantic „inferior”, el ajunge să desemneze doar o virtute socială, este identificat cu al-

¹²⁹ *Despre numele divine* 2, IX, P.G. 3, 648 B.

truismul, cu milostenia, cu blândețea naturală, așadar cu trăsături de comportament care conservă și servesc suficiența de sine egocentrică a subiectului. Din această cauză, în scrierile areopagitice, este preferat numele de eros (ἔρως), de dorință, socotit „mai divin”: „*Unii dintre teologii noștri sunt de părere că numele de dorință (ερως) este mai divin decât cel de iubire. Sfântul Ignatie scrie în acest sens: dorința mea a fost crucificată. Iar în introducerile la «zise» poți să găsești pe cineva care spune despre divina Înțelepciune: am fost cuprins de dorința frumuseții ei. Așa că nu trebuie să ne temem de acest nume de dorință (ερως) și nu are de ce să ne tulbure vreo teorie în privința lui*”¹³⁰.

Posibila teamă, ezitarea sau reținerea manifestate față de referința la experiența erotică atunci când este vorba de *relația* cu Dumnezeu au drept punct de plecare „prejudicata” oamenilor¹³¹, predispoziția lor de a înțelege erosul numai ca pe o subordonare față de autonomia rebelă a pretenției naturale, numai ca sete de plăcere egocentrică. Dar nu este posibil să identificăm „idolul” sau „degradarea” erosului cu „adevăratul «eros»”, chiar dacă „mulțimea” stăruie în înțelegerea unilaterală a faptului erotic. „*Deși adevăratul eros a fost slăvit precum ceva divin nu numai de noi, ci chiar de aceste Scripturi, mulțimea incapabilă să priceapă forța unificatoare a numelui divin de eros a deviat spre înțelegerea lui obișnuită ei, ca dorință trupească, parțială, ca-*

¹³⁰ Despre numele divine 4, XII, P.G. 3, 709 AB.

¹³¹ Despre numele divine 4, XII, P.G. 3, 709 B : „...absurda prejudecată a acestor oameni...”

re divide, care nu este cu adevărat eros, ci un idol sau mai bine zis o degradare a adevăratului eros”¹³².

Diferența specifică dintre adevăratul eros și forma lui degradată, pe care mulțimea o socotește eros, este caracterul lui unificator, „forța de unificare” a „adevăratului eros”. Dacă erosul constituie *teonimie* (θεωνυμ - ία), adică nume ce se dă lui Dumnezeu, aceasta se datorează tocmai faptului că el pune în lumină „capacitatea unificatoare” a divinei Existențe triadice, reciproca integrare animată de iubire a Persoanelor Treimii. „Zisele” ne asigură nu că Dumnezeu *are* iubire, ci că „Dumnezeu iubire este”¹³³: nu că există inițial Dumnezeu și că, pe deasupra, existența Lui se caracterizează prin iubire, ci că Dumnezeu *este* iubire, că *modul* în care *ființează* Dumnezeu este iubirea. Cu termenii limbajului nostru uman, relativ, noi spunem că fiecare Existență divină personală nu are „ființare proprie”, ci că își realizează ființarea ca dăruire absolută de sine, de iubire și existențială, față de celelalte Persoane divine. Fiecare există iubind și deoarece iubește: existență și iubire, iubire și libertate se identifică în cazul Persoanelor divine. Și această ec-statică dăruire existențială de sine este însuși erosul „teonim”, unificator al existenței și vieții Dumnezeului triadic¹³⁴.

¹³² Despre numele divine 4, XII, P.G. 3, 709 BC.

¹³³ 1 Ioan 4, 16.

¹³⁴ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL vede în depășirea de sine erotică „principiul causal” însuși al trinitarității lui Dumnezeu. Nu există nici un logos al esenței lui Dumnezeu, nici o necesitate „exterioară” care să-L oblige pe Dumnezeu să fie ceea ce este sau să existe ca Treime de Persoane. Principiu al

Un „slab ecou” al divinei „integrări reciproce” triadice îl constituie și fiecare eros uman dezinteresat, „care nu îngăduie ca cei stăpâniți de eros să-și aparțină lor înșiși, ci să aparțină celor de ei doriți erotic”¹³⁵. Omul este pe potriva faptului de a fi fost creat „după chipul lui Dumnezeu” în măsura în care își realizează existența ca depășire și dăruire erotică de sine, așadar în măsura în care el corespunde modului *personal* de existență. Căci persoana este o categorie prin excelență erotică și erosul o categorie prin excelență personală. Și deoarece natura umană există numai ca realitate de ipostaze personale, atunci când persoanele se învederează ca atare în dăruirea lor erotică reciprocă de sine, atunci reciproca lor integrare existențială realizează și manifestă universală „uniformitate” (ἑνοείδεια) a naturii, uniformei universalități.

