

FREDERICK
COPESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

III. FILOSOFIA MEDIEVALĂ

Frederick Copleston

A HISTORY OF PHILOSOPHY. Volume II: Medieval Philosophy

Copyright © by the Trustees for Roman Catholic Purposes Registered

Frederick Copleston

ISTORIA FILOSOFIEI. Volumul II: Filosofia medievală

Copyright © 2009 Editura ALL

Traducere: Mihaela Pop (pp. 1-300) și Andreea Rădulescu (pp. 301-583)

Traducerea citatelor din limba latină a fost realizată de Constantin Vlad.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

COPLESTON, FREDERICK

**Istoria filosofiei / Frederick Copleston; București: Editura ALL.
II vol.**

ISBN 978-973-571-613-4

**Vol. 2: Filosofia medievală / trad. Pop Mihaela, Rădulescu Andreea.-
București: Editura ALL, 2009. - Bibliogr. - Indici. - ISBN 978-973-571-614-1**

I. Pop, Mihaela (trad.)

II. Rădulescu, Andreea (trad.)

I4(100)(091)

I4(37+38)

Toate drepturile rezervate Editurii ALL.

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a
Editurii ALL.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin exclusiv Editurii ALL.

All rights reserved.

The distribution of this book outside Romania, without the written permission of
ALL, is strictly prohibited.

Copyright © 2009 by ALL.

Editura ALL

Bd. Constructorilor nr. 20A, sector 6,
cod 060512, București
Tel.: 021 402.26.00.
Fax: 021 402.26.10

Departamental difuzare: Tel.: 021 402.26.30, 021 402.26.33

Comenzi la: comenzi@all.ro

www.all.ro

Redactori:

Raluca Ana Alecu, Camil Golub

Design copertă:

Alexandru Novac

FREDERICK
COPESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

II
Filosofia MEDIEVALĂ

Studiu introductiv de Anton Adămuț
Traducere de Mihaela Pop și Andreea Rădulescu

F COPLESTONI

FILOSOFIA MEDIEVALĂ

STUDIU INTRODUCTIV

Copleston și filosofia medievală: un model de *praeparatio evangelica*

ÎN TEXTUL care însوtește volumul I al *Istoriei* lui Copleston am apelat mult la Hegel. Copleston însuși o face, fie pentru a fi de acord, fie pentru a lua distanță de teuton. E de acord cu Hegel că istoria filosofiei nu e o simplă colecție de opinii izolate; nu mai e de acord când Hegel spune, în finalul *Istoriei* sale, că istoria filosofiei și-a încheiat evoluția ei spiralată și a ajuns la forma cea mai înaltă pe care și-o dă despre sine conștiința de sine a spiritului. În „Introducerea” lui Copleston de la volumul II, Hegel nu mai este la fel de simpatizat, fără să fie însă și detestat, chiar dacă Copleston pare să-și găsească motive pentru aceasta. Hegel pleacă bine: „până acum filosofia s-a situat înăuntrul sferei religiei elene (păgâne). De acum înațe filosofia își are locul în lumea creștină... O nouă religie și-a făcut apariția în lume, creștinismul.”¹ Îl ia însă peste picior și se distrează, cu măsură, atunci când Hegel, în continuarea lui Tennemann și Brucker, îl pune pe Roger Bacon printre mistici și îl expediază în două rânduri și jumătate: „Roger Bacon s-a ocupat mai cu seamă de fizică; n-a exercitat influență. A descoperit praful de pușcă, oglinda, lentilele. A murit în 1294.”² Atunci când își începe capitolul despre gânditorii franciscani, Copleston îl sfidează Hegel și spune că *Doctor Mirabilis* a fost unul din cei mai interesanți gânditori ai Evului Mediu. Plus că Hegel sare peste patristică și din filosofia alexandrină intră direct în scolastică. Hegel e grăbit: „La Părinții Bisericii, și mai târziu la scolastici, filosofia a avut același caracter al unei gândiri lipsite de independență.”³ Părinții, crede Hegel, aparțin culturii latine și imperiului, inclusiv bizantinii. Da, este de acord Copleston, dar asta numai istoric.

Hegel are scuza, lasă Copleston să se înțeleagă, nu de tot convins, că studii valabile asupra filosofiei medievale nu apar înațe de jumătatea secolului al XIX-lea. Nu-l

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. de D.D. Roșca, Ed. Academiei RPR, București, 1964, p. 213.

² *Ibidem*, p. 293.

³ *Ibidem*, p. 241.

blamează. Lumină asupra medievalilor fac Grabmann, De Wulf, Mandonnet, Ehrle și alți câțiva amintiți de autor. Și, fidel istorismului său tematic, Copleston trece în revistă, evident în cheie tomistă, și aceasta are în vedere în primul rând raportul rațiunii cu credința, al filosofiei cu teologia, trece în revistă, repet, patristica, pe Augustin, Dionisie, Eriugena, Anselm, Bonaventura, Toma, Scotus etc. Trei sunt punctele de plecare ale lui Copleston:

- relația teologiei cu filosofia e o temă extrem de importantă a medievalilor și diferiți gânditori au adoptat diferite atitudini față cu problema aceasta;
- Toma e perfect serios când dă credit filosofiei. Distincția dintre teologia dramatică și filosofie nu e simplă chestiune formală și, se înțelege deja,
- filosofia medievală nu este doar teologie.

Aceasta vreau să arăt în rândurile care întârzie textul lui Copleston.

1. Sfântul Toma – „apostolul adevărului”

Ioan Paul al II-lea, în enciclica *Fides et ratio*,¹ ne spune că „Sfântul Toma a iubit adevărul într-un fel dezinteresat. L-a căutat oriunde putea să se arate, evidențiind la maximum universalitatea sa. În el, Magisterul Bisericii a văzut și apreciat pasiunea pentru adevăr.” Capitolul IV al enciclicii tratează raportul dintre rațiune și credință începând cu momentul în care vestea creștină se confruntă cu filosofile timpului. Este vorba despre discursul lui Paul din Areopag, de unde se vede că întâlnirea veștii celei noi cu filosofia nu a fost nici imediată și nici ușoară. Filosofia manifestă un dezinteres superior. Treptat, un Iustin și Clement încep să impună, Origen să impresioneze, Augustin și Dionisie să dea, aşa-zicând, clasă, iar „sinteza făcută de Sfântul Augustin va rămâne timp de secole forma cea mai înaltă a speculației filosofice și teologice pe care Occidentul a cunoscut-o vreodată. Puternic prin istoria sa personală și ajutat de o minunată sfîrșitare a vieții, el a fost capabil și să introducă în lucrările sale numeroase date care, făcând referință la experiență, prevesteau viitoarele dezvoltări ale unor curente filosofice.”² Cu Anselm, mai târziu și sub influența lui Augustin, rolul rațiunii devine și mai relevant iar în cazul lui Toma, spune Sfântul Părinte, putem vorbi de nouitatea veșnică a gândirii lui. Toma are meritul de a aduce în prim plan asemănarea care există între cele două, între rațiune și credință.

În *Summa contra Gentiles*, capitolul 7 din carte I este intitulat astfel: *Quod veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis*. De ce nu e cu puțință o asemenea

¹ Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, trad. de Wilhelm Dancă, Ed. Presa Bună, Iași, p. 35.

² *Ibidem*, p. 32.

contradicție? Simplu: pentru că și lumina rațiunii și lumina credinței provin, ambele, de la Dumnezeu. Prin consecință, nici nu se pot contrazice între ele. Credința nu are a se teme de rațiune. „Din acest motiv, și pe bună dreptate, Sfântul Toma a fost propus întotdeauna de Biserică drept maestru al gândirii și model al metodei juste de a face teologie.”¹ Și în Scrisoarea apostolică *Lumen Ecclesiae* (20 noiembrie 1974) a Papei Paul al VI-lea, și din care Ioan Paul al II-lea citează, se spune: „Fără îndoială, Toma stăpânea în cel mai înalt grad curajul adevărului, libertatea spiritului în a aborda probleme noi, onestitatea intelectuală a celui care nu admite contaminarea creștinismului cu filosofia profană, dar nici refuzul aprioric al acesteia. De aceea, el a intrat în istoria gândirii creștine ca un pionier pe noul drum al filosofiei și al culturii universale. Punctul central și aproape miezul soluției pe care el a dat-o la problema noii confruntări dintre rațiune și credință prin genialitatea intuiției sale profetice a fost acela al concilierii dintre caracterul secular al lumii și cel radical al Evangheliei, ocolind în felul acesta tendința negativă nenaturală a lumii și a valorilor sale, fără ca de altfel să dăuneze cu ceva exigențelor supreme și inflexibile ale ordinii supranaturale.” Iar în 1879, Papa Leon al XIII-lea numea pe Toma „apostol al adevărului” (*Aeterni Patris*, 4 august 1879). Că mai târziu distincția, legitimă de altfel, dintre filosofie și teologie a depășit stadiul distincției pentru a se transforma în separare, a fost un fapt cu totul nefast.

2. Rațiune și credință la Sfântul Augustin

Scopul catehezei este, pentru Augustin, acela de a crea în catedet disponibilitatea sufletească și rațională de a primi și a înțelege adevărul. În *Erei II*, 1 este scris: „Iar credința este încredințarea celor nădăduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”. De aici pleacă Augustin în definirea scopului catehezei – credința. În *Enchiridion*, 8, scrie despre credință că este *convictio rerum quae non videntur*. Credința ca atare angajează toate facultățile sufletești, în primul rând rațiunea și voința. *Sermo XLIII*, 7, 9 spune: *credo, ut intelligam*, pentru că *nullus quique credit aliquid, nisi prius cogitaverit credendum* („nimeni nu crede ceva dacă nu gândește mai întâi că trebuie crezut” – *De praedestinatione sanctorum*, II, 5). Progresul cunoașterii și al credinței este reciproc. În *Sermo XVIII*, 2, 3 este foarte clară ideea următoare: „căci deși nimeni nu crede în Dumnezeu dacă nu înțelege ceva, totuși, prin însăși credința cu care crede este vindecat, pentru ca să înțeleagă cele mărețe; căci sunt unele pe care dacă nu le înțelegem nu le credem, și sunt altele pe care dacă nu le credem nu le înțelegem.” Totuși,

¹ *Ibidem*, p. 34.

în domeniul credinței, esențială este autoritatea: *quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati* („cea ce știm datorăm rațiunii, ceea ce credem, autorității”).¹ Dumnezeu este obiectul material, formal și final al credinței. Credința ne conduce la certitudine *non argumentatione humana, sed divina auctoritate* (*De Trinitate*, XIII, 9, 12), după cum *fides enim gradus intelligendi; intellectus autem meritum fidei* (*Sermo CXXVI*, 1, 1: „credința este călăuza spre cunoștință; cunoștința este răsplata credinței”). Din perspectiva aceasta literații, dar care trebuiesc catechizați, au și învăța să nu le displacă limbajul ferm al Scripturii, doar pentru că nu e emfatic. Augustin își aduce aminte cât de deceptiunea a fost el când a încercat prima dată să citească Biblia, și cazul său nu este singular. Ieronim, Arnobius, Lactantius nu spun despre ei însăși că au pătit în vreun alt fel. Literatul să-și biruie prejudecările. Cultul excesiv al formei e o deșertăciune condamnabilă. Ideea este mai presus de cuvânt, după cum sufletul e mai presus de trup.²

Augustin afirmă imediat după convertire cele două surse ale cunoașterii: rațiunea și autoritatea. Această concluzie i se impune încă din *Contra Academicos* (III, 20, 43): *nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis.* Cronologic, credința precedă rațiunii. Pentru a înțelege un lucru, trebuie în prealabil să admitem *credo, ut intelligam*. În mai multe locuri Augustin afirmă întărietatea credinței:

- *De ordine*, I, 9, 26: *tempore auctoritas, re autem ratio prior est;*
- *De Trinitate*, VIII, 5, 8: *priusquam intelligamus, credere debemus;*
- *In Ioannis Evangelium*, XL, 9: *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.*

În toate aceste pasaje este vorba însă despre înțelegerea intimă a adevărurilor revelate. În ceea ce privește pregătirea pentru credință, Augustin marchează în mod net rolul rațiunii care precedă și însoțește adeziunea spiritului. Aceasta este ordinea relațiilor dintre rațiune și credință.

Înaintea credinței, rațiunea are să arăta nu adevărul intim al afirmațiilor, ci calitatea celui care vrea să fie crezut pe cuvânt. Scrisoarea CXX, adresată lui Consentius, studiază tocmai raportul dintre rațiune și credință și, după ce proclamă principiul *etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*, explică prioritatea rațiunii: *fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam*

¹ Augustin, *Retractationes*, I, 14, 3.

² Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 381-382, 396, 414.

ipsa antecedit fidem (I, 3). În actul însuși al credinței, rațiunea apără autoritatea mărturiei. Spune Augustin în *De praedestinatione sanctorum*, II: *cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit*. Pentru înțelegerea intimă a misterului, credința precedă rațiunii. Odată mărturia divină cunoscută, rațiunea se oprește la marginea misterului. Augustin își rezumă poziția în două formule: *intellige ut credas, crede ut intelligas și nisi credamus, non intelligimus*.

Augustin e cel dintâi, cel puțin în spațiul apusean, care a resimțit nevoia de a-și raționaliza credința, ceea ce e același lucru cu a spune că o pune în acord cu rațiunea. „Înțeleg ca să cred; cred ca să înțeleg”, înseamnă că eu, înainte de a crede, am nevoie de a stabili cu ajutorul rațiunii discursivee motivele de credibilitate sau temeurile credinței mele. La fel, odată credincios, rațiunea fiecăruia are a se exercita mereu dacă vrea să pătrundă armonia adevărurilor dogmatice între ele sau concordanța lor cu rațiunea. Numai în acest caz credinciosul va experimenta veracitatea creștinismului.

Noi credem pentru ca să cunoaștem, nu cunoaștem pentru ca să credem (*credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*)! În acest fel credința precedă rațiunii (*fides antecedit rationem*). Aceasta nu înseamnă o desconsiderare a științei (rațiunii); de altfel, Augustin îi consideră eretici pe toți cei care sunt adeptii credinței oarbe. Dupa cum credința precedă rațiunii, și aceasta din urmă poate preda credinței, fără a afla aici vreo contradicție. Spune în *De Magistro*, XI, 37: „Deci, ceea ce înțeleg cred totdea dată; dar nu tot ce cred înțeleg. Iar tot ce înțeleg știu; dar nu tot ceea ce cred știu.”

Credința își aducează adevărul prin adeziune; rațiunea își realizează intim adevărul prin știință. Cele două genuri de adevăr nu se exclud ci se întregesc, întrucât temeiul lor e unul singur – Dumnezeu. Mai mult, adevărul rațional e o confirmare a credinței pentru că, spune Augustin, știința uneori premerge credinței, alteori îi urmează. *Premergă*, pentru că adevărul credinței este făcut inteligeabil cu ajutorul conceptelor științei; *urmează*, pentru că adevărul științei duce la aprofundarea adevărului îmbrățișat prin doctrina revelată. Nimeni să nu vadă aici două adevăruri, ci unul singur.

Totuși, până la urmă, condiția esențială a colaborării rațiunii cu credința stă în primatul credinței; respectând această exigență, creștinul poate face uz de rațiune. În *De vera religione*, 8, Augustin spune că rațiunea ne face să înțelegem cele pe care le credem. Legea însăși a fost scrisă pe piatră, pentru că oamenii încetaseră să o citească în inimă, acolo unde o aveau deja „scrisă”. Revelația garantează obiectivitatea rațiunii, nu și invers. *Credința nu demonstrează; ea propune, nu impune*, nu este demonstrativă, ci indicativă. Rațiunea demonstrează, și în actul acesta ea nu trebuie să uite ce datează Revelației. Si rațiunea este indicativă, în ceea ce privește scopurile, dar nu mai e capabilă de a ne procura mijloacele pentru îndeplinirea acestor scopuri. Neputință

aceasta devine operantă abia cu credința care nu naște orgoliul, aşa cum face rațiunea. Imediat după convertire, Augustin are multă încredere în rațiune; mai târziu îi va restrânge sfera de competență. Credința ne dă adevărul, rațiunea îl aprofundează. Se vede clar că rațiunii îi este acordat un rol dintre cele mai importante; rațiunea întărește credința. În *De doctrina christiana* (II, 11, 61) apare o restricție care vizează orgoliul filosofilor: dacă vreun filosof a vorbit despre Mântuitor, se cuvine să-l lăudăm, nicidecum să-l urmăm! A filosofa este un lucru bun, dar cu măsură! Credința, de cealaltă parte, nu este altceva decât o cugetare asupra căreia cineva a consimțit. Dumnezeu ne-a dat nouă rațiunea și, prin urmare, El nu poate urî în noi rațiunea. Se află în noi multe pe care le credem fără să le știm, dar nimic pe care să-l știm, fără să-l credem. Nu toți cei care cugetă și cred, dar toți cei care cred, cugetă. *De utilitate credendi* (XII, 26) exemplifică: „aceea pe care o numim credință este baza vieții omenești. Pe ea se întemeiază prietenia, căci gândurile prietenului nu pot fi văzute și totuși sunt crezute.”

Fides sine operibus mortua est; fides per dilectionem operatur; pentru cine nu are iubire, credința nu are vreun folos, și cine iubește altceva decât adevărul se însălă. Adversarii lui Augustin nu sunt filosofi ci ereticii. Lui Dioscur îi scrie Augustin că, dacă e să cercetăm doctrinele contrare adevărului, avem a ne ocupa mai curând de eretici decât de Anaxagoras sau Democrit. Filosofii merită mai multă cinstire decât idolii!

Filosofia lui Augustin „se dezvoltă în întregime înlăuntrul credinței, nefind decât o strădanie de a regăsi prin rațiune adevărul primit în suflet pe calea autoritatii”.¹ Astfel că „a crede pentru a înțelege” este pentru augustinism o exigență esențială, care implică adeziunea (credința) și participarea (rațiunea și credința). Adică *fides debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium* („credința are a premerge înțelegerei, pentru ca înțelegerea să fie o răsplătă pentru credință”). Un lucru nu poate fi iubit decât dacă este cunoscut. Dacă nu este gândită, spune Augustin în *De praedestinatione sanctorum* (2, 5), credința este nulă, iar *De fide, spe et caritate*, 7 relaționează credința consimțământului: „dacă se dă deoparte consimțământul, se dă deoparte credința, deoarece fără consimțământ nu se crede nicidecum”. Acceptând Revelația, rațiunea nu se umilește și încetează să mai caute; recunoașterea diferențelor nu se opune evidenței convergențelor.

3. Teologie și filosofie la Sfântul Augustin

În momentul în care ne propunem să studiem „filosofia” Sfântului Augustin întâlnim o dificultate preliminară, căci hermeneuți și istoricii nu ajung la un consens

¹ *Ibidem*, p. 155.

nici cu privire la existența unei asemenea filosofii, și nici în ceea ce privește natura și caracteristicile proprii acestui tip de filosofare, dacă el există. Dezacordul acesta trădează, în fapt, divergența de opinii foarte profundă asupra obiectului și misiunii filosofiei în general. Cum putem scăpa din încurcătură? Numind „filosofie” a lui Augustin ceea ce Augustin însuși consideră ca fiind filosofia sa.¹ Cu siguranță istoricul ar eșua în încercarea sa dacă aceasta ar fi în prealabil legată de o concepție prea precisă despre natura filosofiei.

Efortul lui Augustin a constat în a demonstra cum se petrece întâlnirea inteligenței (care are nevoie de un ghid) cu revelația care i se oferă. Faptul acesta presupune trecerea de la rațiune la credință și, până la urmă, nicio parte a filosofiei augustiniene nu-i scapă lui *credo, ut intelligam*. Acest *credo* este însă un act rezonabil și prudent. Augustin nu cere în niciun moment al cercetării intelectuale supunerea oarbă pe care o practică, de pildă, fideismul. Convingerea lui este că actul de credință nu e niciodată o trădare a Spiritului.² Pe de altă parte însă, dorind să scutească pe alții de erori și să-i pună cât mai repede în posesia unei „inteligențe creștine”, episcopul din Hippo reduce la minimum demersurile intelectuale anterioare credinței. Consecința e că acest „minimum”, care se poate reduce la reflecții și observații lejere, nu mai merită numele de filosofie sau înțelepciune. Ceea ce premerge este o simplă pregătire pentru credință și nimănui nu î se cere să fie mai întâi genial pentru a fi mai apoi credincios. Aceasta este un gen de *praeparatio* pentru adevărata filosofie care, întrucât provine dintr-o inteligență purificată și corectată de credință, ajunge fără vreun alt ajutor în posesia beatitudinii. Pentru unii, credința creștină trebuie să se sprâjine pe o filosofie. Afirmația îi pare inexactă lui Steenberghen. Motivul? Actul de credință presupune întemeieri suficiente pentru a crede, dar acestea din urmă (motivele) pot fi net diferite de filosofie. Augustin putea foarte bine, fără să se contrazică, să afirme fundamentalul rațional al credinței și totodată să excludă din filosofia sa creștină același fundament, cum și procedează de altfel. Nu există nicio îndoială că izvorul adevărătei filosofii este, la Augustin, credința. Nici autoritatea divină și nici credința care-i răspunde nu sunt străine gândirii și nu violentează rațiunea. Doctrina lui Augustin rămâne esențial intelectualistă (*intellectum valde ama*), or aceasta înseamnă tocmai faptul că, urmând o expresie a lui Labriolle, „nu se îndrăgostește de independență”, ci se supune Bisericii. Nici Gilson nu va spune altceva: tot ceea ce este filosofie la Augustin nu e decât

¹ Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la Philosophie Médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, p. 334.
² *Ibidem*, p. 335.

trecerea de la credință la mistică, iar filosofia augustiniană este explorare rațională a conținutului credinței. Adevarata filosofie începe printr-un act de aderare la ordinea supranaturală, și în această aderare voința cărниi este eliberată prin grație, iar scepticismul prin revelație.

Gilson, spune Steenberghen, a subliniat cu insistență caracterul „creștin” al speculației augustiniene. Gilson merge până acolo încât afirmă că în afara augustinismului putem afla doar filosofii anticreștine sau filosofii compatibile cu creștinismul, dar pentru a fi creștină *ca filosofie*, o filosofie va fi augustiniană sau nu va fi deloc. Concluzia lui Gilson: augustinismul în întregime e o filosofie, dar o filosofie de natură specială, o filosofie creștină. Steenberghen se întrebă: e potrivită oare sintagma aceasta? Va răspunde că nu! Cum argumentează? „În primul rând nu mi se pare potrivit să caracterizăm ansamblul doctrinelor sale (ale lui Augustin – n.m.) prin termenul de «filosofie creștină», căci această doctrină nu e o filosofie în sens propriu; expresia «filosofie creștină» nu rezistă analizei; ea este, în orice caz, inaplicabilă unei doctrine care se inspiră formal din *Credo*.¹ Dacă ar fi să o concepem astfel, doctrina lui Augustin se apropie foarte mult de ceea ce numim astăzi teologie. S-ar putea spune, dacă urmăm acest raționament, că Augustin este în mod formal un teolog datorită faptului că întreaga sa speculație nu este și nu vrea să fie decât explorarea rațională a lui *Credo*. Mai curând are dreptate Martin Grabmann cum că adevarata filosofie pe care Augustin o opune filosofiei pagâne coincide cu teologia speculativă în sensul actual al expresiei. „Opera lui Augustin, în mod formal teologică în privința intenției și a metodei care o caracterizează, e în întregime pătrunsă de gândirea și de critica teologică. E teologie speculativă și valorează atât cât valorează instrumentul rațional de care ea se folosește.”² Împărtășesc părerea că, dacă înțelepciunea augustiniană e și azi sursă a meditațiilor filosofice fecunde, acest lucru se datorează geniului speculativ al episcopului african, geniu pus fără rezerve în slujba credinței.

Foarte interesantă este opinia după care, dacă ar trebui să imaginăm în mod deosebit, pe de o parte o filosofie, pe de alta o teologie, pentru a concepe proiectul de a face din una supusa și servitoarea celeilalte (așa cum gândește Gilson), ar fi de ajuns ca el, credinciosul, să-și dezvolte credința în speculația teologică, și în acest caz s-ar afla sub imperiul necesității de a recurge la serviciile rațunii și de a-și exerca facultatea de a filosofa; aceasta din urmă e ridicată dintr-odată la rangul, foarte onorabil, de „servitoare a credinței”. Dacă lucrurile ar sta așa, crede P. Mandonnet spre deosebire

¹ *Ibidem*, p. 346.

² *Ibidem*, p. 347.

de Steenberghen, filosofia nu ar interveni decât pentru scopuri ancilare și secundare. Pentru scopuri ancilare, da!, spune Steenberghen, dar deloc secundare.

Să exemplific, urmând pe Steenberghen și pe cei la care se referă el însuși. După J. Maritain, inteligența născută din credință se dezvoltă în înțelepciune care tinde la uniunea mistică a celui înțeles (înțelept) cu Dumnezeu. Augustin se servește în mod constant de filosofie, nu creează vreun sistem filosofic și se situează deasupra filosofiei. Această interpretare pe care Maritain o dă aici doctrinei lui Augustin nu mai ține de competența filosofului, ci de credința religioasă. Dar filosofia astfel concepută nu mai este acea filosofie pe care o cunoaștem în mod obișnuit. Pentru Augustin, adevărata filosofie nu e decât inteligența îndrăgostită de *Credo*, căci „adevărul filosof nu poate fi decât o făptură umană care-l iubește pe Dumnezeu.”¹ Cert e că gândirea lui Augustin se pretează cel mai puțin la fragmentare, iar a izola elementele filosofice este o operație mereu dificilă și delicată. Gilson o face și află în Augustin „teologul care argumentează” și „filosoful creștin care meditează”. Diferența este următoarea: teologul pleacă de la un dat revelat și încearcă să-i definească în mod rațional conținutul; filosoful creștin pleacă de la același dat revelat și îl supune reflectiilor sale pentru a vedea dacă și în ce măsură conținutul datului coincide cu acela al rațiunii.

Lui Gilson i se opune Romeyer în lucrarea *Trei probleme de filosofie augustiniană*. Spune aici că Augustin nu a exclus din filosofia sa creștină stabilirea rațională a *motivelor de credibilitate*, motive pe care le consideră chiar punct de plecare. În primele opt cărți din *De Trinitate*, spune Romeyer, Augustin argumentează în mod principal ca teolog, dar abia filosoful din Augustin va reuși să realizeze într-o oarecare măsură conținutul credinței sale. Maniera lui Augustin de a lucra asupra informației revelate nu e doar aceea a unui teolog; ea este aceea a unui adevărat filosof. Pe scurt, raportul acesta este exprimat de Gilson astfel: „când se reproșează celor care definesc metoda filosofiei creștine prin *fides quaerens intellectum* de a confunda teologia și filosofia, arătăm că nu înțeleg ce este teologia. Căci, deși teologia este o știință, ea nu-și propune să transforme în inteligență credința prin care ea aderă la principiile sale... Atât timp cât credinciosul își intemeiază aserțiunile pe convingerile intime pe care credința sa îi le conferă, el rămâne un credincios pur și n-a intrat încă în domeniul filosofiei, dar de îndată ce el găsește printre credințele sale adevăruri care pot deveni obiecte ale științei, el însuși devine filosof.”² Ciudată i se pare lui Steenberghen consecința acestui rationament, căci ea susține că, dacă teologia este o știință, aceasta nu poate fi decât

¹ *De civitate Dei*, VIII, 1: *verus philosophus est amator Dei*.

² Étienne Gilson, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, J. Vrin, Paris, 1932, pp. 37-38.

în măsura în care datul revelat, mai întâi simplu obiect de credință, devine și obiect pentru știință. De aici înainte, *fides quaerens intellectum* definește foarte exact funcția teologului și metoda teologiei. Problema este acum: *fides quaerens intellectum* poate fi definit și ca metodă a filosofului creștin? În alți termeni, există vreo manieră neteologică prin care se pleacă de la credință ca să se ajungă la inteligență? Gilson spune că nu. Filosofii creștini pleacă de la datul revelat ca de la un obiect de studiu și se întreabă dacă și în ce măsură conținutul acestui dat coincide cu acela al rațiunii. Echivocul se naște din nou, căci dacă e vorba despre a confrunta conținutul revelației cu acela al rațiunii în scopul de a „lumina” datul revelat prin „lumina” rațiunii, atunci teologia este aceea care intră în joc. Poate, pe de altă parte, să fie vorba despre căutare, caz în care datul revelat nu intervine în mod formal ca sursă de lumină pentru rațiune; în acest caz, suntem în domeniul filosofiei, și revelația nu e decât ocazia sau ajutorul extrinsec care stimulează căutarea filosofului creștin. Conchide Steenberghen: „mi se pare că *fides quaerens intellectum* reflectă destul de nefericit această metodă. Căci nu se concepe ca un credincios, dornic să se dăruiască acestei căutări raționale, să ia ca punct de plecare datul revelat; pentru creștin, credința este întotdeauna sursa esențială de lumină; creștinul se ocupă de filosofie, și este utilă filosofia (dar nu indispensabilă); filosoful creștin (ar fi mai corect să spunem aici: creștinul care filosofează) este un creștin în căutare de știință. Dar este clar că această *attitudine personală* nu definește *metoda filosofiei*, fie că aceasta este creștină sau nu. Exercițul creștin al rațiunii nu cere ca filosoful creștin să plece de la datul revelat.”¹ Rezumă Steenberghen: *sau* datul revelat intervine în mod formal ca sursă de cunoaștere, și atunci el este cu necesitate principiu, punct de plecare al cercetării și suntem în domeniul teologiei, *sau* datul revelat nu intervine, caz în care nici nu constituie datul inițial de la care se pleacă, și atunci suntem în domeniul filosofiei. Ipotezele sunt contradictorii și Gilson, în acest loc, nu convinge. „În gândirea mea, spune Steenberghen, există fără îndoială *filosofi creștini*, pot exista *filosofi de inspirație creștină*, dar nu am putea recunoaște semnificația cu adevărat tehnică a expresiei *filosofie creștină*. Aceasta ar însemna să admitem că acest calificativ – creștin – poate, în sensul său formal, să determine în mod intrinsec o filosofie. După opinia mea, aceasta nu poate să existe decât într-o manieră extrinsecă. Altfel se va vorbi despre «filosofie creștină», aşa cum se discută despre «filosofie germană» sau «filosofie modernă» pentru a fixa limite geografice sau cronologice unui fragment de istorie a filosofiei.”² La același mod formal, prin consecință, nu pu-

¹ Fernand Van Steenberghen, *op.cit.*, p. 343.

