

Întoarcerea fiicei nerisipitoare¹

Rezumat

Rândurile de mai jos sunt scrise pornind de la un volum recent apărut la editura Polirom, *Despre diafan*. Doamna Anca Vasiliu își propune să surprindă în paginile volumului invocat „istoria noțiunii de diafan”, care se manifestă în intervalul cuprins între tratatul aristotelic *De anima* și sfârșitul scolasticii latine. Noțiunea de diafan reprezintă o piesă indispensabilă în mecanismul noeticii aristotelice. Voi încerca să evidențiez câteva din limitele acestui tip de noetică. Mai mult decât atât, extrapolarea acestui model – de noetică aristotelică – la întreaga „concepție medievală despre mediere” îmi pare nejustificată.

Cuvinte cheie: *diafan, noetică, phantasmă, filosofie, intermediar, teologie, Mijlocitor.*

„Un obiect drept pare curb atunci când este privit printr-un mediu diafan”².

Am avut plăcuta surpriză să constat că la editura Polirom a apărut un volum semnat de doamna Anca Vasiliu, *Despre diafan*³. Cu toate că este o prezentă con-

¹ Acknowledgements: rândurile ce urmează sunt rezultatul activității de cercetare finanțate în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

² Cf. Meister Eckhart, „Expositio libri Exodi”, *Die lateinischen Werke (LW) II*, Albert Zimmermann și Loris Sturlese (eds.), traducere de Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weiss, Stuttgart, Verlag W. Kolhammer, 1992, § 5, p. 12: „*per media diversae diaphaneitatis, curvum apparet, cum sit rectum*”; vezi, de asemenea, Daniel Fărcaș, *Meister Eckhart. Mistical din căușul ochiului*, Polirom, Iași, 2010, p. 329.

³ Cf. Anca Vasiliu, *Despre diafan: imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, prefață de Jean Jolivet, traducere de Irinel Antoniu, text revăzut de autoare, Polirom, Iași, 2010, 384 p., ISBN 978-973-46-1582-7. Cei interesați de filosofia antică (în special de *noetica* aristotelică și *participarea* platoniciană) cunosc deja acest text în varianta sa franceză, apărut la o prestigioasă editură pariziană (cf. Anca Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, „Études de philosophie médiévale”, 1997, 320 p.). A. Vasiliu a publicat mai multe volume printre care amintesc aici: *La traversée de l'image. Art et théologie dans les églises moldaves au XVIe siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1994; *Architectures de l'image. Monastères de Moldavie, XIVe-XVIe siècles*, co-éd. Jaca Book (Milano) et Paris-Méditerranée (Paris), 1998; *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, J. Vrin, Paris, 2008. De asemenea, a publicat, împreună cu alte personalități ale spațiului cultural francez,

stantă în viața academică franceză și nu numai, textele publicate de Anca Vasiliu sunt încă – din păcate – destul de puțin cunoscute în spațiul nostru cultural. Este o situație oarecum paradoxală care sperăm că va fi depășită odată cu acest prim volum apărut la editura ieșeană.

Trebuie să mărturisesc de la bun început că am avut mari așteptări de la acest volum. Cu ceva vreme în urmă am avut prilejul să consult unele fragmente din acest text în varianta franceză. O idee despre conținutul său aveam încă de atunci. Așteptam însă cu nerăbdare traducerea volumului în limba română.

Mai întâi, câteva chestiuni despre structura acestui volum. După „Prefața” semnată de Jean Jolivet, urmează „Notele” la ediția românească și la cea franceză. La acestea se adaugă un „Cuvânt înainte” numit sugestiv „Între zi și noapte” (p. 15-22) și „Introducerea” cu titlul „Imaginea, privirea și diafanul” (p. 23-42). Volumul are două mari părți, care la rândul lor sunt structurate pe mai multe capitole și subcapitole. Partea întâi are titlul: „Conform tratatului *Despre suflet*” (p. 43-226), iar cea de-a doua: „După modul *receptaculului* și al *participării*” (p. 227- 318). „Concluzia” acestui volum este despre „Imaginea infinită” (p. 319-348). „Bibliografia” (p. 349-369) și „Index nominum” (p. 371-375) vin să închidă volumul pe care îl avem în vedere.

În textul de față mă voi opri doar asupra primei părți a volumului. În Prefață, Jean Jolivet spune că „această carte în care apar aproape numai filosofi antici și care conține mai multă greacă decât latină este opera unui medievalist și se referă la Evul Mediu» (p. 7). Citind acest volum înclin să cred că J. Jolivet are perfectă dreptate atunci când afirmă că în acest volum „apar aproape numai filosofi antici” și „conține mai multă greacă decât latină”. Pe de altă parte, din punctul meu de vedere, este totuși impropriu ca acest volum să fie catalogat drept unul de filosofie medievală. Chiar dacă are unele trimiteri la autorii medievali – Toma din Aquino fiind de departe cel mai privilegiat din acest punct de vedere –, acest text este unul consacrat aproape exclusiv filosofiei antice (iar Aristotel pare a fi *Filosoful* care livrează grila de lectură). În definitiv, oricine îmi poate indica faptul că *Index nominum* este înțesat cu nume ale medievalilor. Totuși, cuprinsul acestui volum nu-mi spune același lucru.

Înțeleg că volumul semnat de doamna Anca Vasiliu dorește să surprindă, mai ales în prima parte a volumului, „istoria noțiunii de diafan”, care se manifestă în intervalul cuprins între tratatul aristotelic *De anima* și sfârșitul scolasticii latine⁴. Simplu spus, diafanul este înțeles ca terț, ca o „paradigmă pentru natura mediului” (p. 21). Mai mult decât atât, „[...] diafanul (definit în cartea a doua a tratatului *Despre suflet*) ar putea fi considerat drept adevărata paradigmă; nu joacă un simplu

mai multe volume colective ale unor colocvii desfășurate pe diverse teme, toate pivotând în jurul perioadei antice și medievale.

⁴ „[...] dispariția diafanului din discursul filosofic (sau pur și simplu uitarea lui, devenită efectivă și simptomatică după declinul scolasticii) se repercutează și asupra imaginii” (p. 321).

rol de mediator, ci unul, mult mai complex, de revelator, mijlocind prin receptarea luminii [...]” (p. 34).

Evident, sunt mai multe modalități de a te raporta la *intermediar*, la *termenul de mijloc* (ἔστιν τι μεταξύ)⁵. În mod firesc, doamna A. Vasiliu alege una dintre aceste modalități. Demersul este condus fenomenologic și este despre un anumit tip de noetică, cea aristotelică, la care se adaugă, în a doua parte a volumului, analiza *participării* platoniciene. Într-o frază, A. Vasiliu mărturisește trecerea pe care a parcurs-o de la etapa istoricului ideilor estetice (manifestată cu precădere în România înainte de 1989) la demersul fenomenologic (însușit și perfecționat în spațiul francez la începutul anilor ‘90): „[...] ar trebui să facem apel la textele vechi din altă perspectivă decât cea a istoricului ideilor estetice. Această perspectivă – de ordin mai degrabă «fenomenologic» – ne va călăuzi [...]” (p. 32). În altă parte, autoarea ne spune că prezentul volum stă sub semnul unei duble mize: pe de o parte, o „ontologie” a intervalului; pe de alta, o „fenomenologie” a medierii sau mijlocirii (p. 92).

