

ELENA GRIGORIU, MA Student
Department of Philosophy
University Dunărea de Jos, Galați

PALTONISM ȘI NEOPLATONISM ÎN CORSPUSUL AREOPAGITIC SAU ÎNTRE IMEDIAT ȘI INEFABIL

Resume

Pour Dionysius Areopagite la valeur spirituelle la plus précieuse est la contemplation par l'intériorisation des sens. Il prédique la puissance de la perception de la réalité ultime en trois étapes: la purification, le détachement des activités sensorielles et spirituelles; l'unification avec soi-même, l'acquisition du silence mystique; l'union avec l'Absolu divin.

Si Plotin représente un point de liaison vers le christianisme par sa théorie sur le beau et par les descriptions de ses expériences mystiques, Dionysius est aperçu comme un inspirateur de la théologie mystique, par son écriture on perçoit la respiration de l'esprit transcendent.

Opera lui Dionisie pseudo-Areopagitul – figură deosebită și controversată a gândirii mistico-teologice – a fost plasată de majoritatea comentatorilor, pe la sfârșitul secolului V. În urma unui lung șir de teorii și cercetări asupra autorului areopagiticelor, pentru a stabili data istorică cât mai exactă a scrierilor sale, argumentul relevant și convingător pare a fi cel referitor la maniera inedită, novatoare a scriiturii sale, transformând într-o sintaxă nouă pentru acel timp, limbajul neoplatonic și elementele de teologie creștină. Dionisie este un creator din perspectiva limbajului pe de o parte, în opera lui cercetătorii aplicați reperând un izvor nesecat de neologisme și cuvinte noi, și creator din perspectiva țesăturii de simboluri care supune cititorul unui adevărat exercițiu spiritual și sufletesc. Dintre autorii, numeroși, care s-au ocupat de textele areopagitice, vom aminti doar doi, care după părerea noastră reprezintă puncte centrale în răspândirea și înțelegerea textelor: Sfântul Maxim Mărturisitorul care "scoate la lumină scrierile areopagitice, dând acestora cea mai curajoasă perspectivă ermeneutică care ar putea exista vreodată"¹ și Iosef Stiglmayr S.J. ale căror cercetări au fost unanim recunoscute de către specialiști din tabere diferite.

Dionisie Areopagitul a scris patru tratate importante: *Numele Divine*, *Teologia Mistică*, *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească*, de cele dintâi încercând în mod deosebit să ne ocupăm în lucrarea de față.

Despre numele Divine pare a fi lucrarea cea mai de seamă a lui Dionisie Areopagitul, tratatul care realizează o sinteză originală între platonism, neoplatonism și creștinism.

Puntea de legătură cea mai importantă între filosofia antică și filonul creștin este afirmarea existenței lumii supra-sensibile, misterul de necuprins decât cu mintea, prin contemplație, a lumii dinafara posibilităților noastre de reprezentare și percepere. Această teorie asupra încercării spiritului de ieșire din sine spre cunoaștere, a fost exploatată teoretic de către filosofia antică, învățătura creștină interiorizând, mergând spre o mișcare dinamică a acestei evadări, conștientizare a divinului în noi și apoi aspirație spre lumea supra-sensibilă, spre absolutul divin, cum spune Dionisie, prin participare și comunicare. Dealtfel, opera lui

¹ Nikos A. Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, Ed Bizantină p.105

Dionisie este văzută ca o "creștinare a filosofiei platoniste"², o punere în acord pe care istoria o așeza ca o mână nevăzută prin trăitori ca Dionisie, ce erau privilegiați prin har și acuitatea în deschiderea asupra universului, "înțelepciunea metafizică a lui Aristotel și "hiper-înțelepciunea divină" a platonicienilor intrând astfel, pentru prima oară, explicit, în concurență la un autor medieval"³.

Tratatul *Despre numele Divine*, are ca temă cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de bine și frumos. Pentru a avea o cât mai bună înțelegere asupra textului, vom realiza o vedere diacronică asupra ideii de Dumnezeu așa cum apare ea în filosofia precursorilor lui Dionisie.

Xenofon este primul filosof care declamă credința politeistă, fiind deasemenea primul care a susținut ideea: Totul este Unu. Teorie care a polarizat filosofia, fiind la el, însă, de natură panteistă, divinitatea identificându-se cu lumea. Parmenide preia prețioasa idee despre Unu și este primul filosof care vorbește despre realitate și aparență, despre neputința vreunei cunoașteri în lumea sensibilă și despre adevărul rațiunii. Nu mult mai târziu Socrate va vorbi și el despre rațiune, în timp ce contemporanii lui, sofistii, puneau bazele cunoașterii pe percepție. Socrate însă a fost cel care a influențat în mod decisiv gândirea filosofică prin teoria sa asupra cunoașterii prin concepte, teorie pe a cărei edificiu și-a construit Platon a sa filosofie a ideilor. Socrate a fost deasemenea, pe bună dreptate numit precreștin, pentru concepția asupra adevărului de ordin moral, perfect aplicabil tuturor oamenilor, teoria sa referitoare la ce înseamnă a trăi bine și frumos regăsindu-se în nuanțe articulate pe elementele de teologie creștină la toți Sfinții Părinți. Platon dezvoltă cunoașterea obiectivă a lui Socrate, vorbind despre un absolut, lumea ideilor, care este eternă, imuabilă, simplă. Atributele divinității pe care le găsim în scrierile areopagitice sunt de sorginte platonice și aristotelice (nematerială, simplă, conștientă de sine, neîmpărțită și nedespărțită, veșnică, nemișcată și deosebită de lume). Unul din conceptele fundamentale din filosofia platonice este ideea de bine (supraexistențial). Ideea de bine afirmată de Platon apare la Plotin ca fiind totuna cu Zeul unic. La Plotin, forma mistică de cunoaștere este extazul. Unu, Dumnezeu nu este nici rațiune, nici existență, ci superrațiune și surpaexistență. De aici se conturează deja numele nediferențiate ale divinității pe care le vom găsi la Dionisie. La Proclus, filosoful despre care se spune că a influențat cel mai mult scriitura lui Dionisie, Ființa primordială este identificată cu Binele absolut. Dumnezeu poate fi cunoscut prin analogie și prin negație-cunoaștere apofatică. Proclus își organizează teoria în unități triadice: Ființa primordială, henadele (unități, zei, mai presus de înțelegere) și Înțelegerea. În cea din urmă diviziune avem ființele inteligibile, inteligibil-intelectuale și ființele intelectuale. Asocierile sunt: "existență, viață, și gândire; tată, putere, minte, existență, putere, viață"⁴. La Proclus există trei feluri de suflete: divine, demonice și intermediare. Răul apare ca necesitate metafizică datorită imperfecțiunii sufletelor intermediare, acesta fiind camuflat de necesitate, o necesitate metafizică. La Augustin însă, răul este semnul neantului din care ființa a fost scoasă, fără ca Dumnezeu să fie răspunzător de acesta, existând indiferent de voința acestuia.