² *Ibidem*, p. 344.

tem spune despre o filosofie că este creștină fără a nega prin aceasta că ea este o filosofie. Întrucât e dificil de a fixa un vocabular pe această temă, Steenberghen propune, ca mai indicat și mai avantajos, să se eliminate expresia „filosofie creștină”; expresia e adecvată atunci când marchează relațiile intime care unesc efortul filosofic și credința în subiectul uman, căci un filosof creștin nu este un filosof și un creștin care să acționeze în manieră independentă. Filosoful creștin este un om care, ca filosof, ține cont de luminile superioare ale credinței.

Filosofia și revelația vor fi mereu extrinseci și *fides quaerens intellectum* nu este metoda filosofiei creștine, cum crede Gilson. Maritain e mai aproape de poziția simpatizată de Steenberghen. El respectă perfect exigențele metodei filosofice atunci când arată că revelația nu intervine în elaborarea unei filosofii, chiar a uneia „creștine”. Ceea ce este de recomandat e respectul riguros al autonomiei cercetării filosofice, pentru că în celălalt caz problema nu se pune. Distincția dintre teologie și filosofie trebuie clar făcută pe linia conținutului și a metodelor, și numai astfel unitatea înțelepciunii creștine devine o sinteză care va respecta natura elementelor sale constitutive.

În „Prefața” la lucrarea despre Albert cel Mare (lucrare scrisă de Albert Garreau), Mandonnet spune despre acesta (despre Albert cel Mare) că este un geniu religios, nu și unul teologic și cu atât mai puțin unul filosofic. Apoi vorbește despre scopul ancilar și secundar al filosofiei. Afirmația apare exagerată și, după Steenberghen, chiar e. Căci dacă ar trebui, pentru a merita titlul de mare filosof, să fi scris importante tratate de filosofie, atunci și Sfântul Toma ar fi un simplu filosof printre atâtia alții. Deși pare să corijeze afirmația lui Mandonnet, Portalié nu face decât să o adâncească. Portalié spune: „există deci o filosofie a lui Augustin (și aici are dreptate – n.m.). Dar la el filosofia e intim legată de teologie și nu le-am putea separa. De asemenea, n-am studiat separat teologul de filosof... Augustin nu e un om pe care să-l putem diviza.”¹ În a doua parte a afirmației, Portalié are doar pe jumătate dreptate. Dacă spusa lui satisfacă pe teologi, nu satisfacă și pe filosofi. În calitate de filosof, Augustin vede în ce măsură conținutul revelației coincide cu acela al rațiunii. Dacă el poate discerne, printre adevărurile în care crede, pe acelea care pot deveni obiecte ale științei, face acest lucru întrucât surprinde diferența esențială dintre un adevăr *crezut* și unul *știut*. În virtutea acestei diferențe va discerne Gilson (și aici Steenberghen subscrive poziției gilsoniene) în doctrina lui Augustin elementele filosofice pe care doctrina augustini-ană le încorporează. La Augustin, ca și la Toma, filosofia este exercițiul rațiunii care

¹ E. Portalié, art. „Saint Augustin”, în *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris, 1931, col. 2322.

lucrează în organizarea datului experienței în sistem inteligibil. De altfel Augustin însuși a vorbit despre două categorii de adevăruri: unele accesibile doar credinței, altele reductibile la rațiune. Această distincție permite acceptarea unei teologii și a unei filosofii la episcopul Hipponei. „Dacă Sfântul Augustin n-ar fi observat și n-ar fi admis această distincție între speculație, al cărei principiu indispensabil este *datul revelat*, și rațiune, care vizează interpretarea *datului experienței*, orice distincție introdusă în augustinismul istoric între teologia Sfântului Augustin și filosofia sa ar trebui condamnată ca artificială și arbitrară.”¹

În concluzie, se poate spune că doctrina augustiniană este o știință al cărei principiu e credința, iar efortul înțelepciunii creștine conduce la posesia beatifică a lui Dumnezeu și acest efort merită numele de filosofie. Steenberghen spune că această „adevărată filosofie” („filosofia creștină”) este, de fapt, o vastă teologie, una speculațivă. Acest tip de filosofie îl opune Augustin filosofiei păgâne. Augustin nu s-a preocupat expres de a-și organiza reflecțiile filosofice, pentru că filosofia este asumată de el în înțelepciunea superioară care se grefează pe credință și se hrănește din ea.

Simptomatică e la Augustin absența metodei. Situația este explicabilă prin chiar faptul că temperamentul lui nu s-a supus decât cu mare dificultate disciplinei de tip științific. *Credința* e metoda lui. Scrierile lui sunt, de cele mai multe ori, dictate de circumstanțe și răspund unor preocupări particulare. E mai mult „doctorul credinței” și, ca atare, preocupat de a expune și apăra ortodoxia doctrinei.

4. Situația anselmiană ca intermediaritate

Lumea este obișnuită să lucreze cu dihotomii și aceasta poate pentru că natura gândirii este diviziunea, multiplul. Gândirea se aplică naturii și astfel ea devine un dar făcut acesteia. Gândirea ne spune că un lucru nu poate exista decât dacă are un opus și acest fapt se aplică doar lucrurilor create.

Total pare să pornească de la un episod evanghelic. Sinopticii (*Matei, Marcu, Luca*) prezintă episodul avut în vedere: cei doi tâlhari crucificați alături de Isus. *Matei* ne spune: „Tot atunci sunt răstigniți cu el doi tâlhari, unul la dreapta și altul la stânga” (27, 38; vezi și *Isaia* 53, 12). Trecătorii, arhiereii, cărturarii și bătrâni îl insultau, la fel și tâlharii răstigniți cu el (*Matei* 27, 39-44). *Marcu* ne spune același lucru (15, 27) și completează cum că doar trecătorii și arhiereii îl insultau, nu și căturarii alături de bătrâni (15, 29-32). La sinoptici, imediat după capitolul și pericopele care prezintă răstignirea, urmează acelea care vorbesc despre insultele adresate lui Isus. Cine erau

¹ Fernand Van Steenberghen, *op.cit.*, p. 350.

aceia care îl batjocoreau? Trecătorii, preoții cei mai de seamă, cărturarii și bătrâni, ostașii (adaugă, singur, *Luca*) și tâlharii (la *Matei* și *Marcu*). Numai în *Luca* apare episodul următor: „Unul dintre răufăcătorii răstigniți îl insulta: «Nu ești tu Cristos? Mântuiește-te pe tine și pe noi!» Dar celălalt răspundea muștrându-l: «Nu te temi nici de Dumnezeu, cu toate că te află la aceeași pedeapsă? Noi, pe drept, căci ne luăm ce-am meritat pentru faptele noastre, dar el n-a făcut niciun rău». Apoi zise: «Isuse, adu-ți aminte de mine când vei ajunge în Împărăția ta». Isus îi răspunse: «Adevărat îți spun, astăzi vei fi cu mine în rai».“ (*Luca* 23, 39-43) *Ioan* este și mai criptic: amintește de tâlhari (19, 18), dar nu ne spune nimic despre vorbele lor, ci despre altceva (19, 31-33).

Aceasta este situația în Evanghelii. Să coborâm în timpul istoriei sacre și să urmărim, în locurile exemplare, raportul stânga-dreapta, căci acest raport revine, cu exagerarea de rigoare, raportului răjiune-credință, filosofie-teologie.

El începe în *Geneză* (13, 5-13) cu o ceartă. Despre Avraam și Lot este vorba. S-au certat păzitorii vitelor lor și Avraam îi cere lui Lot să nu se certe și ei, că doar sunt frați. Îi spune patriarhul: „Mai bine desparte-te de mine; dacă tu apuci la stânga, eu voi apuca la dreapta.” (13, 9) Și Lot a apucat la stânga (ceea ce nu-l face în niciun fel ateu!) locuind „în cetățile din Câmpie, și și-a întins corturile până la Sodoma” (*Geneza* 13, 12). Un simplu exercițiu de geografie biblică ne arată că Avraam, rămas în Canaan, e la dreapta, iar Lot coboară spre capătul de sud al Mării Moarte mai jos de deșertul lui Iuda, unde pare să fi fost situată Sodoma. Și cu Lot știm ce se întâmplă (*Geneza* 19, 30-38)!

Semnalează alte câteva locuri despre „stânga” – „dreapta” în istoria sacră tocmai pentru a vedea că accentul cade pe „dreapta”. Iată-le:

- „*Dreapta Ta, Doamne, și-a făcut vestită tăria*” (*Exod* 15, 6);
- „când este *Ella dreapta mea, nu mă clatin*” (*Psalmi* 16, 8);
- „nu brațul lor i-a mântuit, ci *dreapta Ta*” (*Psalmi* 44, 3);
- „Eu te sprijin cu *dreapta mea binevoitoare*” (*Isaia* 41, 10);

– „Dacă mâna ta cea *dreaptă* te va face să cazi în păcat, tai-o” (*Matei* 5, 30). Mai amintesc: *Marcu* 16, 19; *Ioan* 21, 6; *Fapte* 2, 33; *Romani* 8, 34; *Efeseni* 1, 20, și am făcut doar o selecție!

Mai insist asupra a două pericope din *Matei*. Prima e în legătură cu cererea mamei fiilor lui Zebedeu (20, 20-22): „Atunci veni la el mama fiilor lui Zebedeu împreună cu fiii săi și se plecă dinaintea lui, ca să-i ceară ceva. El o întreabă: «Ce dorești?» Ea răspunse: «Spune ca acești doi fiți ai mei să șadă unul la dreapta ta și celălalt la stânga în Împărăția ta». Isus răspunse: «Nu știi ce cereți?» „Și nu știau!

Apoi, în capitolul despre judecata viitoare (*Matei* 25, 31-46), se arată cum va desparti Isus neamurile; o va face asemenea păstorului care desparte oile de capre – „și va pune oile la dreapta sa, iar caprele la stânga” (*Matei* 25, 33). Celor de la dreapta le va spune: „Veniți binecuvântații Părintelui Meu, moșteniți Împărăția pregătită pentru voi” (*Matei* 25, 34). Le va spune și celor de la stânga ceva: „Plecați de la mine blestemăților, în focul cel veșnic” (*Matei* 25, 41).

Cât despre tâlharul de la dreapta, bunul tâlhar, el e cel din urmă om pe care l-a convertit Isus atunci când încă mai îmbrăca trupul de carne. Un text apocrif (*Evanghelia lui Nicodim*, „Prolog”, X, 2) păstrează numele tâlharului. Giovanni Papini spune, în *Viața lui Isus*, că Biserica l-a primit printre sfinții săi, pe temeiul acelei făgăduințe a lui Cristos, sub numele de Dismas.¹

În cartea a IV-a din *De fide orthodoxa* (cap. 12), Ioan Damaschin vorbește despre motivele închinării către Răsărit. Spune Damaschinul că nici la întâmplare și nici fără de motiv alegem a ne închina către Răsărit. Motivele? Ne închinăm lui Dumnezeu într-un chip dublu după felul dublei noastre alcătuiri: fire văzută/sensibilă și nevăzută/spirituală. Lui Cristos îi arondăm Răsăritul spre închinăciune. Alungat din Eden, care era aşezat spre Răsărit, Adam locuiește la Apus, cu Răsăritul în dreapta lui; cortul lui Moise avea catapeteasma către Răsărit și seminția lui Iuda, mai cinstită, era aşezată în același spațiu răsăritean. Răstignit, Isus privea spre Apus, iar la Înălțare a pornit către Răsărit. Fulgerul se vede dinspre Răsărit și tot așa va fi și venirea Fiului (*Matei* 24, 27; *Luca* 17, 24). Dacă-l aşteptăm pe Isus, nu ne putem închina către Apus. Ca poziție, în Scriptură, a privi la dreapta înseamnă a privi dinspre apărător și locul apărătorului este locul lui Dumnezeu. Păcătoșii merg spre stânga, dreapta are sens activ, este simbolul stabilității și al autorității. Dinspre locul din care privești, spre cruce sau dinspre ea, și Marta și Maria iubesc. În ordinea omenescului, a spune care dintre ele iubește mai mult înseamnă a te plasa prost în problemă. Chiar dacă Maria iubește mai mult în asemănare decât în chip, se poate spune despre Marta că iubește mai mult în chip decât în asemănare? Nu cred, și față cu Maria și Marta locul dinspre care privești

¹ Giovanni Papini, *Viața lui Isus*, trad. de Alexandru Marcu, Ed. „Ago-Temporis”, Chișinău, 1991, pp. 324-326. Posteritatea lui Dismas e dintre cele mai ciudate. Pare să fie un sfânt care nu-și suportă sfințenia, după cum a fost un tâlhar care și-a depășit condiția. Una peste alta, Dismas dă seamă faptului de a fi fost de-a dreapta, și numai așa este el asumat de „dreptaci”. „De unde rezultă că tâlharul cel bun recunoaște pe Domnul ca Împărat al Cetărilor și ca Dumnezeu. Iar Domnul îl confirmă indirect dar și cum mai categoric nu se poate. «Spatial»: în rai; «temporal»: astăzi; ipostatic: cu Mine.” (Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Baia Mare, 1992, p. 55)

contează cel mai puțin. Maria nu e bunul tâlhar și nici Marta celălalt, după cum nu e Biserica Răsăritului a Mariei și nici aceea apuseană a Martei.¹ Vreau să mă opresc în legătură cu problema poziției ca spațiu al cenzurii asupra unui caz anume, întrucât el răspunde exigențelor exemplarității.

Problema este, la limită, aceea a teodiceii și e un loc comun acela că scolasticii se preocupau de patru chestiuni cu privire la teodicee. Le amintesc pe scurt:

a. dacă Dumnezeu poate fi obiect al cunoașterii noastre;

b. dacă putem demonstra că Dumnezeu există (și cum putem face asta); este vorba de argumente rationale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu; medievalii socoteau la peste 5000 numărul acestor argumente și care, la rigoare, pot fi grupate în cinci categorii: argumentul istoric, argumentul cosmologic (cu patru subspecii argumentative: cauzalitatea, mișcarea, contingenta, entropia), acela teleologic, argumentul moral și, în fine, argumentul ontologic. Acesta din urmă, cel mai contestat de altfel, este singurul din toate cinci de proveniență nemijlocit creștină. Este singurul deductiv, celelalte patru folosesc raționamentul inductiv, și e de spus că proba ontologică se însوtește cu acceptarea ineității;

c. dacă există un singur Dumnezeu;

d. dacă putem demonstra că Dumnezeu este infinit.²

Premisa de la care plec este una tomistă, cel puțin în formulare, ea fiind acceptată de toate școlile medievale. Toma vorbește despre modul în care Dumnezeu poate fi cunoscut prin rațiunea naturală (asta după ce am acceptat că propoziția potrivit căreia „omul se poate ridica până la Dumnezeu prin intermediul rațiunii naturale” nu este lovitură de nulitate). Locul tomist este de aflat în *Summa theologiae*, p. I, q. XII, art. 13. Problema este însă alta: nu e suficient de a ști dacă rațiunea naturală are puterea de a proba existența lui Dumnezeu; avem a ne întreba și *cum* face ea lucrul acesta? Aici aflăm trei tipologii interpretative:

- prima, interneiată pe principii complet *a priori* (proba lui Anselm, reînnoită de R. Descartes, acceptată de Leibniz, respinsă de Albert cel Mare și Kant, în parte acceptată de Toma);

- a doua, așezată pe simpla experiență comentată de raționament;

¹ Tomá Pidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. II, trad. de Ioan I. Ică jr., *Rugăciunea*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 149 §.u.

² Sfântul Toma sintetizează preocupările scolasticilor în prima și a doua parte din *Summa theologiae* – q. II, q. VII, q. XI, q. XII, și asta pentru a face trimiterea cea mai parcimonioasă. Toma însuși se vede pus în situația de a reduce la esențial cele cinci argumente (p. I, q. II, art. 3).

– a treia, extrasă din principiile necesare pe care Augustin le vede ca semne vizibile ale gândului divin și aflate în sufletul nostru.

Primul tip, se vede, este cel mai dificil, pare artificial și, prin consecință, neputinios, în tot cazul, falacios. Pe acesta și-l asumă Anselm, și nu doar față cu modernitatea.

În *Divina Comedie* (Cântul I, cartea Paradisului), atunci când poetul intră, călăuzit de Beatrice, în cercul Soarelui, cerc mistic, este întâmpinat de o îndoită cunună, adevărate „hore spirituale” – cununa rațională și cununa mistică. În fruntea primeia pășea Toma urmat de Albert cel Mare, Dionisie Areopagitul, Petru Lombardul, Boethius. Bonaventura, întâiul pășitor al celei de-a doua cununi, este urmat de Ioan Gură de Aur și Anselm. În spatele celor două cununi aflăm umbrele filosofilor păgâni – Avicenna și Averroes. Prin urmare, Evul Mediu debutează cu o incompletitudine: nu-l știe pe Platon și îl cunoaște incomplet și interesat pe Aristotel (după ce, la o adică, de Platon auzise doar prin ecou). Începe, firesc, să se manifeste opoziția *fides-ratio* și în care avem, ca termeni: platonismul, peripatetismul (în forma lui arabă) și creștinismul. Unul din martori e Bonaventura pentru care eroarea fundamentală practicată de Aristotel a fost respingerea teoriei Ideilor. De aici o triplă greșală, cel puțin prin căderea dintr-un raționament în altul: dacă Dumnezeu nu posedă în El ideile tuturor lucrurilor, atunci nu se cunoaște decât pe sine și ignoră particularul; ignorând particularul, nu posedă omnisciencă, încât nu-și poate exercita providența în ceea ce privește particularele; urmează că totul provine fie prin hazard, fie printre-o necesitate fatală. Tripla eroare (în fapt una singură și consecințele ei) e cuprinsă în ignorarea exemplarității, a providenței, fapt ce poate pune dispoziția lumii în vederea altuia.

Lui Anselm nu-i este plăcută postura, încât se pune pe sine în joc și declanșează situația anselmiană.

Se întâmplă să cadă în moștenirea anselmiană un fapt pe care Anselm însuși nu l-a dorit în mod nemijlocit. Spun aceasta gândindu-mă la două poziții, relativ târzii, față cu proba arhiepiscopului cu pricina, „neînțelegeri” pe care le trec, din perspectiva *oppositorilor*, lui Kant și Hegel. Kant este deranjat de proba anselmiană și, crede el, proba nu rezistă. Kant nu acceptă ideea că simpla definire a unei ființe necesare implică existența acesteia în același fel în care definiția triunghiului implică existența unghiurilor triunghiului. Spune Kant că proba lui Anselm este funcțională numai dacă acceptăm mai întâi existența unei astfel de ființe. În continuarea lui Gaunilon, Kant reiterează faptul celor 100 de taleri în minte care nu sunt echivalenți aceleiași sume în buzunar, chiar dacă, și unii și alții, au aceleași atribute. După Kant, existența în sine nu poate fi conținută în concept și, ca atare, nici nu poate fi dedusă

din concept. Hegel e mai clement: Dumnezeu trebuie să fie acel ceva care nu poate fi conceput decât ca existând. Înainte vreme, Toma acceptase proba lui Anselm. Apoi manifestă rezerve: nu pot demonstra decât *a posteriori* că Dumnezeu există. Descartes însuși cade în *petitio principii* vrând să întărească pe Anselm. Sigur că ideea de Dumnezeu nu poate fi înnăscută decât dacă a așezat-o cineva în mintea mea, dar în felul acesta ideea de Dumnezeu are a se sprijini pe existența lui Dumnezeu pentru a fi veridică (asta vrea să spună că raportul dintre ideea de Dumnezeu și existența lui Dumnezeu, la Descartes, este exact invers, și ceea ce se dorea a fi probă, abia urmează a fi demonstrat; fiecare din cei doi termeni, în raport unul cu altul, este slab. Vrând să se întărească reciproc se slăbesc reciproc, și asta în cazul cel mai fericit.) La limită, chestiunea aceasta se subsumează unui fapt, într-un fel, clasic. Despre ce este vorba?

În mod subversiv o problemă traversează Evul Mediu. E problema raportului dintre rațiune și credință. Spun subversiv încrucișat suntem obișnuiti să o plasăm într-un loc din Noul Testament în care ea nici măcar nu există. Am în vedere un imperativ atribuit textelor sacre prin abuz – „crede și nu cerceta”. Textul acesta nu există în Biblie sau în vreun loc pe care să-l putem atribui Sfinților Părinti. Locul s-a constituit în timp, fără o paternitate anume și printr-o procedură ilicită care-l plasează în *Ioan 20, 27-29*. Aici se și termină faptul, la drept vorbind, fără ca el să fi început vreodată de acolo. Din alt loc vreau să plec. De la Eriugena, socotit un gânditor care și-a permis, să spus, prea multe libertăți. Pentru vremea lui a fost socotit, *horribile dictu*, raționalist. Chestiunea debutează cu faptul că i se reproșează de a amesteca filosofia cu teologia, prin urmare, de a socoti cei doi termeni ca fiind aproape echivalenți. Eriugena e însă mult mai subtil. El deosebește între stările succesive ale omului față de adevăr. Este cert că natura umană, spune el, simte dorința înnăscută (loc anselmian, pe cale de consecință) de a cunoaște adevărul, și istoria rațiunii are cel puțin două etape:

- de la păcat până la venirea lui Cristos;
- după venirea lui Cristos.

În prima etapă rațiunea este singură sau, mai bine spus, este întunecată de urmăriile păcatului, încât drumul ei către adevăr este extrem de anevoie. Rațiunea devine desăvârșită în a doua etapă, când este iluminată deplin de Evanghelie (de venirea lui Cristos; căci Cristos nu ar fi venit dacă omul nu ar fi căzut). Rațiunea intră acum într-o a doua stare; nu mai e singură, nu mai e întunecată, căci Isus ia asupra Sa păcatele lumii. Adevărul, încrucișat îi este revelat, îi și vine acum, rațiunii, dintr-o sură infailibilă, sigură, și înțelepciunea nu mai înseamnă pentru rațiune altceva decât acceptarea acestui adevăr. De acum înainte credința precedă rațiunii, dar asta nu înseamnă că rațiunea dispăre. Vom vedea mai jos, în două exemple testamentare, cum

stau lucrurile cu rațiunea și credința. Celei de-a doua stări a rațiunii îi urmează o a treia: starea în care vom vedea Adevarul însuși, și atunci rațiunea și credința vor dispara în fața *viziunii*. *Viziunea* face inutil exercițiul credinței și al rațiunii, inutil în a treia stare a rațiunii, după cum am văzut. Omenirea era (în zilele lui Eriugena, ale lui Anselm, și care sunt și zilele noastre) în a doua fază, când rațiunea nu mai este singură, ci călăuzită de Revelație.

Pe linia lui Augustin, Eriugena (deopotrivă Anselm) este de acord cu formula – *credo ut intelligam* („cred, pentru ca să înțeleg”), și credința este condiția înțelegerii. Două locuri din Noul Testament ne pot ajuta. Iată-le:

– Petru și Ioan se duc la mormânt. Episodul apare, cu cei doi ucenici împreună, numai în *Ioan* (20, 2-10), în timp ce în *Luca* (24, 12) este vorba doar despre Petru. Cum interpretăm pericopa din *Ioan*? Petru și Ioan aleargă împreună la mormânt. Petru este simbolul credinței, Ioan al rațiunii, mormântul este Scriptura. Ioan, mai Tânăr și mai sprinten, ajunge mai repede la mormânt, dar nu intră. Petru trece primul, apoi intră și Ioan, vede și crede. Credința (Petru) trebuie să treacă înainte, căci dacă Dumnezeu a vorbit nu se poate ca rațiunea să nu țină seama de aceasta. Ca să înțelegi adevarul trebuie mai întâi să-l crezi. Petru crede ca să înțeleagă, nu înțelege ca să credă (“Fă-te Petru, sau Ioan, și grăbește-te la mormânt, alergând sau împreună-alergând, întrecându-te în întrecerea cea bună”, spune Grigore Teologul în *Cuvântare la Paști*. Maxim Mărturisitorul interpretează în *Ambigua*, 141-142: „Petru este tot omul care a dobândit tăria credinței în Cristos prin felul vieții. Iar Ioan e cel ce pentru multa blândețe și neînclinata curăție a inimii e iubit de Cuvântul și de aceea e încridentat cu comorile înțelepciunii și ale cunoștinței... Aceștia aleargă întrecându-se între ei, unul râvnind să depășească, prin făptuire virtuoasă, contemplația celuilalt; iar celălalt, grăbindu-se să întreacă prin contemplația cunoșcătoare făptuirea celui dintâi. Și tind alergând împreună, fiecare tinzând în mod egal spre binele propriu. Iarăși, Petru sau Ioan e fiecare om care s-a învrednicit să se apropie de Dumnezeu și are latura activă a sufletului ca pe un oarecare Petru, și pe cea contemplativă ca pe un oarecare Ioan, concurând împreună, conform rațiunii, fără nicio șovăire sau scădere a vreunei față de alta; și iarăși, luându-se la întrecere, încât fiecare, tinzând spre culmea proprie, pare a o lua înaintea celeilalte.” Omul întreg e și Petru și Ioan. Dezbinați, cei doi nu mai sunt un întreg, și faptul că mai sunt, totuși, ceva, nu înseamnă mare lucru.)

– al doilea episod este acela cu samarineanca, și el apare tot numai la *Ioan* (4, 1-42). Samarineanca e natura umană care caută adevarul exclusiv prin rațiune, e rațiunea însăși, neînsoțită, singură. Rațiunea (samarineanca) întâlnește credința (pe Cristos) și, aici e miezul parbolei, Cristos îi cere apă „ca și cum” credința i-ar cere rațiunii s-o

adape. Or asta înseamnă că Mântuitorul cere făpturii, oricărei făpturi pe care a zidit-o (și samarineanca este aleasă tocmai pentru a arăta că mântuirea este pentru toti), să-l caute cu ajutorul rațiunii (excepțională interpretarea lui Nicolae Steinhardt din *Dăruind vei dobândi*, pp. 56-60. Se întâlnesc două *caractere*, două *puteri*, două *libertăți*, și Cristos „a recunoscut în fermeia care a venit să scoată apă una din acele firi necăldicele vrednice a fi provocate și cucerite de el” – p. 56).

Dumnezeu cere credință, dar și înțelegere rațională. Eriugena are în vedere unitatea înțelepciunii creștine. Pentru Eriugena, filosofia este căutarea lui Dumnezeu, și din acest motiv filosofia și teologia aproape că se confundă. Mulți au credință, spune el, dar foarte puțini fac apel la rațiune. Metoda folosită de rațiune pentru a ajunge la înțelegerea lucrurilor pe care ea *le crede* este dialectica (prin cele două procedee: diviziunea și analiza; și aici Hegel ar fi trebuit să pluseze. Nu o face, măcar că Eriugena i-ar fi convenit. Spune, totuși, că e „primul medieval cu care începe o filosofie adevărată”. Îi alocă mai puțin de două pagini. Copleston se revanșează aici, are peste 20 de pagini.) Dialectica lui Eriugena constă în aceea că spiritul descoperă, prin autoreflecție, dublul demers care, străbătând ierarhii, îl duce de la Unu la Multiplu și de la Multiplu la Unu, de la Dumnezeu la lume și invers. Eriugena nu a raționalizat teologia. Nu se pune la el problema de a alege între Petru și Ioan; problema e ca samarineanca să întâlnească pe Isus. Și, la Eriugena, îl întâlnește! Dacă i se poate reproba ceva lui Eriugena este că nu a făcut o deosebire clară între ceea ce, din Revelație, este asimilabil rațiunii și ceea ce, din aceeași Revelație, rămâne transcendent. Din acest motiv, la el, dogmele par să se raționalizeze și filosofia pare să se piardă în teologie. Abia peste vreo patru sute de ani, cu Sfântul Toma, problema aceasta va fi pusă „definitiv” la punct. Eriugena este convins că în fața autorității Revelației, rațiunea trebuie să se plece. Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat, indiferent dacă rațiunea îl înțelege sau nu.