Dimpotrivă, ceea ce „mulțimea” înțelege drept eros este alienarea erosului (alienarea vieții, a modului de existență) de după *cădere*. Este acea „degradare” a „adevăratului eros” care „împarte”, „desparte”, „fragmentează” natura, deoarece servește independența existențială a individualităților, pofta de plăcere a fiecărui individ.

existentului, nu este o impersonală necesitate, ci libertatea unei Persoane, a lui Dumnezeu-Tatăl, care dăruiește liber („cu iubire”) ipostază Ființei Sale, dând naștere înainte de toți vecii Fiului și făcând să porceadă Duhul Sfânt: „Dumnezeu-Tatăl, mișcat în afară de timp și cu iubire, a ajuns la distincția ipostasurilor, rămânând, fără să se dividă și diminueze, în propria-I integritate supraunitară și supraextensivă” (Σχόλια ε΄ς τὸ Περὶ Θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, 221 A).

¹³⁵ Despre numele divine 4, XIII, P.G. 3, 712 A.

Plăcere înseamnă impersonala satisfacție de sine a naturii, satisfacția efemeră pe care i-o dă acesteia independența ei existențială, ce se impune individului ca o necesitate, ca o pornire instinctivă spre autoreproducere a naturii. Autoreproducându-se, natura continuă să existe în sine însăși, ca însumare de individualități muritoare, ea își trage existența din dinamica propriilor sale funcții și nu din ec-staza *personală* în afara posibilităților existențiale ale creaturii.

În acest sens, după cădere, erosul este „trupesc”: el nu rezumă natura în ec-staza personală dincolo de limitele naturii înseși, ci se subordonează independenței individuale (corporale) sensibile și autarkiei existențiale a naturii, se supune așa-numitei „necesități biologice”, adică tendinței de autoconservare și de așa-zisă „perpetuare” a naturii.

Însă chiar și acest eros „trupesc” pare să păstreze, după cădere, amintirea modului personal de existență. Căci el nu încetează să fie elan și tendință către unire cu celălalt. Chiar și ca dorință brutală, egocentrică, de plăcere, el continuă să fie totodată și tendință activă către stabilirea unei relații ce rămâne neîmplinită, fără să-și piardă însă dinamica sa de relație. Telul dorinței este armonizarea trupească cu celălalt în funcția menită să creeze viață (diversitate de ipostaze personale) și care nu poate să fie niciodată funcție individuală, ci numai împreunare (συνουσία) naturală, păstrătoare a ceva din uniforma universalitate, anterioară căderii, a naturii originare și a vieții adevărate.

Erosul, fie și numai „trupesc”, revelează totodată, într-o anumită măsură, și *modul* universal al Lucrării di-

vine în lume: al Lucrării demiurgice și de iubire care creează materia, viața și diversitatea personală, dar și al Lucrării providențiale care ține laolaltă și armonizează existentele într-un elan unificator de coerență dinamică. Deoarece „*Erosul, fie că-l numim divin, fie îngereșc, fie spiritual, fie psihic, fie natural, îl concepem ca pe o putere unificatoare și coezivă, care împinge ființele superioare să poarte de grijă celor inferioare, iar pe cele de același rang să intre în comuniune și în relații de reciprocă susținere și, în sfârșit, pe cele inferioare să se întoarcă către cele mai puternice și mai presus de ele*”¹³⁶.