La Părinții capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, se cristalizează noțiunile de ființă, ipostas, fire, persoană, contribuind la formularea dogmei trinitare și mai târziu a celei hristologice. Acești autori, care se înscriu pe linia firească a istoriei creștin-ortodoxe au fost contemporani, se pare, cu Dionisie Areopagitul, acesta făcând notă aparte prin scrierile sale.

² Alain de Libera, *Filosofia în Bizanț*, (fragment din « Philosophie medievale », P.U.F., 1998, trad. Sergiu Tofan) p.22

³ Idem

⁴ Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele Divine*, Teologia mistică, Studiu introductiv, p.16

Considerăm util demersului nostru și realizarea pe scurt a unei vederi sincronice asupra atmosferei epocii în care considerăm că s-a creionat opera lui Dionisie pseudo-Areopagitul. Pe la sfârșitul secolului V începutul secolului VI, mănăstirile jucau un rol educativ important, ele conservau și exploatau tradiția filosofică pe filonul creștin, se făceau studii bisericești importante, în mănăstiri de altfel, luând naștere adevărate școli care doreau a echilibra balanța educației profane din Universitățile imperiale. Monahismul presupunea o asceză riguroasă, misticismul la vremea aceea fiind exercițiul spiritual ce însoțea indisolubil asceza. Filosofia în universități se dorea îndreptată mai mult spre social, spre științele pozitive decât spre metafizică; era de altfel și slab reprezentată în Universități, pe lângă catedrele de geometrie, aritmetică, muzică și astronomie, aceste școli fiind accesibile numai unei elite "din rândurile căreia Imperiul își recruta personalul funcționăresc"⁵. Secolul al V-lea este important deasemenea prin Sinodul de la Calcedon (451), convocat de Împăratul Marcian, în cadrul căruia s-a stabilit și s-a hotărât ca formulă dogmatică definitivă dubla natură a lui Iisus (divino-umană): "logosul divin, Fiul unic al lui Dumnezeu, născut de la Fecioara Maria, ...este de două naturi care rămân neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite"⁶. Și aceasta pentru a opri înflorirea ereziilor monofizite și nestoriene care tindeau să devină o problemă teologico-politică însemnată în Bizanț.

Despre numirile divine

Cartea *Despre numele Divine* debutează imnic, este îmbinată foarte frumos forma cu fondul scriiturii. Forma de natură metafizică se pliază pe fondul mistic al trăirii în încercarea de cunoaștere și unire cu UNU. Se cântă smerenia, tăcerea grăitoare a lui Dumnezeu și învățăturile Sfințelor Scripturi: "Ea este cauză a toate și esență și viață; este rechemare și înviere a celor ce cad de la Ea; putere de înviore și de prefacere pentru cei ce au înjosit întrînșii chipul cel dumnezeiesc și temelie sfântă pentru cei ce au fost zdruncinați de ceva nelegiuit... Ea este iluminarea celor luminați și perfecțiunea celor desăvârșiți"⁷.

Numele divine sunt expresii de laudă pentru tot ce izvorăște din Dumnezeu. Dionisie se întreabă cum pot fi găsite nume dumnezeirii atâta timp cât aceasta nu poate fi cunoscută sau percepută prin cunoaștere, numai contemplația apropiindu-ne într-o măsură de strălucirea divină (această problemă este mai nuanțată în *Teologia mistică*, unde cunoașterea devine necunoaștere, adică apropiere dincolo de posibilitățile intelectuale, prin renunțare la sine).

Treimea apare la Dionisie, ca și la toți Sfinții Părinți, precum *causa causarum*, cauza fiind unul din numele divinității: "ea se numește cauză a celor ce există pentru că toate au luat ființă prin bunătatea sa cea de ființă dătătoare"⁸. Dumnezeirea fiind temelie a toate, conținând încă dinaintea începutului lucrurile toate, "El însuși este în același timp în lume, în jurul și deasupra ei.... mai presus de ceruri și de existență, toate cele ce există și nimic din cele existente"⁹ poate fi cântată și numită *după numele tuturor celor ce există*¹⁰ numai cu gândul înălțat la bunătatea lui Dumnezeu și urmând învățătura Sfințelor Scripturi.