Așadar, „existența unui intermediar devine necesară” (ὡστ’ ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ)⁶. Chiar dacă conștientizăm această „necesitate”, nu știm „cărui zeu să-i închinăm acest loc al intervalului, acest *mediu* în care s-a instalat cercetarea noastră, acest interval, această clipă *dintre* [...]” (p. 15). Nu știm zeul căruia să îi închinăm acest „loc”, știm însă cine trebuie să se ocupe de acest „loc”: „[...] *termen de mijloc* între omul pieritor și nemurirea divină [...] asta-i revine filosofului să demonstreze” (p. 16)⁷. Ca mai întotdeauna, în perioada antică și medievală, filosoful ocupa un loc privilegiat în cetate.

„Există, așadar, diafanul (Ἔστι δὴ τι διαφανές)⁸ – aserțiunea inițială a Filosofului – constituie, în opinia noastră, primul pas într-o direcție de ordin «fenomenologic» care a determinat în profunzime concepția medievală despre mediere și despre paradoxala «percepere a imperceptibilului» («vizibilitate a invizibilului»)” (p. 84). Iar câteva rânduri mai jos autoarea ne vorbește despre „teoriile noetice

⁵ Cf. Platon, *Symposion*, 202 a; trad. rom. de C. Papacostea: *Banchetul (Despre dragoste)*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 55.

⁶ Cf. Aristotel, *De anima*, 419 a 20 (trad. rom. de A. Baumgarten, Humanitas, București, 2005, p. 123); vezi și *Ibid.*, 423 b 7; trad. rom., p. 147: „Noi le simțim pe toate printr-un intermediar” (ἐπεὶ αἰσθανόμεθα γὰρ πάντων διὰ τοῦ μέσου). Texte citate în mod repetat de doamna A. Vasiliu.

⁷ Pe aceeași pagină, doamna A. Vasiliu simte nevoia să întărească această afirmație, susținând că „*termen de mijloc*, jumătate zeu și jumătate om, locuitorul prin excelență al acestui du-te-vino al intervalului, ar fi astfel obiectul specific gândirii filosofice” (p. 16).

⁸ Cf. Aristotel, *De anima*, 418 b 4 (trad. rom. de A. Baumgarten, p. 119: „Există, desigur, ceva transparent”). Latinii au tradus termenul διαφανής prin *transparens*, *transparentia*. Etimologia termenului διαφανής o aflăm în volumul semnat de A. Vasiliu la p. 71 *sq.*

creștine”⁹, cât și despre „dezvoltarea unei «filosofii a imaginii» întemeiate pe teologia Întrupării” (p. 84). Fără nici o îndoială, „existența unui intermediar devine necesară” și „există, așadar, diafanul” reprezintă afirmațiile aristotelice pe care se construiește aproape exclusiv discursul doamnei A. Vasiliu. Frecvența reluării acestor citate pe tot parcursul volumului avut în vedere determină orice lector conștiincios să acorde atenția cuvenită acestora. Totuși, extrapolarea acestui model – de noetică aristotelică – la întreaga „concepție medievală despre mediere” îmi pare nejustificată¹⁰. Generalizările de orice fel cred că sunt neproductive în toate domeniile, cu atât mai mult în filosofie. A extrapola categoriile grecești (mai ales cele aristotelice) asupra întregului Ev Mediu (fie el și latin) cred că nu este în conformitate cu realitatea (pluralitatea metafizicii medievale – care a generat în spațiul nostru cultural și un volum cu acest titlu¹¹ – se sprijină în definit și pe o pluralitate a noeticii).

Reprezentantul cel mai vizibil în paradigma scolastică a noeticii de sorginte aristotelică este Toma din Aquino (autorul medieval cel mai frecvent invocat de A. Vasiliu). Încercarea de a schița consecințele acestui tip de noetică mă determină să invoc un loc comun: Toma din Aquino susține că nu putem cunoaște nimic fără recursul la *phantasma*¹², deci, implicit, fără recursul la simțuri: „*ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur*”¹³. Fără nici o îndoială, autoritatea citată aici de Toma este Aristotel, *De anima*, III, 13, 429 a: „*nihil sine phantasmate intelligit anima*”¹⁴. Acest aspect – recursul la simțuri – are o consecință imediată:

⁹ După cunoștința mea, o astfel de formulare este străină textelor Sfinților Părinți și dogmelor stabilite la Sinoadele ecumenice. Până la lectura volumului semnat de A. Vasiliu, nu știam că Hristos S-a Întrupat pentru a ne dezvălui o anumită „teorie noetică”; în opinia unora, nu doar una, ci chiar mai multe „teorii noetice”.

¹⁰ Evul Mediu latin nu a fost un monolit, un bloc indestructibil, dimpotrivă au coexistat mai multe modalități de a face teologie, condiționate de diferite tipuri de noetică (vezi în acest sens Christian Trottmann, *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, Paris, J. Vrin, „Études de philosophie médiévale”, 1999). Chiar dacă din punct de vedere al creștinismului răsăritean o astfel de teză (pluralitatea teologiei) este profund amendabilă, pentru Occidentul latin o astfel de pluralitate a reprezentat o realitate istorică, ușor de verificat lecturând textele scolasticilor.

¹¹ Cf. *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie și structuri* (coord. Bogdan Tătaru-Cazaban), Polirom, Iași, 2005. În acest volum colectiv A. Vasiliu are publicat studiul „Alain din Lille: prolegomene la o metafizică a imaginii în *Sphaera Intelligibilis*”, p. 236-249.

¹² În *Corpus thomisticum*, Toma utilizează termenul *phantasmata* de 486 ori, *phantasmatum* de 74 de ori, *phantasia* de 281 de ori și *phantasma* de 155 de ori.

¹³ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6; vezi și *Ibid.*, a. 7: „*intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*”.

¹⁴ Expresie utilizată de Toma în *Corpus thomisticum* de 4 ori: *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 12, arg. 2: „Praeterea, ratione naturali *sine phantasmate nihil intelligit anima*, ut dicitur in III de ani-

Florin Crășmăreanu

cunoașterea umană are ca punct de plecare sensibilul. Deci, în acord perfect cu gnoseologia aristotelică, intelectul nu poate cunoaște nimic fără a face apel la *phantasmata*. Aspect ce înseamnă că ceea ce nu cade sub incidența văzului nu poate fi cunoscut de intelectul nostru. În opinia mea, un adevărat teolog ar trebui să vadă lumea altfel decât un filosof. În definiiv, așa cum spun Părinții Bisericii, *teolog este acela care se roagă*, nu acela care încearcă să armonizeze doctrina creștină și aristotelismul.