Această putere unificatoare a erosului, opusă tendinței către independență existențială a individualităților, manifestată după cădere, este însuși factorul dinamic al vieții care nu dispăre în momentul căderii, ci continuă să păstreze icoana prototipului triadic al vieții în lumea creată. Aceeași tendință menține atât viața biologică, cât și posibilitatea raportării omului la Dumnezeu. Autorul scrierilor areopagitice citează pasajul din Vechiul Testament: „*Dragostea ta era pentru mine mai de preț decât dragostea femeilor*”¹³⁷, tocmai pentru ca să pună în evidență identitatea dorinței erotice: este vorba despre aceeași putere de iubire și tendință unificatoare care animă atât erosul pentru altă ființă umană, cât și erosul pentru Dumnezeu¹³⁸. Dorul după persoana uma-

¹³⁶ *Despre numele divine* 4, XV, P.G. 3, 713 AB.

¹³⁷ 2 *Samuil* 1, 26.

¹³⁸ Vezi și IOAN SINAITUL, *Scara (Κλίμαξ)*, 30, 6: „Cel care iubeste cu adevărat își imaginează neconținut chipul persoanei iubite și-l păstrează cu plăcere în inima sa. El nu poate nici măcar în somn să-și potolească dorul, chiar și atunci se adresează

nă de alt sex, atunci când nu este manie posesivă, este dorul după plenitudinea vieții, căci orice dorință erotică reciprocă tocmai plenitudinea aceasta o făgăduiește și către ea tinde.

Setea de viață este sădită în însăși natura noastră, în fiecare particulă a existenței noastre; este o sete insatiabilă de *relație*, adică de reciprocă renunțare la sine însuși și dăruire de sine. Și dacă, așa cum știm din propria noastră experiență, orice pasiune erotică pentru altă ființă umană eșuează în năzuința ei către plenitudinea vieții, aceasta se întâmplă deoarece natura noastră căzută nu poate ajunge să participe la adevărata viață, nu poate să existe în modul relației. Însă, tocmai de aceea, orice pasiune erotică pentru altă ființă umană dovedește, prin chiar eșecul ei, că unica ei finalitate reală este plenitudinea pe care i-o făgăduiește erosul pentru Persoana lui Dumnezeu, cu alte cuvinte participarea la plenitudinea vieții Acestuia, a vieții adevărate.

Această aspirație la erosul pentru Dumnezeu este întotdeauna mai mult sau mai puțin evidentă în orice formă de pasiune erotică, în orice eșec al omului de a trăi dragostea așa cum întreaga lui existență o dorește, chiar și în cele mai nefericite forme de pasiune erotică. În scrierile areopagitice întâlnim un pasaj de uimitoare cutezanță, potrivit căruia „o firavă urmă de Bine” poate fi descifrată chiar și în viața cea mai depravată, în tragedia aventură a iraționalei neînfrânări erotice. „*Neînfrânatul*, se spune în acest pasaj, *chiar dacă, prin irațio-*

persoanei iubite. *Așa se întâmplă și în cazul ființelor corporale și în cazul celor incorporale*” (sublinierea îmi aparține).

nala sa dorință, este lipsit de ceea ce este Binele, chiar dacă nu urmează calea Binelui și nu este animat cu adevărat de dorința Binelui, participă totuși la Bine prin acea firavă urmă de aspirație la unire și iubire... Și chiar și acela care preferă cea mai coruptă formă de viață, ca unul care nu vrea decât să se bucure de viață și anume de acel fel de viață care lui i se pare a fi cel mai bun, chiar și el se face părtaș Binelui prin faptul că este animat de dorință, că dorește viața și că ține-tește la cea mai bună viață."¹³⁹

Neînfrânarea (ἀκολασία) este dorința irațională, dorința care refuză sau evită logosul, adică relația, dorința care nu mai este decât pretenție egoistă. Dar nici o manifestare a vieții nu poate fi istovită într-o anumită schemă rigidă, de aceea nici dorința irațională, chiar dacă evită relația, nu-și pierde caracterul de dorință, nu încetează adică să aibă un aspect relațional, să păstreze ceva din elanul către unire cu celălalt, către iubire (φιλία) (din înclinația pentru și aspirația la unire).

Elanul către unire și iubire constituie criteriul participării la Bine, adică la viață. Iar acest elan este prezent în orice formă de dorință de viață, chiar și în dorința de viață păcătoasă, tocmai pentru că dorința este întotdeauna raportabilă la ceva și din această cauză ea păstrează, mai mult sau mai puțin, dinamica ec-stazei personale din suficiența de sine existențială a naturii. Dorința înseamnă pasiune și sete de plenitudine, ea înseamnă, prin urmare, conștiință a unei insuficiențe ce nu poate fi complinite decât de altcineva ori de altceva, din afara

individualității proprii; către o asemenea împlinire, fie și irealizabilă, ne „poartă” și ne împinge dorința.