⁵ Luc Brisson, *Lumea bizantină și filosofia Greacă*, (partea a VIII-a din « Philosophie grecque », PUF, 1998), trad. Sergiu Tofan, p.747

⁶ Alain de Libera, *Filosofia în Bizanț*, (fragment din « Philosophie medievale », P.U.F., 1998, trad. Sergiu Tofan), p.18

⁷ Dionisie pseudo-Areopagitul, Op. cit, p. 47-48

⁸ Idem

⁹ Ibidem, p. 52

¹⁰ Ibidem, p. 53

Dumnezeirea poate fi numită, spune Dionisie, prin nume diferențiate și nediferențiate. Acestea din urmă se referă la întreaga divinitate, abstracțiuni ce exprimă gradul maxim de superioritate (supra-esențial, supra-divin, supra-vital, supra-înțelept) sau cele care au un înțeles cauzal (bun, frumos, existent, dătător de viață, etc). Numele diferențiate sunt denumirile precum Tată, Fiu, Duh "ce nu pot fi schimbate (unul în locul altuia), nici luate în comun"¹¹.

Atributele nediferențiate sunt *supra-temeiuri tănuite și incomunicabile* iar diferențierile sunt *emanații și manifestări*. Diferențierilor din unitatea treimică le corespund nediferențieri supra-esențiale. Diferențierii treimice îi corespunde unitatea absolută, în ea neamestecată și totuși una singură. Creaturile se deosebesc de originile lor, ele sunt o reflectare a acestora și prin originile noastre creatoare Dumnezeu este mereu prezentă, ca o forță ce conservă și se comunică prin creație, iar ființa prin rugăciune și taină poate să se bucure de divinul din ea și căpăta asemănarea.

Dionisie nu vorbește despre numele divine diferențiate în sine, emanațiile lui Dumnezeu fiind neamestecate în unitatea treimică. Numele divine aparțin Dumnezeirii. Astfel, se vorbește despre un bine *substanțial, arhetip transcendent*¹², prin mijlocirea căruia au luat naștere toate lucrurile: "pe lângă acele minți sacre și sfinte, sufletele oamenilor precum și toate acele calități ce aparțin sufletelor își derivă ființa tot de la bunătatea cea prea bună. Așa ele au ființă, au viață substanțială, nesupusă stricăciunii."¹³ Binele reflectă bunătatea care face deci parte din originile noastre creatoare astfel încât oamenii, înclinați în mod natural spre bine, pot dobândi prin acesta fericirea. Oamenii participă la bine doar prin lucrarea Binelui absolut care "în sine ne-existent, el este un exces de existență, fără viață (în sine) el este exces de viață, și fără minte (în sine) el este exces de înțelepciune"¹⁴. Binele la Dionisie este chiar cauza creatoare, nume și imagine nesecabilă a acesteia. La Plotin găsim deasemenea această înrudire a Binelui și frumosului cu originea creatoare a Divinului «binele este cauza vieții, a intelectului și a ființării»¹⁵ și «din divin curge și izvorul frumosului și tot ceea ce e înrudit acestuia»¹⁶. Dumnezeu se numește Bine și Binele se numește lumină spirituală ce unește prin energii supra-lumești pe cei iluminați și îi convertește pe cei adormiți în neștiință. Lumina spirituală desparte și unește "într-o cunoaștere unică, adevărată, curată, coerentă, umplându-i de lumina cea unificatoare"¹⁷. La Plotin, omul pentru a deveni «lumină adevărată» trebuie să vadă frumosul în jurul lui, el însuși înmulțindu-l până la a deveni unit cu sine însuși, unu, când devii unu cu tine însuși devii lumină adevărată, «viziune». Reperăm la Plotin în *nuce*, cele trei căi de cunoaștere a divinului pe care le întâlnim explicit la Dionisie: purificarea, iluminarea, unirea.

Binele se confundă la Dionisie Areopagitul cu frumosul. Frumosul este deosebit de frumusețe, aceasta fiind o calitate comună a lucrurilor în cauza ce le-a făcut pe toate posibile: "frumosul cel supra-esențial se numește frumusețe din cauza acelei frumuseți ce o distribuie tuturor lucrurilor potrivit cu firea lor"¹⁸. Această răspândire a frumosului în lucruri, dându-le acestora frumusețe apare la Plotin ca «cele ce sunt cu adevărat ceva»¹⁹. După cum am văzut,

¹¹ Ibidem, p. 58

¹² Ibidem, p. 71

¹³ Ibidem, p. 72

¹⁴ Ibidem, p. 73

¹⁵ Plotin, Opere, Humanitas, București, 2003, p. 169

¹⁶ Ibidem, p. 168

¹⁷ Ibidem, p. 76

¹⁸ Idem

¹⁹ Plotin, Op. cit., P. 166

binele și frumosul cel supra-esențial sunt nume nediferențiate, “unități ce stau la baza multiplicității”²⁰ ce au corespondențe diferențiate, bunătatea și frumusețea. Căci așa cum Dumnezeu există în sine și prin sine, la fel Ea este bine și frumos “în sine și prin sine, în chip unic și veșnic”²¹. Frumosul este ca și binele cauză și mijlocitor, ele transcend existența și atrag toate lucrurile, cele existente și cele neexistente, spre aceasta.

Binele este în frumusețe și frumusețea este în bine. Această idee apare și la Platon:

“binele este întotdeauna frumos, iar frumosul nu este niciodată disproportionat”²².

Chip al lui Dumnezeu, omul este chip al bunătății și al frumuseții. Prin aceasta el va fi întotdeauna în căutare de sine, existând un decalaj între sinele lui în concretul în care acționează și sinele lui profund pe care luptă să-l actualizeze, “fiecare poartă în sine, un fel de dorință de sine, sub forma conservării”²³. La Socrate am întâlnit prima oară ideea omului în căutarea sinelui. La el era propovăduită acea căutare a trăirii conform binelui, prin exercițiul căruia ajungi la cunoașterea de sine. Această cunoaștere e legată la Plotin de mișcările sufletului care prin bine și frumos se ridică spre treapta superioară, a intelectului, moment din care se poate vorbi de adevărata cunoaștere de sine : «a deveni frumos și bun înseamnă pentru Suflet să se asemene Zeului deoarece de acolo porced frumosul și partea binelui pentru care ce sunt ceva»²⁴.