Pe de altă parte, lectura volumului semnat de doamna A. Vasiliu îmi lasă impresia că atât de uzitata expresie – uneori până la vulgarizare: *nihil sine Deo* pare a fi înlocuită cu o altă sintagmă: „nimic fără diafan” (p. 53). Totuși, dacă fără *diafan*, *intermediar*, *termen mediu*, *transparent*, sau ce o mai fi el, nu putem cunoaște obiectul, deoarece el este *mediul* care face posibilă cunoașterea obiectului, atunci nu cădem într-un fel de solipsism („*esse est percipi*”)? Adică, dacă eu nu percep lucrurile (prin simțul văzului), nu înseamnă că ele nu există. Spre exemplu, dacă eu nu am avut plăcerea să-l cunosc (să-l văd) pe profesorul J.-L. Marion, nu înseamnă că el nu există (am auzit că el există). Exemplul unui orb din naștere ar contrazice, cred eu, și mai clar rolul pe care îl are diafanul în cunoașterea obiectului.

Dincolo de limitele noeticii aristotelice, de exemplele mai mult sau mai puțin potrivite alese de mine pentru a indica faptul că există și o altfel de cunoaștere care nu trebuie să apeleze la *diafan*, voi invoca un alt exemplu, mult mai simplu, la îndemâna fiecăruia dintre noi, întâlnit într-un text eckhartian. Turingianul, într-o propoziție invocată și la începutul acestor însemnări, pare a contrazice în mod evident întreaga noetică aristotelică și implicit rolul diafanului. Potrivit Stagiritului și aceluia care aderă necritic la poziția sa, orice obiect este perceput printr-un intermediar, printr-un mediu diafan (apă, aer). „Diafanul este cel care condiționează explicit vederea, dar fără ca el să fie neapărat vizibil” (p. 52). Să ne imaginăm însă o vreme caniculară și perceperea unui obiect drept într-un astfel de mediu; sau să ne imaginăm perceperea aceluiași obiect (drept) în apă. În mod cert, obiectele percepute printr-un astfel de mediu, fie el și *diafan*, vor fi percepute de simțul uman al vederii distorsionat.

ma. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest”; *Ibid.*, I, q. 84, a. 7 s.c.: „Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*”; *Ibid.*, I-II, q. 67, a. 2, arg. 3: „Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in III de anima; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam”; *Q. d. de anima*, a. 16 s.c.: „Sed contra, *nihil sine phantasmate intelligit anima*, ut dicit philosophus in III de anima. Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae”.

Ca și în cazul altor problematici antice, cum ar fi, spre exemplu, *analogia*¹⁵, comentatorii textelor aristotelice în special au introdus elemente străine intențiilor inițiale manifestate de autorii comentați. „[...] Themistius adaugă «corpului etern superior» (ἐν τῷ ἀϊδίῳ τῷ ἀνώ σώματι) al lui Aristotel calificativul de «divin» (θεῖον)” (p. 97). Metamorfoză extrem de semnificativă ce înseamnă că „spre deosebire de ceea ce se întâmplă la Aristotel, recursul lui Themistius nu este *oblic*, ci *ierarhic*; altfel spus, demersul comentatorului nu este cu adevărat *filosofic*, ci *teologic*” (p. 100). Acest lucru este frecvent printre comentatorii textelor aristotelice. Motivul acestor interpolări (*teologice*) cred că se datorează formației comentatorilor, care erau în marea lor majoritate neoplatonicieni. Această situație – fondul platonician aplicat textelor aristotelice – a fost una extrem de importantă pentru zorii Evului Mediu și chiar pentru întreaga scolastică.

„Pentru cei doi gânditori (Platon și Aristotel, *n.m. F.C.*), problema medierii se pune deci în termeni de funcționare a modelului propus; și pentru amândoi, în raport cu estetica și noetica, medierea este o mediere prin *imagini*, *analogică* și *metaforică* [...]” (p. 233). Personal, înclin să cred că lucrurile nu stau chiar așa. Mărturie îmi stau chiar textele celor doi autori invocați. Pe de o parte, Platon admite faptul că se poate gândi fără intermedierea imaginilor sensibile. „Vederea” ideilor se poate realiza fără medierea sensibilului și a imaginilor, deoarece „ideile sunt gândite, dar nu și văzute”¹⁶. Aristotel se opune clar acestei poziții. Pentru el: „sufletul nu găndește niciodată în absența unei imagini” (*De anima* III, 7, 431 a 8-17).

Uneori, notele de subsol mi s-au părut mult mai interesante decât conținutul efectiv al volumului *Despre diafan*. S-a întâmplat acest lucru poate și datorită autorilor creștini invocați de cele mai multe ori doar în note de subsol. Înainte de a mă apleca asupra câtorva dintre ele, voi face o simplă remarcă de ansamblu care privește unele note. Firesc ar fi ca texte citate în notele de subsol să fie traduse în limba română, nu lăsate în limba engleză, la care să se adauge – probabil pentru clarificare – varianta lor latină. Pentru un lector autohton mai puțin exersat în limbile clasice și în cele moderne, mi s-ar fi părut firesc ca textul citat în varianta sa greacă să fie tradus, nu lăsat în varianta engleză, la care să se adauge textul latin (vezi, spre exemplu, p. 101, n. 2; p. 107, n. 2; p. 110-111, n. 1; p. 117, n. 1).

Extrem de interesantă mi se pare nota 2 de la p. 123-124. Această notă ar trebui citată *in extenso*, însă din cauza constrângerilor editoriale voi selecta doar ceea

¹⁵ Cf. Pierre Aubenque, „Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, în *Les Etudes philosophiques* 1 [1978], p. 3-12; vezi, de asemenea, Alain de Libera, „Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être”, în *Les Études philosophiques* 3 - 4 [1989], p. 319-345.

¹⁶ Cf. Platon, *Republica* III, 507 b (trad. rom. de Andrei Cornea în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 306).

ce mi s-a părut esențial: „Transpus în termenii teologiei creștine, acest raport de chiasm sau de nod între vizibil și invizibil, esența corporală și esența incorporeală, perfect unite și perfect distincte, în «interiorul» diafanului – conceput ca natură deschisă (receptoare) și luminoasă în același timp –, se regăsește în *Mystagogia* lui Maxim Mărturisitorul, sub forma unei cosmologii *perihoretice*, opusă unei viziuni ierarhice asupra lumii moștenite din neoplatonism și în special din gândirea lui Origen. Maxim, mai apropiat, poate, de Proclus decât de Plotin și Origen, folosește, în plus, o terminologie (dacă nu chiar o viziune) de inspirație aristotelică. [...] Dar apropierea este și mai clară atunci când Maxim inversează ordinea percepției «simbolice» a inteligibilului prin sensibil (temă curentă la neoplatonicieni), pentru a afirma înlănțuirea reciprocă a vizibilului și invizibilului [...]”.

Cum se poate observa, nota este extrem de densă în informații. Îmi propun să analizez în rândurile de mai jos doar câteva din afirmațiile făcute în această notă, în opinia mea, extrem de importantă.