Dacă acceptăm aceste afirmații, trebuie să admitem că la polul opus vieții, la polul morții, se situează numai autosuficiența existențială a individualității naturale; numai ea izolează cu adevărat de viață. Și experiența ne învață că o asemenea autosuficiență nu prea poate ori nu poate câtuși de puțin să fie proprie funcțiilor biologice ale individului, pe câtă vreme, dimpotrivă, iluzia autosuficienței însoțește foarte adesea conștiința etică și religioasă a omului ca individ. Dacă, așadar, dorința este dragoste de viață și cale către viață, iluzia individualistă a autosuficienței, altfel spus viața lipsită de eros, este o cale către moarte, chiar atunci când erosul lipsește din viață din cauza unei individuale „plenitudini” de moralitate ori de religiozitate.

Revenind acum la cunoașterea apofatică, vom reuși, poate, să înțelegem mai deplin insistența scrierilor areopagite asupra caracterului ei erotic: cunoașterea este experiență a relației, formularea experienței cognitive funcționează ca „semn” și „invitație” la relație: ea desemnează relația cognitivă și invită la realizarea ei. Realizarea relației are dinamica unei înfăptuiri personale, ea presupune adică ec-staza și libertatea față de orice determinare obiectiv-naturală, determinare a individualității: ea este un act de depășire de sine și de dăruire de sine întotdeauna unic, neasemănător cu altul și irepetabil. Iar tendința către depășirea și dăruirea ec-statică de sine, relația prin excelență, este erosul.

Teognosia apofatică, așa cum este definită de scrierile areopagite și de întreaga Tradiție a Bisericii gre-

¹³⁹ Despre numele divine 4, XX, P.G. 3, 720 BC.

cești, este deci „teonimie erotică”, raportare la Dumnezeu a unor nume-simboluri și determinări care derivă din relația personal-erotică cu El. Și tocmai ca, experiența *personală* se deosebește radical cunoașterea erotică proprie apofatismului ecleziastic de concepția platonice a erosului cognitiv. În doctrina platonice, experiența cognitivă are desigur dinamica participării (μέθεξις) erotice la ceea ce este cunoscut, dar prin dinamica participării este cunoscută întotdeauna universalitatea „ideii”. Cunoașterea desăvârșită la care conduce ascensiunea activă pe „treptele erotice” înseamnă participare la binele impersonal¹⁴⁰, ea este adică eros lipsit de reciprocitate personală.

Dimpotrivă, în tradiția ecleziastică exprimată de scrierile areopagitice, erosul omului pentru Dumnezeu se vedește a fi, prin caracterul său reciproc și personal, experiență nemijlocită de *relație* cognitivă; reciprocitatea personală a acestui eros asigură „realismul” experienței cognitive ca fapt de *relație*, ea împiedică includerea ecstazei erotice personale între alte (misticoide) facultăți ale naturii create. Căci inițiativa acestei relații și comuniuni erotice nu aparține omului, ci lui Dumnezeu. Erosul plinar (ὁ πληρωματικὸς ἔρωσ) al reciprocei integrări a divinelor Persoane ale Treimii „nu L-a lăsat să rămână steril, întors asupra Lui Însuși, ci L-a împins să dea naștere mulțimii covârșitoare a tuturor fiin-

¹⁴⁰ V. Banchetul 211 b 7– c 9 . Vezi și A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1967, pp. 228 și urm.; I. WIPPERN, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, în volumul *Synousia*, Festgabe W. Schadewaldt, 1965, pp. 123–159.

țelor”¹⁴¹. Așadar, acest eros nu numai că *invită* persoana umană să intre într-o relație de reciprocitate erotică, ci este chiar principiul causal al persoanei umane: el instituie și constituie (ipostaziază) capacitatea personală de a intra într-o relație a omului ca singură posibilitate existențială de raportare erotică a creaturii la Creatorul ei. „Căci erosul binefăcător a împins divinitatea la *purtare de grijă* (πρόνοια), la *constituirea noastră*”, scrie Maxim Mărturisitorul, comentându-l pe Areopagit¹⁴².