Mintea care trebuie antrenată neîncetat întru contemplație, se sprijină, spune Dionisie, pe un dar de preț: percepțiile și simțurile “au forma cea mai completă, cuvintele cele mai clare, lucrurile cele mai evidente”²⁵ și, continuă în mod firesc, pentru aceasta, obiectele percepțiilor și ale simțurilor trebuie să fie clare și potrivit firii noastre, nu împotriva lor. Natura materială, senzorială a omului nu trebuie lăsată să acționeze în sine, ci ea trebuie să fie mereu dublată și orietată de suflet, de partea nemuritoare din noi, spre care în mod firesc tindem. La Plotin această idee este foarte frumos redată prin «văzătorul este înrudit cu obiectul văzut». Pentru aceasta, toate acțiunile noastre trebuie să izvorască din dragostea de Dumnezeu și aspirația noastră spre asemănare. Dragostea este adevărată și bună atunci când înseamnă “facultatea de a mișca și a uni, de a produce un amestec specific între frumos și bine”²⁶. Extazul, după Dionisie, provine din dragoste; cel ce ajunge la extaz nu-și mai aparține sieși, ci numai obiectului pe care îl iubește. Prin numirea lui Dumnezeu dragoste, se presupune o mișcare de jos în sus, prin numirea Lui, iubit, dorit, mișcarea este inversă, de sus în jos.

Înainte de a vorbi despre teoria asupra răului la Dionisie, vom face o scurtă schemă recapitulativă a numelor divine centrale discutate până acum, binele și frumosul:

nume nediferențiate	nume diferențiate	reflectare în lumea sensibilă
Binele- precede existenței și ne-existenței	bunătatea	constanță, statornicie, siguranță
Frumosul - precede existenței și ne-existenței	frumusețea	armonie, atracție și comuniune a tuturor lucrurilor

²⁰ Ibidem, p. 79

²¹ Ibidem, p. 77

²² Platon, Opere, Ed Științifică, 1993, p.207

²³ Dionisie pseudo-Areopagitul, op. cit, p.80

²⁴ Plotin, Op. cit., p. 168

²⁵ Ibidem, p. 81

²⁶ Ibidem, p.82

Despre rău

În concepția antică tradițională, Zeul a dat omului și binele și răul. Socrate critică această concepție, Zeul nefiind răspunzător decât de existența binelui, el nu clarifică însă sursa răului. La Plotin, răul prim este materia absolută sau primă.

Cum binele, după Dionisie precede existenței și ne-existenței, răul este înafara acestora, el este contrar binelui, nu este produsul unei cauze, cum apare la Sf. Augustin, el nu poate fi creator, nu mișcă, ci doar alterează, distruge, și din acest punct de vedere el poate da naștere la altceva sau schimba. Astfel, "răul contribuie la plenitudinea universului și prin prezența sa, salvează universul de la imperfecțiune"²⁷. Binele îi conferă existență răului, astfel încât răul este o absență a binelui. Binele însă, acționează în toate lucrurile existente, iar dacă sunt lucruri lipsite de el, prin el, acestea au totuși în potență, forța de a participa la acesta. Așa cum binele, am spus că transcende existența și atrage chiar și pe cele ne-existente spre aceasta, tot astfel se explică și puterea lucrurilor lipsite de bine de a participa la el. Deci răul își face loc în gradul mai redus de participare la bine. Putem face iarăși o comparație cu Socrate pentru care răul este o incapacitate voluntară de a discerne și judeca, iar Dionisie spune "unii nu voiesc să înțeleagă ca să nu facă bine, atât este de pervertită și de slabă voința lor"²⁸. Acolo unde nu există participare la bine, nu există existență: "ceea ce nu participă deloc la bine, nici n-are existență, nici nu este printre cele existente, iar ceea ce e amestecat în firea sa își are loc printre cele existente din cauza binelui și este printre cele existente și există, în măsura în care participă la bine"²⁹. Deci existența este condiționată de participarea la bine. Astfel că, dacă există o totală participare la bine, răul este anihilat. Răul este limitat, pe când binele nu. Este vorba oare, aici, de opțiune, de liberul arbitru, în orice caz, nu este vorba de necesitatea logică a neoplatonicienilor ci de necesitatea ontologică a credinței creștine. Astfel încât toate cele existente căpătându-și existența prin lucrarea binelui, răul privit din această perspectivă, conchide Dionisie, nu există. Deci "răul nu vine de la Dumnezeu, nici nu este în Dumnezeu, fie în chip absolut sau trecător"³⁰.

Dacă ar exista răul în lumea sensibilă în luptă cu binele, acesta ar pierde din start datorită armelor (milă, generozitate, adevăr), dacă lupta s-ar da într-o atemporalitate, atunci nu ar mai exista nimic. Sau deoarece binele este perfecțiune el posedă și toate mijloacele de a anihila răul și atunci acesta este menținut în minusul său ontologic, este un pseudo-existent, neserios pentru bine. Asta ar explica și cenzura transcendentă, faptul că binele este protejat.