Mai întâi, este clar că raportul dintre vizibil și invizibil întâlnit în textele filosofilor antici este transpus și în termenii teologiei creștine, ceea ce înseamnă că avem un raport între Creator și creatură¹⁷. Acest transfer implică totuși o nuanță extrem de importantă care nu trebuie neglijată: dacă vizibilul și invizibilul sunt „perfect unite și perfect distincte, în «interiorul» diafanului”, nu același lucru se poate spune și despre raportul dintre Creator și creatură. Diafanul nu cred că mai are vreun loc în acest raport. Iisus Hristos este unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni¹⁸. A pune semnul echivalenței între diafan și Hristos este mult prea mult, chiar extrem de îndrăzneț. Formularea „perfect unite și perfect distincte în «interiorul» diafanului” trimite într-o oarecare măsură la dogma calcedoniană – asupra căreia voi reveni –, dar este știut faptul că la acest sinod nu s-a discutat despre diafan, ci despre Iisus Hristos.

Fără nici o îndoială, un spirit poetic poate aprecia formule de felul: „relația *diafană* a naturilor unite indistinct în Christos ori raportul ipostazelor în Treime” (p. 151, n. 1), însă din punct de vedere dogmatic această afirmație este o EREZIE, lucru pe care A. Vasiliu nu are cum să nu îl cunoască. În primul rând, relația dintre natura divină și cea umană nu este una diafană, chiar dacă sună bine. În al doilea rând, nu cunosc un text creștin care să ne spună că naturile sunt „unite indistinct în

¹⁷ Această trecere de la o paradigmă la alta este evidențiată, într-o oarecare măsură, și de A. Riou, autoritatea principală în textele maximiene, dacă ar fi să ținem cont de frecvența citării, explicit sau implicit, în volumul semnat de doamna A. Vasiliu: „A la division sensible-intelligible se trouve ainsi substituée la division biblique crée-Incréé” (cf. A. Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 51).

¹⁸ Cf. *1 Tim 2, 5*: „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus”.

Christos”. Hristologia nu se limitează la concepte; căci ce concept fără rest poate cuprinde persoana lui Hristos, pe care Conciliul de la Calcedon din 451 o aproximează prin patru termeni contradictorii: ἄσυγχύτως (*fără amestecare*), ἀτρέπτως (*fără schimbare*), ἀχωρίστως (*fără despărțire*), ἀδιαφέτως (*fără împărțire*).

Pentru Părinții Bisericii, *teologia are un caracter anagotic, fiind inseparabilă de îndumnezeire* (θέωσις). Teologia nu este rezultatul unui lung și dificil efort intelectual, ci un dar pe care-L face Dumnezeu celui angajat pe acest drum duhovnicesc. Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă cunoașterea lui Hristos: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (*In* 14, 9). Așa cum am precizat și ceva mai sus, nu diafanul, ci Iisus Hristos este unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni¹⁹. Hristologia este centrul gândirii creștine, pentru că doar Iisus Hristos oferă unica soluție la raportul dintre transcendență și imanență. Pe de o parte, numele lui Dumnezeu, considerat în accepțiunea sa *imanentă*, este cel de *finiță*; iar pe de altă parte, din perspectiva transcendenței este *non-finița*, deoarece Dumnezeu nu este nimic din cele ce pot fi numite *finiță*. Această opoziție este rezolvată prin Întruparea lui Hristos, Care-L face cunoscut pe „Dumnezeul necunoscut” (*FA* 17, 23; vezi și *Is* 45, 15). Doar Întruparea lui Hristos face posibilă comuniunea noastră cu Dumnezeu, deoarece *Iisus Hristos este om adevărat și Dumnezeu adevărat, în două firi* (ἐν δύο φύσεσιν) *fără amestecare* (ἄσυγχύτως), *fără schimbare* (ἀτρέπτως), *fără despărțire* (ἀχωρίστως) și *fără împărțire* (ἀδιαφέτως)²⁰.

Așa stând lucrurile, înclin să cred, și nu-i doar credința mea, că modelul prezent în *Mistagogia* Sfântului Maxim nu este diafanul – așa cum lasă să se înțeleagă din textul doamnei A. Vasiliu –, ci Iisus Hristos. Lucrul este extrem de simplu de dovedit: Maxim nici măcar nu utilizează termenul cu pricina (diafanul). Doamna

¹⁹ Tot într-o notă, așa cum ne-a obișnuit doamna A. Vasiliu atunci când vorbește despre tezele creștine, ni se spune că „Christos este singurul mijlocitor între genuri recunoscut de teologi: mediator și intermediar, mediu al formei și donator al ei. Pentru Nicolaus Cabasilas, de exemplu, Christos este singurul care oferă în același timp *locul* și *modul* mijlocirii (sub forma *participării* și a *uniunii*) între Dumnezeu și genul uman; vezi *Explication de la Divine Liturgie*, cap. 44, Cerf (*Sources chrétiennes*, nr. 4 bis), Paris, 1967, p. 252-255” (p. 336-337, n. 2). Ne spune și Sfântul Nicolae Cabasila despre unicul Mijlocitor, dar înaintea sa Evanghelia ne spune destul de clar: „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus” (*1 Tim* 2, 5). Apoi, nu știam că Hristos mijlocește între genuri (formulare absolut impersonală), ci între persoane. Nu cunosc un text al vreunui Părinte al Bisericii care să vorbească despre Hristos ca despre: „mediu al formei și donator al ei”. Creștinii simpli văd în Hristos Mântuitorul nostru care a murit pe cruce și a înviat. Hristos nu poate fi tradus în limbajul aristotelic. Limbajul filosofiei (cu precădere cel aristotelic) este util de cele mai multe ori, însă câteodată devine sufocant în volumul doamnei A. Vasiliu.

²⁰ Textul grec, împreună cu versiunea latină, este preluat din ὁρος τῆς ἐν Χαλκηδόνι τετάρτης Συνόδου, Act. V, în J.D. Mansi, *Sanctorum conciliorum et decretorum...*, tomul VII, p. 115. Pentru expresia ἐν δύο φύσεσιν vezi nota 4. Mai sunt alte versiuni latine care se găsesc în Mansi, *op. cit.*, Tomul VII, p. 751-758.

A. Vasiliu recunoaște acest fapt atunci când afirmă că „autorul (Maxim Mărturisitorul, *n.m. F.C.*) nu folosește, desigur, chiar termenul diafan pentru a exprima acest raport de reciprocitate (perihoretică)” (p. 122, n. 1)²¹.

Ajungem astfel și la sintagma folosită în această notă: „cosmologie perihoretică”. Mărturisesc că în lecturile mele nu am întâlnit o astfel de formulare. A. Vasiliu o folosește și poate fi considerată, pe bună dreptate, inventatoarea acestei formule. Totuși, nici L. Thunberg, care se ocupă, printre altele, și de problema cosmologiei la Maxim Mărturisitorul²², nici alți exegeți ai operei maximiene nu folosesc această sintagmă.

O scurtă notiță istorico-teologică cred că poate arunca puțină lumină asupra acestei problematice. Se pare că termenul περιχωρησις (lat. *circumincessio*, rom. *întrepătrundere*) apare pentru prima dată în textele Sfântului Ioan Damaschinul²³. Inițial, Părinții Bisericii desemnau prin termenul περιχωρησις relațiile între Persoanele Sfintei Treimi. Din *teologie*, adică din sânul Sfintei Treimi, acest termen este aplicat și *iconomieii*, adică celor două naturi (întrepătrunderea celor două firi) ale lui Iisus Hristos. Divinul și umanul se întâlnesc în chip perihoretic în Persoana lui Iisus Hristos. Într-adevăr, există perihoreză în sânul Sfintei Treimi, iar această perihoreză este extrapolată de teologi și la nivelul creaturii²⁴ doar prin persoana lui Iisus Hristos, nu prin intermediul diafanului. În opinia mea, ceea ce propune A. Vasiliu în notele mai sus invocate nu este altceva decât o imixtiune nepermisă a unor concepte filosofice aristotelice în dogmele creștine.