Particularitatea specifică a revelației creștine – ca și a teologiei apofatice din scrierile areopagitice – este tocmai această experiență a unui Dumnezeu „îndrăgostit nebunește” de întreaga creație și de fiecare persoană umană în parte. Dumnezeu, nu ca idee abstractă a Binelui suprem, nu ca noțiune de „primă cauză” a existențelor, nici ca imagine înfricoșătoare a judecătorului necruțător, ci Dumnezeu ca Persoană animată de „furia unei bunătați erotice”, iată „vestea cea bună” (τὸ εὐαγγέλιο) a Bisericii, mesajul experienței ei. „*El, care este cauza tuturor... din prisosință de bunătațe iubitoare, iese din sine însuși... și parcă se încântă de propria Sa bunătațe și generozitate și dragoste. Și din înălțimea Sa mai presus de toate și din depărtarea Sa de toate, El coboară în toți prin puterea Lui extatică supraesențială, de nedespărțit de El. Din care cauză, cei pricepuți în lucrurile divine spun despre El că este gelos, având în vedere multa lui dragoste bună față de ființe și ardoarea care animă dorința Lui erotică și faptul că Se*

¹⁴¹ *Despre numele divine* 4 X, P.G. 3, 708 B.

¹⁴² Σχόλια ε'ς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων, P.G. 4, 261 B.

vădește pe Sine gelos, iar ființele pe care le dorește le «vădește» demne, prin aceasta, de gelozie și faptul că ființele de care are grijă prin pronia Lui sunt iubite cu gelozie de El¹⁴³.

Experiența care confirmă ec-staza erotică a lui Dumnezeu către natură ar rămâne numai o formă de încântător lirism și atâta tot dacă am respinge distincția ontologică dintre divina Esență și divinele Lucrări, distincție ce fundamentează și pune în lumină drept realitate existențială relația erotică dintre om și Dumnezeu, constituind astfel premisa empirică a cunoașterii apofatice.

Incognoscibil și inaccesibil după Esența Lui, Dumnezeu („din înălțimea Sa mai presus de toate și din depărtarea Sa de toate”), se revelează ca lucrare personală de pasiune erotică pentru fiecare creatură a Sa („coboară în toate”), ca „prea plin” de activă bunătate iubitoare și ca zelator exclusiv al relației personale. Dumnezeu „iese din Sine” nu numai prin faptul întrupării Sale ca om, ci și prin însuși modul Său de existență ec-statică și de lucrare („prin puterea extatică supraesențială de nedespartit de El”), ca o capacitate activă de relație personală și de comuniune.

Teognosia apofatică, ca teonimie erotică, se referă tocmai la existența *ec-statică*¹⁴⁴ a lui Dumnezeu, la voinea erotică a Divinității, inaccesibilă și cu neputință de împărtășit după Esență, de a Se oferi ca invitație activă

¹⁴³ Despre numele divine 4, XIII, P.G. 3, 712 AB.

¹⁴⁴ *Ec-statică* (ἐκστατική), de la verbul ἐξίσταμαι, ἐξωίσταμαι, *ek-sistieren*, în transcrierea termenului de către Heidegger, care adoptă grafia *Ek-sistenz*, în locul celei consacrate, *Existenz*, atunci când e vorba de a defini existența umană.

la relație personală, de a deveni accesibilă și cu putință de împărtășit după *modul* ei de existență și de viață. Iar existența umană este *icoană* și manifestare a lui Dumnezeu, deoarece este și ea existență ec-statică, înzestrată cu capacitatea relațională activă de depășire și dăruire de sine erotică.

Caracterul ec-static al persoanei umane se revelează în orice act erotic de depășire a propriei individualități și de dăruire de sine, dar ec-statică prin excelență este pentru om dragostea divină, dragostea pentru Persoana lui Dumnezeu: „*Este și extatic erosul divin căci nu permite ca îndrăgostiții să-și aparțină lor înșiși, ci să se dăruiască celor pe care-i îndrăgesc*”, de aceea „și Pavel, marele Pavel, intrând sub stăpânirea erosului divin și preluând capacitatea extatică a acestuia, zice inspirat de Dumnezeu: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine»; el trăia ca un adevărat îndrăgostit și în chip extatic, după cum însuși spune, prin harul lui Dumnezeu, nu propria-i viață, ci viața celui de care era îndrăgostit, cu dragostea cea mai mare¹⁴⁵”.