Dionisie se mai întreabă cum și dacă se înrăutățesc sufletele. El se apropie aici de teoria platoniciană, afirmând că numai prin "slăbire proprie și deviere de la scopul lor"³¹, sufletele se îndreaptă spre lucrurile inferioare, pe care Platon le numea pieritoare, ("partea muritoare din noi"): "când cineva se lasă pradă dorințelor și slăbiciunilor și când se luptă pentru ele, toate gândurile lui sunt muritoare și el va deveni cu desăvârșire muritor, de vreme ce și-a cultivat partea muritoare din el. Dar dacă cineva s-a dovedit iubitor de învățătură și de înțelepciune adevărată și dacă și-a exercitat mintea mai mult decât orice altă parte din el... acel cineva va fi cu desăvârșire nemuritor"³². O teorie asemănătoare găsim și la Plotin unde răul provine din amestecul sufletului cu materia. Sufletului îi revine sarcina de a se îndepărta cu

²⁷ Ibidem, p. 87

²⁸ Ibidem, p. 99

²⁹ Ibidem, p. 89

³⁰ Ibidem, p. 91

³¹ Ibidem, p. 94

³² Platon, Op.cit, p.212

totul de semnalele alteratoare ce vin din partea trupului, «de a înlătura urâtenia provenită de la natura adversă»³³. Dualismul suflet-corp pe care îl găsim la Platon și Plotin însă, au altă conotație la Dionisie la care *purificarea și înțelepciunea adevărată* semnifică conștientizarea chipului lui Dumnezeu în noi și în semenii noștri.

Bolile, au deasemenea o interpretare analogă la Dionisie și Platon, ele fiind o deviere de la ordine. Dacă la cel dintâi “urâtenia sau boala este un defect de formă și o lipsă de ordine”³⁴, la Platon este “prisosul sau lipsa nefirească a unuia sau altuia din elementele din care este constituit trupul”³⁵.

Bunăitatea absolută generează existența. Existența în sine este superioară existenței, fiind creatoare a acesteia: “din Cel ce există vine eternitatea, esența, ființa, timpul, procesul vieții și ceea ce trece prin acest proces”³⁶.

Existența este deasemenea unul din numele divinității, primul dar în lucrarea sa: “căci El, având în chip deosebit pre-existență, a făcut mai dinainte toată existența, existența în sine, spun, precum și toate felurile deosebite de a fi în chiar această existență”³⁷. Existența este prima între calități din *universale* (principii), care generează și conservă, prin care ființa are acces la participare. Principiile la Dionisie au înțelesul de origini, existența precede principiile. Alte calități la care participă ființa sunt: viața, unitatea, asemănarea în sine, rânduiala în sine, etc.

Dumnezeirea este Unu, este unitate, este monadă și Ea închide în ea tot numărul: “orice număr există ca unitate în numărul unu”³⁸. Putem spune însă și că tot numărul îl conține pe unu!? Diferențierea, vom spune, prin depărtarea de monadă îl conține pe unu ca semn de recunoaștere.

Dumnezeirea are o existență supra-esențială, toate lucrurile ce sunt, sunt esențe ale emanației Supra-esențiale. Aceste esențe sunt numite exemplare sau legi: “dăm numele de exemplare acelor legi care, preexistând în Dumnezeu, ca într-o unitate, produc esențele lucrurilor; legi numite în teologie pre-orânduiei sau voințe dumnezeiești și binefăcătoare, legi care rânduiesc lucruri”³⁹.

Viața ca și existența este cauză vieții, și este un atribut al lui Dumnezeu.

Dumnezeirea are cunoaștere despre lucruri, pre-existentă acestora. Cunoașterea lui este unitară, despre sine și despre creația sa, așa cum a împărțit ființelor cunoaștința despre sine și despre celelalte, însă, omul cunoaște prin apropierea simplă de lucruri, “percepându-le pe fiecare individual”⁴⁰ și nu “cuprinzându-le pe toate într-o cauzalitate a toate cuprinzătoare”⁴¹.

Dumnezeu, spune Dionisie, poate fi cunoscut și perceput prin toate, deși este diferit de toate cele din jur, El este prezent în noi, prin natura noastră, și ne putem apropia de El prin cunoaștere tainică. Dreptatea divină o vedem în felul în care sunt așezate lucrurile și limitele lor: “această dreptate divină mai este slăvită și cu numele de mântuire a tuturor lucrurilor,

³³ Plotin, Opere, Ed Humanotas, București, 2002, p.167

³⁴ Dionisie pseudo-Areopagitul, Op. cit, p. 95

³⁵ Platon, Op. cit. p. 204

³⁶ Dionisie pseudo-Areopagitul, Op. cit, p. 103

³⁷ Ibidem, p. 104

³⁸ Ibidem, p. 105

³⁹ Ibidem, p. 107

⁴⁰ Ibidem, p. 115

⁴¹ Idem

fiindcă păstrează și păzește existența și ordinea proprii fiecăruia neatinse de celelalte și fiindcă e cauza pură a acțiunii proprii a fiecărui lucru în univers."⁴²

Dualitatea mare/mic a Dumnezeirii nu e raportată la calitate sau cantitate; Aceasta e mare pentru că e infinită, și e chiar dincolo de infinitate, neîmpuținându-se prin particularitățile ce se desprind din ea și este mică pentru că este subtilă, fiind prezentă în aceste particularități: "pătrunde până acolo unde se despart sufletele de suflete și încheieturile de măduvă, că distinge dorințele și gândurile inimii"⁴³.

Dumnezeirea este cauză a identității fiindcă e Unu, identică în sine și prin sine, mereu aceeași, "care orânduiește împreună cele ce se deosebesc între ele"⁴⁴; și este altul, "prin multiplicitatea unitară și emanațiile simple ale fecundității ei spre toate lucrurile"⁴⁵. Același prin natura sa neschimbătoare și altul prin natura sa "de a deveni totul în toate"⁴⁶.