²¹ Termenul *diafan* nu apare nici la Dionisie Areopagitul și nici la Maxim Mărturisitorul (fapt recunoscut chiar de autoare la p. 346, n. 1). Cu toate acestea, „*diafanitatea* este pentru Areopagit o noțiune logică și teologică” (p. 182, n. 1). Fără comentarii.

²² Cf. Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Prof. Dr. Remus Rus, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999; idem, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, Sofia, București, 2005. Chiar dacă A. Riou reprezintă autoritatea principală – în optica doamnei A. Vasiliu, atunci când se raportează la textele Sfântului Maxim –, acest autor nu folosește niciodată în capitolul dedicat cosmologiei maximiene sintagma „cosmologie perihoretică” (cf. A. Riou, *Le Monde et l’Eglise...*, capitolul I: „Cosmologie”, p. 33-71).

²³ Cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *Exposition fidei* [Expunerea exactă a credinței ortodoxe] (CPG 8043), Kotter, II, 51, 57-63: „Trebuie știut însă că, deși spunem că naturile Domnului se întrepătrund și învăluie reciproc, întrepătrunderea/perihoreza s-a făcut plecând de la natura dumnezeiască; fiindcă ea străbate prin toate, precum voiește, și învăluie toate, dar prin ea nu străbate nimic”; vezi în acest sens Pr. Andrew Louth, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, traducere Pr. Prof. Ioan Ică sr și diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2010, p. 257; vezi, de asemenea, Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 304-305.

²⁴ Este vorba de o „fuziune interpersonală, sau, cum ar spune teologii, *raportul perihoretic și agapic* dintre creatură și Creator” (cf. studiul introductiv semnat de Teodor Baconsky în Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă*, Editura Anastasia, București, 1994, p. 6).

Revenind la chestiunea de la care am plecat, cosmologia maximiană este hristologică – așa cum susțin toți marii exegeți ai operei maximiene – și în virtutea acestui fapt este perihoretică (dacă se ține atât de mult la această sintagmă nefirească: „cosmologie perihoretică”). În opinia mea, *perihoreza* este o noțiune care ar trebui mai degrabă apropiată de formula extrem de importantă la Dionisie Areopagitul și comentată de Maxim Mărturisitorul, aceea de „lucrare teandrică”²⁵.

Autoarea citează un fragment din textul maximian (*Mistagogia*) în traducerea părintelui D. Stăniloae: „de fapt contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute” (p. 123, n. 1), pentru a justifica, probabil, „cosmologia perihoretică”. Înclin să cred că aici ar fi, mai degrabă, valabilă analogia ascendentă (legată intim de επιστροφή), decât „cosmologia perihoretică”. Textul pe care se sprijină Sfântul Maxim, nu este unul aristotelic [sic!], ci acela din *Epistola către Romani* 1, 20: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte”. Textul paulin, împreună cu pericopa din *Înțelepciunea lui Solomon* 13, 5: „Căci din mărima și frumusețea fapturilor poți să cunoști bine, socotindu-te, pe Cel care le-a zidit”, reprezintă locurile clasice pe care se sprijină Părinții Bisericii atunci când apelează la procedeele analogiei. Trebuie precizat faptul că analogia dionisiană și cea maximiană nu se identifică cu analogia scolastică. Spre deosebire de analogia scolastică, analogia originar-teologică, așa cum este ea înțeleasă și redată de Părinții Bisericii – în special la Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul –, nu este susceptibilă de a fi formalizată, deoarece are un sens ierarhic (*quantum potest*) și mai ales soteriologic (unire cu Hristos). Participarea *quantum potest* (care traduce grecescul κατά ἀναλογία, întâlnit frecvent în textele dionisiene și maximiene) este indisolubil legată de teologie, acea teologie care refuză să considere divinul ca fiind capabil de a fi surprins prin concept, întrucât nici un concept nu poate cuprinde divinitatea personală, manifestată paradoxal într-o persoană divino-umană.

Cel angajat în urcușul duhovnicesc, κατά ἀναλογία (expresie tradusă de unii autori latini prin *quantum potest*), nu are cum să „ardă” etapele ierarhiei. Din acest motiv, concepția maximiană nu poate fi „opusă unei viziuni ierarhice asupra lumii”, fie ea moștenită și din neoplatonism. Este un fapt bine știut că mai ales creștinismul din primele secole era indisociabil de viziunea ierarhică („Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este” – *Ef* 5, 23). În cele de mai jos vom vedea că A. Vasiliu va susține, fără argumente temeinice, chiar contrariul acestei poziții acceptate în nota 2 de la p. 123-124.

²⁵ Cf. Dionisie Areopagitul, *Ep.* IV, col. 1072 C: „Θεανδρική ἐνέργεια”. Maxim Mărturisitorul, în *Ambiguum ad Thomam V*, comentează expresia dionisiană „Θεανδρική ἐνέργεια”, cf. Maximi Confessoris, *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem* nunc primum edidit É. Jeuneau (*Corpus Christianorum, Series Graeca*, 18), Turnhout - Leuven, 1988.

Dacă Maxim Mărturisitorul este mai aproape de Proclus decât de Plotin și Origen – așa cum susține doamna A. Vasiliu fără nici un argument – unde mai plasăm „criza origenistă” de care vorbește Hans Urs von Balthasar în prima ediție a *Liturghiei cosmice*?²⁶. Dacă Proclus a reprezentat unul dintre numeroșii autori care au exercitat o influență majoră asupra lui Maxim Mărturisitorul, atunci acest fapt va trebui dovedit cu argumente.

Din punctul meu de vedere, sprijinindu-mă pe o consistentă bibliografie pe marginea textelor maximiene, este nedrept să susținem că la Maxim Mărturisitorul întâlnim „o viziune de inspirație aristotelică”. Fără nici o îndoială, limbajul filosofiei grecești este întâlnit în textele Sfântului Maxim, la fel cum este întâlnit și în cazul altor Părinți ai Bisericii (să ne gândim doar la Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz, spre exemplu, care au studiat la Atena). Dar de aici și până la afirmarea unor teze de felul: „viziune de inspirație aristotelică” este prea mult, mult prea mult. Această viziune asupra Patristicii prin ochelarii aristotelici îmi amintește de un text al lui Toma din Aquino: „*Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus*”²⁷. Deci, în ochii lui Toma din Aquino toată lumea este aristotelică, chiar și Dionisie Areopagitul!²⁸ A. Vasiliu, în bună tradiție tomistă, afirmă chiar faptul că „Maxim inversează, ca și Aristotel (și împotriva sistemului ierarhic și meta-foric – chiar analogic și anagogic – instaurat de gândirea neoplatoniciană), atât ordinea percepției vizuale, cât și pe cea a activității noetice” (p. 122-123, n. 1).