Erosul divin, răspunsul afirmativ al omului la dăruirea de Sine erotică a lui Dumnezeu, este prin excelență realitate ec-statică, deoarece face ca viața să treacă de la autosuficiența existențială individualistă la dinamica relației, și anume nu între hotarele naturii create și muritoare, ci în afara naturii. Erosul divin conduce natura creată la o ec-stază în afara limitelor autonomiei existențiale a naturii, stimulează capacitatea existenței de a stabili, în libertate, o relație cu Dumnezeu iar nu pe

¹⁴⁵ Despre numele divine 4, XIII, P.G. 3, 712 A.

aceea de a se supune necesităților impuse de autonomia naturii.

Dar chiar și refuzarea relației erotice cu Dumnezeu este un act existențial *personal*, o opțiune liberă a persoanei, care nu o pune însă în relație cu Persoana lui Dumnezeu, ci în non-relație, care o conduce către realitatea golului sau a distanței naturale dintre Dumnezeu și om: către ceea ce este *în afara* modului de viață. S-ar putea afirma, împreună cu Heidegger, că existența umană, în pofida oricărei alienări suferite, continuă să rămână oricum *ec-statică*¹⁴⁶. Lipsită însă de raportarea la o altă Persoană (fără un „semnificant” care să se fi ivit în „locul” Celuilalt, pentru ca ec-staza să constituie dorință și dorința relație), ec-staza personală ajunge să fie experiență a golului existențial, experiență a absurdului (ἄλογον) existenței.

Împlinirea deplină (τὸ πλήρωμα) a mișcării ec-statice erotice a lui Dumnezeu către om este întruparea Logosului, prin care întreaga Divinitate triadică „a realizat într-adevăr comuniunea integrală cu noi, printr-unul din Ipostasurile ei, chemându-l pe om la Sine și înălțându-l din starea sa de decădere pe care, în chip inefabil, Iisus, cel necompus, a luat-o asupra Sa și astfel a dobândit temporalitate Cel ce este veșnic și S-a inserat în natura noastră Cel ce este mai presus, în chip supraesențial, de orice ordine naturală, fără să-și piardă sau schimbe prin amestec ceva din ce-I este

¹⁴⁶ Cf. *Über den Humanismus*, p. 16: „Der Mensch ek-sistiert» antwortet auf die Frage nach dem «Wesen» des Menschen”.

*propriu*¹⁴⁷. Iar rezultatul acestei depline mișcări a lui Dumnezeu către om este posibilitatea omului de a răspunde deplin la divina ec-stază erotică, este armonizarea sa existențială cu *modul* de existență al erosului divin întrupat în natura noastră creată, cu modul dumnezeiesc de viață. Experiența ecleziastică vorbește, în acest caz, despre *îndumnezeirea* (θεωσις) omului: omul există în *modul* lui Dumnezeu, există ca un Dumnezeu, „lipsit însă de identitatea Lui după esență”.

Scrierile areopagitice definesc faptul îndumnezeirii și ca împlinire a teognosiei apofatice, ca plinătate de adevăr și știință: „*Îndumnezeirea este asemănarea și unirea, pe cât este cu putință, cu Dumnezeu... contemplarea și știința adevărului dumnezeiesc, participarea, pe cât este cu putință, la dumnezeiască desăvârșire unificatoare, la Unul însuși*¹⁴⁸. În aceste texte din secolul al V-lea, găsim formulată definitiv certitudinea empirică a Bisericii că teognosia se identifică cu faptul *mântuirii* omului, cu posibilitatea ca omul să fie *mântuit*, *însănătoșit* (σωος), să redevină integru, lipsit de stigmatele stricăciunii, morții ori ale pasiunii neîmplinite. Și această teognosie este la fel de apofatică (cu neputință de cuprins în formule obiective) ca orice adevărată unire și asimilare erotică, ca orice viziune nemijlocită a unei frumuseți dorite.

Cunoașterea apofatică a adevărilor divine nu poate fi exprimată cu ajutorul categoriilor intelectuale ale determinărilor obiective, ci numai prin formulele care

¹⁴⁷ *Despre numele divine* 1, IV, 592 A.