Cum stau lucrurile la Anselm? În felul următor. Ca să cunoaștem, facem apel la credință sau la rațiune. Am utilizat intenționat disjuncția tocmai pentru că Anselm e conjunctiv. La el avem ca izvoare nu credința sau rațiunea, ci credința și rațiunea. De la credință se pleacă, și înțelegerea presupune credința. A-ți înțelege credința înseamnă a te apropia de vederea lui Dumnezeu. Anselm nu este un habotnic, după cum nu e niciun raționalist excesiv, dar ordinea spune că mai întâi trebuie să crezi ca apoi să poți înțelege. E, de fapt, la el, un soi de constituire ontogenetică a adevărului: e în firea omului ca la început (în copilărie) să creadă, abia apoi să înceapă (sau nu!) să înțeleagă. Ordinea e: *credo – intellige – credo*, și a pune credința pe locul doi e trufie, după cum a te mulțumi numai cu credința e nepăsare. Ambele situații sunt anapoda și de ele, singure, avem a ne fieri. Lui Anselm i se pare o neglijență să fii tare în cre-

dință și să nu cauți, totodată, să înțelegi ceea ce crezi. Semnificativ este că Anselm nu aplică procedeul investigației raționale la alte materii decât la teologie. Credința însăși este pregătită și desăvârșită de adeziunea inteligenței, încât studiul rațional trebuie să ducă la confirmarea dogmei. Credința trebuie să preceadă totdeauna, dar aprofundarea rațională duce la incoronarea credinței. Cele două principii – *a crede* și *a înțelege* – nu se opun în niciun fel. Cred ca să înțeleg, nu înțeleg ca să cred, căci acela care nu crede nici nu înțelege. Opera lui Anselm e un dialog între logică și Revelație, și proba ontologică este dovada faptului că existența/prezența lui Dumnezeu se impune minții noastre (nu credinței, pentru că aici, în credință, existența lui Dumnezeu este de la sine înțeleasă), cel puțin la fel cum se impune aceleiași minți existența tuturor realităților care ne înconjoară. La Anselm nu este vorba despre o credință care să intre în posesie acolo unde rațiunea se dovedește neputincioasă. În abordarea adevărului teologic, credința și rațiunea trebuie să meargă mâna în mâna. Credința este actul de autoconservare care-l pune pe om într-o relație corectă cu Dumnezeu și care îl face capabil să reflecteze asupra conținutului însuși al acestei relații. Rațiunea are un rol important în înțelegerea acestei relații și în actul reflecției asupra ei. Anselm nu ne impune să credem, el ne propune să înțelegem, încât „conflictul” dintre filosofie și teologie este, la el, lovit de nulitate.

Am senzația că Alain de Libera este, în vremurile din urmă, decisiv în acest punct: „e vorba nu de a limita drepturile rațiunii pentru a face loc credinței, ci pe acelea ale analizei logice pentru a face loc unei exogeze mai puțin *magistrale*, dar mai autentice, adică mai apropiată de *authentica* decât de *magistralia*.¹ Cu alte cuvinte, vocabula „ev mediu” nu lasă pe nimeni indiferent; ea fie entuziasmează, fie irită. Secolul al XII-lea, și prin Anselm, dezvoltă arta de a filosofa – *intelligentia spiritualis* și debutează într-o atmosferă de sărbătoare: releagă pământul cerului și își află caracterizarea în universalitate. La nivelul ideilor, secolul al XII-lea este creator, după cum este pasional în ceea ce privește implicarea persoanei. Vrea, pe scurt, să redea Scriptura Scripturii.

5. Rațiune și credință la Sfântul Toma – filosoful și credinciosul

„O filosofie este în primul rând un filosof, însă această evidență nu se schimbă nici când filosoful este în primul rând un teolog. Tomismul nu se înțelege cu adevărat atâtă vreme cât nu se simte prezența Sfântului Toma însuși, sau mai degrabă a fratelui Toma înainte de a fi devenit un sfânt sărbătorit în calendar, pe scurt omul

¹ Alain de Libera, „Filosofia medievală occidentală”, în Jacqueline Russ (coordonator), *Istoria Filosofiei. Inventarea lumii moderne*, vol. II, trad. de Alexandru Valentin, Ed. Univers Encyclopedic, București, 2000, p. 83.

cu temperamentul, caracterul, sentimentele, gusturile și chiar pasiunile sale. Căci a avut cel puțin una. La nivelul naturii umane pur și simplu, Toma a avut pasiunea înțelegерii.¹ Ei bine, în „Introducerea” la volumul I, Copleston, când discută despre cum se studiază istoria filosofiei, atrage atenția că e nevoie de o anume *empatie* chiar în sensul psihologic. Istoricul filosofiei trebuie să știe căte ceva despre filosoful pe care-l tratează și, din perspectiva vieții acestuia, să poată să se pună în locul lui, să, cu un termen bergsonian, *simpatizeze*. Este motivul pentru care Copleston prefațează orice filosof cu un paragraf dedicat vieții acestuia.

Ei bine, pentru Toma e mereu un subiect de uimire că există ființe inteligente (*intelecte*, spune el). Admirarea lui pentru intelect e perpetuă. A-l citi în afara ei înseamnă a nu-l înțelege. Cel puțin câteva semne vădesc adâncul lui respect pentru inteligență:

- admirarea pentru Aristotel și, în general, pentru filosofi („aceste spirite ilustre” – *ista praecclara ingenia*);
- contemplarea adevărului este proprie doar omului și
- „participarea la cunoașterea intelectuală face din om o ființă spirituală comparabilă celor mai înalte creațuri pe care le-a zămislit Dumnezeu”.² Dumnezeu e spirit, îngerii la fel, oamenii de asemenea sunt și spirit. Ce se poate cere mai mult?! Astfel că poziția metafizică a intelectului omenesc poate fi desfășurată în felul:

– ea nu poate funcționa în afara imaginației (*phantasia*). Separă prin abstracție lucrurile unite în mod natural (așa devine imaginația centrul antropologiei și epistemologiei tomiste) și

- este discursivă.

Acest dublu caracter este resimțit ca o imperfecțiune, încât cunoașterea umană urmează să se realizeze prin raport la o cunoștință ideală. Argumentația lui Toma, și care pleacă de la o presupoziție aristotelică, devine:

- Dumnezeu este gândirea gândirii;
- în inteligență termenul cunoscut este identic cu subiectul cunoscător, pentru a demonstra că:

- această cunoaștere este realizată în Dumnezeu.

La Aristotel însă, Dumnezeu nu cunoaște nimic în afară de el însuși și, din acest motiv, dându-i cunoștința lucrurilor, altele decât el, înseamnă a introduce în divini-

¹ Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma D'Aquino*, trad. din franceză de Adrian Niță, trad. din latină de Lucia Wald, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 42.

² *Ibidem*, p. 43.

tate mutabilitatea, discursivul, imperfecția. La Stagirit, raportul inteligenței divine cu inteligența umană ne scapă. Dumnezeu rămâne exterior gândirii noastre. Toma vede aici necesară o corecție, una neplatonică: introduce în inteligență Dumnezeului aristotelic inteligența în care toate lucrurile există în unitate (lumea inteligibilă). Așa că Dumnezeu vede lucrurile nu în ele însеле ci ca fiind esența sa. Toma formulează astfel principiul armoniei dintre rațiune și credință, dintre filosofie și teologie. În Dumnezeu există lucruri relative și accesibile rațiunii după cum există dintre acelea care depășesc rațiunea. În acest moment intervine credința și relația filosofie – teologie se exprimă în formula: „este imposibil să știi și să crezi același lucru în același timp și sub același raport”.¹ Obiectul credinței începe acolo unde sfârșește acela al științei, de unde faptul că orice cunoaștere rațională care se poate întemeia pe primele principii scapă credinței. În relația filosofie – teologie putem puncta:

- dacă rațiunea nu poate demonstra adevărul revelat (și nu poate), nu este mai puțin adevărat că orice demonstrație rațională care pretinde a stabili falsitatea credinței este un pur sofism;
- teologia este știința adevărurilor necesare, or toate adevărurile sunt necesare;
- filosofii își împrumută argumentele esențelor și, prin consecință, cauzelor proprii ale lucrurilor, ceea ce dacă nu este absurd este că și inutil;
- teologii argumentează recurgând la cauza primă (*Ego sum via, veritas et vita*).

Ce urmează? Că dacă un singur adevăr există, adevărul există. De aici faptul că adevărul nu poate contrazice adevărul. Nimic din rațiunea imperfectă și deficitară nu poate obstrucționa adevărul unei cunoașteri care vrea mai mult decât rațiunea și care este în noi un dar gratuit al lui Dumnezeu. Sigur că rațiunea și credința se desebesc prin și după principiile lor, dar nu apare între ele vreo diferență ireconciliabilă. Opoziția lor, spune Toma, e nulă pentru că ambele comportă una și aceeași origine. Credința este lumina venită din Lumina însăși care este Dumnezeu; cunoașterea naturală a principiilor vine de la Dumnezeu. Ar însemna să opunem înțelepciunea divină ei însăși dacă am pretinde că un anume adevăr din punct de vedere al rațiunii ar fi contrar credinței. Acordul rațiunii și credinței – și premsa și concluzia lui Toma – se realizează prin recursul la Dumnezeu. În consecință, colaborarea dintre rațiune și credință nu este doar de dorit; este de neocolit. și nu e vorba doar de o simplă armonie exterioară. Activitatea proprie a rațiunii decurge din credință ca dintr-o garanție care-i este și un prețios ajutor. Credința nu înlocuiește efortul natural al rațiunii, nici vorbă, îl confirmă doar. Până la urmă, rațiunea dobândește în acordul ei cu credința

¹ Ibidem, p. 50.

inclusiv condiția de a fi cuceritoare a cuceririlor ei. Rațiunea apoi slujește credinței. Ea permite de a păstra credința intactă înălțurând erorile susținute de scriitorii cei vechi. În fond, dacă spunem că deasupra rațiunii este credința, spunem că adevărul supranatural nu poate fi recunoscut prin forța simplă a spiritului nostru. Nu putem spune, conchide și Copleston, că vom realiza proximitatea lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii, dar nici că acela care, cu pietate, se află în căutarea infinitului, măcar că nu-l va atinge, nu va face mereu și mereu un drum profitabil. Adeziunea la credință este mai puternică decât oricare alta tocmai pentru că ea provine și din voință, nu doar din intelect. Certitudinea derivată din raționament nu egalează nicicând certitudinea care urmează autorității. Toma e un predicator al doctrinei sacre, însă este unul care aprofundează filosofia. Actul de credință este echivalent acceptării unei invitații, nu supunerii unei constrângeri. Scurt spus, *ratio confortata fide* și Toma, astfel, leagă teologia de filosofie nu atât prin metodă cât prin scopul lor: căutarea adevărului. Si, cu vorba lui Gilson, în timp ce teologia lui Toma este cea a unui filosof, filosofia să rămâne cea a unui teolog, a unui sfânt. Si dacă Hegel crede că datorează lui Toma o pagină, Copleston îi oferă peste 130. Plus o lucrare separată! Iar din faptul că Hegel numește pe Toma „al doilea Augustin”, nu rezultă în niciun fel cine a fost și ce a făcut cel dintâi. Si nici măcar nu-l numește Hegel în acest fel!

6. Augustinism și tomism

Suntem puși în situația de a recunoaște, fie că vrem sau nu, că, de-a lungul istoriei, mișcări doctrinare diverse, mai mult sau mai puțin suspecte din perspectiva ortodoxiei, s-au reclamat de la patronajul Sfântului Augustin și au recurs la augustinism pentru a-și justifica tezele cele mai îndrăznețe. Amintesc aici protestantismul, jansenismul și, mai aproape de noi, fideismul. Biserica a protestat mereu contra acestor pretenții, iar cauza lui Augustin nu a fost niciodată confundată, în ochii Bisericii, cu aceea a stânjenitorilor discipoli. Pe de altă parte, faptul că acest lucru s-a întâmplat, și încă la modul constant, nu s-ar putea înțelege dacă, în anumite puncte, opera lui Augustin nu s-ar preta, într-un fel sau altul, la aceste exgeze tendențioase. Iată și motivul pentru care anumiți mari gânditori se distanțează oarecum de doctrina augustiniană. Este și cazul Sfântului Toma.¹ Tomismul este o doctrină intelectualistă, clară, echilibrată și coerentă, ceea ce nu se poate spune despre augustinism în felul în care termenii aceștia funcționează pentru tomism. În 1879, Papa Leon al XIII-lea, prin enciclica *Aeterni Patris*, propune ca model pentru filosofii și teologii catolici pe

¹ Vezi Fernand Van Steenberghe, *op.cit.*, pp. 272-281.

Sfântul Toma, iar Benedict al XV-lea dă putere de lege acestui fapt prin canonul 1366 din *Codul de drept canonic*. Se observă că succesul Sfântului Augustin înregistrează o cotitură, și influența lui a fost maximă până în secolul al XIII-lea. După această dată, prestigiul care crește neconitenit este acela al Sfântului Toma. Augustinieni mari („familia augustiniană”) au fost Sfântul Anselm, Sfântul Bonaventura, Pascal, Malebranche, însă mult timp a fost dominantă părerea că doar tomismul luminează inteligențele creștine. Steenberghen vorbește, cumva în contrapartidă, despre o „revigorare a augustinismului”, și Augustin este chemat să întărească pozițiile unor școli rivale școlii tomiste (bergsonismul, de pildă, în speță intuiționismul bergsonian). Momentul este dat de celebrarea a 1500 de ani de la moartea Sfântului Augustin (1930) și apoi de „Congresul Internațional Augustinian” (1954), iar publicațiile sunt înregistrate regulat în *Revista de studii augustiniene*.

Chestiunea care se naște este aceea a raporturilor dintre tomism și augustinism. Avem, se înțelege, trei poziții: tomismul intransigent, augustinismul exclusiv și concordismul, la care se adaugă o a patra: istoricismul (consideră cele două doctrine ca fiind irreducibile, dar la fel de stimabile; asupra primelor trei poziții nu e nevoie să insist). Pozițiile acestea (soluții?) nu sunt în stare pură, dar e de remarcat că majoritatea autorilor recenti (de după 1930) sunt partizanii concilierii, ai concordismului.

Câteva lucruri ar fi de remarcat:

– există profunde diferențieri de temperament și preocupări între cele două doctrine; Augustin, spre exemplu, nu a încercat niciodată să-și organizeze științific doctrina; pe scurt, nu întâlnim la el preocupările de metodologie științifică proprii savantului. Absența sistematizării și a preciziei tehnice, digresiunea, indistincția dintre filosofie și teologie (corectată însă de orientarea constantă a demersului înspre Dumnezeu), recursul masiv la artificii literare sunt pentru augustinism incompatibile față cu rigoarea științifică pe care o aflăm în tomism. E clar, spune Steenberghen, că Toma a avut motive serioase pentru a se îndepărta de Augustin;

– pe de altă parte nici nu trebuie exagerate divergențele doctrinare. Că Augustin e neoplatonician, iată un lucru neîndoios, doar că platonismul augustinian este profund transformat de seva creștină încât e, deseori, original. Nu altfel stau lucrurile cu aristotelismul tomist. În raport cu originea sa augustiniană, putem spune că tomismul este un augustinism consolidat și stabilizat de o puternică armătură aristotelică, ea însăși perfecționată de adaosurile metafizice ale revelației și ale neoplatonismului.¹ Dacă tomismul e superior tehnic și, prin consecință, doctrinar, Augustin e „mai” psi-

¹ Ibidem, pp. 279-280.

holog și „mai” critic decât Toma și, la limită, Augustin se întâlnește și răspunde mai ușor aspirațiilor sufletului modern. În mare, plecând de la aceste fapte, s-a vorbit despre „exilul” Sfântului Augustin, un termen, cred, prea dur, prea exclusivist. Revigorarea augustinismului nu e nicio calamitate și nicio amenințare. De altfel, în gândirea papilor, începând nu doar de la *Aeterni Patris*, triumful tomismului nu presupune o respingere a augustinismului. Scolastica e o împlinire a învățăturii Părinților Bisericii, în particular a Sfântului Augustin.

É. Gilson punctează câteva aspecte ale relației Augustin-Toma. În joc e teoria cunoașterii și, mai ales, iluminarea. Înaintea lui Toma exista un acord unanim în a susține doctrina augustiniană a iluminării; după Toma, acest acord încetează și mai există și merge până acolo încât franciscanul Duns Scotus abandonează tradiția augustiniană (e de notat că tradiția aceasta, franciscanii, în genere, o susțin fidel). Sfântul Toma, pe de altă parte, nu critică în mod sistematic (pare aici, în cazul lui, o scăpare „augustiniană”!) această doctrină. Ar mai fi o explicație: dacă Toma elimină această doctrină și nu ne spune de ce i se pare nesatisfăcătoare, e, poate, pentru că el nu face din ea obiectul imediat al criticii sale.

Problema este însă alta, și anume influența lui Avicenna asupra augustinismului medieval. Influența lui Averroes este imediată și evidentă. Cea a lui Avicenna, mai puțin manifestă, dar mai complexă, nu a fost și mai puțin durabilă, ba chiar a depășit-o pe a lui Averroes, cel puțin în profunzime. Altfel spus, creștinii a căror gândire era alimentată de Proclus și Plotin prin Augustin, aflau în Avicenna platonismul. Un augustinian nu-l putea citi pe Avicenna fără să fie frapat de această asemănare cu episcopul Hipponei. În afara lui Avicenna, Toma critică și pe Guillaume d'Auvergne, tot pe linia teoriei cunoașterii. Acesta din urmă, la întrebarea unde putem afla primele cauze sau forme, răspunde făcând apel la iluminarea augustiniană. Doctrina creștină, pentru care adevarul absolut nu poate fi pus în discuție, ne arată sufletul ca fiind în mod natural așezat în punctul de contact al celor două lumi. Creatorul este adevarul etern și modelul care exprimă clar și expresiv toate lucrurile. Concluzia: Dumnezeu însuși este registrul propriu și natural al intelectului omenești (*Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani*).¹ Prin Dumnezeu se formează în noi impresiile, și prin acestea se înscriu în intelectul nostru semnele inteligibile pe baza căror, ulterior, raționăm. Guillaume d'Auvergne nu vede o altă soluție posibilă teoriei cunoașterii decât de a da lui Dumnezeu, în doctrina lui, rolul iluminativ pe care Avicenna îl re-

¹ Étienne Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1986, pp. 5, 6, 7, 71.

zervase intelectului agent. Chestiunea e: cui se opune Sfântul Toma? Se opune acelor teologi care, sub influența lui Avicenna, împrumută terminologia lui Aristotel pentru a formula teoria augustiniană a iluminării (aceasta ar fi și o definiție a ceea ce se numește „augustinism avicennizant”). În măsura în care Guillaume d’Auvergne reușește să demonstreze că sufletul nostru nu este decât un intelect posibil și că intelectul agent (activ), privit separat de Aristotel și Avicenna, nu poate fi decât Dumnezeul Sfântului Augustin, el stabilește totodată că iluminarea augustiniană implică pe Dumnezeu în ceea ce privește operațiile sufletului nostru.¹ Același Guillaume d’Auvergne (în *De anima* și în *De Universo*) distinge două aspecte ale problemei: iluminarea intelectului de către Dumnezeu și, apoi, funcționarea acestui intelect astfel iluminat. În primul caz, intelectul uman se comportă ca un intelect posibil, căci el primește iluminarea fără să producă nimic. În al doilea caz, e vorba despre a ști în ce măsură sufletul e activ sau pasiv. Problema nu mai are sens, căci activismul și pasivismul presupun divizibilitatea, or noi știm că sufletul este indivizibil.

O poziție intermedieră aflăm în lucrarea lui Jean Peckham – *Quaestiones de anima*; autorul franciscan se reclamă de la Bonaventura și Alexander din Hales. E de acord cu Bonaventura și cu dascălul lor comun, Alexander. Pentru ei, există un intelect agent care aparține sufletului și care intelect este chiar o parte a acestui suflet. Peckham e decisiv când spune că *intellectus agens creatus*, numai că acestui intelect i se refuză de a fi și cauza suficientă a cunoașterii. Problema lui Peckham este: cui revine, la propriu, numele de intelect agent (activ)? Cu alte cuvinte, Peckham nu e de acord în totalitate cu:

- Averroes, împotriva căruia neagă unicitatea intelectului agent și a celui posibil;
- Avicenna, pentru care intelectul agent este o substanță creată separat; Peckham, în fapt, nu-l critică pe Avicenna pentru că a afirmat existența separată a intelectului agent, ci pentru că nu a înțeles că intelectul agent unic și separat nu poate fi decât increat, adică Dumnezeu;
- Toma, pentru care Dumnezeu nu este intelectul nostru agent. Împotriva lui Toma, Peckham neagă expres cum că fiecare om posedă intelect agent, care ar fi cauza suficientă a cunoașterii naturale. Contraargumentul este acela care spune că sufletul este constituit astfel încât să fie savant prin intelectul agent și ignorant prin intelectul posibil, în același timp și sub același raport;

¹ *Ibidem*, pp. 110-111; Idem, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Ed. Humanitas, București, pp. 385-392.

– Guillaume d'Auvergne, împotriva căruia va atribui omului un intelect agent creat, și astă il va obliga să afirme că acest intelect agent, cât este el de real, nu este intelectul agent adevărat, pentru că singurul care merită acest nume este Dumnezeu.¹ Peckham vede în expresia *intellectus agens creatus* doar o concesie verbală; sensul propriu al sintagmei „intelect agent” îi pare a fi, în doctrina lui Aristotel, acela de intelect agent separat, de unde rezultă, după franciscanul în cauză, că Aristotel nu desemnează prin acest nume o parte a sufletului, ci pe Dumnezeu însuși. Dacă Peckham ar fi pus să aleagă între Toma (care nu recunoaște alt intelect activ în afară de al nostru) și Avicenna (care va rezerva acest nume unui intelect agent separat), ar opta, fără ezitare, în favoarea lui Avicenna!

Să sintetizez. Sfântul Toma se află în fața a două școli opuse. Prima utilizează distincția aristotelică între intelectul posibil și intelectul agent pentru a marca existența intelectului omenesc înzestrat cu activitate proprie. Școala începe cu Alexander din Hales și Bonaventura și se separă de Avicenna și Guillaume d'Auvergne prin aceea că atribuie în mod expres omului un intelect agent, dar rămâne fidelă doctrinei augustiniene a iluminării. A doua consideră doctrina iluminării drept soluția completă a problemei cunoașterii și cuprinde pe Avicenna și Guillaume d'Auvergne, separându-se de Alexander din Hales și Bonaventura, refuzând omului intelectul agent și neacordând acestei expresii altă accepție legitimă decât aceea care se aplică lui Dumnezeu însuși. Pentru prima școală, Dumnezeu nu poate fi intelect agent decât în sens impropriu. Pentru a doua, singur Dumnezeu poate fi în sens propriu intelectul nostru agent.²

Închei cu poziția lui Toma, poziție desfășurată de-a lungul a trei secvențe:

– prima chestiune e de a ști dacă se poate atribui omului un intelect agent. Toma răspunde în *Comentariul la Sentențele lombardiene*. Ce spune? Că doctrina care neagă faptul că intelectul agent aparține omului este improbabilă. A refuză fiecărui individ un intelect agent care-i este propriu înseamnă a nu atribui sufletului rațional principiul activ fără de care acest suflet nu-și poate îndeplini operațiile naturale. Prin consecință, a nu admite decât un singur intelect agent pentru toți oamenii și care să fie Dumnezeu sau o inteligență separată (așa cum face Augustin) înseamnă a presupune că Dumnezeu a creat un suflet rațional incapabil de a uza de rațiune, ceea ce este absurd;

¹ Idem, *Pourquoi ...*, pp. 99-103; Idem, *Filosofia în Evul Mediu*, pp. 451-453.

² Idem, *Filosofia în Evul Mediu*, pp. 330-335; 513-519; 633-635.

– a doua chestiune vizează concepția lui Aristotel însuși cu privire la natura intelectului agent. Toma spune că aproape toți filosofii sunt de acord cu Aristotel în a face din intelectul agent și intelectul posibil două substanțe distincte; urmează că intelectul agent e o substanță separată, dar o asemenea doctrină e considerată a fi inconciliabilă credinței;

– de aici și a treia chestiune: ce credem despre doctrinele care consideră pe Dumnezeu ca fiind intelectul nostru activ? Toma vede bine că toți cei care o susțin cedând influenței lui Avicenna, o și corectează; o corjează deoarece știu că originea iluminării noastre nu poate fi diferită de originea beatitudinii noastre și că aceste două surse nu pot fi decât Dumnezeu; o urmează pentru că identifică intelectul agent aristotelic cu acest izvor al iluminării și fericirii depline. Despre această doctrină Toma nu spune nici că este adevărată, nici că este falsă; spune doar că e probabilă. Identificarea Dumnezeului iluminativ al Sfântului Augustin cu intelectul agent separat împrumutat lui Aristotel de interpretarea lui Avicenna falsifică în realitate gândirea lui Augustin. Sfântul Toma ar fi putut restabili adevărul, degajându-l pe Augustin de o asemenea vecinătate compromițătoare, numai că Augustin însuși, formal, nu învață nicăieri că Dumnezeu este intelect agent, încât Toma este absolut îndreptățit în a nega faptul că iluminarea augustiniană se confundă cu augustinismul avicennizant. Nu se poate reproşa lui Toma o anume incorectitudine, atâtă vreme cât el face diferență între augustinismul veritabil și acela al contemporanilor săi, dar un Dumnezeu care este simultan lui însuși și nouă intelect este inacceptabil pentru tomism. Un Dumnezeu care să ilumineze intelectul nostru, fără să și fie intelectul nostru, și care acționează pentru noi, fără să se confundă în această acțiune cu noi, este de neconcepție. Or, așa ceva, spune Toma, este tocmai ceea ce textele lui Augustin propun: o doctrină a iluminării divine, fără o definiție tehnică precisă (obsesie tomistă, extrem de onorabilă de altfel) a modului în care această iluminare se desfășoară, nu se pliază tomismului. Gilson conchide că sentimentul e acela că Toma, care nu întreprinde o critică sistematică în această privință (o scăpare tomistă?; greu de crezut!), e preocupat mai mult de a se împăca (a nu se „certa”) cu Augustin decât de a-l judeca, având în vedere starea de indeterminare în care Augustin își suspendase doctrina. Riguros totuși, Toma arată în articolul 10 (intitulat *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum*) din *De spiritualibus creaturis* la modul cel mai clar cum Augustin se inspiră din tradiția platoniciană, iar el din cea aristotelică. De aici și divergențele lor cu privire la modul în care se exercită iluminarea. Numai că, și aici e surpriza, această diferență pe care o definește foarte precis, lui Toma i se pare de mică importanță! Așa se înțelege, până

la urmă, spusa potrivit căreia Sfântul Toma, cel mai mare teolog al Evului Mediu, nu este, în realitate, decât cel mai bun interpret al Sfântului Augustin!

Toma rămâne cu Aristotel împotriva tuturor celor înșirați de partea lui Platon. Tomismul e obligat de a reconstrui filosofia creștină pe alte baze decât cele puse de Sfântul Augustin.¹

Anton Adămuț

¹ Idem, *Pourquoi...*, pp. 111-113; 117-126.

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

I. În volumul al II-lea din istoria filosofiei realizată de mine am sperat inițial să ofer o imagine a dezvoltării filosofiei pe întreaga perioadă a Evului Mediu, înțelegând prin filosofie medievală gândirea filosofică și sistemele elaborate în perioada cuprinsă între renașterea carolingiană din ultima parte a secolului al VIII-lea (Ioan Scotus Eriugena, primul filosof important al filosofiei medievale, s-a născut în jurul anului 810) și sfârșitul secolului al XIV-lea. Reflectând însă, am ajuns la concluzia că ar trebui dedicate două volume perioadei medievale. Dat fiind faptul că primul volum¹ se încheie cu o prezentare a neplatonismului, fără a se ocupa de ideile filosofice din gândirea primilor scriitori creștini, am considerat necesar să spun câteva cuvinte despre aceste idei în volumul de față. Este adevărat că gânditorii precum Sf. Grigore de Nyssa și Sf. Augustin au aparținut perioadei Imperiului Roman și că înrudirea gândirii acestora cu platonismul, înțeles în sens larg, nu îi poate grupa în rândul autorilor medievali, însă la fel de adevărat este că ei au fost gânditori creștini și că au exercitat o influență importantă asupra Evului Mediu. Este dificil să-i înțelegem pe Sf. Anselm sau Sf. Bonaventura fără a ști ceva despre gândirea Sf. Augustin, iar problemele dezbatute de Ioan Scotus Eriugena nu pot fi înțelese fără cunoașterea gândirii Sfântului Grigore de Nyssa și a lui Pseudo-Dionisie. Prin urmare, nu este nevoie de scuze pentru a începe o istorie a filosofiei medievale prin abordarea unor gânditori care au aparținut, din perspectivă cronologică, perioadei Imperiului Roman.

Acest volum începe, în consecință, cu perioada creștinismului timpuriu și urcă în istoria filosofiei medievale până la sfârșitul secolului al XIII-lea, incluzându-l, astfel, și pe Duns Scotus (aproximativ 1263-1308). În cel de-al treilea volum propun tratarea filosofiei secolului al XIV-lea, cu un accent deosebit pe gândirea ockhamistă. În acest volum voi include și o analiză a filosofilor Renașterii, a secolelor al XV-lea și al XVI-lea și a „Epocii de argint” a gândirii scolastice, chiar dacă Francisco Suarez nu a murit decât în 1617, la 21 de ani după nașterea lui Descartes. Este posibil ca această opțiune să pară arbitrară și, într-o oarecare măsură, chiar este astfel. Este, însă, extrem de im-

¹ *Istoria filosofiei, Vol. I: Grecia și Roma*, trad. de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Roșca, Editura ALL, București, 2008.

probabil să putem realiza o separare mai precisă între filosofia medievală și cea modernă și ar fi destul de curioasă includerea lui Descartes în grupul ultimilor scolastici contrar tradiției. Eu nu propun adoptarea acestei abordări iar dacă includ în cel de-al III-lea volum unii filosofi care ar părea că aparțin, mai degrabă „perioadei moderne”, motivul este, mai degrabă, unul ce ține de comoditate, pentru a deschide calea, în cel de-al IV-lea volum, dezvoltării, într-un mod sistematic, a relației dintre principalele sisteme filosofice, de la Francis Bacon în Anglia și Descartes în Franța până la Kant inclusiv. Orice metodă de grupare a gânditorilor ar fi folosită, trebuie avut în vedere că perioadele în care se împarte istoria filosofiei nu sunt impermeabile, că tranziția este graduală, nu abruptă, că există suprapunerile și conexiuni și că sistemele care se succedă nu sunt tăiate și separate unul de altul cu secură.