Dumnezeirea nu poate fi asemenea cu ceva, Ea este doar asemenea ei, însă ea a dăruit puterea asemănării divine în creaturile sale. Asemenea poate fi ființa care se străduiește prin imitație să se îndrepte spre creator, și neasemenea sunt creaturile care se depărtează de acesta.

Starea divină este neclintirea, identitatea cu sine, înafară și mai presus de toate, iar mișcarea este prezența în toate.

Egalitatea divină este legată de ideea de identitate în sine și de dreptate, intrucât pe de o parte El este fără părți și nedeviat, iar pe de altă parte le cuprinde pe toate "potrivit cu destoinicia fiecăruia și cu distribuirea în mod egal și după merit la toți"⁴⁷.

Dionisie numește prin veșnicie, potrivit Sf. Scripturi, "cele ce există" iar prin timp "pe cele ce se nasc"⁴⁸, acestea nu sunt atribute ale dumnezeirii, căci ea e cauza dinainte și mai presus de acestea.

Pacea divină pe care o găsim numită "tăcere și nemișcare în toate emanațiile cunoscute"⁴⁹, reprezintă unirea în spirit, acordul în desăvârșire, "prin ea mințile divine unite între ele se unesc atât cu inteligențele lor cât și cu lucrurile gândite"⁵⁰. Pacea divină este armonia care "menține toate așa cum sunt, fără a se desface"⁵¹.

Dionisie Areopagitul încheie tratatul *Despre numele Divine*, care este o contemplare a naturii divine, un imn de slavă, exprimarea dorinței de a cuprinde și de a ne cuprinde în spirit, de a înmulți sămânța sădită de Dumnezeu în fiecare dintre noi, ca o rugăciune de slavă și închinare și cu sfaturi creștinești către cititor, ca acesta să fie darnic și cumpătat, iubitor de aproape și în continuă mișcare spre Creatorul său, săvârșind doar pe cele plăcute lui Dumnezeu.

Teologia mistică

În *Teologia mistică* se simte același duh al scriiturii, substanța acesteia fiind însă de o altă consistență. Cititorul este supus unui efort de decriptare, profund spiritual însă, pentru că

⁴² Ibidem, p. 122

⁴³ Ibidem, p. 125

⁴⁴ Ibidem, p. 126

⁴⁵ Ibidem, p. 127

⁴⁶ Ibidem, p. 126

⁴⁷ Ibidem, p. 127

⁴⁸ Ibidem, p. 131

⁴⁹ Ibidem, p. 133

⁵⁰ Ibidem, p. 134

⁵¹ Ibidem, p. 135

în fond, paradoxul, oximoronul și contradicțiile aparente fac parte din jocul contemplării. Nu este vorba aici despre o cunoaștere obișnuită, ci de o pătrundere de altă natură despre care prin chiar modul de alunecare în scris al autorului și prin îndemn explicit, înțelegem în fond că trebuie mai degrabă să se tacă: "vezi însă ca nimeni dintre cei neinițiați să nu audă aceste lucruri".⁵²

Se poate trasa o graniță de la metafizică la mistică la Dionisie Areopagitul? Tocmai această cunoaștere neobișnuită, de a pătrunde ceea ce este mai presus de puterea firească de înțelegere a omului, depășind datele concrete oferite de lumea sensibilă, o numim metafizică la Dionisie. Ea surmontează înțelesul obișnuit prin depășirea posibilităților demersurilor logice și prin depistarea prin aceasta a două tipuri de cunoaștere: "e nevoie de aceea să acceptăm de la bun început că dincolo de cunoașterea ce se determină ca o relație cu ceea ce ne este sau ne devine străin, există o cunoaștere cu totul diferită."⁵³ Există deci o cunoaștere obișnuită și o cunoaștere care transcende (necunoaștere o numește Dionisie) posibilă prin mijlocirea unei experiențe care transcende (extazul). În urma acestei experiențe se trece la Dionisie de la metafizică la mistică: «cunoașterea mistică nu este, desigur, misticism și evadare din lume, ci rezultatul integrării misterului în trupul harismatic și ierarhic al comunității»⁵⁴.

Lumea pe care o descoperă misticul capătă o realitate mai profundă, dincolo de posibilitățile senzoriale, de percepții, de imagini, dincolo de această graniță *înafară-înăuntru*. Revelația Dumnezeirii se produce din interior, conectarea la acea altă lume fiind de origine transcendentă. Această *țâsnire dinlăuntru* este numită de Jacques de Marquette drept *caracterul imediatității*⁵⁵ experienței mistice. Mai departe, despre această lume supra-sensibilă, misticul nu poate da mărturie decât tot prin cuvânt, sprijinindu-se pe analogii proprii ființei omenești, ceea ce îl pune într-o grozavă încurcătură: trebuie să vorbească despre un indicibil trăit. Aceasta duce la *inefabilitate*⁵⁶, o altă trăsătură a experienței mistice ce nu se poate transmite spre înțelegere, ci spre trăire. O trăsătură a experienței mistice, dominantă la Dionisie Areopagitul putem spune, este faptul că *se impune irezistibil acceptării subiectului*⁵⁷ astfel încât acesta asimilează această lume descoperită ca mai reală decât lumea fizică în care trăiește, «mai presus de orice posibilitate de greșeală, de vreme ce nu constă dintr-un proces de absorbție, de asimilare sau de interpretare, ci dintr-un fel de ridicare la o dimensiune calitativă nouă de cuprindere cu ajutorul conștiinței.»⁵⁸