Din nou, în optica doamnei A. Vasiliu, Maxim Mărturisitorul, asemeni lui Aristotel [sic!], se plasează împotriva sistemului ierarhic, chiar împotriva analogiei și anagogiei [sic!]. Cum se știe, anagogia face parte din doctrina celor patru interpretări²⁹. Trebuie precizat faptul că, în ceea ce privește interpretarea

²⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds*, Herder, Freiburg, 1941. În a doua ediție, cea din 1961, teologul catolic renunță să mai vorbească de o astfel de „criză”.

²⁷ Cf. Toma din Aquino, *Scriptum super Sententiis*, liber II, distinctione XIV, art. 2.

²⁸ În acest sens, Siger de Brabant este foarte sincer. Într-un loc din comentariul la *Metafizica (Quaestiones super Metaphysicam)* Siger spune: „Intenția noastră principală nu este aceea de a cerceta ceea ce este adevărul, ci care a fost opinia Filosofului”. Adevărul este lăsat în seama teologiei, el fiind interesat doar de ceea ce a spus Filosoful. În opinia mea, demersul său este sincer și corect, nu încearcă să analizeze totul prin prisma noeticii aristotelice (inclusiv datele revelației), ci doar simpla „opinie a Stagiritului”. Totuși, această sinceritate are o anumită semnificație: filosofia pierde ceva prin astfel de afirmații, dar câștigă pe de altă parte. Câștigul ar consta în faptul că filosofii devin profesioniști, câștigând bani din această profesie. Cu privire la „profesia de filosof” vezi Ruedi Imbach - François-Xavier Putallaz, *Profession: philosophe. Siger de Brabant* (Initiations au Moyen Âge), Cerf, Paris, 1997.

²⁹ Vezi în acest sens monumentală lucrare, în patru volume, a Cardinalului Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1959-1964.

textelor³⁰, Sfântul Maxim este mai apropiat de modelul întâlnit frecvent în școala alexandrină, care pune un accent deosebit pe interpretarea alegorică (ἀλληγορία). În opinia mea, Maxim merge mai departe, putând fi considerat adeptul interpretării *anagogice* (ἀναγωγή)³¹. „Maxim a moștenit de la alexandrini și, parțial, de la Sfântul Dionisie Areopagitul³² concepția interpretării Scripturii ca ἀναγωγή, urcuș duhovnicesc”³³. Potrivit lui Ilarion Alfeyev, „termenul (ἀναγωγή) provine de la Philon și este folosit în *Corpusul Areopagitic* în vederea interpretării alegorice a Scripturii”³⁴. Se prea poate ca acest termen să provină de la Philon, însă nu este corectă afirmația potrivit căreia termenul ἀναγωγή este folosit pentru interpretarea alegorică a Scripturii. Afirmația de mai sus a lui Ilarion Alfeyev este cu atât mai

³⁰ Cu privire la exegeza maximiană vezi Vittorio Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Vita e pensiero, Milano, 1974; Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the „Quaestiones ad Thalassium”*, Notre Dame, Indiana, 1991; Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Brill, Leiden-Boston, 2003.

³¹ „Citește pentru folosul duhovnicesc” ne îndeamnă Maxim Mărturisitorul în prolog la *Capetele despre dragoste*. Cu privire la sensul anagogic (duhovnicesc) în textele Sfântului Maxim, vezi, printre altele, *Mistagogia*, capitolul al VI-lea: „Cum și în ce fel este numită și Sfânta Scriptură om?” trad. rom. de D. Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000; „e mai bine să ne ostenim mai mult și să rugăm pe Dumnezeu neîncetat să ne dăruiască înțelepciune și putere ca să înțelegem toată Scriptura duhovnicește (πρὸς τὸ πᾶσαν νοηθῆναι πνευματικῶς τὴν γραφήν)” (cf. Q. Thal., 38, PG 90, col. 389 B; CCSG 22, p. 255. 8-9; *Ibid.*, 52, CCSG 7, p. 417. 32-38; *Ibid.*, 65, PG 90, coll. 749 D – 752 A; vezi și *Ambigua* 10, PG 91, coll. 1129 D – 1131 A; vezi, de asemenea, G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961: ἀναγωγή (elevation, lifting up); vezi și ἀναγωγή, ἀναγωγικός, ἀναγωγικός, θεωρία; cf. J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Brill, Leiden, 1976: „anagoge (fem.) (gr.): 1. interprétation allégorique qui fait connaître le sens profond de l’Ecriture; 2. elevation de l’esprit, contemplation; anagogice: de manière allégorique”. Trebuie făcută precizarea aici că anagogic nu înseamnă „interprétation allégorique” și nici „de manière allégorique”; alegoric și anagogic se referă la două planuri diferite. Dacă interpretarea anagogică și cea alegorică ar fi identice, atunci nu s-ar mai justifica doctrina celor patru interpretări (sau sensuri). Latini erau destul de preciși în deosebirea celor patru sensuri când afirmau: „*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*” (cf. Henri de Lubac, *op. cit.*, t. I, p. 23). Menționez faptul că termenul *anagogic* nu apare în Robert Maltby, *A lexicon of Ancient Latin Etymologies*, ARCA Papers and Monographs 25, Leeds, 1991, și nici în *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

³² În textele lui Dionisie Areopagitul termenul ἀναγωγή apare în CH, 121 C; 137 B; 145 B2; 180 C; 237 C; 260 BC; 261 A; 273 C; 304 D; 337 D; 340 A; EH, 376 D; 377 A; 392 A; 397 C; 401 C; 429 D; 436 C; 441 B; 473 B; 477 B; 501 C; 504 C; 513 D; 536 BC2; 557 C; 565 C; 568 C2; DN, 709 C; ἀναγωγή doar în CH, 140 A; ἀναγωγικός, - ὤς în CH, 121 AB2; 137 BC; 196 C; 205 C; 332 BD; 336 C; EH, 481 A2; 516 B; 532 C; DN, 696 A; ἀναγωγός în CH, 301 B; 333 B; EH, 441; DN, 712 C, cf. Albin van Den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani* (Université de Louvain, Recueil de Travaux d’Histoire et de Philologie, 3^e série, 3^e fasc.), Bibliothéque de l’Université, Louvain, 1941.

³³ Cf. Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen, Sophia, București, 2010, p. 60.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 60, n. 3.

greu de înțeles, cu cât în aceeași notă (3 de la p. 60) afirmă, plecând de la un text a lui P. Sherwood³⁵, că Maxim Mărturisitorul preferă termenul ἀναγωγή celui de ἀλληγορία³⁶. Așadar, Maxim nu se împotrivește în nici un caz anagogiei, așa cum susține doamna A. Vasiliu.