2. Au fost momente când filosofia medievală a fost considerată nedemnă de un studiu aprofundat, când se lua ca de la sine înțeles că filosofia Evului Mediu era într-o măsură atât de mare supusă teologiei încât era practic imposibil să o distingi de aceasta, iar când putea fi distinsă, ea nu depășea o simplă dispută logică aridă sau un joc de cuvinte. Cu alte cuvinte, se considera de la sine înțeles că gândirea filosofică europeană cuprindea două mari perioade, cea antică, în care erau incluse doar filosofile lui Platon și Aristotel, și cea modernă, în care rațiunea speculativă a început să se bucure de libertate după noaptea întunecată a Evului Mediu. În această perioadă a domnit autoritatea ecclaziastică, iar rațiunea umană, înlănțuită, a fost obligată să se limiteze la studiul inutil, dar plin de imaginea teologiei, până când un gânditor ca Descartes a rupt lanțurile și a redat libertatea rațiunii. Dacă în perioada antică și în cea modernă, filosofia poate fi considerată un om liber, în perioada medievală, condiția sa a fost cea a unui sclav.

Dincolo de faptul că filosofia medievală a împărtășit lipsa de considerație cu care a fost adesea privit Evul Mediu, unul din factorii parțial responsabili pentru atitudinea adoptată față de gânditorii medievali a fost, fără îndoială, limbajul folosit de către gânditori precum Francis Bacon și René Descartes față de Scolastică. La fel cum aristotelicienii au fost tentați să evaluateze platonismul în termenii criticismului aristotelic, adeptii curentului inițiat, după câte se pare, de către Bacon și Descartes erau dispuși să privească gândirea medievală prin proprii ochi, fără a fi conștienți de faptul că multe din lucrurile pe care Francis Bacon, spre exemplu, le reproșa scolasticilor nu puteau fi aplicate în mod legitim marilor figuri ale gândirii medievale, oricăr de aplicabile să ar fi dovedit ele scolasticilor târziu și „decadenți” care proslăveau litera în defavoarea spiritului. Privind chiar de la început filosofia medievală din această lumină, este greu de crezut că istoricii și-au dorit să se apropie mai mult și mai direct de ea:

ei au condamnat-o fără să cunoască nici diversitatea formelor de gândire medievală, nici adâncimea lor; pentru ei, filosofia medievală era un bloc unitar, un joc arid de cuvinte, aflat într-o dependență slugănică de teologie. În plus, insuficient de critici, ei nu au reușit să înțeleagă faptul că, dacă filosofii medievali au fost influențați de un factor extern, teologia, și filosofii moderni au fost influențați de factori externi, chiar dacă în cazul lor nu a fost vorba de teologie. Marii majoritați a acestor istorici i s-ar fi părat fără sens ca cineva să le sugereze ca Duns Scotus, de pildă, să fi pretins să fie considerat un mare filosof britanic, cel puțin la fel de mare ca John Locke, fără a ști, în laudele lor privitoare inteligența lui David Hume, că unii dintre gânditorii Evului Mediu târziu anticipaseră deja o mare parte din criticismul considerat contribuția specifică la filosofie a eminentului scoțian.

Voi menționa un singur exemplu: aprecierile despre filosofia medievală făcute de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la rândul său un mare filosof. Exemplul este interesant, căci ideea dialectică hegeliană de istorie a filosofiei cerea în mod evident ca filosofia medievală să fie considerată o contribuție importantă la dezvoltarea gândirii filosofice, deși Hegel personal nu era un simplu oponent al filosofiei medievale. Dar, deși Hegel admite că filosofia medievală a avut o funcție extrem de utilă, cea de a exprima în termeni filosofici „conținutul absolut” al creștinismului, el insistă că ea este doar o repetare formalistă a conținutului credinței, în cadrul căreia Dumnezeu este reprezentat ca o entitate de natură exterioară. În plus, dacă ne amintim că, pentru Hegel, credința este modalitatea de exprimare a conștiinței religioase, fiind clar inferioară abordării filosofice și speculative, adică nivelului rațiunii pure, este clar că în ochii săi filosofia medievală poate fi filosofie doar cu numele. În consecință, el declară că filosofia scolastică este teologie pură. Însă, prin aceasta, Hegel nu vrea să spună că Dumnezeu nu este obiectul filosofiei, cum este și al teologiei, ci că filosofia medievală a avut în vedere obiectul adecvat al filosofiei, dar l-a tratat potrivit unor categorii ale teologiei, în loc să înlocuiască categoriile sale exterioare (spre exemplu, relația lumii cu Dumnezeu, văzută precum cea a unui efect exterior cu o cauză liberă) cu cele sistematice, științifice, raționale și necesare și cu conexiunile filosofiei. Filosofia medievală a fost, astfel, filosofie potrivit conținutului, dar teologie potrivit formei, iar, conform lui Hegel, istoria filosofiei medievale este una monotonă în care oamenii au căutat în van să găsească o etapă distinctă, caracterizată de un progres real și de o dezvoltare a gândirii.

În ce măsură concepția hegeliană despre filosofia medievală este dependentă de sistemul său filosofic sau despre părerea sa despre relația dintre religie și filosofie, dintre credință și rațiune și dintre nemijlocire și mijlocire, nu pot să discut în acest

volum; vreau însă să arăt cum analiza hegeliană a filosofiei medievale este însoțită de o ignoranță extrem de reală cu privire la cursul istoriei acesteia. Desigur, este posibil pentru un hegelian să dobândească o cunoaștere adâncită a dezvoltării filosofiei medievale și, totuși, să adopte, tocmai pentru că este hegelian, punctul de vedere al acestui gânditor cu privire la filosofia medievală, însă nu este nicio umbră de indoială, fie și admitând că nu își redacta și publica singur prelegerile despre istoria filosofiei, că el nu a avut o cunoaștere profundă a acestui domeniu. Căci cum ar putea cineva să considere că e vorba de erudiție în cazul cuiva care îl include pe Roger Bacon în categoria misticilor și care remarcă că „Roger Bacon a abordat în special fizica, dar nu a fost influențat de ea; a inventat praful de pușcă, oglinziile, telescopul și a murit în 1297”? Explicația se află în faptul că Hegel se baza pentru informațiile sale despre filosofia medievală pe autori precum Tennemann și Brucker, în vreme ce primele studii importante despre aceasta nu au apărut mai devreme de mijlocul secolului al XIX-lea. Menționându-l pe Hegel, nu vreau să îl acuz; doresc doar să atrag atenția asupra evoluției produse în cunoașterea noastră despre medievalitate prin cercetările ce au urmat după 1880. Dacă putem înțelege și scuza erorile de interpretare pe care le-a comis în mod inconștient un gânditor ca Hegel, nu putem avea aceeași îngăduință pentru erori similare contemporane, după cercetări precum cele realizate de Baumer, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer etc. După clarificările realizate prin publicarea textelor și prin editarea unor ediții critice ale lucrărilor deja publicate, după volumele splendide editate de Părinții franciscani din Quaracchi, după publicarea unui număr mare din seria *Beiträge*, după realizarea unor istorii cum este aceea a lui Maurice De Wulf, după studiile lucide ale lui Etienne Gilson și după munca, plină de răbdare, a Academiei Medievale din America, nu mai poate fi posibil să gândim că filosofii medievali erau „toți la fel”, că filosofia medievală ar fi lipsită de bogătie și de varietate și că gânditorii acelei perioade ar fi fost oameni de o importanță secundară, cu realizări săracăcioase. Mai mult, autori precum Gilson ne-au ajutat să înțelegem continuitatea dintre filosofia medievală și cea modernă. Gilson ne-a arătat modul în care cartezianismul era cu mult mai dependent de gândirea medievală decât s-a considerat mai înainte. Mai rămân multe de făcut în ceea ce privește editarea și interpretarea textelor (numai dacă menționăm comentariul lui W. Ockham la *Sentințe*), însă acum a devenit posibilă înțelegerea printr-o privire sinoptică a curentelor și evoluției lor, a modelului și a texturii, a contribuțiilor importante și mai puțin importante din filosofia medievală.

3. Însă, chiar dacă filosofia medievală a fost de fapt, mai bogată și mai variată decât s-a presupus uneori, nu este oare corect să spunem că ea a fost atât de legată de

teologie încât nu se poate deosebi practic de ea? Nu e oare relevant că marea majoritate a filosofilor medievali erau preoți și teologi care urmău studii filosofice dintr-o perspectivă teologică, ba chiar apologetică?

În primul rând, este necesar să remarcăm că relația teologiei cu filosofia era în sine o temă importantă a gândirii medievale și că unii gânditori au adoptat atitudini diferite cu privire la această relație. Începând cu încercarea de a înțelege datele revelației, atât cât e posibil pentru gândirea umană, medievalii timpurii, în acord cu maxima *Credo, ut intelligam*¹ au aplicat dialectica rațională misterelor credinței în încercarea de a le înțelege. Astfel, ei au pus bazele teologiei scolastice, de vreme ce aplicarea rațiunii la datele teologice, în sensul de date ale revelației, este și rămâne o problemă de teologie, fără a deveni filosofie. Într-adevăr, unii gânditori, mânați de dorința lor entuziasătă de a înțelege misterele apelând la rațiune, în cel mai înalt grad posibil, pot fi numiți la prima vedere raționaliști sau, după cum i-ar putea numi cineva, hegelieni înaintea lui Hegel. Este însă un adevărat anacronism să ii considerăm pe acești gânditori raționaliști în sensul modern al cuvântului, de vreme ce, atunci când Anselm, de pildă, sau Richard de Saint Victor au încercat să demonstreze misterul Sfintei Treimi prin „rațiuni necesare”, ei nu aveau nicio intenție de a reduce dogma sau de a afecta integritatea revelației divine. (La acest subiect voi reveni pe parcursul lucrării). Deși se comportau ca niște teologi, acești gânditori nu au făcut o delimitare riguroasă între sferele teologiei și filosofiei, urmărind, în consecință, anumite teme filosofice și dezvoltând argumente de natură filosofică. De pildă, chiar dacă Sf. Anselm este în primul rând important ca unul dintre fondatorii teologiei scolastice, el a contribuit și la dezvoltarea filosofiei scolastice, spre exemplu, prin argumentele sale raționale despre existența lui Dumnezeu. Ar fi incorect să îl considerăm pur și simplu pe Abelard filosof, iar pe Sf. Anselm teolog. În orice caz, în secolul al XIII-lea exista o distincție clară făcută de Sf. Toma de Aquino între teologie, care folosește ca premise datele revelației, și filosofie (incluzând, evident, ceea ce azi numim „teologie naturală”), ca activitate a rațiunii umane nesușinută de revelație. Este adevărat că, în același secol, Sf. Bonaventura era un susținător conștient și hotărât a ceea ce s-ar putea numi vizuirea integralistă, augustiniană; însă, în timp ce Doctorul franciscan ar fi putut crede că o cunoaștere pur filosofică a lui Dumnezeu suferă prin faptul că este incompletă, Bonaventura era perfect conștient că există adevăruri filosofice care pot fi descoperite doar prin rațiune. Diferența dintre Sf. Bonaventura și Sf. Toma poate fi enunțată

¹ „Cred, deci înțeleg.” (lb.lat., n.r.)

astfel.¹ Toma afirma că e posibilă, *în principiu*, realizarea unui sistem filosofic satisfăcător care, în cazul cunoașterii lui Dumnezeu, de pildă, ar fi incomplet dar nu și fals. În schimb, Sf. Bonaventura a susținut că tocmai acest aspect de incompletitudine sau inadecvare generează falsificarea, ceea ce face ca, deși o filosofie naturală ar fi posibilă fără lumina credinței, o adevarată metafizică să nu fie realizabilă. Bonaventura consideră că, dacă un filosof demonstrează rațional și susține unitatea lui Dumnezeu, fără a ști, în același timp, că Dumnezeu este Treimea într-o singură natură, el îi atribuie lui Dumnezeu o unitate care nu este Unitatea divină.

În al doilea rând, Sf. Toma vorbea serios atunci când îi recunoștea filosofiei „drepaturile”. Pentru un observator superficial, ar putea să pară că, atunci când Toma afirma existența clară a unei distincții între teologie dogmatică și filosofie, el făcea o distincție formală, care nu i-a influențat gândirea și pe care nu a luat-o în serios în practică; o asemenea viziune ar fi însă departe de adevăr, după cum se poate vedea din următorul exemplu. Sf. Toma credea că revelația ne vorbește despre crearea lumii în timp, adică despre non-eternitatea lumii; el a susținut, însă, cu hotărâre că filosoful nu poate demonstra nici că lumea a fost creată din eternitate, nici că lumea a fost creată în timp, deși poate arăta că ea depinde de Dumnezeu în calitatea sa de Creator. Susținând acest punct de vedere, Toma s-a situat pe o poziție diferită față de Sf. Bonaventura, de pildă, iar faptul că a susținut acest punct de vedere în dispută arată clar că el a acceptat serios în practică delimitările sale teoretice dintre sfera filosofiei și cea a teologiei dogmatice.

În al treilea rând, dacă e adevărat că filosofia medievală se reducea la teologie, ne putem aștepta să descoperim că gânditori care au acceptat aceeași credință, vor accepta aceeași filosofie sau că diferențele dintre ei se vor limita la diferențele de aplicare dialectică a datelor revelației. De fapt, lucrurile sunt departe de a sta astfel. Deși Sf. Bonaventura, Sf. Toma de Aquino și Duns Scotus, Egidio Romano, dar și William Ockham, au acceptat aceeași credință, ideile lor filosofice nu erau nici pe departe identice în toate privințele. Dacă filosofile lor erau sau nu în aceeași măsură compatibile cu exigențele teologiei este, evident, o altă problemă (filosofia lui Ockham cu greu poate fi considerată compatibilă cu aceste exigențe); acest aspect este irelevant, însă, pentru chestiunea aflată în discuție, de vreme ce, chiar dacă erau sau nu compatibile cu teologia corectă din punct de vedere dogmatic, aceste filosofii au existat și nu erau identice. Istorul poate urmări liniile de dezvoltare și divergențele din interiorul

Această afirmație simplă, deși susținută de Gilson, necesită unele detalieri. Vezi pp. 245-249.

filosofiei medievale, iar dacă poate face acest lucru, este clar că trebuie să existe ceva ce se poate numi filosofie medievală, căci fără existența sa nu am putea avea o istorie a acestei filosofii.

Pe parcursul acestei lucrări, vom aborda puncte de vedere diferite despre relația dintre filosofie și teologie. Pe moment însă, nu vreau să dezvolt mai mult această problemă, dar trebuie admis de la început că, datorită fundamentelor comune ale credinței creștine, lumea s-a înfățișat gânditorului medieval mai mult sau mai puțin în aceeași lumină. Chiar dacă gânditorul susținea sau nega distincția clară dintre sfera teologiei și cea a filosofiei, în ambele cazuri, el privea lumea ca un creștin și cu greu ar fi putut să nu facă astfel. În argumentele sale filosofice el se putea distanța de revelația creștină, însă perspectiva și credința creștină rămâneau prezente în adâncul gândirii sale. Însă acest lucru nu înseamnă că argumentele lui filosofice nu erau cu adevărat filosofice sau că dovezile lui raționale nu erau cu adevărat raționale; ar trebui să luăm în considerare fiecare argument sau dovedă pentru aspectele lor pozitive sau negative și să nu le catalogăm drept teologice doar pe baza faptului că autorul a fost creștin.

4. După ce am afirmat că a existat cu adevărat o filosofie medievală sau că măcar poate să existe una, chiar dacă majoritatea filosofilor medievali au fost creștini și cei mai mulți dintre ei teologi, vreau să expun câte ceva despre scopul acestei cărți (și al volumului următor) și despre modul în care este tratat subiectul.

Nu intenționez să narez toate opiniiile tuturor filosofilor medievali cunoscuți. Cu alte cuvinte, volumele II și III din istoria mea nu sunt gândite ca o enciclopedie de filosofie medievală. Pe de altă parte, nu am intenția să dau doar o schiță sau serii de impresii despre filosofia medievală. Am căutat să ofer o imagine inteligibilă și coerentă a dezvoltării filosofiei medievale și a fazelor prin care aceasta a trecut, excluzând multe nume și alegând pe acei gânditori care sunt deosebit de importanți și interesanți pentru conținutul gândirii lor sau care reprezintă și ilustrează un tip particular de filosofie sau un stadiu de dezvoltare. Unora dintre acești gânditori le-am dedicat un spațiu apreciabil, analizând opiniiile lor într-o manieră extinsă. Acest fapt poate să aibă un efect negativ, în măsura în care poate duce la estomparea liniilor generale de conectare și dezvoltare dar, aşa cum am spus, nu am avut intenția de a realiza doar o schiță a filosofiei medievale și probabil că numai printr-o abordare detaliată a sistemelor filosofice relevante se poate dezvălui bogata varietate a gândirii medievale. A accentua liniile principale de corelare și dezvoltare și a prezenta, în același timp, ideile filosofilor aleși nu constituie, desigur, o abordare facilă și ar fi totodată absurd să cred că atât toate numele pe care le-am inclus și mai ales cele pe care nu le-am inclus, cât și spațiul alocat fiecărui vor mulțumi pe toată lumea; să nu vezi copacii din cauza

pădurii sau pădurea din cauza copacilor este destul de ușor, dar să le vezi pe ambele în mod clar și în același timp nu este deloc ușor. Cu toate acestea, consider că acesta este un scop care merită urmărit. Nu am ezitat să acord aceeași importanță filosofiei lui Bonaventura, Toma, Duns Scotus și Ockham, dar am căutat să fac inteligeabilă și dezvoltarea generală a filosofiei medievale de la primele ei lupte, prin splendida ei maturitate, până la declinul său.

Dacă vorbim de *declin*, se poate obiecta că este vorba despre un punct de vedere filosofic, nu istoric. Destul de adevărat, dar dacă trebuie să detectăm un model inteligeabil medieval, trebuie să avem un principiu de selecție și, cel puțin în această măsură, se poate vorbi de viziune filosofică. Cuvântul *declin* are o coloratură valorică, astfel că folosirea lui ar putea să pară o depășire a teritoriului specific istoriei. Este posibil să fie așa, într-un anume sens, dar ce istoric al filosofiei a fost sau este *pur și simplu* un istoric în sensul cel mai îngust al cuvântului? Niciun hegelian, marxist, pozitivist, kantian nu scrie istorie fără o viziune filosofică și cu toate asta doar tomistul singur trebuie condamnat pentru o practică deosebit de necesară, pentru că istoria filosofiei să nu devină ininteligeabilă, prin faptul că devine o simplă înșiruire de opinii?

Prin *declin* înțeleg chiar declin, de vreme ce eu consider filosofia medievală ca fiind împărțită în trei faze principale. Mai întâi, o fază pregătitoare, până la și inclusiv secolul al XII-lea, apoi perioada sintezei constructive, secolul al XIII-lea, și în final secolul al XIV-lea, perioada criticismului distructiv, care subminează și generează declinul. Însă din alt punct de vedere, nu pot să nu admit că ultima fază a fost inevitabilă, iar într-o perspectivă pe termen lung ea poate fi benefică, deoarece a stimulat pe filosofii scolastici să-și stabilească și să dezvolte principiile cu mai multă fermitate în fața criticismului și să utilizeze tot ceea ce filosofia putea să ofere ca valoare pozitivă. Dintr-o anume perspectivă, perioada sofistilor din filosofia antică (folosind termenul sofist într-un sens mai mult sau mai puțin platonic) a constituit un declin, de vreme ce se caracteriza, printre altele, ca o văguire a gândirii constructive; dar a fost o fază inevitabilă în filosofia greacă și, în perspectivă mai largă, poate fi văzută ca având și rezultate pozitive. Oricine apreciază gândirea lui Platon și Aristotel poate privi activitatea și criticismul sofistilor ca un dezastru pentru filosofie.

Planul general al acestui volum și a celor ce urmează este de a expune fazele și direcțiile filosofice principale din filosofia medievală. Mai întâi tratez pe scurt perioada patristică, vorbind despre acei gânditori creștini care au avut o influență reală asupra Evului Mediu: Boethius, Pseudo-Dionisie și, mai ales, Sf. Augustin din Hippona. După această parte introductivă a volumului, voi aborda faza pregătitoare a gândirii medievale, renașterea carolingiană, înființarea Școlilor, controversa referitoare la

conceptele universale și la utilizarea tot mai intensă a dialecticii, gândirea pozitivă a Sfântului Anselm în secolul al XI-lea, școlile din secolul al XII-lea, mai ales cele de la Chartres și Saint Victor. Apoi va fi necesar să spunem ceva despre filosofia arabă și evreiască, nu atât de mult pentru ele însese, căci mă interesează în primul rând filosofia medievală a creștinătății, ci pentru faptul că arabi și evrei au constituit un canal important prin care sistemul aristotelic în întregul lui a pătruns în Occidentul creștin. A doua fază este aceea a marilor sinteze din secolul al XIII-lea, mai ales filosofiile lui Bonaventura, Toma de Aquino și Duns Scotus. Următoarea fază, secolul al XIV-lea, conține noile direcții și criticismul distructiv al școlii ockhamiste. În final, am abordat gândirea care aparține perioadei de tranziție dintre medievalitate și filosofia modernității. Voi face considerații despre ceea ce se numește de obicei *filosofie modernă* în al patrulea volum al acestei istorii.

În concluzie, trebuie menționate două aspecte. Primul: nu consider că e de datoria istoricului filosofiei să înlocuiască ideile gânditorilor din trecut cu propriile idei sau cu cele ale unor filosofi recenți sau contemporani, ca și cum gânditorii analizați nu ar fi știut ce voiau să spună. Când Platon a realizat doctrina reminiscenței nu afirma nimic de factură neo-kantiană și, chiar dacă Sf. Augustin l-a anticipat pe Descartes, spunând *Si fallor, sum*¹, ar fi o greșală extrem de mare să încercăm să introducem filosofia sa în modelul cartezian. Pe de altă parte, unele probleme care au fost ridicate de filosofii moderni au fost abordate și în Evul Mediu, chiar dacă într-o conjunctură diferită, și este corect să atragem atenția asupra similarității problemei sau răspunsului dat. Iarăși, nu e incorrect să ne întrebăm dacă un anumit filosof medieval ar putea, în afara propriului sistem, să se confrunte cu acea problemă pe care a ridicat-o ulterior un filosof. Ca urmare, deși am căutat să evit multiplicarea referirilor la filosofia modernă, mi-am permis, atunci când am avut ocazia, să fac comparații cu filosofile ulterioare și să discut capacitatea sistemului filosofic medieval de a se confrunta cu o dificultate care poate să apară unui cercetător al gândirii moderne. Dar am raționalizat intervențiile mele în asemenea comparații și discuții, nu numai din considerații de spațiu, dar și datorită demersului istoric.

Al doilea aspect ce trebuie menționat este că, datorită influenței marxiste, există o anumită cerință ca istoricul filosofiei să atragă atenția asupra contextului social și politic al perioadei și să arunce o lumină asupra influenței pe care factorii sociali și politici au avut-o asupra gândirii și dezvoltării filosofiei. Însă, dincolo de faptul că pentru a menține biografia cuiva în niște limite rezonabile, trebuie să ne concentrăm

¹ „Dacă greșesc, exist.” (lb. lat., n.r.)

asupra filosofiei însăși, nu asupra evenimentelor politice și a evoluției istorice, este ridicol să presupunem că toate filosofile și toate părțile unei filosofii date sunt la fel influențate de mediul social și politic. Pentru a înțelege gândirea politică a unui filosof trebuie să avem o anumită cunoaștere a situației politice contextuale, dar pentru a discuta doctrina Sf. Toma despre caracterul univoc al conceptului de ființă, nu trebuie să introducem referințe la contextul politic și economic. Mai mult chiar, filosofia este influențată și de alți factori, nu numai de cei politici și economici. Platon a fost influențat de progresul cunoașterii matematice din Grecia; filosofia medievală, considerată ca identică cu teologia, a fost influențată de aceasta; considerații despre dezvoltarea fizicii sunt relevante în concepția lui Descartes despre lumea materială; biologia l-a influențat pe Bergson și așa mai departe. Ca urmare, consider că e o mare greșeală ca analiza să se facă doar din perspectiva economicului și politicului și ca progresul celorlalte științe să fie explicat doar prin istoria economiei, așa cum pretinde teoria marxistă a filosofiei. Prin urmare, lăsând la o parte faptul că problemele legate de spațiul alocat nu mi-au permis să mă opresc prea mult asupra contextului politic, social și economic al filosofiei medievale, am respins deliberat nevoia nejustificată de a interpreta *suprastructura ideologică* în termenii economici. Această carte este istoria unei anumite perioade a filosofiei medievale, nu este o istorie politică și nicio istorie a economiei medievale.

PARTEA ÎNTÂI

**INFLUENȚE
PRE-MEDIEVALE**

CAPITOLUL II

PERIOADA PATRISTICĂ

Creștinism și filosofie greacă – Apologetii greci (Aristides, Sf. Iustin Martirul, Tațian, Athenagoras, Teofil) – Gnosticismul și gânditorii anti-gnostici (Sf. Ireneu, Hipolit) – Apologetii latini (Minucius Felix, Tertullian, Arnobius, Lactanțiu) – Școala catehetică de la Alexandria (Clement, Origen) – Părinții greci (Sf. Vasile, Eusebiu, Sf. Grigore de Nyssa) – Părinții latini (Sf. Ambrozie) – Sf. Ioan Damaschinul – Rezumat.

I. CREȘTINISMUL a venit pe lume ca o religie revelată: a fost dat lumii prin Christos ca doctrină a măntuirii, salvării și dragostei, nu ca sistem abstract și teoretic, iar El și-a trimis apostolii să predice, nu să ia locul învățătilor. Creștinismul era „Calea”, un drum către Dumnezeu, de urmat de fiecare, nu un alt sistem filosofic, care se adăuga sistemelor de gândire și școlilor antichității. Apostolii și urmașii lor erau hotărâți să convertească lumea, nu să creeze un sistem filosofic. Mai mult, câtă vreme mesajul a fost adresat evreilor, apostolii s-au confruntat mai degrabă cu atacuri teologice decât filosofice, în timp ce, atunci când s-au adresat ne-evreilor, nu ni se spune, cu excepția relatării celebrei famoasei predici a Sfântului Pavel de la Atena, că apostolii s-ar fi confruntat sau ar fi abordat filosofi greci, în sensul academic al cuvântului.

Cu toate acestea, creștinismul a prins repede rădăcini și a crescut, stârnind suspiciuni și ostilitate, nu doar în rândul evreilor și al autorităților politice, ci și al inteligențialilor și scriitorilor pagâni. Unele dintre atacurile la adresa creștinismului se datorau pur și simplu ignoranței, bănuielilor credule, fricii de necunoscut sau reprezentărilor deformate; alte atacuri se situau, însă, într-un plan teoretic, aveau temeuri filosofice, iar acestor atacuri trebuia să li se răspundă, ceea ce însemna că trebuiau folosite argumente filosofice și teologice. Si chiar dacă există elemente filosofice în scrierile primilor apologeti creștini și ale Sfintilor Părinți, ar fi inutil să căutăm în ele vreun sistem filosofic, de vreme ce interesul acestor scriitori este în primul rând unul teologic, de apărare a Credinței. Si cu toate acestea, pe măsură ce creștinismul s-a consolidat și a devenit mai cunoscut, iar eruditii creștini au putut să elaboreze o gândire și o învățătură, elementul filosofic a început să fie mai vizibil, în special în confruntările cu filosofii pagâni.

Deși, inițial, influența apologeticii asupra evoluției filosofiei creștine s-a datorat, în mod clar, unei cauze exterioare creștinătății, și anume atacului ostil al detractor-

riilor, a existat și un alt motiv al acestei evoluții, o rațiune internă, independentă de atacurile din afară. Din ce în ce mai mulți intelectuali creștini au simțit nevoie să pătrundă, atât cât se putea, cele revelate și să ajungă, astfel, la o viziune mai cuprinzătoare asupra lumii și a vieții umane, în lumina credinței. Acest din urmă motiv s-a impus, probabil, mai târziu, iar în perioada Părinților Bisericii îl regăsim cel mai pregnant în gândirea Sfântului Augustin. Primul motiv însă, dorința de a pătrunde dogmele credinței (o anticipare a poziției *Credo, ut intelligam*), și-a dovedit influența încă de la început. În parte din simpla dorință de a înțelege și de a discerne, în parte din nevoie de a defini mai clar dogma în fața ereziilor, conținutul inițial al revelației a fost explicitat și „elaborat”, în sensul în care ceea ce fusese anterior implicit a devenit explicit. Spre exemplu, chiar dacă încă de la început creștinii au acceptat natura duală a lui Christos, abia mai târziu implicațiile acestui fapt au fost clarificate și incluse în definiții teologice, cum ar fi cea potrivit căreia natura umană perfectă a lui Christos implică faptul că acesta poseda o voință umană. Desigur, aceste teze erau unele de natură teologică, iar trecerea de la implicit la explicit a fost un progres al științei teologiei, însă trebuie spus că în acest demers de argumentare și de definire au fost folosite concepte și categorii împrumutate din filosofie. Mai mult, în condițiile în care creștinii nu aveau o filosofie proprie – în sensul academic al termenului – era firesc ca aceștia să își îndrepte atenția spre filosofia dominantă, de inspirație platoniciană, puternic impregnată însă și de alte elemente. În consecință, în linii mari, putem afirma că ideile filosofice ale primilor scriitori creștini erau de inspirație platonică și neoplonică (cu o tentă de stoicism) și că, din punct de vedere filosofic, tradiția platonică a continuat să domine multă vreme gândirea creștină. Atunci când spunem acest lucru, trebuie să ne amintim însă că scriitorii creștini nu au făcut o distincție clară între teologie și filosofie, ci au urmărit mai degrabă să prezinte înțelepciunea sau „filosofia” creștină, într-un sens foarte larg, în primul rând din punct de vedere teologic, deși cu unele elemente filosofice. Sarcina istoricului filosofiei este să izoleze aceste elemente filosofice și nu ar fi rezonabil să ii cerem acestuia un tablou adevarat al gândirii creștine timpurii, deoarece el nu este, *ex hypothesi*, un istoric al teologiei dogmatice sau al exegizei.