Teologia mistică începe cu o rugăciune închinată Sfintei Treimi, pentru deschiderea minții și a sufletului spre cele ce sunt "cu neputință de văzut și de atins"⁵⁹. Aceste ultime cuvinte ale rugăciunii ni se par deosebit de importante. Simțul tactil și simțul vederii dau omului o siguranță, o încredințare a adevărului. De aceea, nici neputând gândi aceasta, în cunoașterea Dumnezeirii, încredințarea trebuie să vină, prin revelație, de undeva din mult înlăuntrul nostru, "supra-umplând mințile lipsite de vedere"⁶⁰. Aici nu numai trinitatea este conturată prin numele nediferențiate, ci și toate cele ce sunt legate în gând de aceasta nu pot

⁵² Ibidem, p. 147

⁵³ Ibidem, p. 163

⁵⁴ Nikos A. Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, p. 100

⁵⁵ Jacques de Marquette, *Mistica*, Ed. Herald, p.17

⁵⁶ Ibidem p. 18

⁵⁷ Idem

⁵⁸ Ibidem p. 19

⁵⁹ Ibidem p. 147

⁶⁰ Ibidem p. 147

fi exprimate decât printr-un superlativ absolut. Astfel ieși parcă cu totul din sfera posibilului-imposibilului ca o justificare a neputinței și dorință de eliberare prin accesul la revelație. Întunericul divin este sinonim cu tăcerea divină. Simbolurile, spune Dionisie sunt cele care mijlocesc cunoașterea. Acestea poartă în mod esențial semnificația Dumnezeirii și deși ambigue, neputând fi înțelese prin gândire directă ele se dezvoltă în limpezimea lor de cristal prin epifanie. Și putem da aici definiția simbolului lui Gilbert Durand, antropolog și teoretician al imaginației simbolice, definiție ce formulează după părerea noastră foarte bine intuiția lui Dionisie despre simbol: "semn care trimite la un indicibil și invizibil semnat, prin aceasta fiind obligat să încarneze concret adevărul care îi scapă"⁶¹. De aceea văzul și atingerea sunt în afara oricăror necesități, ele nu mai concură la nici o cunoaștere, simbolul suplinind ca funcție de cunoaștere, în drumul anevoios spre, interesant, dobândirea necunoașterii: "cu ajutorul lor (al simbolurilor), se arată prezența sa (a Dumnezeirii), mai presus de orice închipuire, stând pe culmile inteligibile ale locurilor sale cele mai sfinte. Atunci el se eliberează și de cele văzute și de cei care văd și se cufundă în întunericul cel mai cu adevărat mistic al necunoașterii și ajunge la locul în care nu mai există atingere și văz, aparținând cu totul Aceluia care este dincolo de toate și care nu aparține nimănui"⁶².

Necunoașterea lui Dumnezeu este «cealaltă vedere»⁶³ a lui Plotin. Aceasta este de fapt evadarea din sine și unirea, dizolvarea în natura divină care l-a creat.

Cunoașterea afirmativă și negativă a lui Dumnezeu este legată la Dionisie de relația unitate-pluralitate, unu-multiplu și de mișcarea iubirii substanțiale. În *Numele Divine* nu este vorba despre o cunoaștere afirmativă, ci despre *afirmații divine*⁶⁴, cunoașterea este aici mai degrabă exercițiu de inițiere, contemplație, interpretare mistică, nu este vorba despre o mișcare de sus în jos, ci despre o mișcare orizontală, în limita de sus.

Afirmațiile divine sunt numele divine, sunt «atributele multiple ale simplității fără formă și supranaturale»⁶⁵, exprimarea adevărului «mai presus de ființă», «în termeni luați din lumea existenței înveșmântând în chipuri și forme cele ce sunt fără chip și fără formă»⁶⁶. Dacă prin numele divine vorbim de o cunoaștere afirmativă, atunci acestea ar putea reprezenta nivelul cel mai înalt la care poate ajunge ființa umană, reîntorcându-se la cauza care a creat-o, altfel spus, prin aceste atribute se exprimă posibilitatea unui maxim ontologic. Omul slăvește Dumnezeirea ca frumos, bine, dreptate, iubire, spre care aspiră. Aceste denumiri însă sunt legate de puțința noastră limitată de a percepe absolutul divin pentru că despre acesta, în fond «nu este posibil a declara sau a concepe ce este»⁶⁷. Abia necunoașterea poate fi compatibilă cu infinitatea, căci necunoașterea ne dă siguranța că putem percepe cauza tuturor celor existente, neputând însă să transforme această achiziție a siguranței în cunoaștere transmisibilă. Cei care citesc scrierile misticilor și ale Sfinților Părinți iau numai act de experiența lor, se bucură de duhul scriiturii, dar nu capătă nici o informație în plus, nu-l cunosc pe Dumnezeu mai mult, nu capătă siguranța nici unei descoperiri. Capeți doar o speranță că ceea ce a găsit misticul prin extaz încă din viață este o promisiune a existenței vieții de dincolo.

Dumnezeirea scapă raționamentului logic, peste acesta fiind esențială suprapunerea credinței, ca dar al lui Dumnezeu ce trebuie înmulțit.

⁶¹ Gilbert Durand, *Aventurile Imaginii*, Ed. Nemira, 1999, p. 22

⁶² Dionisie pseudo-Areopagitul, *Op. cit.*, p. 149

⁶³ Plotin, *Op. cit.*, p. 172

⁶⁴ *Ibidem*, p. 49

⁶⁵ *Idem*

⁶⁶ *Idem*

⁶⁷ Dionisie Areopagitul, *Op. cit.* p. 50

Cunoașterea afirmativă este proprie mișcării circulare a sufletului care urmărește unitatea cu sine pentru a avea acces la Unitate. Cunoașterea negativă este proprie mișcării drepte sau în spirală a sufletelor care nu converg spre un *înăuntru*, ci pornesc înafară prin rațiune discursivă în căutarea și cunoașterea Dumnezeirii, pendulând.