În concluzie la cele de mai sus, mi se pare injust să afirmi că Maxim Mărturisitorul este adeptul unei „viziuni aristotelice” și că se împotrivește „sistemului ierarhic, analogiei și anagogiei”. În opinia mea, *ierarhia*, *analogia* (în accepțiunea sa patristică) și *anagogia* sunt strâns legate. Toate aceste elemente se întrepătrund în parcursul duhovnicesc al omului spre îndumnezeire (θέωσις)³⁷. O sursă la care apelează A. Vasiliu atunci când vorbește de „aristotelismul” lui Maxim Mărturisitorul cred că este M.-D. Chenu, care la un moment dat afirmă: „Maxim, prin aristotelismul lui, apărase ierarhia lui Dionisie împotriva pericolului emanaționismului sau origenismelor”³⁸. Acest text este citat și asumat de A. Vasiliu (p. 177-178, n. 1), în ciuda faptului că doar câteva pagini mai înapoi, spusese clar că Maxim Mărturisitorul este împotriva ierarhiei: Maxim se opune „viziuni ierarhice asupra lumii moștenite din neoplatonism” (vezi p. 123-124, n. 2). Astfel de afirmații, contradictorii, introduc o și mai mare confuzie în mintea cititorului. Pe de o parte, se susține (fără argumente) că Maxim se opune viziunii ierarhice, pe de altă parte, el apără ierarhia dionisiană. Este limpede că, în funcție de unele lecturi, se susține când o variantă când cealaltă.

Fiind tot la capitolul aristotelism (înclin să cred că, în ochii doamnei A. Vasiliu, toți autorii creștini deopotrivă greci și latini sunt tributari într-o formă sau alta Stagiritului [sic!]), mi se pare absolut nejustificată și următoarea afirmație: „acest aristotelism difuz și pregnant al gândirii lui Eriugena, provenit în parte din traducerile pe care Ioan Scotus le face din textele patristice grecești și bizantine (mai ales Părinții Capadocieni, dar și Maxim Mărturisitorul) se regăsește câteva secole mai târziu în filosofia zisă a «Școlii de la Chartres»” (p. 173). Mai mult decât atât, „filiera unei transiteri a noeticii aristoteliciene prin intermediar bizantin și eriugenian ni se pare a fi un filon de exploatat” (p. 173). Dacă este un „filon» atât de evident de ce nu a fost încă exploatat de marii exegeți ai perioadei medievale? Pe de altă parte, nu este oare mai aproape Eriugena de doctrina augustiniană a iluminării decât de noetica aristotelică? Datorită unor studii deja clasice știm modalitatea prin

³⁵ Cf. P. Sherwood, „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in *Quaestiones ad Thalassium*”, în *Orientalia Christiana Periodica* 24 [1958], p. 202-207.

³⁶ Cf. Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual...*, în special capitolul „Anagogical exegesis as a Theological and Pedagogical use of Scripture in the *Quaestiones ad Thalassium*”, p. 184-248.

³⁷ A. Vasiliu, contrar unei tradiții existente în spațiul nostru cultural, preferă să traducă grecescul θέωσις prin termenul *deificare*, în detrimentul celui de *îndumnezeire*.

³⁸ Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au XIIIe siècle*, J. Vrin, Paris, 1957, p. 297.

care a intrat Aristotel în Occident³⁹. Nu consider necesar să mai zăbovesc asupra acestor aspecte. Îmi este însă foarte greu să cred că Părinții greci ai Bisericii sunt surse pentru aristotelismul Evului Mediu latin. Orice manual de filosofie medievală lămurește aceste lucruri. Că ar fi citit pe Aristotel, că l-ar fi folosit într-o anumită măsură în textele lor, este una (deși nu avem indici foarte clare în acest sens), dar de aici și până la afirmația doamnei A. Vasiliu este cale lungă, prea lungă.

Doamna A. Vasiliu, cunoscând textele lui Jean-Luc Marion (care înțeleg că a coordonat aceasta teză – *Despre diafan* – prezentată ca lucrare de doctorat), ar trebui să știe foarte bine faptul că teologia respinge orice concept ca fiind idol. Profesorul francez propune în schimbul conceptului *formalizat* un concept *saturat* (în care intuiția depășește categoriile intelectului, pentru a prelua limbajul kantian). Kerygma creștină este modelul prin excelență al unei doctrine în care conceptele sunt supuse unui proces de saturație, iar persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu și Om, modelul primar de saturație. Cred că astfel apele sunt separate între filosofia antică și teologia creștină, iar orice extrapolare, ca cele de mai sus, este absolut nejustificată.

În nota 1, p. 138, Origen este considerat un reprezentant al patristicii alături de Maxim Mărturisitorul. Această formulare a devenit deja un *locus classicus* în textele doamnei A. Vasiliu. Nu mai întârzii asupra acestei chestiuni, deoarece am făcut-o cu altă ocazie⁴⁰.

În volumul semnat de A. Vasiliu, așa cum am putut vedea până acum, temele creștine sunt de cele mai multe ori izolate și apar de regulă în notele de subsol, cum se întâmplă și de această dată: „trecerea de la *participare* și *asemănare* la *deificare* constituie o temă specifică gândirii patristice orientale, mai ales la Grigorie de Nyssa și în special în sinteza neoplatoniciană și aristotelică a lui Maxim Mărturisitorul, unde plotinismul lui Origen și proclusianismul lui Dionisie se întâlnesc atât în tensiunea antinomică dintre *fire* și *ipostasuri*, cât și în căutata unitate dintre *logos* și *tropos*. Trecerea de la o înțelegere *ierarhică a participării* la o concepție

³⁹ Cum se știe, Gerbert d'Aurillac (945/950 - 1003), ajuns papă sub numele de Silvestru al II-lea (999 - 1003), pe lângă introducerea cifrelor arabe în Occident, a favorizat și intrarea, prin filieră arabă, a unor teze aristotelice. Dar abia în secolul al XII-lea Aristotel a fost tradus sistematic în Occidentul latin. Bibliografia privitoare la această problematică este imensă, îmi permit totuși să trimit doar la cele mai frecventate istorii ale filosofiei medievale semnate de Émile Bréhier, Étienne Gilson și Édouard Jeauneau; se poate consulta cu folos și studiul lui Fernand van Steenberghe, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Editions de l'Institut Supérieur de philosophie, Louvain, 1946. Toate aceste texte, clasice pentru filosofia medievală, susțin altceva decât ceea ce afirmă doamna A. Vasiliu. Dacă domnia sa a descoperit acest nou „filon aristotelic” sunt extrem de curios să citesc un studiu pe această temă cu trimiteri exacte la textele maximiene și eriugeniene.

⁴⁰ Cf. Florin Crîșmăreanu, „Cel de-al șaselea volum al revistei *Chôra*”, în *Convorbiri literare*, martie, 2010, nr. 3 [171], p. 151-152.

deschisă și dinamică despre *intenționalitatea economiei divino-umane* constituie justificarea acestei «participări deificatoare», a acestei doctrine a *theôsis*-ului pe care o elaborează teologia christologică și pneumatologică a lui Maxim Mărturisitorul. Pentru aceste ultime aspecte vezi cartea deja citată a lui A. Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*” (p. 316, n. 1). Mă întreb de ce A. Vasiliu alege ca text de referință pentru Sfântul Maxim volumul lui A. Riou. Singurul răspuns care îmi vine în minte se leagă de justificarea „sintezei aristotelice” pe care o atribuie autoarea Sfântului Maxim. Este știut faptul că *abordarea lui A. Riou cu privire la textele maximiene este în cheie tomistă* („la grille de lecture thomiste de Maxime”) ⁴¹. De fapt, acest autor aparține „școlii” lui M.-J. Le Guillou (teolog dominican), din care mai fac parte J.-M. Garrigues, J.-F. Léthel, F. Heinzer *et alii*. Maxim Mărturisitorul este considerat de acești teologi catolici doar un precursor al dominicanului Toma din Aquino. Poate astfel se explică și „aristotelismul” Sfântului Maxim pe care îl invocă la tot pasul doamna A. Vasiliu.