În condițiile în care, pe de o parte, filosofii păgâni încercau să atace Biserica și doctrina acesteia, iar, pe de alta, apologetii și teologii creștini erau înclinați să împrumute armele adversarilor lor atunci când credeau că acestea le-ar putea servi scopurilor proprii, ne-am așteptă că scriitorii creștini să manifeste păreri divergente față de filosofia antică, după cum alegeau să o considere drept dușman și rival al creștinismului, drept arsenal și tezaur sau drept precursor providențial al creștinismului. Astfel, în vreme ce, pentru Tertullian, filosofia păgână nu trecea cu mult dincolo de

superficialitatea acestei lumi, Clement din Alexandria vedea în filosofie un dar de la Dumnezeu, un mijloc de educare a lumii păgâne pentru Christos, aşa cum era Legea pentru evrei. Aşa cum o făcuse Iustin înaintea sa, Clement a crezut că Platon preluase înțelepciunea lui Moise și a profetilor (un punct de vedere al lui Filon). Şi, după cum Filon a încercat să împace filosofia greacă cu Vechiul Testament, Clement a încercat să reconcilieze filosofia greacă cu religia creștină. Până la urmă, poziția lui Clement, nu cea a lui Tertullian, a triumfat, de vreme ce Sf. Augustin s-a folosit masiv de ideile neplatonice în prezentarea *Weltanschauung*-ului creștin.

2. În primul grup de gânditori creștini ale căror lucrări conțin elemente filosofice putem include apologetii preocupăți în special să apere credința creștină de atacurile păgâne (sau mai degrabă să demonstreze autorităților imperiale dreptul la existență al creștinismului), cum ar fi Aristides, Iustin, Melito, Tatian, Athenagoras și Teofil din Antiochia. Cum într-o prezentare sumară a filosofiei patristice, ce se vrea o propedeutică la temele mari ale cărții, nu pot fi tratați nici toți apologetii, nici vreunul dintre ei în mod complet, intenția mea aici este mai degrabă să indic tipul de elemente pe care le conțin lucrările lor.

i) *Marcianus Aristides (Aristides)*, considerat unul dintre „filosofii Atenei”, a scris, în jurul anului 140, o Apologie dedicată împăratului Antoninus Pius,¹ cuprinzând, în mare parte, un atac la adresa divinităților păgâne ale Greciei și Egiptului, cu unele referiri la morala greacă. La început însă, Aristides declară că, „uimit de ordinea existență în univers” și înțelegând că „lumea și tot ceea ce se află într-însa sunt mișcate de un impuls exterior”, iar „ceea ce mișcă este mai puternic decât ceea ce este mișcat”, ajunge la concluzia că Mișcătorul lumii este „Dumnezeul tuturor lucrurilor, cel care a făcut toate de dragul omului”. Aristides oferă, astfel, într-o formă extrem de concisă, un argument bazat pe planul și ordinea universului și un altul bazat pe mișcare, identificându-l pe cel care a proiectat universul și se face răspunzător de mișcarea sa drept Dumnezeul creștin. Despre el, Aristides predică mai multe atribute: eternitatea, perfecțiunea, faptul de a fi incomprehensibil, înțelepciunea și bunătatea. Apare aici o foarte rudimentară teologie naturală, prezentată mai degrabă pentru apărarea religiei creștine decât din motive pur filosofice.

ii) O aplecare mult mai explicită spre filosofie regăsim în scriserile lui *Flavius Iustinus* (Iustin Martirul), născut la Neapolis (Nablus) din părinți păgâni în jurul anului 100, convertit la creștinism și suferind martiriul la Roma în jurul anului 164. În Dialogul său cu Tryphon, Iustin Martirul susține că filosofia este cel mai prețios

¹ Citatele provin din ediția publicată în *Texts and Studies*, vol. I.

dar dat omului de către Dumnezeu, menit să-l călăuzească pe acesta spre divinitate, chiar dacă natura adevărată a filosofiei și unitatea sa nu au fost recunoscute de toți oamenii, după cum rezultă din existența unui număr atât de mare de școli filosofice.¹ Inițial, Iustin a mers la școala unui stoic însă, nemulțumit de doctrina stoică despre Dumnezeu, s-a alăturat unui peripatetician de la care a plecat curând, căci acesta s-a dovedit foarte lacom de căștiguri.² După plecarea grăbită de la peripatetician, Iustin s-a îndreptat spre un pitagoreic famos, însă lipsa cunoștințelor sale în domeniul muzicii, geometriei și astronomiei l-au făcut să fie considerat inapt pentru filosofie în ochii potențialului său dascăl. Cum nu dorea să piardă prea mult timp cu dobândirea acestor cunoștințe, Iustin s-a orientat spre platonicieni și a fost atât de încântat de doctrina acestora despre ideile imateriale, încât a început să se aștepte să își formeze o imagine destul de clară despre Dumnezeu, despre care Iustin credea că este țelul filosofiei platonice.³ Cu toate acestea, la puțin timp după aceea, Iustin s-a întâlnit cu un creștin care i-a arătat lipsurile filosofiei păgâne, chiar și cele ale filosofiei platonice. Iustin este, astfel, un exemplu de convertire culturală pornind de la convingeri păgâne, care, văzând în convertirea sa sfârșitul unui proces, nu putea adopta o simplă atitudine negativă și ostilă față de filosofia greacă.

Concepția lui Iustin despre platonism din *Dialog* ne arată clar prețuirea sa pentru filosofia platonică. Iustin admira doctrina platonică despre lumea imaterială și despre ființă de dincolo de esență, pe care o identifica cu Dumnezeu, deși se convinse că adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu, adevărată „filosofie”, poate fi atinsă doar prin acceptarea revelației. În cele două *Apologii*, el folosește adesea termeni platonici, referindu-se, de pildă, la Dumnezeu ca la „Demiurg”.⁴ Nu vreau să sugerez că, atunci când Iustin se folosește termenii platonici sau neoplatonici, el înțelege termenii exact în sensul lor platonic: folosirea lor este mai degrabă efectul pregătirii sale filosofice și al simpatiei pe care a păstrat-o pentru platonism. El nu ezită să facă analogii între doctrina creștină și cea platonică referitor, de pildă, la răsplata și pedeapsa după moarte,⁵ iar admirarea sa pentru Socrate este evidentă. Atunci când Socrate, stăpânit de logos sau acționând ca mijloc al acestuia, a încercat să ii conducă pe oameni de la fals spre adevăr, oamenii haini l-au condamnat la moarte, acuzându-l că este un ateu profanator, după cum și creștinii, care urmează și se supun Logosului întrupat

¹ 2.1.

² 2.3.

³ 2,4-6.

⁴ *Ibid.*, I.8.4.

⁵ *Ibid.*, I.8.4.

și care denunță zeii falși, sunt considerați atei.¹ Cu alte cuvinte, aşa cum activitatea lui Socrate, aflat în slujba adevărului, a fost o pregătire pentru efortul lui Christos, condamnarea sa a fost o repetiție sau o anticipare a condamnării lui Christos și a discipolilor Săi. Din nou, acțiunile oamenilor nu sunt determinate, aşa cum afirmă stoicii, ci oamenii acționează corect sau incorrect potrivit liberului lor arbitru, însă, din cauza demonilor răi, Socrate și alții ca el sunt persecuati, în timp ce Epicur și cei asemenea lui sunt respectați.²

Astfel, Iustin nu a făcut o clară distincție între teologie și filosofie în sensul strict al cuvântului: există o înțelepciune, o „filosofie”, revelată complet în și prin Christos, dar pentru care cele mai importante elemente ale filosofiei păgâne, și mai ales platonismul, sunt doar o propedeutică. În măsura în care filosofii păgâni au divinizat adevărul, ei au făcut acest lucru doar sub imperiul *logosului*, Christos fiind, totuși, Logosul însuși, intrupat. Această concepție despre filosofia greacă a avut o considerabilă influență asupra autorilor de mai târziu.

iii) Potrivit lui Irineu,³ *Tațian* a fost unul din discipolii lui Iustin. Tațian era srian și a fost educat în spiritul literaturii și filosofiei grecești, însă ulterior a devenit creștin. Nu sunt motive să ne îndoim că Tațian a fost, într-un anume sens, discipolul lui Iustin Martirul, însă este destul de clar din lucrarea sa *Către Greci* că Tațian nu împărtășea simpatia acestuia pentru filosofia greacă în aspectele sale mai spirituale. Potrivit lui Tațian, îl cunoaștem pe Dumnezeu prin lucrările Sale. El dezvoltă o doctrină despre Logos, în care deosebește sufletul (*ψυχή*) de spirit (*πνεῦμα*), vorbește despre creația în timp și insistă asupra liberului arbitru. Toate aceste aspecte sunt, însă, preluate din Scriptură și din învățătura creștină: se pare că Tațian nu s-a folosit de educația grecească, deși cu greu ar fi putut să evite influența sa. De fapt, Tațian a fost înclinat spre un rigorism excesiv. Aflăm de la Sfinții Irineu și Ieronim⁴ că, după martiriul lui Iustin, Tațian s-a îndepărtat de Biserică, îmbrățișând gnosticismul valentinian și fondând ulterior secta encratitilor. El s-a opus consumului de vin și a folosirii de către femei a podoabelor, respingând chiar și căsătoria, pe care o considera imorală și încurajând păcatul trupesc.⁵

În mod evident, Tațian recunoștea capacitatea minții umane de a dovedi existența lui Dumnezeu prin mărturia creaturilor sale și s-a folosit de noțiuni filosofice și de

¹ *Ibid.*, I.5.3 sq.

² II, 6 (7), 3.

³ *Împotriva Erezilor*, I.28.

⁴ *Adv. Iovin* I.3; *Comm in Amos*.

⁵ Iren., *Împotriva erezilor*, I.28.

categorii atunci când a susținut despre acel *Cuvânt*, care purcede din esență simplă a lui Dumnezeu, că acesta nu „sună în gol”, aşa cum o fac cuvintele oamenilor, ci rămâne în sine, fiind instrumentul divin al creației. Astfel, Tațian folosește analogia creării gândirii umane și a rostirii pentru a ilustra purcederea Cuvântului, deși în susținerea doctrinei creației, el folosește un limbaj ce amintește de cel din *Timaios* cu privire la Demiurg. Chiar dacă a folosit termeni și idei din filosofia păgână, Tațian nu a procedat astfel din simpatie față de aceasta, ci mai degrabă din convingerea că filosofii greci au preluat din Scriptură orice adevăr pe care îl susțineau și că orice ar fi adăugat ulterior nu era decât falsitate și denaturare. Stoicii, de pildă, au denaturat doctrina providenței prin teoria lor diabolică despre determinismul fatalist. În cazul lui Tațian, este o adevărată ironie a istoriei că un gânditor care și-a afirmat atât de deschis ostilitatea față de gândirea greacă și a trasat o distincție atât de categorică între „sofistica” păgână și înțelepciunea creștină va sfârși el însuși în erzie.

iv) O abordare mult maiabilă a gândirii grecești, în armonie cu aceea a lui Iustin Martirul, a fost făcută de *Athenagoras*, care a adresat împăraților Marcus Aurelius și Commodus, „cuceritorii Armeniei și Sarmatiei și, mai presus de toate, filosofi” o *Pledoarie către creștini* (*πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*) în jurul anului 177. În această carte, autorul încearcă să apere creștinismul împotriva a trei acuzații: de ateism, de ospețe canibalice și de incest. La prima acuzație, Athenagoras răspunde prin apărarea credinței creștinilor într-un singur Dumnezeu etern și spiritual și citează, în primul rând, din gânditori greci, cum ar fi Philolaos, Platon, Aristotel și stoicii. Athenagoras citează din dialogul platonician *Timaios* pentru a arăta că e greu să îl găsim pe Creator sau Tatăl universului și imposibil ca, atunci când este găsit, să le fie făcut cunoscut tuturor. Totodată, Athenagoras se întrebă de ce creștinii, crezând într-un singur Dumnezeu, ar trebui să fie numiți atezi, în condițiile în care Platon nu este numit astfel, deși vorbește despre Demiurg. Mânați de un impuls divin, poeții și filosofii au încercat să îl descopere pe Dumnezeu, iar oamenii le-au urmat concluziile. Cât de prostesc ar fi, în consecință, să refuzăm să ascultăm adevăratul Spirit al lui Dumnezeu, vorbind prin gura Profetilor?

În continuare, Athenagoras arată că nu pot exista mai mulți zei materiali, că Dumnezeu, creatorul materiei, trebuie să o transceandă (deși reușește cu greu să îl conceapă pe Dumnezeu în lipsa legăturii acestuia cu spațiul), dar și că acea cauză care stă la baza lucrurilor perisabile trebuie să fie irnuabilă și spirituală, iar pentru a-și susține cele spuse citează, în special, din Platon. Athenagoras adoptă, astfel, aceeași atitudine cu Iustin Martirul. Există o singură „filosofie” adevărată sau înțelepciune, la care se ajunge doar prin revelația creștină, deși filosofii greci au divinizat, la rândul lor, unele entități. Cu alte cuvinte, chiar respectul pentru gânditorii și poetii greci trebuia să-i

determine pe unii oameni inteligenți, cum ar fi Marcus Aurelius, să aprecieze măcar și să stimeze creștinismul, dacă nu să se convertească la învățările sale. Deși scopul său fundamental este unul teologic și apologetic, Athenagoras se folosește de argumente și teme filosofice. Spre exemplu, în încercarea de a demonstra caracterul just al doctrinei învierii trupului, Athenagoras își exprimă clar convingerile antiplatonice, susținând că trupul este parte integrantă a omului, că acesta nu este doar un suflet care se folosește de trup.¹

v) Un apel similar la gândirea pagână a fost făcut de *Theophilus din Antiochia* (Teofil) în lucrarea sa *Ad Autolycum*, scrisă în jurul anului 180. După ce subliniază faptul că puritatea morală este necesară pentru cunoașterea lui Dumnezeu, Teofil vorbește despre atributele divine și despre incomprehensibilitatea, puterea, înțelepciunea, eternitatea și imuabilitatea lui Dumnezeu. Așa cum sufletul omului, invizibil, poate fi perceput prin mișcările trupului, la fel și Dumnezeu, la rândul său invizibil, este cunoscut prin providență și prin lucrările Sale. Deși prezentarea pe care o face opiniei filosofilor greci nu este întotdeauna precisă, Teofil l-a admirat pe Platon, pe care îl considera „dintre ei, cel mai respectabil filosof”,² deși acesta a greșit că prin faptul că nu a vorbit despre tema creației din nimic (pe care Teofil o afirma cu multă convingere) și prin concepția privind căsătoria (pe care Teofil nu o redă corect).

3. Apologetii anteriori, care scriseră în greacă, erau în principal preocupați să răspundă la atacurile pagânilor împotriva credinței creștine. Putem acum să ne referim pe scurt la marele oponent al gnosticismului, Sf. Irineu, la care îl putem adăuga pe Hipolit. Chiar dacă ambii au scris în greacă și au combătut gnosticismul, care a înflorit în secolul al II-lea d.Chr., lucrările lui Hipolit acopereau o gamă mai largă de teme, conținând numeroase referiri la filosofia greacă și la reprezentanții săi.

Despre gnosticism este suficient să spunem aici că a fost o monstruoasă îmbinare între elemente creștine, grecești și orientale care, încercând să substituie cunoașterea (*gnosis*) credinței, a oferit o doctrină despre Dumnezeu, creație, originea răului și mântuire acelora care se considerau superiori majorității creștinilor. A existat un gnosticism iudaic anterior variantei „creștine”, iar aceasta din urmă este considerată o erzie creștină, doar în măsura în care gnosticii au preluat unele teme specific creștine. Chiar dacă elementele orientale și elenistice sunt mult prea vizibile pentru ca gnosticismul să poată fi considerat o erzie creștină în sensul obișnuit al termenului, el a reprezentat un pericol real pentru creștinism în secolul al II-lea, atrăgându-i pe

¹ Despre Înviere.

² Ad Autol. 3.6.

acei creștini atrași de speculațiile teosofice bizare pe care gnosticii le ofereau sub titlul de „cunoaștere”. În fapt, au existat mai multe sisteme gnostice cum ar fi acelea ale lui Cerint, Marcion, al ofiților, al lui Basilide, sau al lui Valentin. Știm că Marcion era un creștin care a fost excomunicat. Ofiții erau, probabil, evrei alexandrini, în timp ce despre Basilide și Valentin (secolul al II-lea) nu există informații că ar fi fost creștini.

Caracteristica generală a gnosticismului este dualismul dintre Dumnezeu și materie care, fără a fi absolut, se apropiе de acela al maniheismului târziu. Prăpastia dintre Dumnezeu și materie este umplută de gnostiци cu o serie de emanări sau ființe intermediare printre care se numără și Christos, iar corespondentul procesului emanării este revenirea la Dumnezeu pe calea mântuirii.

În sistemul lui Marcion, elementul creștin este important. Dumnezeul Vechiului Testament, Demiurgul, este inferior Dumnezeului Noului Testament, rămas necunoscut până la momentul revelării Sale prin Christos. În sistemele lui Basilide și Valentin însă, elementele creștine sunt mai puțin relevante: Christos este o ființă inferioară (un Eon), într-o ierarhie fantastică de emanări divine și cvasi-divine, a căruia misiune se limitează la a transmite omului cunoașterea mântuitoare a *gnozei*. Deoarece materia este răul, ea nu poate fi lucrarea Dumnezeului Suprem, fiind opera „marelui Archon”, venerat de evrei și autoproclamat unicul Dumnezeul Suprem. Sistemele gnostice nu erau astfel dualiste într-un sens maniheist tare, căci Demiurgul, identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament, nu era considerat un principiu al răului, independent și original (elementul neoplatonic era prea puternic pentru a admite dualismul absolut), iar caracteristica lor comună stătea mai degrabă în insistența asupra *gnozei* ca modalitate de mântuire decât în aplecarea spre dualism. Adoptarea elementelor creștine se datoră în principal dorinței de înglobare a creștinismului și de substituire a credinței cu *gnoza*. Aprofundarea aspectelor care diferențiază diferitele sisteme gnostice și detalierea seriilor de emanări mi se pare însă o sarcină obosită și inutilă; este suficient, prin urmare, să arătăm că schema lor generală presupune un amestec de teme orientale și grecești (spre exemplu, neopitagoreice și neoplatonice) la care se adăugau un număr variabil de elemente creștine, preluate atât din creștinismul propriu-zis cât și din texte apocrife și falsificate. Azi, ne este greu să înțelegem cum gnosticismul a putut fi considerat un adevarat pericol pentru Biserică sau o cale de urmat pentru orice minte sănătoasă; trebuie însă să ne amintim că gnosticismul a apărut într-o perioadă în care o mulțime de școli filosofice și de religii dominate de mistere căutau să suplinească nevoile spirituale ale oamenilor. Mai mult, sistemele ezoterice și teosofice, învăluite în strălucirea falsă a „înțelepciunii orientale”, nu și-au pierdut complet atraktivitatea pentru unii, chiar și în epoci mai recente.

(i) În scrierea sa împotriva gnosticilor, *Adversus Haereses*, Sf. Ireneu (născut în jurul anilor 137-140) afirmă că există un singur Dumnezeu la originea tuturor lucrurilor, Creatorul cerurilor și al pământului. Ireneu apelează, printre altele, la argumentul bazat pe proiectul divin și la cel bazat pe acordul universal, observând că înșiși păgânii au învățat din cele create, prin folosirea rațiunii, de existența lui Dumnezeu Creator.¹ Dumnezeu a creat liber lumea și nu din necesitate.² Mai mult, El a creat lumea din nimic și nu din vreo materie preexistentă, așa cum pretindeau gnosticii bazându-se pe Anaxagora, Empedocle și Platon.³ Însă, chiar dacă mintea umană poate ajunge să îl cunoască pe Dumnezeu prin rațiune și revelație, ea nu îl poate înțelege pe Dumnezeu, a cărui esență transcende inteligența umană. A pretinde însă că e posibilă cunoașterea misterelor inefabile ale lui Dumnezeu și a merge dincolo de credință și iubirea smerite, așa cum pretindeau gnosticii, este doar infatuare și mândrie. Doctrina reîncarnării este falsă, în timp ce legea morală revelată nu anulează, ci împlinește și extinde legea naturală. În fine, „învățatura apostolilor este adevarata gnoză”.⁴

Potrivit lui Ireneu, gnosticii au preluat majoritatea noțiunilor de la filosofii greci, acuzându-i, spre exemplu, că ar fi preluat morala epicureică și cinică și doctrina reîncarnării de la Platon. Ideea lui Ireneu de a atribui filosofilor greci teoriile gnosticilor a fost preluată de

ii) *Hipolit* (mort în jur de 236 d.Hr.) care, potrivit lui Fotie,⁵ a fost discipolul lui Ireneu și a folosit învățatura și scierile acestuia. În *Proemium la Philosophumena* (acceptată azi ca fiind a lui Hipolit), acesta susține că are intenția, nerealizată complet, să arate că gnosticii au plagiat, demonstrând cum multe dintre opiniile lor au fost preluate din filosofia greacă, deși aceasta a fost desconsiderată de gnostici.

Pentru a realiza acest obiectiv mai ușor, Hipolit își propune să rezume opiniile filosofilor, bazându-se, în cea mai mare parte, pe doxografia lui Teofrast. Dar informațiile nu sunt întotdeauna precise. Acuza sa principală la adresa grecilor este că aceștia au proslăvit aspecte ale creației prin formulări elegante, însă au rămas ignoranți în privința Creatorului tuturor lucrurilor, care le-a creat din nimic și liber, potrivit proprietății intelectuale și cunoașterii.

4. Gânditorii anteriori au scris în greacă; a existat însă și un grup de apologeti latini, Minucius Felix, Tertullian, Arnobius și Lactanțiu, dintre care cel mai important a fost Tertullian.

¹ 2.9.1

² I.I.; 2,5,3

³ 2.14.4

⁴ 4.33,8

⁵ Bibl. cod. 121.

i) Nu este sigur dacă Minucius Felix a scris înainte sau după Tertullian, însă atitudinea sa față de filosofia greacă, aşa cum transpare din lucrarea sa *Octavius*, este mai favorabilă acesteia decât lucrările lui Tertullian. Susținând că existența lui Dumnezeu poate fi cunoscută cu certitudine din ordinea naturii și din structura organismelor vii, mai ales a celui uman, iar unitatea lui Dumnezeu poate fi dedusă din unitatea ordinii cosmice, gânditorul susține că și filosofii greci au recunoscut aceste adevăruri. Astfel, Aristotel a recunoscut un Zeu Suprem, stoicii au avut o doctrină a providenței divine, în timp ce Platon vorbește în termeni aproape creștini în *Timaios* despre Creatorul și Tatăl universului.

ii) *Tertullian*, în schimb, adoptă o atitudine diferită față de filosofia greacă. Născut în jurul anului 160 din părinți păgâni, de formație jurist (a practicat dreptul la Roma), Tertullian se convertește la creștinism pentru a intra apoi în eretgia montanistă, o formă de puritanism riguros și excesiv. Tertullian a fost primul mare gânditor creștin latin, iar lucrările sale exprimă clar disprețul pentru gândirea și învățătura păgână. Ce au în comun filosoful și creștinul, discipolul Greciei, prietenul greșelii și discipolul cerurilor cu dușmanul greșelii și prietenul adevărului?¹ Nici înțelepciunea lui Socrate nu valorează prea mult, de vreme ce nimeni nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu cu excepția lui Christos, și nici Christos în lipsa Sfântului Duh. Mai mult, Socrate a fost călăuzit de un demon! – după cum singur mărturisește.² În ceea ce-l privește pe Platon, acesta a spus că îi era greu să găsească un Creator și Tată al universului când cel mai simplu creștin îl găsise deja.³ În plus, filosofii greci sunt patriarhii ereticilor,⁴ de vreme ce Valentin a preluat elemente de la platonicieni, Marcion de la stoici iar filosofi din Vechiul Testament, modificându-le și pretinzând apoi că le aparțin.⁵

Cu toate acestea, în pofida antitezei în care pune înțelepciunea creștină și filosofia greacă, Tertullian a dezvoltat el însuși teme filosofice și a fost influențat de stoici. El afirmă că existența lui Dumnezeu este cunoscută cu certitudine din lucrările Sale⁶ și că putem susține perfecțiunea Sa din faptul că El nu a fost creat (*Imperfectum non potest esse, nisi quod factum est*),⁷ însă face afirmația uluitoare că orice lucru, inclusiv

¹ *Apol.* 46.

² *De Anima*, I.

³ *Apol.* 46.

⁴ *De Anima*, 3.

⁵ *Apol.* 47.

⁶ *De Resurrect.*, 2-3.

⁷ Herm. 28. („Nu poate fi nedesăvârșit decât ceea ce a fost creat”, lb. lat., *Contra lui Hermogenes*, în Tertullian, *Tratate dogmatice și apologetice*, trad. și note de Dionisie Pîrvuloiu, Polirom, 2007, p. 201)

Dumnezeu, are un caracter material, corporal. „Toate cele care există au o existență corporală *sui generis*. Doar cele ce nu există sunt lipsite de existență corporală”:¹ „căci cine va nega că Dumnezeu este trup, deși „Dumnezeu este Spirit”?² Căci Spiritul are o substanță corporală proprie, într-o formă specifică sieși”.³ Mulți gânditori au considerat că Tertullian susține în aceste pasaje o doctrină materialistă și că vede în Dumnezeu o ființă corporală, la fel cum stoicii îl credeau pe Dumnezeu material; unii au susținut însă că, prin acel „corp”, Tertullian a înțeles adesea substanță și că atunci când atribuie lui Dumnezeu un caracter material, el îi atribuie de fapt substanțialitate. Dată fiind această explicație, atunci când Tertullian susține că Dumnezeu este *corpus sui generis*, că El este *corpus* și totuși *spiritus*, el vrea să spună că Dumnezeu este o substanță spirituală și chiar dacă limbajul lui este inadecvat, ideile sale nu trebuie respinse. Chiar dacă această explicație nu poate fi exclusă ca fiind pur și simplu imposibilă, este adevărat totodată că, vorbind despre sufletul uman, Tertullian afirmă că acesta trebuie să fie de natură materială, de vreme ce poate suferi.⁴ Cu toate acestea, formulările sale sunt destul de ambiguë, chiar și atunci când se referă la natura sufletului, iar în *Apologia*⁵ să el oferă drept motivație pentru învierea trupurilor păcătoșilor faptul că „sufletul nu este capabil să suferă fără a avea o substanță tare, carne”. Este, probabil, cel mai corect să spunem că, deși limbajul lui Tertullian ne duce adesea cu gândul la un materialism mai degrabă simplist, semnificația acestuia *ar fi putut să nu fie* cea pe care o implica limbajul lui. Atunci când vorbește despre sufletul copilului ca derivat din sămânța tatălui asemenea unui germene (*surculus, tradux*),⁶ Tertullian pare să expună o doctrină materialistă evidentă. Acest „traducianism”⁷ a fost adoptat însă parțial din motive teologice, pentru a explica transmiterea păcatului originar, ceea ce s-a întâmplat ulterior și cu alții gânditori, care, înclinați spre o vizionare similară, nu și-au dat seama, după cât se pare, de implicațiile materiale ale acestei doctrine. Deși acest lucru nu ne arată faptul că Tertullian *nu ar fi fost* materialist, el ne-ar putea avertiza să fim precauți înainte de a susține că interesul său general a coincis întot-

¹ *De Carne Christi*, II.

² *Adv. Prax.*, 7.

³ *De Anima*, 7, cf. 8.

⁴ *De Anima*, 7, cf. 8.

⁵ 48.

⁶ *De Anima*, 19.

⁷ Doctrină despre originea sufletului care susține că sufletul omenesc este transmis copiilor de către părinți odată cu trupul. Printre cei mai cunoscuți susținători ai acestei doctrine se numără Tertullian și Sf. Augustin. (n.r.)

deauna cu cuvintele folosite. Afirmațiile sale despre liberul arbitru și despre nemurirea naturală a sufletului se vor potrvi cu greu, din punct de vedere logic, cu materialismul pur. Din nou, aceasta nu va justifica pe cineva să nege că Tertullian a fost un materialist, de vreme ce este posibil ca acesta să fi susținut o teorie materialistă fără să fi înțeles faptul că unele atribute pe care le atribuia sufletului erau incompatibile cu o poziție materialistă în deplinul sens al cuvântului.

Una din mariile contribuții ale lui Tertullian la gândirea creștină a fost îmbogățirea terminologiei latine în domeniul teologic și filosofic. Astfel, sensul tehnic al termenului *persona* apare pentru prima dată în screrile sale: Persoanele divine sunt distinse ca *Personae*, fără a fi *substantiae* diferite, divizate.¹ În doctrina sa despre Cuvânt,² Tertullian apelează explicit la stoici, la Zenon și Cleanthes.³ Cu toate acestea, textele teologice ale lui Tertullian și părerile legate de ortodoxia sau ne-ortodoxia sa nu sunt probleme care ne preocupe în această lucrare.

iii) În lucrarea *Adversus Gentes* (din jurul anului 303), Arnobius face unele observații curioase referitoare la suflet. Astfel, deși susține creaționismul, împotriva doctrinei platoniciene a preexistenței, Arnobius vede în entitatea creatoare o ființă inferioară lui Dumnezeu. De asemenea, Arnobius afirmă și caracterul *neîntemeiat* al nemuririi sufletului, negând nemurirea naturală. Unul din motive era, evident, cel al folosirii caracterului *neîntemeiat* al nemuririi ca argument pentru a deveni creștin și a duce o viață morală. Din nou, combătând teoria reamintirii la Platon, Arnobius susține că ideile își au originea în experiență, cu o singură excepție: ideea de Dumnezeu. El dă drept exemplu un copil crescut în singurătate, tacere și necunoaștere pe parcursul întregii sale copilării: cu siguranță el nu va avea vreo cunoaștere prin „reamintire”. Prin urmare, teoria lui Platon din *Menon* nu este convingătoare.⁴

iv) Originea sufletului se datorează direct creației lui Dumnezeu, în opoziție cu orice formă de traducianism după cum a fost afirmat de Lactanțiu (aprox. 259 – aprox. 325) în lucrarea *De opificio Dei*.⁵

5. Așa cum a fost combătut de Sf. Ireniu și Ipolit, gnosticismul a fost, în măsura în care poate fi corelat cu creștinismul, un sistem speculativ eretic sau, mai precis, un corpus de sisteme care, pe lângă elementele orientale și creștine, a inclus elemente

¹ *Adv. Prax.* 12.