Cunoașterea afirmativă pornește de la Unu spre multiplu, ea se poate deriva și diferenția datorită diversității formelor create, contemplarea și cunoașterea lumii fiind percepută în relație cu actul divin al creației: «cu această intenție vorbirea devine amplă, căci numele arătate sunt fără număr, ca și formele celor create, iar scrierea capătă proporții»⁶⁸. Cea de-a doua cale în cuprinderea Dumnezeirii, cunoașterea negativă, presupune mișcarea inversă, pornind de la cele cunoscute și existente spre cele cu neputință de perceput prin cunoaștere. Din perspectiva validității acestor două căi, tot Dionisie trasează într-un fel semnul egal între cele două: «totul este în mod potrivit lui Dumnezeu și nimic în mod mai presus de ființă, aceasta este și afirmație și negație fiindcă amândouă arată în mod propriu mărirea dumnezeiască»⁶⁹. Sau Dumnezeirea este dincolo de afirmație sau negație «Ea nefiind nimic pentru că pe toate le depășește în chip supra-esențial»⁷⁰. Sau iarăși într-un joc al dublei validități, prezent peste tot în opera lui Dionisie, creionându-se chiar ca stil propriu al scriiturii «mai presus de toată negația este afirmația că Dumnezeu este Cel ce este»⁷¹.

Determinare sintactică și gnoseologică în cunoașterea afirmativă și negativă

Pe de altă parte, cunoașterea afirmativă și cea negativă țin mai mult de o sintaxă - cunoașterea prin afirmatii, enunțuri afirmative sau negative - decât de o determinare gnoseologică. În fapt, nucleul enunțului este mereu același Dumnezeu poate fi numit «după numele tuturor celor ce există»⁷² însă dacă raportăm de exemplu dreptatea, iubirea, egalitatea sau inteligența la manifestările proprii ființei omenești, Dumnezeu nu este drepatate, iubire sau inteligență. Dionisie spune că de la lucrurile înrudite cu ființa noastră nu putem face decât afirmații negative despre Dumnezeu. Pentru că percepem acestea în limita lor duplicitară, variată (datorată facultății noastre de cunoaștere individuală și nu unitară). Avem însă intuiția idealității acestor concepte care au patria lor. Mai explicit, atunci când spunem *existență*, noi percepem acut acest lucru delimitat între momentul nașterii și morții și din această perspectivă *Dumnezeu nu este existență*, El neavând început, nici sfârșit. Negația se transformă în afirmație dacă ne raportăm la Creator din care toate purced și spunem *Dumnezeu este existență*. Tot noi spunem aceasta, câmpul nostru de judecată are aceleași rădăcini. Deci deși enunțul nostru este afirmativ de data aceasta, față de primul el nu aduce un plus de cunoaștere ci este o mărturisire de credință. În primul caz (al negației), sintactic este o negație, ca determinare gnoseologică avem de-a face cu o afirmație: Dumnezeu nu este drepatate = este mai mult decât atât, este mai presus de aceasta. Denumirile negative raportate la Dumnezeu nu au aceeași conotație ca în sensul obișnuit. Prin afirmațiile asupra divinității, neputând circumscrie cunoașterea noastră delimitând, mărturisim, proslăvim. Ca determinare gnoseologică negația este afirmație, iar afirmația e mărturisire de credință.

Negația menține trează căutare prin care te apropii, necunoașterea prin care cunoști. Pendularea continuă la Dionisie între cunoaștere-necunoaștere, unu-multiplu nu se conturează ca o linie de separație cum e mai pronunțată distincția *aici-acolo*, la Plotin. La

⁶⁸ Ibidem, p. 180

⁶⁹ Ibidem, p. 50

⁷⁰ Ibidem, p. 51

⁷¹ Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere Complete, Note la Teologia mistică (271), p. 256

⁷² Dionisie pseudo-Areopagitul, Op. cit. p 53

Dionisie, acest dualism este surprins mai degrabă ca dizolvare, absorbție, calea negativă este necesară pentru găsirea unității de sine care permite iluminarea. Calea negativă aparține purificării. Când spunem *Dumnezeu nu e dreptate*, spunem de fapt, *nu e dreptatea aceasta* pe care sunt capabil să o cuprind în acest moment, urmează afirmația *e mai mult decât atât* și toate eforturile se îndreaptă spre acel *altceva*.

Concluzii

Pentru Dionisie valența spirituală cea mai de preț este contemplarea prin interiorizarea simțurilor. El propovăduiește puțința percepției realității ultime în trei trepte: purificarea, desprinderea de activitățile senzoriale și spirituale; unirea cu sine, dobândirea liniștii mistice; unirea cu Absolutul divin.

Dacă Plotin reprezintă o punte de legătură spre creștinism prin teoria sa asupra frumosului și prin descrierile experiențelor sale mistice, Dionisie este perceput ca *doctrinarul estetic prin excelență al creștinismului*, un inspirat al teologiei mistice, prin ale căror scrieri respiră duhul transcendent.

Bibliografie

- Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996
Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele Divine*, Institutul European, Iași, 1993
Nikos A. Matsoukas, *Istoria Filosofiei Bizantine*, ed. Bizantină
Plotin, *Opere*, editura Humanitas, București, 2002
Alain de Libera, *Filosofia în Bizanț*, (fragment din «Philosophie medievale», P.U.F., 1998, trad. Sergiu Tofan)
Jacques de Marquette, *Mistica*, Ed. Herald, 1997
Luc Brisson, *Lumea bizantină și filosofia greacă*, (partea a VIII-a din «Philosophie grecque», PUF, 1998), trad. Sergiu Tofan
Platon, *Opere VII*, ed Științifică, București, 1993
Petru Florea, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureș, 1998
Gilbert Durand, *Aventurile Imaginii*, Ed. Nemira, 1999