¹⁴⁸ *Despre ierarhia ecleziastică* 1, III, P.G. 3, 376 A.

desemnează sugestiv pasiunea erotică. Ceea ce filosofia numește Binele suprem este pentru Biserica Frumusețea împărtășită: „*Spunem că este bun (καλόν) ceea ce participă la frumusețe (κάλλος), iar frumusețe spunem că este participarea la cauza care face frumoase toate lucrurile frumoase. Iar Binele supraesențial este numit frumusețe, deoarece el dăruiește frumusețe (καλλονή) tuturor ființelor după cum este potrivit pentru fiecare și pentru că este cauza armoniei și a strălucirii (ἀγλαΐα) tuturor... și pentru că pe toate chemându-le (καλοῦν) la El, din care pricină i se și spune frumusețe (κάλλος) pe toate în toate le strânge în sine însuși*”¹⁴⁹. Dacă Areopagitul subordonează categoria binelui (numit καλόν sau ἀγαθόν) frumuseții (numite κάλλος), aceasta se întâmplă deoarece el nu recunoaște valori independente de experiență, accesibile numai pe cale intelectuală. Frumusețea este o categorie empirică în virtutea caracterului ei „vocațional” (κλητικόν), de chemare la manifestarea dorinței erotice, a pasiunii care aspiră să realizeze relația personală, comuniunea și unirea. Evaluările intelectuale (metafizice și etice), „*cele care par bune și drepte*”, sunt oprise „*celor care sunt cu adevărat*”, celor de care „*sunt îndrăgostiți*” credincioșii¹⁵⁰, realităților vii care ne cheamă la unire și asimilare cu ele.

Întreaga viață ecleziastică a Răsăritului grecesc are drept axă centrală și drept țel această teognosie apofatic-erotică. Iconografia și imnologia fac direct percepti-

bilă teologia frumuseții prin tehnici de accedere „la prototipul” persoanei zugrăvite în icoană sau slăvite în imn. Monahismul reprezintă forma supremă de lepădare erotică de sine, iar asceza, principala cale de cunoaștere teologică, adică de participare la „frumusețea Persoanei Domnului”. „Finalitatea” sau scopul ascezei și al oricărei teologii este „*aparitia luminii spirituale*” (ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία), cum se spune în scrierile areopagite, „*care conduce la o adevărată și curată și uniformă cunoștință*”¹⁵¹. Participarea empirică la lumina necreată a cunoașterii lui Dumnezeu va fi socotită, mai târziu, de literatura palamită, drept diferența specifică ce individualizează experiența cognitivă ecleziastică față de orice altă experiență cognitivă.

Icoană și model ale participării personal-erotice la cunoaștere este „*sfânta cunoaștere a inteligențelor supra-mundane*” care „*au în permanență erosul divin*”. Expri-marea și comunicarea acestei forme de cunoaștere – liberă oricum de orice corelație analogică – este numai doxologică și imnică. „*Neîncetata lor cântare arată că ele au o cunoaștere și înțelegere a celor divine directă și recunoscătoare, veșnică și neschimbătoare*.”¹⁵² Această teologie euharistică și doxologică va rămâne, în conștiința ecleziastică a Răsăritului grecesc, măsură și model de cunoaștere empirică pentru aceia care „nu se instruiesc doar despre cele divine, ci le și pătimesc”.

¹⁴⁹ *Despre numele divine* 4, VII, P.G. 3, 701 CD.

¹⁵⁰ *Despre ierarhia ecleziastică* IV, P.G. 3, 476 A.

¹⁵¹ *Despre numele divine* 4, VI, P.G. 3, 701 B.

¹⁵² *Despre ierarhia ecleziastică* IV, P.G. 3, 480 C.

CUPRINS

<i>I. NIHILISMUL CA TEOLOGIE A ABSENȚEI</i>	5
1. Negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu	7
2. Vestea „morții lui Dumnezeu” în istorie	35
3. Nihilismul ca presupunere a absenței și necunoașterii lui Dumnezeu	48
<i>II. APOFATISMUL CA TEOLOGIE A NECUNOAȘTERII</i>	59
1. Apofatismul ca negație și ca renunțare	61
2. „Nihilismul” apofatismului teologic	83
3. Cunoașterea apofatică – participare personală	97
4. Cunoașterea apofatică – comuniune erotică	119