² *Sermo, Ratio.*

³ *Apol.* 21.

⁴ 2.20 sq.

⁵ 19.

ale gândirii grecești. Unul dintre efectele sale a fost să stârnească o opoziție manifestă față de filosofia greacă din partea acelor gânditori creștini care au exagerat legăturile dintre gnosticism și aceasta, pe care o considerau terenul fertil al ereziilor. Un alt efect a fost acela de a contribui la efortul de a construi o „gnoză” ne-eretică, un sistem teologicofilosofic creștin. Acest efort a fost caracteristic pentru școala catehetică din Alexandria ai cărei cei mai de seamă reprezentanți sunt Clement și Origen.

i) *Titus Flavius Clemens (Clement din Alexandria)* s-a născut în jurul anului 150, probabil la Atena și a venit la Alexandria în 202 sau 203, unde a și murit în 219. Animat de atitudinea care a fost ulterior concentrată în formula *Credo, ut intelligam*, el a încercat să realizeze o prezentare sistematică a înțelepciunii creștine într-o *gnosis* adevarată, opunându-se celei false. Clement a urmat modul în care Iustin Martirul i-a tratat pe filosofii greci, raportându-se la lucrările acestora ca la o propedeutică la creștinism, ca la o educare a lumii elene pentru religia revelată, mai degrabă decât ca la o nebunie și o înșelăciune. Logosul divin a luminat dintotdeauna sufletele, însă, în timp ce evreii erau luminați de Moise și de Profeți, grecii i-au avut pe bărbații lor înțelepti, filosofii lor, astfel încât filosofia a fost pentru greci ceea ce Legea a fost pentru evrei.¹ Este adevarat că alexandrinul a crezut, urmându-l din nou pe Iustin, că grecii au preluat elemente din Vechiul Testament și au distorsionat, din motive închipuite, ceea ce au împrumutat. Însă tot el era convins că lumina Logosului i-a făcut pe greci să ajungă la multe adevaruri și că filosofia este în realitate acel corpus de adevaruri care nu aparțin în particular vreunei școli grecești, ci se află, în grade diferite, răspândite în învățărurile diverselor școli, chiar dacă Platon a fost cu adevarat cel mai mare filosof.²

Filosofia nu a fost doar o propedeutică la creștinism, ci și un element care a contribuit la înțelegerea creștinismului. Cel care crede fără a face niciun efort să înțeleagă este asemenea unui copil prin comparație cu un adult: credința oarbă și acceptarea pasivă nu pot fi idealul, deși cunoașterea, speculația, raționamentul nu pot fi adevărate dacă nu se armonizează cu revelația. Cu alte cuvinte, ca prim cărturar creștin, Clement din Alexandria dorea să gândească doctrina creștină în relație cu filosofia și să folosească rațiunea speculativă la sistematizarea și dezvoltarea teologiei. În paranteză, este interesant de remarcat că el respinge orice cunoaștere pozitivă reală a lui Dumnezeu: noi cunoaștem cu adevarat doar ceea ce Dumnezeu nu este, spre exemplu, că El nu este nici gen, nici specie, că este dincolo de orice obiect a cărui experiență am avut-o sau pe care îl putem concepe. Deși suntem intemeiați să predicăm

¹ Strom. I.5

² Paedagogus, 3.II.

perfecțiunile lui Dumnezeu, trebuie să ne amintim că toate numele pe care le folosim pentru a-l numi sunt inadecvate, și astfel, într-un alt sens, inaplicabile. Sub influența lui Platon, care vorbește despre Bine în *Republica*, și a lui Filon, Clement a afirmat existența acelei *via negativa*, atât de prețuită de mistică, care și-a atins expresia clasică în scrierile lui Pseudo-Dionisie.

ii) *Origen*, unul din membrii importanți ai Școlii catehetice din Alexandria, s-a născut în jurul anului 185 sau 186. A studiat filosofia greacă și se spune că a urmat cursurile lui Ammonius Saccas, profesorul lui Plotin. Origen a trebuit să abandoneze conducerea Școlii din Alexandria ca urmare a unui proces sinodal (în jur de 231 sau 232), intentat pentru anumite aspecte ale doctrinei sale, și a faptului că fusese hirotonisit (Origen fusese hirotonisit preot în Palestina, în pofida faptului că se auto-mutilase), întemeind o școală în Cezarea din Palestina, unde l-a avut drept discipol pe Sf. Grigorie Taumaturgul. A murit în 254 sau 255, în urma unei torturi la care a fost supus în timpul persecuției lui Decius.

Origen a fost cel mai prolific și mai învățat dintre toți gânditorii creștini de dinaintea Conciliului de la Niceea și nu există nicio îndoială că a fost și și-a dorit să rămână un bun creștin, deși dorința sa de a reconcilia filosofia platonică cu gândirea creștină și entuziasmul său pentru interpretarea alegorică a Scripturii l-a condus la unele opinii heterodoxe. Astfel, sub influența platonismului său, mai degrabă, a neoplatonismului, Origen afirmă că Dumnezeu, o entitate pur spirituală, muováç sau éváç,¹ care transcende adevărul și rațiunea, esența și ființa (în cartea sa împotriva filosofului păgân Celsus,² el ne spune, urmând învățatura platoniciană, că Dumnezeu este ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας), a creat lumea din eternitate și prin necesitatea Naturii Sale. Dumnezeu, care este bunătate, nu poate să fie „inactiv” de vreme ce bunătatea tinde mereu să se auto-transmită, să se auto-distribuie. Mai mult chiar, dacă Dumnezeu a creat lumea în timp, dacă a existat vreodată „un timp” în care lumea nu era, caracterul imuabil al lui Dumnezeu ar fi diminuat, ceea ce ar fi o imposibilitate.³ Ambele argumente sunt concepute în relație cu gândirea neplatonică. Dumnezeu este cu adevărat creatorul materiei și, astfel, Creator în sensul strict și cel creștin,⁴ deși există o infinitate de lumi, una succedându-i celeilalte și toate diferite între ele.⁵ Deoarece răul

¹ *De principiis*, I.I.6.

² 7.38.

³ *De principiis*, I.2.10; 3.4.3.

⁴ *Ibid.*, 2.1.4.

⁵ *Ibid.*, 3.5.3; 2.3.4-5.

CAPITOLUL II – PERIOADA PATRISTICĂ

reprezintă o absență, nu ceva pozitiv, Dumnezeu nu poate fi acuzat că a creat rău.¹ Logosul, sau Cuvântul, este creația exemplară, ιδέα ιδεών,² iar prin Logos sunt create toate lucrurile, Logosul acționând ca mediator între Dumnezeu și creații.³ Ultima purcedere din Divinitate este Duhul Sfânt și, imediat sub acesta sunt spiritele create, care, prin puterea acestuia, sunt înălțate spre a deveni fiii lui Dumnezeu, în uniune cu Fiul, și care, într-un final, participă la viața divină a Tatălui.⁴

Chiar dacă Dumnezeu a creat sufletele calitativ identice, în starea anterioară existenței, păcatul a dus la învelirea lor în trupuri, ceea ce face ca deosebirile calitative dintre acestea să se datoreze comportamentului lor anterior intrării în această lume. Deși pe pământ sufletele se bucură de libertatea de alegere, actele lor depind atât de liberul arbitru, cât și de harul divin, distribuit potrivit comportamentului lor din perioada de dinaintea intrupării. Într-un final, toate sufletele, chiar și diavolii și demoni, vor ajunge, prin suferințe purificatoare, la uniunea cu Dumnezeu. Aceasta este doctrina reintegrării tuturor lucrurilor (ἐπανόρθωσις ἀποκατάστασις πάντων), potrivit căreia toate lucrurile vor reveni la principiul ultim, iar Dumnezeu se va regăsi întreg în toate,⁵ ceea ce presupune, desigur, o negare a doctrinei creștine a iadului.

Chiar și din puținele lucruri spuse despre gândirea lui Origen ar trebui să ne transpară faptul că el a încercat o fuziune a doctrinei creștine cu filosofia platonică și neoplatonică. Deși parte a Divinității, Fiul și Sfântul Duh din Sfânta Treime sunt descriși de Origen într-o manieră care indică clar influența emanationismului lui Filon și a gândirii neoplatonice. Teoria Logosului ca „Idee a ideilor” și a eternei și necesarei creații rezultă din aceeași sursă, iar teoria preexistenței este de origine platonică. Desigur, ideile filosofice adoptate de Origen au fost incorporate într-un cadru creștin, ceea ce îl face să fie considerat pe drept primul gânditor sintetic al creștinismului; chiar dacă acestor idei le-a atașat mari pasaje biblice interpretate liber, entuziasmul său pentru gândirea greacă l-a dus uneori la heterodoxie.

6. Părinții greci ai Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea au fost preocupați în principal de probleme teologice. Astfel, Sf. Athanasie, mort în 373, a fost cel mai mare dușman al arianismului; Sf. Grigorie de Nazians, mort în 390 și supranumit Teologul, este deosebit de valoros prin lucrările sale despre teologia Treimii și cea christo-

¹ In Ioann. 2.7.

² Contra Celsum, 6.64.

³ De principiis, 2.6.1.

⁴ Ibid., 6, 1-3.

⁵ Ibid., 3.6.1 sq; 1.6.3.

logică; Sf. Ioan Chrysostomul (mort în 406) este considerat unul dintre cei mai mari oratori ai Bisericii și este apreciat pentru lucrările sale despre Scriptură. Chiar dacă în tratarea unor dogme cum ar fi Sfânta Treime și Unirea Ipostatică, Părinții au folosit termeni filosofici, aplicarea acestor termeni la teologie nu face din acești teologi niște filozofi în sensul strict al termenului, așa că vom trece peste lucrările lor. Se poate menționa totuși că Sf. Vasile (mort în 379) a studiat la Atena împreună cu Grigore de Nazianz și că în lucrarea sa *Ad Adolescentes* el recomandă studierea poetilor, oratorilor, istoricilor și filosofilor greci, cu mențiunea recomandării unei selecții a operelor, pentru a evita pasajele imorale. Literatura și educația greacă sunt un instrument valoros al cunoașterii, însă educația morală este mai importantă decât formarea literară și cea filosofică. (Sf. Vasile, în descrierea animalelor, s-a bazat aproape în întregime pe lucrările importante ale lui Aristotel.)

Deși nu putem să vorbim aici despre speculațiile teologice ale Părinților greci, trebuie spus câte ceva referitor la cele două figuri eminente ale perioadei, istoricul Eusebiu din Cezareea și Sf. Grigore de Nyssa.

i) *Eusebiu din Cezareea* s-a născut în Palestina în jurul anului 265, a devenit în 313 episcop de Cezareea, locul nașterii sale, și a murit în jur de 339 sau 340. Cunoscut mai degrabă ca istoric al Bisericii, Eusebiu este o personalitate importantă a apologeticii creștine și sub acest semn stă atitudinea sa față de filosofia greacă, pe care a considerat-o, în general, și mai ales platonismul, o propedeutică pentru creștinism, conștient fiind de erorile filosofilor greci și de contradicțiile dintre diversele școli filosofice. Cu toate acestea, deși ia întotdeauna atitudine tranșantă, poziția sa este îngăduitoare și pozitivă, așa cum transpare cel mai evident din lucrarea în 15 cărți *Praeparatio evangelica*. Este, cu siguranță, o mare pierdere că nu s-au păstrat toate cele 25 de cărți ale lucrării, pe care Eusebiu le-a scris în răspuns la atacurile lui Porfir asupra creștinismului, căci răspunsul său adresat eminentului neoplatonist și discipol al lui Plotin ar dezvălui fără îndoială mai multe aspecte ale ideilor sale filosofice. *Praeparatio evangelica* este însă suficientă pentru a ne arăta nu doar că Eusebiu a împărtășit concepția generală a lui Iustin Martirul, Clement din Alexandria și Origen, ci și lecturile sale extinse din literatura greacă. Eusebiu era, de fapt, un om extrem de învățat, iar lucrările sale rămân o importantă sursă pentru cunoștințele noastre despre filosofia acelor gânditori ale căror opere au dispărut.

Dacă ne aşteptam, dată fiind atitudinea predecesorilor săi, ca Eusebiu să aibă o atitudine pozitivă față de Platon, vom constata că el îi va dedica acestuia trei cărți (ii-

CAPITOLUL II – PERIOADA PATRISTICĂ

13) din *Praeparatio*. Clement vedea în Platon un Moise scriind în greacă, iar Eusebiu, urmându-l pe Clement, este de părere că Platon și Moise au avut idei asemănătoare¹ și că Platon poate fi numit un profet al economiei mântuirii.² Asemenea lui Clement, Origen și Filon, Eusebiu a crezut că Platon a preluat adevăruri din Vechiul Testament.³ În același timp, el nu respinge posibilitatea ca Platon să fi descoperit el însuși adevărul sau să fi fost iluminat de Dumnezeu.⁴ În orice caz, nu numai că Platon este în acord cu literatura sfântă a evreilor prin ideea sa de Dumnezeu, ci sugerează chiar, în *Scrisorile sale*, ideea Sfintei Treimi. În această privință, Eusebiu îl interpretează pe Platon într-un sens neoplatonic, referindu-se la cele trei principii: Unul sau Binele, *Nous* sau Intelectul și Sufletul Lumii.⁵ Ideile sunt ideile lui Dumnezeu, ale Logosului și modele creației, iar reprezentarea creației din *Timaios* este asemănătoare celei din *Genезă*.⁶ Din nou, Platon este în acord cu Scriptura în doctrina sa despre nemurire,⁷ iar învățătura morală din *Phaidros* îi amintește lui Eusebiu de doctrina Sf. Pavel.⁸ Chiar și idealul politic platonic și-a găsit realizarea în teocrația evreiască.⁹

Cu toate acestea, rămâne adevărat că Platon nu a afirmat aceste adevăruri fără să greșească:¹⁰ doctrina sa despre Dumnezeu și creație este influențată de doctrina emanăției și de acceptarea eternității materiei, iar doctrina sa despre suflet și nemurire de teoria sa despre preexistență și reintrupare ș.a.m.d. Astfel, Platon nu a fost mai mult decât un „profet”: el nu a intrat pe Pământul Făgăduinței, deși s-a apropiat mult de acesta. Creștinismul este singura doctrină care încorporează adevărata filosofie. Mai mult, gândirea lui Platon a fost una profund intelectualistă, inabordabilă pentru cei mulți, spre deosebire de creștinism, pentru care toți oamenii, bărbați sau femei, bogăți sau săraci, școliți sau mai puțin școliți, pot fi „filosofi”.

O discuție despre interpretarea făcută de Eusebiu la Platon nu și-ar avea locul aici; este suficient să observăm că, asemenea multor gânditori greci creștini, dintre gânditorii păgâni, el acordă cea mai mare atenție lui Platon și că, tot în acord cu alții

¹ II.28.

² I3-I3.

³ IO.I; IO.8; IO.14.

⁴ II.8.

⁵ II.16; II.20.

⁶ II.23; II.29; II.31.

⁷ II.27.

⁸ I2.27.

⁹ I3.12; I2.16.

¹⁰ I3.19.

gânditori creștini anteriori, Eusebiu nu face distincție între teologie, în sensul strict al cuvântului, și filosofie. Există o înțelegere care poate fi găsită adevarat și complet doar în creștinism, iar gânditorii greci au atins adevarata filosofie sau înțelegere, în măsura în care au anticipat creștinismul. Printre cei care au anticipat adevarata filosofie, Platon rămâne gânditorul cel mai valoros, deși chiar și el s-a aflat doar pe pragul adevarului. Desigur, noțiunea pe care Platon și alții gânditori greci au împrumutat-o din Vechiul Testament, deși, parțial, o consecință a ceea ce ei înțelegeau prin „filosofie”, a contribuit la confirmarea unor gânditori creștini, cum ar fi Eusebiu, și a interpretării lor mai largi cu privire la semnificația „filosofiei”, ca inclusiv, alături de rezultatul speculației, și datele revelației. De fapt, în pofida aprecierilor sale extrem de favorabile la adresa lui Platon, concluzia logică care poate fi extrasă din convingerile lui Eusebiu și ale altora privind faptul că filosofii greci împrumutaseră noțiuni din Vechiul Testament ar fi, în mod inevitabil, că speculația umană lipsită de iluminarea divină nu este de mare folos în atingerea adevarului. Căci ce sunt greșelile cu care până și Platon a contaminat adevarul dacă nu rezultatul speculațiilor umane? Dacă adevarul conținut în filosofia greacă a venit din împrumuturile preluate din Vechiul Testament, adică din revelație, cu greu se poate evita concluzia că greșelile filosofiei grecești au provenit din speculațiile omenești, ceea ce duce la consecințe nefavorabile cu privire la puterea acestei speculații. Această atitudine era extrem de comună printre Părinții Bisericii, iar în Evul Mediu avea să fie clar exprimată de Sf. Bonaventura în secolul al XIII-lea, deși nu aceasta va fi viziunea care va domina scolastică, ci cea a Sfântului Tomás de Aquino și a lui Duns Scotus.

ii) Unul dintre cei mai instruiți Părinții Greci și totodată unul dintre cei mai interesanți, din perspectivă filosofică, a fost fratele Sfântului Vasile, *Sf. Grigore de Nyssa*, născut la Cezarea (din Cappadocia, nu din Palestina) în jurul anului 335, care, după ce a fost profesor de retorică, a devenit episcop de Nyssa și a murit în jurul anului 395.

Grigore de Nyssa a înțeles clar că datele revelației sunt acceptate prin credință, fără a constitui rezultatul unui proces logic de judecată și că misterele credinței nu sunt filosofice și științifice. Căci dacă ar fi fost, atunci între credință în supranatural, așa cum a fost înțeleasă ea de creștini, și filosofia greacă nu ar fi existat deosebiri. Pe de altă parte, credința are o bază rațională prin faptul că, logic vorbind, acceptarea misterelor pe baza argumentului autoritatii presupune certificarea prin judecată rațională a unor adevaruri preliminare, mai ales a existenței lui Dumnezeu, adevaruri capabile să fie demonstrează filosofic. Prin urmare, deși superioritatea credinței trebuie păstrată, este corect să fie invocat ajutorul filosofiei. Etica, filosofia naturală, logica, matematicile nu sunt doar ornamente în templul adevarului, ci pot contribui la o viață dedicată înțelep-

cuinii și virtuții. Ele nu trebuie disprețuite sau respinse,¹ deși revelația divină trebuie acceptată ca fundament și totodată, drept criteriu al adevărului, de vreme ce rațiunea umană trebuie judecată de Cuvântul lui Dumnezeu, nu Cuvântul lui Dumnezeu de rațiunea umană.² Încă o dată, este corect să folosim speculația și rațiunea umană în corelație cu dogma, însă concluziile nu vor fi valide dacă nu sunt în acord cu Scriptura.³

Ordinea cosmică dovedește existența lui Dumnezeu, iar din perfecțiunea necesară a lui Dumnezeu putem deduce unitatea Sa, faptul că există un singur Creator. Grigore a căutat să ofere argumente pentru Treimea persoanelor existente în unicul Dumnezeu.⁴ De pildă, Dumnezeu trebuie să aibă un Logos, un cuvânt, o rațiune. El nu poate fi inferior omului care are rațiune și cuvânt. Însă Logosul divin nu poate fi trecător și etern, după cum trebuie să fie și viu. Vorbirea omului este un accident trecător, însă în privința lui Dumnezeu nu poate exista aşa ceva: Logosul are aceeași natură cu Tatăl, căci nu există decât un singur Dumnezeu, distincția dintre Logos și Tatăl, Cuvânt și Vorbitor fiind o distincție de relație. Nu intenționăm să intrăm în doctrina Treimii la Sf. Grigore, dar faptul că el încearcă, în diferite moduri, să „demonstreze” doctrina constituie un aspect interesant, de vreme ce a oferit un precedent pentru scrierile ulterioare ale Sf. Anselm și Richard de St. Victor în încercarea de a deduce Treimea, de a proba că e vorba de *rationibus necessariis*.

Este evident că intenția Sfântului Grigore, ca și aceea a Sfântului Anselm, a fost să facă misterul mai inteligibil prin aplicarea dialecticii, nu să „raționalizeze” misterul în sensul separării de dogmă. La fel, teoria lui potrivit căreia cuvântul „om” este aplicabil mai întâi generalului și abia apoi omului individual a fost o încercare de a face misterul mai inteligibil: termenul „Dumnezeu” se referă în primul rând la esența divină care e una și doar apoi la Persoanele divine care sunt Trei, astfel încât creștinul nu poate fi acuzat de triteism. Dar, deși exemplificarea a fost introdusă pentru a înfrațege acuza de triteism și pentru a face misterul mai inteligibil, a fost o exemplificare neinspirată căci a presupus o viziune hiperrealistă a universalilor.

Platonismul Sfântului Grigore cu privire la universalii devine și mai clar în lucrarea *De hominis opificio*, unde deosebește omul ceresc, ideal, universal, de cel pământesc, care este obiectul experienței. Primul, omul ideal sau ființa umană ideală, există doar în ideea divină și nu are determinare sexuală, nefiind nici bărbat, nici femeie;

¹ *De vita Moysis*, PG 44, 336DG, 360BC.

² *De anima et resurrectione*, PG 46, 49C.

³ *Contra Eunom.*, PG 45, 341B.

⁴ *Oratio Catechetica*: PG 45.

celălalt, ființa umană a experienței, este expresia unui ideal și este sexual determinat – idealul e «împărțit» sau parțial exprimat în mulți indivizi singulari. Astfel, potrivit lui Grigore, ființele individuale se nasc prin creație, nu prin emanație, din ideal, din Logosul divin. Această teorie se raportează clar la neoplatonism și filonism și a fost adoptată de primul mare filosof medieval, Ioan Scotus Eriugena, care a fost foarte influențat de scrierile Sfântului Grigore de Nyssa. Trebuie să amintim că Grigore nu a presupus nicio clipă că ar fi existat cândva un om ideal istoric, sexual nedeterminat; ideea de om a lui Dumnezeu va fi realizată doar eschatologic atunci când (potrivit cuvintelor Sfântului Pavel, aşa cum sunt interpretate de Grigore) nu va mai fi nici bărbat, nici femeie, căci în ceruri nu vor fi căsătorii.

Dumnezeu a creat lumea din preaplinul bunătății lui și din iubire pentru ca să existe creațuri care să participe la bunătatea divină; dar deși Dumnezeu este bunătate și a creat lumea din bunătate, El nu a creat lumea din necesitate, ci liber. O parte din această libertate, Dumnezeu i-a dăruit-o omului căci i-a dat voie să aleagă răul dacă așa vrea. Este adevărat că Dumnezeu a prevăzut răul și că El îl va permite, dar în spațele acestei providențe El a creat omul, pentru că știa că va aduce în final pe toți oamenii la El. Grigore a acceptat astfel teoria originistă a «restaurării tuturor lucrurilor»: fiecare ființă umană, chiar Satana și îngerii căzuți, se vor întoarce la Dumnezeu, cel puțin prin purificarea oferită de suferințe. Într-un fel, fiecare ființă umană va reveni la Ideal și va fi inclus în el, deși Grigore acceptă nemurirea individuală. Această noțiune a revenirii tuturor lucrurilor la Dumnezeu, la Prințipiu din care s-au răspândit în lume și atingerea stării în care Dumnezeu este «tot în toate», a fost preluată de Ioan Scotus Eriugena de la Sf. Grigore. Interpretând limbajul oarecum ambiguu al lui Ioan Scotus putem să reținem gândirea Sfântului Grigore chiar și atunci când admitem posibilitatea ca Ioan Scotus să fi acordat o semnificație diferită unor cuvinte similare.

Deși Sf. Grigore a susținut teoria lui Origen despre restaurarea tuturor lucrurilor, el nu a preluat și noțiunea platonică a preexistenței. În *De hominis opificio*¹ afirmă că autorul lucrării *De Principiis* a fost ispitit de teoriile elenilor. Sufletul, care nu e limitat la nicio parte din trup, este „o esență creată (ούσια γεννητή) o esență vie, intelectuală, cu un trup organic și senzitiv, o esență care are puterea de a da viață și de a percepere obiecte senzoriale atât timp cât componentele trupului sunt vii”.² Fiind simplu și

PG 44, 229 sq.

² *De anima et resurrectione*, PG 46, 29.

necompus (ἀπλῆν καὶ ἀσύνθετον) sufletul are puterea de a supraviețui trupului¹ dar cu care va fi reunit în final. Sufletul este spiritual și lipsit de materialitate; dar cum este posibil ca sufletul să fie diferit de trup, căci trupul, adică un obiect material, este compus din calități care sunt nemateriale în ele însese? În *De hominis opificio*,² el afirma că unirea calităților precum culoarea, soliditatea, cantitatea, greutatea duce la formarea trupului iar disoluția lor duce la dispariția trupului. Într-un capitol anterior, el își pusește următoarea întrebare: fie lucrurile materiale purced din Dumnezeu, iar în acest caz Dumnezeu, ca sursă a lor, ar conține materie în Sine Însuși, adică ar fi material, fie dacă Dumnezeu nu este material, atunci lucrurile materiale nu purced din El și materia este eternă. Grigore respinge atât materialitatea lui Dumnezeu cât și dualismul și concluzia ar fi că acele calități din care sunt alcătuite lucrurile materiale nu sunt materiale. Este adevărat că, afirmând creația *ex nihilo*, Grigore susține că noi nu putem înțelege cum creează Dumnezeu calitățile din nimic, dar este de presupus că în viziunea lui calitățile care formează trupul nu sunt materiale ele însese: de fapt, ele nici nu pot să fie materiale, căci nu există vreun corp concret decât în și prin *unificarea* lor. Este de presupus că Grigore a fost influențat de doctrina platonică a calităților din *Timaios*. Atunci cum se poate spune că ele nu ar fi spirituale? Si dacă sunt spirituale, cum se deosebește esențial sufletul de trup? Răspunsul va fi următorul: deși calitățile se unesc pentru a forma trupul și nu pot, considerate în mod abstract, să fie numite „trupuri”, au totuși o relație fundamentală cu materia, căci este vorba de funcția lor principală, aceea de a forma materia. O dificultate similară apare cu privire la doctrina aristotelic-tomistă a materiei și a formei. Materia primară nu este corporalitate în sine însăși dar este unul din principiile trupului; atunci cum poate fi considerată în ea însăși, diferă ea de imaterial și spiritual? Filosofii tomisti spun că materia primară nu există niciodată prin sine însăși și că tinde spre cantitate și are o orientare esențială spre trupul concret. Probabil că Grigore de Nyssa ar spune ceva asemănător cu privire la calitățile primare. Se poate observa că dificultăți similare pot apărea cu privire la unele teorii moderne referitoare la constituirea materiei. Platon ar saluta aceste teorii dacă ar trăi astăzi și nu este improbabil ca Sf. Grigore de Nyssa să îl urmeze îndeaproape.

Din cele prezentate este clar că Grigore de Nyssa a fost mult influențat de platonism, neoplatonism și scrierile lui Filon (el vorbește, de pildă, de δημοιωσις θεψ ca fiind scopul final al omului, de „zborul celui singur către Cel Singur”, de dreptatea în

¹ Ibid., 44.

² Cap. 24.

sine, de *eros* și de ascensiunea spre Frumosul ideal). Trebuie scos în evidență faptul că, deși Grigore a folosit teme plotiniene și chiar formulări ale lui Plotin, dar și ale lui Filon, în mai mică măsură, el nu le-a înțeles într-un sens plotinian ori filonian. Dimpotrivă, a folosit aceste formulări ale lui Plotin sau Platon pentru a expune și a susține doctrinele creștine. De exemplu, „asemănarea cu Dumnezeu” este lucrarea harului, o dezvoltare sub acțiunea divină dublată de străduința umană a chipului sau εικών al lui Dumnezeu așezat în suflet prin botez. Iarăși, dreptatea în sine însăși nu este o virtute abstractă, nici măcar o idee în *Nous*; ea este Logosul care locuiește în suflet, efectul acestei locuiri fiind participarea la virtute. Logosul nu este acel *Nous* al lui Plotin, nici Logos-ul lui Filon; el este a doua Persoană a Sfintei Treimi și între Dumnezeu și creații nu există intermediari, ipostaze intermediere.

În final trebuie să menționăm că Sf. Grigore de Nyssa a fost adevaratul fondator al teologiei mistice sistematice. El a folosit temele plotiniene și filoniene dar pentru o semnificație creștină și într-o schemă christocentrică a gândirii. Desigur, mintea umană este adecvată pentru a cunoaște lucrurile sensibile și pentru a le contempla, mintea poate ajunge să afle ceva despre Dumnezeu și atributele Lui (teologia simbolică, echivalentul teologiei naturale în sensul modern). Pe de altă parte, deși omul prin natură are ca obiect propriu al cunoașterii tocmai lucrurile sensibile, acestea nu sunt complet reale, ele sunt mirajul și iluzia deși sunt și simboluri sau manifestări ale realității imateriale, acea realitate spre care omul este atras spiritual. Tensiunea din suflet duce la o stare de ανέλπιστα sau disperare care reprezintă momentul nașterii misticismului. Sufletul, atras spre Dumnezeu, părăsește obiectul lui natural de cunoaștere, fără să fie capabil să vadă pe Dumnezeu spre care este atras prin iubire: el intră în întuneric, ceea ce medievalul numește Norul Necunoscutului. (Acestui stadiu îi corespunde teologia negativă care a influențat atât de puternic pe Pseudo-Dionisie). Sufletul parcurge două etape în procesul de ascensiune: acela al locuirii în Dumnezeul Treimii și acela în care sufletul ieșe din sine atingând ecstazul. Origen a interpretat ecstaza filoniană din punct de vedere intelectual, căci orice altă formă de „ecstază” era suspectată datorită exceselor montaniste. Grigore plasează ecstaza la momentul culminant al călătoriei sufletului, interpretând-o primordial ca *iubire* ecstatică.