Fără să mă feresc de cuvinte, trebuie să spun că sunt absolut siderat să întâlnesc într-un astfel de volum formule de genul „plotinismul lui Origen” ⁴². Astfel de inexactități nu au nici o justificare și sunt de neînțeles, mai ales atunci când vin din partea unui istoric al filosofiei antice și medievale. Înclin să cred că pentru a vorbi despre „plotinismul lui Origen” ar fi normal ca Plotin să-l preceadă pe Origen. Aceasta este o condiție minimă care trebuie respectată de orice logică normală. Așa cum întâlnim în orice dicționar sau carte de specialitate, Plotin trăiește cu aproximație între anii 205-270 d. Hr., iar Origen trăiește cu aceeași marjă de aproximație între anii 185-254. În linii mari, acești doi mari gânditori împart aceeași epocă. Ceea ce-i leagă mai mult pe cei doi pare a fi profesorul lor Ammonius Saccas (aprox. 160-242). Știm de la Porfir că Plotin a fost discipolul acestuia între 232 și 242 (*Vita Plotini* III, 24-35) ⁴³. „În 243, pe la cincizeci de ani, întrucât învățământul său era oral, la insistența auditorilor săi, Plotin se apucă să își redacteze prelegerile [...]. După moartea sa, această operă scrisă va fi editată de discipolul și

⁴¹ Cf. A. Levy, *Le créé et l'incrée: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*, J. Vrin, Paris, 2006, p. 47. Pentru o viziune pertinentă și bine documentată cu privire la „școala” lui Le Guillou în general și asupra textului lui Alain Riou în special vezi, printre altele, François Brune, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, în *Contacts* 30 [1978], p. 141-171. Extrem de util este și volumul aceluiași autor, *Pour que l'homme devienne Dieu*, éd. I, Ymca-Press, Paris, 1983 (ed. a II-a revizuită, completată și actualizată, Saint-Jean-de-Braye, 1992).

⁴² Sursa formulei „plotinismul lui Origen” înclin să cred că este tot un text din volumul lui A. Riou, citat frecvent, explicit sau implicit, de doamna A. Vasiliu în propriul volum: „Seul saint Maxime a pu offrir une vision aussi puissante de l'Économie en opérant la synthèse de deux systèmes : celui d'Origène, d'inspiration plus plotinienne, et celui du Pseudo-Denys, d'inspiration plus procluisienne” (cf. A. Riou, *Le Monde et l'Eglise...*, p. 37-38).

⁴³ Cf. Porfir, „Viața lui Plotin”, 3, în *Enneade* I – II, trad. rom. de Vasile Rus *et alii*, Ed. Iri, București, 2003, p. 51.

secretarul său, Porfir, care o va aranja în șase serii a câte nouă tratate, 54 în total, numite *Enneade*⁴⁴. Se pare că Porfir ar fi prelucrat și publicat *Enneadele* maestrului său după anul 300, cel mai probabil între 301-305.

Pe scurt, după datele sumare prezentate mai sus, este limpede, cel puțin pentru mine, faptul că în vremea când Plotin hotărâse să-și redacteze prelegerile, Origen părăsea această lume. Pentru a putea vorbi de „plotinismul lui Origen” înseamnă că Origen ar fi cunoscut textele lui Plotin înainte de a fi scrise, ceea ce este cu neputință.

Nu mai întârzii acum asupra sintagmei „proclusianismul lui Dionisie” care este, în opinia mea, cel puțin la fel de discutabilă precum formularea „plotinismul lui Origen”. „Demonstrațiile” lui Hugo Koch (1895) și Josef Stiglmayer (1898) asupra paternității *Corpusului Areopagitic* ridică semne serioase de întrebare. Nu este însă momentul acum pentru o astfel de analiză.

Tot la capitolul formulări bizare se încadrează, în opinia mea, și alte producții ale doamnei A. Vasiliu. În absența unor explicitări, nu pot înțelege la ce se referă sintagme de felul: „onto-metafizică” (p. 284); „metafizică ontologică” (p. 286). Un simplu excurs etimologic cred că va lămuri lucrurile pentru cei care încă mai cred într-o „metafizică ontologică”.

Bibliografia utilizată de doamna A. Vasiliu pare la o prima vedere atent selectată. Totuși, textul lui Nicolai Lossky nu apare cum ar fi firesc lângă Vl. Lossky (așa cum ar fi normal, potrivit alfabetului), ci izolat între F. Nef și M.C. Nussbaum. O altă chestiune care mi-a atras atenția privește textele folosite în varianta franceză a volumului. Unele cărți citate în versiunea franceză sunt traduse și în română, fără însă să fie menționat acest lucru. Spre exemplu: J.-L. Marion, *La croisée du visible*, La Différence, Paris, 1991 (volum tradus în limba română *Crucea vizibilului*, traducere și postfață de M. Neamțu, prefață de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000); É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1986² (volum tradus în limba română *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995); J.-L. Marion, „Le phénomène saturé”, în *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, p. 79-128 (volum tradus în limba română „Fenomenul saturat”, în *Fenomenologie și teologie*, Iași, Polirom, 1996, p. 77-127).

„La pomul lăudat să nu te duci cu sacul”, spune un proverb românesc. Din păcate, așa au stat lucrurile pentru mine vis-à-vis de textul doamnei A. Vasiliu. În opinia mea, ajutat în acest sens chiar și de autoarea volumului, avem în față un demers «lent și, fără îndoială, întortocheat» (p. 348) pe marginea textelor aristotelice despre *diafan* și a celor platoniciene despre *participare* (asupra cărora, din

⁴⁴ Cf. *Introducerea* semnată de Vasile Muscă, „Plotin și filosofia salvării”, în *Enneade* I-II, loc. cit., p. 17-40, aici p. 23.

Florin Crâșmăreanu

motive ce țin de constrângerile editoriale, nu am mai întârziat în prezentul text). Pe scurt, un text despre *intermediar*. Mă întreb totuși din ce motiv a dispărut problematica diafanului la sfârșitul scolasticii? Cauza acestei dispariții nu se leagă în mare măsură de o altă dispariție, aceea a noeticii de tip aristotelic? Sunt întrebări, cred eu, pertinente, la care am căutat răspunsuri în paginile volumului semnat de A. Vasiliu. Personal, nu am găsit aceste răspunsuri și nici măcar acest gen de întrebări. Sunt însă convins că există suficient de multe persoane interesate de volumul doamnei A. Vasiliu care, printr-o lectură mai atentă decât cea făcută de mine, vor afla și astfel de răspunsuri, sau poate altele.

Florin Crâșmăreanu