„Întunericul” care îl învăluie pe Dumnezeu se datorează parțial caracterului transcendent al esenței divine și Grigore trage concluzia că și în ceruri, sufletul trebuie să înainteze, atras de iubire, să pătrundă tot mai departe în Dumnezeu. O condiție statnică ar însemna fie sațietatea, fie moartea: viața spirituală cere un progres constant iar natura divinității transcendentale presupune același progres, căci gândirea umană nu poate niciodată să-l înțeleagă pe Dumnezeu. Ca urmare, „întunericul divin” persistă

CAPITOLUL II – PERIOADA PATRISTICĂ

întotdeauna și este corect să afirmăm că Grigore a acordat prioritate acestei cunoașteri a întunericului în fața cunoașterii intelective nu numai pentru că a disprețuit intelec-tul uman, dar și pentru că a înțeles transcendența lui Dumnezeu.

Schema ascensiunii sufletului oferită de Sf. Grigore se asemănă oarecum cu aceea a lui Plotin dar, în același timp, este intens christocentrică. Ascensiunea sufletului este lucrarea Logosului divin, Christos. Mai mult, idealul lui nu este acela al unei uniuni solitare cu Dumnezeu ci o realizare a *Pleromei* lui Christos: ascensiunea unui suflet aduce har și binecuvântare celorlalte și îndumnezeirea individului afec-tează întregul Trup. Misticismul lui este atent sacramental în caracteristici: εἰκόνα este restaurat prin botez, uniunea cu Dumnezeu este întărită de Eucaristie. Scrierile Sf. Grigore de Nyssa sunt sursă nu numai pentru Pseudo-Dionisie, dar și pentru mistici precum Sf. Ioan al Crucii care au extras o mare parte din ideile lor din gândirea lui Grigore. Ele sunt totodată surse pentru acele sisteme filosofice creștine care urmăresc parcursul sufletului prin diverse stadii de cunoaștere și iubire până la viața mistică și la Viziunea Sfântă. Dacă un gânditor spiritual precum Sf. Ioan al Crucii se află în șirul celor care se inspiră din gândirea lui Grigore, la fel se întâmplă și cu gânditorul mistic Sf. Bonaventura.

7. Dintre Părinții latini, cel mai valoros este, cu siguranță, Sf. Augustin din Hippona. Deoarece gândirea lui este foarte importantă pentru Evul Mediu, voi aborda filosofia lui într-un capitol separat acordându-i un spațiu mai generos. În această secțiune este suficient să menționez rezumativ aspectele gândirii Sf. Ambrozie (între 333 și 397), Episcop de Milano.

Sf. Ambrozie a păstrat atitudinea tipic romană față de filosofie adică a manifestat un interes special pentru problemele practice și etice, dublat de un oarecare interes pentru speculația metafizică. În lucrările lui dogmatice și de exegeză biblică s-a bazat în special pe Părinții greci; dar în etică a fost influențat de Cicero, iar în *De officiis ministrorum*, compusă prin 391 și adresată clerului din Milano, a realizat o replică creștină a lucrării *De officiis* a marelui orator latin. În cartea lui, Sfântul urmează îndeaproape vizuirea lui Cicero despre ierarhia virtuților, dar întreaga analiză este influențată de ethosul creștin și de idealul stoic de fericire, întemeiat pe viruți. La acestea se adaugă idealul fericirii eterne în Dumnezeu. Sf. Ambrozie nu aduce contribuții originale la etica creștină: importanța lucrării lui constă în influența pe care a avut-o asupra urmașilor, care au scris studii de etică.

8. Părinții greci au fost influențați de tradiția platonică; unul dintre factorii care au contribuit la pregătirea căii pentru receptarea favorabilă a aristotelismului în lumea latină a fost lucrarea ultimului Părinte grec al Bisericii, Ioan Damaschinul.

Sf. Ioan Damaschinul, care a murit probabil la sfârșitul anului 749, nu a fost numai un hotărât oponent al iconoclasmului, dar și un mare gânditor care a sistematizat teologia, astfel că el poate fi considerat Scolasticul Orientului. El afirmă explicit că nu dorește să prezinte opinii personale ci să conserve și să valorifice gândirea celor sfinti și cultivați. Tocmai de aceea e inutil să căutăm în lucrările lui nouitatea conținutului; dar în prezentarea sistematică a ideilor predecesorilor, apare o anumită originalitate. Lucrarea lui fundamentală este *Fântâna înțelepciunii*. În prima parte, el ne oferă o schemă a gândirii aristotelice din logică și ontologie, deși are în vedere și alte lucrări ale altor gânditori, de pildă, Porfir. În prima parte, *Dialectica*, afirmă clar că filosofia și știința profană sunt instrumente ale teologiei. El adoptă astfel concepția lui Clement din Alexandria și a celor doi Grigore, o concepție care urcă înapoi în istorie la Filon din Alexandria și a fost deseori reluată în Evul Mediu.¹ În partea a doua a lucrării, Ioan Damaschinul face o istorie a erelor folosind materialul oferit de gânditorii anteriori iar în a treia parte, *De Fide Orthodoxa*, ne oferă, în patru capitole, o analiză a teologiei patristice care respectă dreapta credință. Această a treia parte a fost tradusă în latină de Burgundius din Pisa în 1151 și a fost folosită de Petrus Lombardus, Sf. Albert cel Mare și Sf. Toma de Aquino. În Răsărit, Sf. Ioan Damaschinul se bucură de aceeași stimă și venerație precum Sf. Toma de Aquino în Apus.

9. Din această scurtă abordare rezumativă este clar că nu există o sinteză filosofică sistematică în vreuna dintre lucrările Părinților greci ai Bisericii și nici ale celor latini cu excepția lui Augustin. Părinții greci nu fac distincții precise între teologie și filosofie dar consideră creștinismul ca singura înțelepciune sau „filosofie” adevărată. Filosofia elenică a fost considerată o propedeutică pentru creștinism, astfel că interesul lor de bază în abordarea gândirii filosofice era să indice mai ales aspectele prin care era anticipat adevărul creștin, aspecte prezente în unele lucrări, și abaterile de la acest adevăr pe care le considerau foarte clare. Ei considerau că aspectele creștine au fost împrumutate din Vechiul Testament, iar celelalte se datorau, în viziunea lor, slăbiciunii speculației umane și dorinței perverse de originalitate, dorinței de glorie a filosofilor însăși. Atunci când Părinții Bisericii au adoptat idei din filosofia elenică, le-au acceptat deoarece credeau că vor contribui la o mai bună prezentare a înțelepciunii creștine, nu pentru a le încorpora într-un sistem filosofic în sensul strict al termenului.

Cu toate acestea, există elemente filosofice în lucrările Părinților, după cum am putut constata. De pildă, folosesc argumente raționale despre existența lui Dumne-

¹ PG 94, 532AB.

CAPITOLUL II – PERIOADA PATRISTICĂ

zeu, mai ales argumentul despre ordine și providență. El speculează despre originea și natura sufletului. Sf. Grigore de Nyssa a avut chiar unele idei care stau sub semnul filosofiei naturii sau cosmologiei. Dar, de vreme ce argumentele lor, de pildă cele despre existența lui Dumnezeu, nu sunt prelucrate în vreo dezvoltare sistematică, ar putea să pară straniu să le luăm în evidență în această lucrare. Cred, totuși, că ar fi o greșală, căci chiar și o abordare succintă a gândirii patristice este suficientă pentru a dezvăluui un aspect care ar putea fi uitat de către cei care cunosc puține lucruri despre gândirea filosofică creștină. Dat fiind că Sf. Toma de Aquino, ale cărui lucrări au cunoscut în ultima vreme un interes deosebit din partea gânditorilor catolici, a adoptat o bună parte din sistemul aristotelic și că gânditorii timpurii ai „erei moderne”, cum ar fi Descartes și Francis Bacon, au criticat sever aristotelismul scolastic, se acceptă ca un lucru prestabilit că filosofia creștină, sau cel puțin filosofia catolică, înseamnă aristotelism și nimic mai mult. Cu toate acestea, lăsând deoparte abordările din ultimele secole, o analiză a gândirii patristice arată că Platon, nu Aristotel, a fost gânditorul grec cel mai prezent în textele Părinților Bisericii. Aceasta s-ar putea datora în mare parte faptului că neplatonsimul a fost filosofia dominantă și viguroasă în acea vreme și că Părinții nu numai că l-au citit pe Platon prin intermediul interpretărilor neplatonice, dar cunoșteau desigur mai puține despre Aristotel, în majoritatea cazurilor. Rămâne însă adevărat că, oricare ar fi fost cauza sau cauzele, Părinții au avut tendința să vadă în Platon un precursor al creștinismului iar elementele filosofice pe care le-au adoptat au fost, în marea lor majoritate, din tradiția platonică. Dacă la acestea se adaugă faptul că gândirea patristică, mai ales cea a lui Augustin, a influențat profund nu numai primele secole medievale, nu numai gânditori eminenți precum Sf. Anselm sau Sf. Bonaventura, ci și pe Sf. Toma de Aquino însuși, se poate constata că, din punct de vedere istoric cel puțin, o cunoaștere a gândirii patristice este demnă de interes și valoroasă în sine.

CAPITOLUL III

SF. AUGUSTIN (I)

Viața și opera – Sf. Augustin și filosofia.

PENTRU creștinătatea latină, numele Sfântului Augustin se impune ca cel mai de seamă dintre cele ale Părinților Bisericii, atât din punct de vedere literar, cât și din punct de vedere teologic, un nume care a dominat gândirea occidentală până în secolul al XIII-lea și care nu își poate pierde vreodată strălucirea, în pofida aristotelismului Sfântului Toma de Aquino și a řcolii sale, mai ales pentru că acest aristotelism nu putea să-l ignore și nici să-l subestimeze pe marele Învățător african. Într-adevăr, pentru a înțelege mai bine curentele de gândire ale Evului Mediu, o cunoaștere a augustinismului este esențială. În această lucrare gândirea lui Augustin nu poate fi tratată la înălțimea meritelor sale, și anume exhaustiv, însă trebuie abordată, chiar dacă doar pe scurt.

Născut la Tagaste, în provincia Numidia, la 13 noiembrie 354, Augustin provenea dintr-un tată pagân, Patriciu, și o mamă creștină, Sfânta Monica. Mama și-a crescut copilul în tradiția creștină, însă botezul lui Augustin a fost amânat conform unui obicei, chiar dacă de nedorit, al timpurilor.¹ Copilul a deprins noțiuni de latină și aritmetică de la un profesor din Tagaste, însă prefera jocurile – la care și-a dorit întotdeauna să fie câștigător – studiului; cât despre greacă – pe care a început să o învețe mai târziu – o ură, deși se simțea atras de poemele homerice pe care le privea ca pe o poveste. A spune că Augustin nu știa aproape deloc greaca nu ar fi adevărat, însă este la fel de cert că el nu a reușit niciodată să citească cu ușurință în această limbă.

În jurul anului 365, Augustin a ajuns în orașul Madaura, unde și-a înșușit bazele cunoștințelor de literatură și de gramatică latină. Madaura era încă, în mare parte, un oraș pagân, și ca urmare a atmosferei generale și a studierii clasiciilor latini, Tânărul s-a îndepărtat de credința mamei sale. Anul de inactivitate petrecut la Tagaste (între 369-370) nu a remediat situația. În 370, anul morții tatălui său, care tocmai devenise credincios, Augustin a început studiul retoricii la Cartagina, cel mai mare oraș pe care îl văzuse până atunci. Moravurile din marele port și centru de guvernământ, amestecul

¹ Conf., I, II, 17.

dintre ritualurile obscene și culturile importate din Orient, la care se adaugă faptul că Augustin, fire mediteraneană, era deja un bărbat cu dorințe aprinse și năvalnice, au dus la distanțarea sa de idealurile morale ale creștinismului și nu a trecut mult timp până când și-a luat o amantă cu care a trăit mai bine de zece ani și cu care, în al doilea an al șederii sale la Cartagina, a avut un copil. Totuși, în posida stilului său de viață dezordonat, Augustin nu și-a neglijat niciodată studiile și a excelat în ceea ce privește retorica.

La puțin timp după ce a citit *Hortensius* al lui Cicero, care a îndreptat mintea Tânărului spre căutarea adevărului, Augustin a acceptat învățăturile maniheilor,¹ care păreau să-i ofere o reprezentare rațională a adevărului, spre deosebire de ideile barbare și doctrinele lipsite de logică ale creștinismului. Astfel, creștinii susțineau că Dumnezeu a creat întreaga lume și că Dumnezeu este bun; cum puteau ei, atunci, explica existența răului și a suferinței? Maniheii susțineau o teorie dualistă, potrivit căreia există două principii ultime: unul bun, cel al luminii, Dumnezeu sau Ormuzd, și unul rău, cel al intunericului, Ahriman. Aceste principii sunt veșnice, la fel și luptă ce se dă între ele, o luptă reflectată în lume, rezultatul acestor două principii mereu aflată în conflict reciproc. Sufletul omului este compus din lumină și este rezultatul principiului binelui, în timp ce trupul, alcătuit din materie și, deci, inferior, este lucrarea principiului răului. Acest sistem îl mulțumea pe Augustin atât pentru că părea să explice problema răului, cât și datorită materialismului său fundamental, căci până atunci nu putuse să conceapă existența unei realități imateriale, imperceptibile simțurilor. Conștient de propriile impulsuri și dorințe senzuale, Augustin simtea acum că le poate atribui unei cauze malefice, exterioare lui. În plus, deși maniheii condamnau actul sexual și consumul de carne și propăvăduiau practicile ascetice, cum ar fi postul, aceste practici erau obligatorii doar pentru cei aleși, nu și pentru „aspiranți”, din rândul căroră făcea parte Augustin.

Distanțat de creștinism atât din punctul de vedere moral cât și intelectual, Augustin s-a întors la Tagaste în 374 și a predat literatura și gramatica latină pentru un an, după care și-a deschis o școală de retorică la Cartagina în toamna anului 374. A locuit cu amanta și copilul lor, Adeodatus, iar în această perioadă a câștigat un premiu pentru poezie (o lucrare dramatică care nu s-a mai păstrat) și a publicat prima sa lucrare în proză, *De pulchro et apto*. Șederea la Cartagina a durat până în 383 și, la scurt timp înainte de plecarea sa la Roma, a avut loc un eveniment important. Augustin era măcinat de dileme la care maniheii nu puteau răspunde, cum ar fi problema originii

¹ Maniheismul, fondat de Manes sau Mani în secolul al III-lea, originar din Persia, era un amestec de elemente persane și creștine.

certitudinii în gândirea umană, motivul pentru care cele două principii sunt într-un etern conflict etc. S-a întâmplat ca un cunoscut episcop maniheist, Faustus, să vină la Cartagina, iar Augustin s-a hotărât să afle la el o rezolvare satisfăcătoare a problemelor sale, însă, deși l-a găsit pe Faustus agreabil și prietenos, nu a reușit să găsească în cuvintele sale satisfacția intelectuală așteptată. Prin urmare, cu credința în maniheism oarecum zdruncinată, a pornit către Roma. Plecarea s-a datorat pe de o parte faptului că studenții săi din Cartagina erau lipsiți de educație și greu de stăpânit, în timp ce despre comportamentul studenților din Roma auzise lucruri bune, iar pe de alta faptului că spera într-un un mai mare succes în cariera sa în metropola imperială. Ajuns la Roma, și-a deschis o școală de retorică, dar, deși studenții se purtau frumos, aveau obiceiul supărător de a se muta din școală chiar atunci când trebuia făcută plata taxelor de școlarizare. Prin urmare, și-a căutat și a reușit să și obțină un post de profesor de retorică la Milano în 384, însă nu a părăsit Roma fără să-și fi pierdut o mare parte din credința sa în maniheism și să fi fost atras de scepticismul academic, cu toate că a rămas, cu numele, un adept al maniheismului și încă mai acceptă unele din ideile maniheilor, spre exemplu, materialismul acestora.

La Milano, Augustin a început să aibă o părere mai bună despre creștinism, datorită predicilor despre Scripturi ale Sfântului Ambrozie, episcopul de Milano, însă deși era pregătit să devină din nou catehumen, nu era convins încă de adevărul creștinismului. Mai mult decât atât, dorințele sale erau încă prea puternice pentru el. Mama sa și-ar fi dorit să-l căsătorească cu o fată anume, sperând că mariajul îl va ajuta să-și schimbe viața, însă neputând să o aștepte cât ar fi trebuit pe fata respectivă, și-a luat o altă amantă în locul mamei lui Adeodatus, de care se despărțise îndurerat, în vederea căsătoriei propuse. În acea perioadă Augustin a citit unele tratate „platonice” în traducerea latină a lui Victorinus, cel mai probabil *Eneadele* lui Plotin. Efectul neoplatonismului a fost acela de a-l elibera de încătușarea materialismului și de a-i înlesni acceptarea ideii de realitate imaterială. În plus, conceptul plotinian al răului văzut ca absență mai degrabă decât ceva pozitiv, i-a arătat cum se putea pune problema fără a recurge la dualismul specific maniheilor. Altfel spus, rolul neoplatonismului la acea vreme a fost să facă posibil ca Augustin să vadă cât de rațional este creștinismul și l-a determinat să recitească Noul Testament, în special scriserile Sfântului Pavel. Dacă neoplatonismul i-a sugerat ideea de contemplare a lucrurilor spirituale și a înțelepciunii, în sensul intelectual al termenului, Noul Testament i-a arătat că era necesar să-ți și trăiești viața în acord cu înțelepciunea.

Aceste impresii i-au fost confirmate de întâlnirea cu doi oameni, Simplicianus și Pontitianus. Cel dintâi, un preot bătrân, i-a relatat cum s-a petrecut convertirea lui Victorianus neoplatonicul la creștinism și, ascultându-l, Tânărul „ardea de dorință

de a face la fel”,¹ în timp ce ultimul i-a vorbit despre viața Sfântului Antonie din Egipt, făcându-l pe Augustin să se simtă dezgustat de starea sa morală.² A urmat acea intensă luptă morală, care a culminat cu celebra scenă petrecută în grădina casei sale, atunci când, auzind o voce de copil de dincolo de un zid strigând în mod repetat *Tolle lege! Tolle lege!*,³ Augustin a deschis Noul Testament la întâmplare și a dat peste cuvintele Sfântului Pavel din Epistola către Romani,⁴ care i-au pecetluit convertirea morală.⁵ Este limpede că această convertire care a avut loc atunci era una morală, o convertire a voinței, o convertire care a urmat celei intelectuale. Lectura scrierilor neplatonice a fost un instrument al convertirii intelectuale a lui Augustin, în vreme ce convertirea sa morală, din punct de vedere uman, a fost pregătită de predicile lui Ambrozie și de cuvintele lui Simplicianus și Pontitianus și confirmată și pecetluită de Noul Testament. Lupta celei de-a doua convertiri, a celei morale, a fost accentuată de faptul că știa deja ce trebuie să facă, deși, pe de altă parte, se simțea lipsit de forță necesară pentru a o îndeplini: oricum, sub impulsul harului, el a dat cuvintelor Sfântului Pavel, pe care le-a citit în grădină, o „veritabilă adeziune” și, astfel, viața sa a fost schimbată. Această convertire a avut loc în vara anului 386.

O boală a plămânilor i-a oferit lui Augustin scuza pentru a se retrage din activitatea didactică, iar la Cassiciacum, prin lecturi, reflecții și discuții cu prietenii, a încercat să ajungă la o mai bună înțelegere a religiei creștine, folosind ca instrumente în acest scop concepte și teme împrumutate din filosofia neplatonică, ideea sa despre creștinism fiind, pe moment, încă incompletă și impregnată de neplatonism. Din această perioadă a retragerii sale datează lucrările *Contra Academicos*, *De Beata Vita* și *De Ordine*. Întorcându-se la Milano, Augustin a scris *De Immortalitate Animae* (și *Soliloquia* au fost scrise cam în această perioadă) și a început să lucreze la *De Musica*. În Sâmbăta Mare a anului 387, Augustin a fost botezat de Sfântul Ambrozie, iar la scurt timp s-a pregătit să se întoarcă în Africa. Mama sa, care venise în Italia, a murit la Ostia în timp ce așteptau o corabie. (La Ostia s-a petrecut celebra scenă descrisă în *Confesiuni*).⁶ Augustin și-a amânat întoarcerea în Africa și, în timp ce stătea la Roma, a scris *De libero arbitrio*, *De Quantitate Animae* și *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*. În toamna anului 388 s-a îmbarcat spre Africa.

¹ *Conf.*, 8, 5, 10.

² *Ibidem*, 8, 7, 16.

³ „Ia, citește! Ia, citește!” (lb. lat., n.r.)

⁴ *Rom.*, 13, 13-14.

⁵ *Conf.*, 8, 8-12.

⁶ 9, 10, 23-26.

Ajuns înapoi la Tagaste, Augustin a întemeiat o comunitate monahală restrânsă. Din această perioadă (388-391) datează *De genesi contra Manichaeos*, *De Magistro* și *De vera religione*, și tot atunci a terminat și *De Musica*. Probabil că tot în acest timp a revizuit sau a dus la bun sfârșit *De Moribus*, menționat mai sus. La Cassiciacum, Augustin hotărâse să nu se căsătorească, dar se pare că nu a intenționat să ceară hirotonisirea, pentru că împotriva voinței sale episcopul de Hippo l-a sfînțit preot în anul 391, pe când se afla în vizită în acest oraș-port, la aproximativ o sută cincizeci de mile vest de Cartagina. Episcopul dorea ajutorul său iar Augustin s-a stabilit la Hippo și a ridicat o mănăstire. Angajat în controverse cu manicheii, el a scris *De utilitate credendi*, *De duabus animis*, *Disputatio contra Fortunatum* și *De Fide et Symbolo*, o predică despre Crez ținută în fața unui sinod al episcopilor africani, și *Psalmus contra partem Donati*, o predică împotriva donatiștilor. De asemenea, Augustin a început să scrie un comentariu literal al *Genezei*, însă aşa cum sugerează și numele, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, l-a lăsat neterminat. *De diversis quaestionibus* (389-396), *Contra Adimantum Manichaeum*, *De Sermone Domini in monte*, *De Mendacio* și *De Continentia* și diverse Comentarii (ale *Epistolelor către Romani și Galateni*) datează tot din perioada de început a vieții preoțești a lui Augustin.

În anul 395-396, Augustin a fost uns episcop auxiliar de Hippo, punând bazele altui așezământ monastic, situat în imediata vecinătate a reședinței sale, la foarte scurt timp după hirotonisirea sa ca episcop. Atunci când Valerius, episcop de Hippo, a murit în 396, la nici un an de la investirea lui Augustin, acesta a devenit episcop în locul lui Valerius și și-a păstrat funcția până la moarte. Aceasta însemna că Augustin trebuia să își asume conducerea unei dioceze marcate de schisma donatistă, în loc să se dedice unei vieți calmă de rugăciune și studiu. Cu toate acestea, oricare ar fi fost dispozițiile sale personale, Augustin s-a aruncat cu ardoare în lupta anti-donatistă, predicând, polemizând și publicând dezbateri anti-donatiste. În pofida acestei activități, el și-a găsit timp și pentru a scrie opere precum *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397), o parte din *De Doctrina Christiana* (a IV-a carte fiind adăugată în 426), o parte din *Confesiuni* (întreaga lucrare apare în jurul anului 400) și *Annotationes in Job*. Augustin a purtat o corespondență polemică, pe subiecte biblice, cu Sfântul Ieronim, marele învățat.

În anul 400, Sfântul Augustin a început unul dintre cele mai importante tratate, cele cincisprezece cărți ale *De Trinitate*, terminate în 417, iar în 401 a început să scrie cele douăsprezece cărți din *De Genesi ad litteram*, finalizate în 415. În același an (400) a apărut *De catechizandis rudibus*, *De Consensu Evangelistarum*, *De Opera Monachorum*, *Contra Faustum Manichaeum* (treizeci și trei de cărți) și prima carte din *Contra litteras Petilianii* (episcop donatist de Cirta), a doua datând din 401-402,

iar a treia din 402-403. Acestea au fost urmate de alte lucrări antidonatiste, cum ar fi *Contra Cresconium grammaticum partis Donati* (402), cu toate că multe opere nu au fost păstrate, și de mai multe scrieri împotriva maniheilor. Pe lângă această activitate polemică, Augustin a predicat și a scris scrisori în mod constant: astfel, scrisoarea către Dioscorus,¹ în care – ca răspuns la anumite întrebări despre Cicero – Augustin își dezvoltă ideile cu privire la filosofia păgână, încă manifestând o predilecție către neoplatonism, datează din anul 410.

De-a lungul timpului, împotriva donațiștilor au fost emise mai multe edicte imperiale, iar în preajma anului 411, după întâlnirea ce a avut loc atunci, Augustin a putut să-și îndrepte atenția către alii adversari, pelagienii. Pelagius, cel care a exagerat rolul voinței umane în mântuirea omului, minimizându-l pe cel al harului și negând păcatul originar, a vizitat Cartagina în 410 însoțit de Coelestius. În 411, după plecarea lui Pelagius spre Orient, Coelestius a fost excomunicat de către un conciliu din Cartagina. Pelagius încercase să folosească texte augustiniene din *De libero arbitrio* pentru a-și susține propria erzie, însă episcopul și-a expus foarte clar punctul de vedere în *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum* și, în același an (412), în *De spiritu et littera* și, mai târziu, în *De fide et operibus* (413). *De natura et gratia contra Pelagium* (415) și în *De perfectione iustitiae hominis* (415). Totuși, nemulțumit de polemica sa anti-pelagiană, Augustin a început în 413 cele douăzeci și două de cărți ale *De Civitate Dei* (terminate în 426), una dintre cele mai importante și mai cunoscute lucrări ale sale, scrise pe fundalul invaziei barbare în imperiu, pregătind totodată o mare parte din *Enarrationes in Psalmos*. În 415, Augustin a mai publicat *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas*, o carte împotriva erziei inițiate de episcopul spaniol Priscillian, iar în cadrul polemicii antipelagiene, *De Gestis Pelagii* (417) și *De Gratia Christi et peccato originali* (418). Ca și cum toate acestea nu ar fi fost de ajuns, Augustin a terminat *De Trinitate* și a scris *In Joannis Evangelium* (416-417) și *In Epistolas Joannis ad Parthos* (416), ca să nu mai vorbim de numeroasele sale scrisori și predici.

În 418, pelagianismul a fost condamnat, mai întâi de un Conciliu al episcopilor africani, apoi de împăratul Honorius și, în cele din urmă, de Papa Zosimus, însă controversa nu se terminase încă. Atunci când Augustin a fost acuzat de Iulian, episcop eretic de Eclanum, că a inventat conceptul de păcat originar, Sfântul i-a răspuns în lucrarea *De nuptiis et concupiscentia* (419-420), iar în 420 i-a adresat Papei două cărți *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Papam*, urmate de *Contra*

¹ *Epist.*, II8.

Iulianum haeresis Pelagianae defensorem (șase cărți) în 421. Din această perioadă mai datează și *De anima et eius origine* (419), *Contra mendacium ad Consentium* (420), *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420), *Enchiridion ad Laurentium*, *De fide, spe, caritate* (421), *De cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum* (420-421).

În 426, simțind că nu mai are mult de trăit, Augustin a asigurat viitorul diocezei sale, numindu-l ca succesor pe preotul Eraclius, un gest aclamat de popor. Însă viața literară a Sfântului nu se terminase încă, aşa că în 426-427, Augustin publică *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*, *De correptione et gratia* și cele două cărți din *Retractiones*, conținând o analiză critică a lucrărilor sale și fiind deosebit de valoroase pentru stabilirea cronologiei lor. În tot acest timp, situația Imperiului se înrăutătea, iar în 429 Genseric i-a condus pe vandali din Spania către Africa. Augustin a continuat însă să scrie. În 427, el publică *Speculum de Scriptura Sacra*, o selecție de texte biblice, iar în 428 *De haeresibus ad Quodvultdeum*, urmată de *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum* și *De dono perseverantiae ad Prosperum* în 428-429. Totodată, Augustin a început *Opus imperfectum contra Julianum* (429), o respingere neterminată a unui tratat anti-augustinian scris cu ceva timp înainte de către Iulian pelagianul, care i-a parvenit Sfântului abia în 428. Augustin a intrat în contact și cu arianismul, iar în 428 i-au apărut *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* și *Contra Maximinum haereticum*.

La sfârșitul primăverii sau la începutul verii lui 430, vandali au asediat Hippona. Chiar în timpul acestui asediul, Augustin a murit, la 28 august 430, în timp ce recita psalmii de penitență. Possidius remarcă faptul că el nu a lăsat niciun testament pentru că, asemenea unui sărac al Domnului, el nu avea nimic de lăsat. Ulterior, vandali au incendiat orașul, însă catedrala și biblioteca lui Augustin au rămas intacte. Possidius a scris Viața lui Augustin, care poate fi găsită în Patrologia latină. „Cei ce au citit ceea ce el (Augustin) a scris despre cele divine pot avea multe de câștigat; cred însă că ar fi profitat mai mult dacă l-ar fi auzit sau l-ar fi văzut predicând în biserică și mai ales dacă ar fi avut privilegiul să se bucure de o discuție personală cu el”.¹

2. Poate părea ciudat faptul că am vorbit despre controversele teologice ale Sfântului Augustin, enumerând un număr mare de tratate teologice, însă o schiță sumară a vieții și a activității sale sunt de ajuns pentru a lămuri faptul că, din punctul meu de vedere, Augustin nu a scris opere strict filosofice. Într-o lucrare ca cea de față nu intenționez să tratez doctrina pur teologică a lui Augustin, însă, pentru a evidenția învățătura sa filosofică, trebuie să recurgem frecvent la tratate, în principal, teologice.

¹ *Vita S. Aug.*, 31.

De aceea, pentru a clarifica teoria cunoașterii la Augustin, este necesar să consultăm textele relevante din *De Trinitate*, pentru teoria sa despre *rationes seminales*, *De Genesi ad litteram*, iar pentru concepția sa despre timp, *Confesiuni*. Acest amestec de teme teologice și filosofice ne poate părea straniu și nesistemantic, obișnuiaj fiind cu o distincție clară între terenul teologiei dogmatice și cel al filosofiei; trebuie să ținem însă seama că Augustin, asemenea altor Părinți și autori de texte ale creștinismului timpuriu, nu a delimitat aceste domenii cu precizie. Acest fapt nu înseamnă că Augustin nu ar fi recunoscut, cu atât mai puțin că ar fi negat, puterea intelectului de a ajunge la adevăr în lipsa Revelației; mai degrabă, el a privit înțelepciunea creștină ca pe un tot unitar, a încercat să înțeleagă credința creștină și să vadă lumea și viața în lumina înțelepciunii creștine. Augustin știa foarte bine că argumentele rationale pot fi invocate, spre exemplu, pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, însă nu era interesat de o adeziune pur intelectuală față de existența Acestuia, ci de consimțământul real al voinei, de aderarea fermă a acesteia la Dumnezeu, fiind conștient totodată că, *in concreto*, o asemenea adeziune necesită harul divin. Pe scurt, Augustin nu a jucat două roluri, cel al teologului și cel al filosofului, interesat de „omul natural”, ci l-a privit pe om aşa cum este el de fapt, în umanitatea sa căzută și măntuită, un om capabil de a ajunge la adevăr, dar dependent în mod constant de harul lui Dumnezeu, pe care îl cere pentru a primi adevărul care măntuiește. Dacă este vorba de a convinge pe cineva că Dumnezeu există, Augustin ar privi dovada ca pe un stadiu sau ca pe un instrument în procesul complex de convertire și măntuire a omului: ar recunoaște dovada ca fiind *în sine* ratională, însă ar fi pe deplin conștient nu doar de pregătirea morală necesară pentru a susține cu convingere dovada, ci și de faptul că, potrivit planului lui Dumnezeu pentru om, recunoașterea existenței Sale nu este suficientă, ci ea ar trebui să îl conducă pe om, sub impulsul harului, la credința supranaturală în Revelația divină și la o viață conformă cu învățătura lui Christos. Rațiunea are rolul său în a aduce un om spre credință, iar odată ce omul a dobândit acea credință, ea are rolul său în a pătrunde fundamentele sale, însă ceea ce primează în viziunea lui Augustin este relația dintre suflet și Dumnezeu. Rațiunea, după cum am văzut, și-a avut rolul său în propria-i convertire intelectuală și chiar și după aceea: generalizând propria-i experiență, Augustin obișnuia să vadă în plinătatea înțelepciunii aprofundarea obiectului credinței, deși, tinzând spre înțelepciune, rațiunea îl ajută pe om să se pregătească pentru credință. „Tratamentul care-i este administrat treptat și precis sufletului de providență și de nemaipomenita sa bunătate este de o extraordinară frumusețe. Căci acest tratament îl este dat cu hotărâre și rațiune. Autoritatea reclamă credință și-l pregătește pe om pentru pentru

rațiune. Rațiunea îl conduce pe om la înțelegere și cunoaștere, cu toate că rațiunea nu renunță niciodată de tot la autoritate, când se ține seama în cine trebuie să credă.¹

Această atitudine a fost specifică tradiției augustiniene. Dacă idealul Sfântului Anselm este exprimat prin dictonul *Credo, ut intelligam*, în secolul al XIII-lea, Sf. Bonaventura respingea în mod explicit delimitarea strictă între sfera teologiei și cea a filosofiei. Distincția tomistă dintre științele teologiei dogmatice și filosofie, alături de distincția dintre metodele proprii fiecărei științe, s-au dezvoltat inevitabil dintr-o atitudine anterioară, deși, spre deosebire de aceasta, ea se bucură de marele avantaj de a-și găsi corespondent în distincția reală dintre Revelație și datele rațiunii, între supranatural și natural. Este, în același timp, o protejare a doctrinei supranaturalului și a capacitaților naturale ale omului. Și cu toate acestea, pe de altă parte, atitudinea augustiniană se bucură de avantajul de a contempla omul *așa cum este el*, omul concret, căci omul *de facto* are un singur scop, cel supranatural, iar în ceea ce privește existența reală, există numai un om căzut și măntuit: nu a fost, nu este și nu va exista niciodată un om pur „natural”, fără o vocație și un scop supranatural. Dacă tomismul, fără a neglija că omul *in concreto* nu poate fi lipsit de un scop supranatural, pune accentul pe distincția dintre supranatural și natural, dintre credință și rațiune, augustinismul, fără a ignora nici în cel mai mic amănunt caracterul dat al credinței supranaturale și al harului, prezintă întotdeauna omul *in concreto* și este în primul rând interesat de relația lui efectivă cu Dumnezeu.

Așa stând lucrurile, este normal să trebuiască să distingem ideile „pur filosofice” ale lui Augustin din întreaga textură a gândirii sale. Pentru a face aceasta, trebuie, desigur, să analizăm augustinismul dintr-un punct de vedere mai mult sau mai puțin tomist, ceea ce nu înseamnă că o astfel de abordare nu ar fi legitimă: ar însemna să ne întrebăm care din ideile lui Augustin sunt filosofice în sensul academic al cuvântului, să desprindem ideile din context, ceea ce într-o istorie a filosofiei, care presupune o anume idee referitor la ce este aceasta, nu avem de ales. Trebuie să admitem, totuși, că o astfel analiză a ideilor filosofice ale lui Augustin, folosind cuvântul în sensul tomist, ar da o idee destul de vagă despre realizările intelectuale ale Sfântului, cel puțin aceluia pregătit în spiritul academic și obiectiv al tomismului, deoarece Augustin nu și-a elaborat niciodată un sistem filosofic ca atare și nici nu și-a dezvoltat, definit și demonstrat ideile filosofice *așa cum procedează* în mod obișnuit un tomist. Rezultatul este că, adesea, este greu de precizat ce a vrut Augustin să spună prin cutare sau cutare idee sau afirmație și cât de precis a înțeles-o: adesea

¹ *De vera relig.*, 24, 45. [trad. rom., *Despre adevărata religie*, trad. de Christian Bejan, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 103]

există o aură de vaguitate, de aluzii și de lipsă a definițiilor în ceea ce privește ideile sale, ce ne lasă nesatisfăcuți, perplecsi și curioși. Stilul rigid al tomismului ar putea susține în continuare că filosofia lui Augustin nu conține nimic important care să nu fi fost spus mai bine de Sfântul Toma, mai clar definit și delimitat, însă este un fapt de netăgăduit că tradiția augustiniană este și astăzi vie. Poate tocmai această formă incompletă, această lipsă de sistematicitate, și această capacitate de a „sugera” contribuie la longevitatea tradiției sale, deoarece „augustinianul” nu se confruntă cu un sistem închis, pentru a fi acceptat, respins sau mutilat, ci cu o abordare, o inspirație și cu anumite idei fundamentale care se pretează la noi dezvoltări, astfel încât acesta să rămână perfect fidel spiritului augustinian, fără a se distanța de ceea ce Augustin a spus de fapt.

CAPITOLUL IV

SF. AUGUSTIN (2): CUNOAȘTEREA

Cunoașterea în vederea beatitudinii – Împotriva scepticismului –

Cunoașterea prin experiență - Natura senzației – Idei Divine – Iluminare și abstracție.

I. A INCEPE CU „epistemologia” Sfântului Augustin poate da impresia că Augustin era preocupat de elaborarea unei teorii a cunoașterii pentru ea însăși sau ca o propedeutică metodologică către metafizică. Totuși, aceasta ar fi o impresie greșită, deoarece Augustin nu s-a aplecat, să zicem aşa, spre crearea unei teorii a cunoașterii și, apoi, pe baza unei teorii realiste a cunoașterii, spre construirea unei metafizici sistematice. Dacă Spinoza, potrivit propriilor sale cuvinte¹, a dorit să elaboreze filosofia despre Dumnezeu sau Substanță, datorită faptului că numai contemplarea unui Obiect infinit și etern poate satisface pe deplin mintea și sufletul și poate aduce fericire sufletului, cu atât mai mult am putea face o afirmație analogă despre Augustin, care a accentuat faptul că trebuie căutată cunoașterea adevărului nu din motive pur academice, ci pentru că aduce adevărata fericire, adevărata beatitudine. Omul își dă seama de imperfecțiunea sa, tinde spre ceva mai mare decât el, care îi poate aduce pace și fericire, iar cunoașterea acelui obiect este o condiție esențială pentru atingerea acestuia; dar consideră această cunoaștere în funcție de o finalitate, beatitudinea. Numai înțeleptul poate fi fericit, și înțelepciunea postulează cunoașterea adevărului, dar nu poate fi vorba, în gândirea lui Augustin, de speculație ca o finalitate în sine. Când Tânărul Licentius, din *Contra Academicos*, susține că înțelepciunea constă în căutarea adevărului și declară, precum Lessing, că fericirea trebuie aflată mai degrabă în căutarea adevărului decât în atingerea efectivă și deținerea acestuia, Augustin răspunde că este absurd să vorbești despre înțelepciunea unui om care nu cunoaște adevărul. În *De Beata Vita*², el spune că nimeni nu este fericit când nu are ceea ce se străduiește să obțină, astfel încât omul care caută adevărul, dar nu l-a găsit încă, nu se poate spune că este cu adevărat fericit. Augustin însuși a căutat adevărul pentru că a simțit nevoia de a-l căuta, și, privind în urmă la calea sa, el a interpretat aceasta ca pe o căutare a lui

¹ De *Intellectus Emendatione*.

² 2, 10 și 14; 4, 27 sq.

Christos și a înțelepciunii creștine, ca pe o atracție către frumusețea divină, și a universalizat această experiență. Cu toate acestea, această universalizare a propriei sale experiențe nu înseamnă că ideile sale erau pur subiective: introspecția sa psihologică i-a permis să dezvăluie dinamismul sufletului uman.

Totuși, a spune că Augustin nu a fost un „intellectualist” în sens academic și că filosofia sa este eudemonistă nu înseamnă că nu a fost perfect conștient de problema certitudinii. Ar fi totuși o greșală să spunem că Augustin a fost preocupat de întrebarea „*Putem oare atinge certitudinea?*”. După cum vom vedea, el chiar a răspuns la această întrebare, dar întrebarea care i-a captat atenția în perioada de maturitate a gândirii sale a fost mai degrabă „*Cum putem să atingem certitudinea?*”. Dacă nu putem pune la îndoială faptul că atingem certitudinea, rămâne totuși problema următoare: „*Cum poate mintea umană, limitată și schimbătoare, să atingă o anumită cunoaștere a adevărurilor eterne, adevăruri care conduc mintea umană și astfel o transcend?*”. După ce s-a desprins de credința sa în maniheism, Augustin a fost tentat să cadă iar în plasa scepticismului academic: victoria sa asupra acestei tentații și-a expus-o în *Contra Academicos*, unde ne arată că ajungem cu siguranță la certitudinea anumitor fapte cel puțin. Odată lămurite acestea, lectura „lucrărilor platonice” l-a condus la o nouă problemă: Cum se face că putem nu numai să cunoaștem cu certitudine adevăruri eterne și necesare, dar să le și cunoaștem ca adevăruri eterne și necesare? Platon explică acest lucru prin teoria reminiscenței; cum avea să o explice Augustin? Discutarea problemei îl interesa în sine și pentru sine, fără îndoială; dar vedea de asemenea în ceea ce considera a fi răspunsul corect o dovdă clară a existenței și lucrării lui Dumnezeu. Cunoașterea adevărului etern ar trebui astfel să conducă sufletul, prin meditația asupra acelei cunoașteri, la cunoașterea lui Dumnezeu Însuși și a activității sale.

2. După cum am mai spus deja, în *Contra Academicos* Augustin este în primul rând preocupat să expună faptul că înțelepciunea este legată de fericire, iar cunoașterea adevărului, de înțelepciune. El clarifică de asemenea faptul că până și scepticii sunt siguri de anumite adevăruri, cum ar fi acela că din două propoziții disjunctive una este adevărată, iar cealaltă este falsă. „Sunt convins că există fie o lume, fie mai multe, și, dacă sunt mai multe, atunci există un număr fie finit, fie infinit de lumi.” La fel, știu că lumea fie nu are început sau sfârșit, fie are un început, dar nu are sfârșit, fie nu a avut început, dar va avea un sfârșit, fie are și început și sfârșit. Cu alte cuvinte, sunt cel puțin sigur de principiul contradicției.¹ Din nou, chiar dacă uneori

¹ C. Acad., 3, 10, 23.

mă înșel crezând că aparențele și realitatea corespund tot timpul, sunt cel puțin sigur de impresia mea subiectivă. „Nu pot să mă plâng în ceea ce privește simțurile, nu este corect să le ceri mai mult decât îți pot oferi: orice văd ochii, văd cu adevărat. Atunci este oare adevărat ceea ce văd în cazul vâsliei în apă? Adevărat. Căci, dată fiind cauza pentru care ea apare în acest fel (adică, strâmbă), dacă, atunci când este lăsată în apă, vâsla ar părea dreaptă, ar trebui să cred că mă înșeală ochii. Pentru că ei nu ar vedea ceea ce, date fiind circumstanțele, ar trebui să vadă... De asemenea, dacă sunt de acord cu ceea ce ochii văd, s-ar putea spune că mă înșel. Așa că nu accepți aceasta decât ca pe o aparență, și atunci nu te vei înșela. Și nu înțeleg cum scepticul l-ar putea contrazice pe omul care spune: „Știu că acest obiect îmi apare ca fiind alb, știu că acest sunet îmi place, știu că acest miros îmi este agreabil, știu că acesta pare dulce la gust, știu că simt rece atunci când ating acest lucru.”¹ Sfântul Augustin se referă în pasajul de mai sus la epicurieni și este clar că ceea ce vrea să spună este că simțurile ca atare nu ne înșală niciodată, nici nu ne mint, chiar dacă ne înșelăm noi înșine judecând că lucrurile există în mod obiectiv în același mod în care par a fi. Simpla aparență a vâsliei strâmbă nu este iluzie, pentru că ar fi ceva în neregulă cu ochii mei dacă ea ar părea dreaptă. Dacă aş continua să judec că vâsla este într-adevăr strâmbă în sine, mă înșel, dar atât timp cât spun pur și simplu: „Îmi apare ca fiind strâmbă”, spun adevărul și știu că spun adevărul. La fel, dacă ies dintr-o cameră unde este foarte cald și îmi bag mâna în apă călduță, îmi poate părea rece, dar atât timp cât spun doar: „Această apă mi se pare rece”, spun un lucru de al cărui adevăr sunt sigur, și niciun sceptic nu mă poate contrazice.

În afară de aceasta, oricine se îndoiește știe că se îndoiește, așa că este sigur că de acest adevăr, adică de faptul că se îndoiește. Astfel oricine se îndoiește că adevărul există cunoaște cel puțin un adevăr, astfel încât însăși capacitatea sa de a se îndoi ar trebui să îl convingă că există un asemenea lucru ca adevărul.² Suntem siguri de asemenea de adevărurile matematice. Când cineva susține că șapte plus trei egal zece, nu spune că ar trebui să fie egal cu zece, ci știe cu siguranță că este egal cu zece.³

3. Dar existențele reale? Suntem oare siguri de existența vreunui obiect real sau suntem limitați la o anumită cunoaștere a unor principii abstrakte și a unor adevăruri matematice? Augustin răspunde că un om este cel puțin sigur de existența sa. Chiar și presupunând că se îndoiește de existența altor obiecte create sau a lui Dumnezeu,

¹ *De vera relig.*, 39, 73.

² *Ibidem*, 3, II, 26.

³ *De lib. arbit.*, 12, 34.

însuși faptul că se indoiește demonstrează că el există, căci dacă nu s-ar putea îndoi, nu ar fi existat. La fel, nici nu ar avea rost să sugerezi că cineva ar putea fi înșelat să credă că cineva există, pentru că „dacă nu ai exista n-ai putea fi indus în eroare”.¹ În această privință, Sfântul Augustin îl anticipatează pe Descartes: *Si fallor, sum.*

Cu existența, Augustin asociază viață și înțelegerea. În *De Libero Arbitrio*,² scoate în evidență faptul că este limpede pentru un om că există, iar acest fapt nu ar fi și nu ar putea fi limpede decât dacă acesta este viu. Mai mult, îi este clar că înțelege atât faptul că el există cât și faptul că este viu. Prin urmare, este sigur de trei lucruri: că există, că trăiește și că înțelege. În mod similar, în *De Trinitate*,³ remarcă faptul că este inutil pentru sceptici să insinueze că omul este adormit și vede aceste lucruri în visele sale, pentru că omul nu afirmă că este treaz, ci că trăiește: „indiferent dacă doarme sau este treaz, acesta trăiește.” Chiar dacă ar fi nebun, el tot ar fi viu. În afară de aceasta, un om este cu siguranță conștient de ceea ce vrea. Dacă cineva afirmă că dorește să fie fericit, este o pură neobrăzare să-i sugerezi că se însală. Filosofii sceptici pot să vorbească despre simțuri și despre felul în care ele ne însală, dar nu pot desființa acea cunoaștere pe care mintea o are prin ea însăși, fără intervenția simțurilor.⁴ „Existăm, știm că existăm și iubim acest lucru și cunoașterea noastră despre acesta; în aceste trei lucruri pe care le-am enumerat, nicio teamă de iluzie nu ne tulbură; căci nu le atingem folosindu-ne de simțuri, aşa cum facem cu obiectele exterioare nouă.”⁵

Augustin pretinde certitudinea pentru ceea ce cunoaștem din experiență, prin conștiința de sine: ce crede el despre modul în care cunoaștem obiectele exterioare nouă, despre lucrurile pe care le cunoaștem prin intermediul simțurilor? Avem vreo certitudine în privința lor? Augustin era extrem de conștient că ne putem înșela în judecătile noastre despre obiectele simțurilor, iar unele din remarcile sale ne arată că era conștient și de relativitatea impresiilor furnizate de simțuri, în sensul că o judecată despre rece sau cald depinde, într-o anumită măsură, de starea organelor de simț. Mai mult, Augustin nu a considerat că obiectele percepute de simțuri constituie obiectul propriu al intelectului uman. Fiind în principal interesat de orientarea sufletului către Dumnezeu, obiectele materiale îi păreau lui Augustin un punct de plecare în ascensiunea minții spre Dumnezeu, deși, chiar și în această privință, sufletul este

¹ De lib. arbit., 2, 3, 7. [trad. rom., *Despre liberul arbitru*, ed. bilingvă, trad. și note de Gh.I. Șerban, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 141]

² 2, 3, 7.

³ 15, 12, 21.

⁴ Ibidem.

⁵ De Civit. Dei, II, 26.

un punct de plecare mult mai potrivit, căci ar trebui să ne întoarcem spre noi însine, acolo unde sălășluieste adevărul, și să ne folosim de suflet, imaginea lui Dumnezeu, ca de o treaptă în drumul spre El.¹ Cu toate acestea, chiar dacă obiectele materiale, obiectele simțurilor, sunt, prin esența lor, nestatornice și mult mai puțin potrivite de a fi considerate manifestări divine prin comparație cu sufletul și chiar dacă prin concentrarea asupra obiectelor simțurilor iau naștere cele mai grave erori, suntem, totuși, dependenți de simțuri în ceea ce privește o mare parte a cunoașterii noastre, iar Augustin nu a avut nicio intenție de a menține o atitudine pur sceptică referitor la obiectele simțurilor. Una este să recunoaștem posibilitatea de eroare a cunoașterii bazate pe simțuri și cu totul altceva refuzul complet de a te încrede în simțuri. Din acest motiv, după ce a spus că filosofii pot vorbi împotriva simțurilor, însă nu pot respinge conștiința existenței de sine, Augustin afirmă dintr-o dată: „departe de noi să ne îndoim de adevărul a ceea ce am aflat prin simțuri; căci prin ele am învățat să cunoaștem cerul și pământul”. Învățăm mult din mărturiile altora, iar faptul că uneori ne înselăm nu este o garanție pentru a nu da crezare nicunei mărturii: astfel, faptul că uneori suntem înselați în privința obiectelor simțurilor noastre nu este o garanție pentru un scepticism absolut. „Trebuie să recunoaștem că nu doar propriile noastre simțuri, ci și ale altor persoane au contribuit foarte mult la cunoașterea noastră.”² În viața de zi cu zi este necesar să ne incredem în simțuri,³ iar cel ce crede că nu ar trebui să o facem cade într-o greșală mai gravă decât orice greșală în care ar putea să cadă încrezându-se în ele. Din acest motiv, Augustin susține că noi „credem” în simțuri, că le acordăm incredere, aşa cum acordăm incredere mărturiei altora, însă folosește în mod frecvent cuvântul „credem” în opozиie cu cunoașterea directă, fără a subînțelege că o asemenea „credință” este lipsită de un motiv potrivit. Astfel, atunci când cineva îmi spune ceva despre propria sa stare mentală, spre exemplu că întelege sau dorește un lucru sau altul, îl „cred”, însă atunci când îmi spune ceva adevărat despre mintea omenească, nu doar despre propria-i minte, „recunosc și aprobat, căci ștui prin conștiința de sine și prin introspecție că ceea ce spune este adevărat.”⁴ Poate că, în cele din urmă, Augustin l-a anticipat pe Descartes cu al său „Si fallor, sum”, însă nu a fost preocupat de întrebarea dacă lumea exterioară există cu adevărat sau nu. Augustin nu se îndoia că aceasta există, deși a văzut destul de limpede că uneori emitem judecăți eronate în ceea ce o privește și că nu te poți baza întotdeauna pe o mărturie, indiferent

¹ Cf. *De vera relig.*, 39, 72; *Serm.*, 330, 3; *Retract.*, 1, 8, 3; etc.

² *De Trinit.*, 15, 12, 21.

³ *Conf.*, 6, 5, 7.

⁴ *De Trinit.*, 9, 6, 9.

dacă ea este ea bazată pe propriile noastre simțuri, sau pe cele ale altor oameni. Cum Augustin era interesat în mod deosebit de cunoașterea adevărurilor eterne și de relația dintre această cunoaștere și Dumnezeu, cu greu el și-ar fi putut dedica foarte mult timp studiului cunoașterii pe care o avem despre obiectele schimbătoare ale simțurilor. „Platonismul” său asociat cu interesul pentru spirit și perspectiva deschisă de acesta l-au făcut să nu vadă în obiectele materiale obiectul propriu-zis al cunoașterii, dat fiind caracterul lor nestatornic și faptul că modul în care le cunoaștem depinde de organele de simț, care nu sunt întotdeauna în aceeași stare ca obiectele însese. Dacă nu am căpătat o „cunoaștere adevărată” a obiectelor simțurilor, de acest lucru se face responsabilă nu doar o carență a subiectului, ci și o deficiență esențială a obiectului. Cu alte cuvinte, atitudinea lui Augustin cu privire la cunoașterea prin simțuri este mai degrabă platonică decât carteziană.¹

4. Cel mai de jos nivel al cunoașterii este, prin urmare, cel la care se ajunge cu ajutorul simțurilor, bazat pe senzații, considerate de către Augustin, în acord cu psihologia sa platonică, drept acțiuni ale sufletului, care folosește organele simțurilor ca instrument. *Sentire non est corporis sed animae per corpus.*² Sufletul animă întregul corp, însă atunci când își mărește sau își intensifică activitatea într-o anumită parte, de exemplu într-un anumit organ al simțurilor sale, exercită puterea senzațiilor.³ Din această teorie, s-ar părea că orice deficiență a cunoașterii sensibile trebuie să provină atât din mutabilitatea instrumentului senzației, adică a organului de simț, cât și din obiectul senzației, și acesta este sensul exact pe care l-a vizat Augustin. Sufletul rațional al omului este capabil de cunoaștere adevărată și atinge certitudinea adevărată atunci când contemplă adevărurile eterne în și prin sine: când se întoarce către lumea materială și folosește instrumentele materiale, nu poate atinge adevărata cunoaștere. Augustin susținea, ca și Platon, că obiectele cunoașterii adevărate sunt neschimbătoare. Este un fel de cunoaștere sau un stadiu al cunoașterii care este indispensabil în viața de zi cu zi; dar omul care se concentrează asupra sferei mutabilului neglijiază sfera imuabilului, care este obiectul care face legătura între sufletul uman și cunoaștere, în sensul deplin al cuvântului.

În sensul strict, senzația este, desigur, comună oamenilor și animalelor; dar oamenii pot avea și chiar au în evidență faptul că animalele pot simți lucrurile materiale,

¹ Scotus a reluat ideea Sfântului Augustin că statutul cunoașterii prin simțuri poate fi legat de păcatul originar.

² „A simți nu ține de trup, ci de suflet, prin mijlocirea trupului.” (Ib. lat., n.r.)

³ Cf. *De Musica*, 6-5, 9-10; *De Trinit.*, II, 2, 2-5.

și le pot aminti și pot căuta ceea ce le este necesar și evita ceea ce le face rău, dar că nu pot comite acțiuni pe care să le rețină în mod voluntar, nici să și le amintească atunci când vor, și nu pot efectua nicio altă operație care necesită folosirea rațiunii; aşa că, în ce privește cunoașterea obiectelor simțurilor, cunoașterea umană este prin esență superioară celei a animalelor. În plus, omul este capabil de judecăți raționale referitoare la obiectele materiale și să le perceapă ca pe niște aproximări în raport cu modelele eterne. De exemplu, dacă un om consideră că un obiect este mai frumos decât un altul, judecata sa comparativă (dat fiind caracterul obiectiv al frumosului) implică o referire la un model etern al frumuseții, în timp ce o judecată cu privire la o linie care este mai mult sau mai puțin dreaptă, sau că această figură este un cerc bine desenat, implică o referire la dreapta ideală și la cercul geometric perfect. Cu alte cuvinte, astfel de judecăți comparative implică o referire la „idei” (a nu se înțelege pur subiective). „Este un atribut al rațiunii supreme să judece aceste obiecte materiale, raportându-le la cauzele eterne și imateriale, care, dacă nu ar depăși mintea omenească, cu siguranță nu ar fi imuabile. Și totuși, nu ar trebui să le putem folosi ca modele după care să judecăm lucrurile materiale decât dacă ceva al nostru ar fi legat de aceste modele... Dar capacitatea noastră care este implicată în abordarea lucrurilor materiale și trecătoare este într-adevăr rațională și, prin aceasta, nu este comună oamenilor și animalelor, ci este desprinsă, să zicem, din substanța rațională a minții noastre, prin care depindem de și aderăm la adevarul inteligibil și imuabil, și care se ocupă de lucrurile inferioare și le conduce.”¹

Iată ceea ce a vrut să spună Sfântul Augustin: cel mai de jos nivel al cunoașterii, dacă o putem numi cunoaștere, este senzația, comună oamenilor și animalelor; cel mai înalt nivel al cunoașterii, specific omului, este contemplarea lucrurilor eterne (înțelepciunea) doar de către minte, fără intervenția senzațiilor. Dar între aceste două niveluri este o treaptă intermediară, în care mintea judecă obiectele materiale după modelele eterne și imateriale. Acest nivel al cunoașterii este unul rațional, și de aceea este specific omului și animalele nu au acces la el, dar implică folosirea simțurilor și privește obiectele sensibile, astfel încât este un nivel inferior aceluia de contemplare directă a obiectelor eterne și imateriale. În plus, această folosire a rațiunii la un nivel inferior este îndreptată către acțiune, în timp ce înțelepciunea este contemplativă și nu practică. „Acțiunea prin care ne folosim de lucrurile temporale diferă de contemplarea lucrurilor eterne; cea dintâi este considerată drept cunoaștere, iar cea din urmă, drept înțelepciune... Prin această distincție trebuie să faptul că înțelepciune

¹ Ibidem.

nea este legată de contemplare, iar cunoașterea de acțiune.”¹ Idealul este ca înțelepciunea contemplativă să crească, dar, în același timp, rațiunea noastră trebuie să fie în parte îndreptată spre buna folosință a lucrurilor schimbătoare și materiale, „fără de care această viață nu poate merge înainte”. Aceasta cu condiția ca, în atenția pe care o acordăm lucrurilor trecătoare, să ne folosim de ele pentru a ajunge la lucrurile eterne, „trecând ușor peste cele dintâi, dar rămânând credincioși celor din urmă”.²

Această perspectivă este puternic marcată de platonism. Există aceeași depreciere a obiectelor sensibile în comparație cu realitățile imateriale și eterne, aceeași recunoaștere aproape silită a cunoașterii practice ca o necesitate a vieții, aceeași insistență asupra contemplării „teoretice”, aceeași insistență asupra accentuării purificării sufletului și a eliberării din sclavia simțurilor care însoțește ascensiunea epistemologică. Și totuși ar fi o greșală să percepem atitudinea lui Augustin ca pe o simplă adoptare a ideilor lui Platon și nimic mai mult. Fără îndoială, Augustin recurge la teme platonice și neo-platonice, dar interesul lui este întotdeauna și mai presus de toate acela că omul să atingă finalitatea sa supranaturală, beatitudinea, ca omul să fie al lui Dumnezeu și să îl vadă pe Dumnezeu, și, în pofida modului intelectualist de a vorbi pe care îl folosește uneori și pe care l-a împrumutat din tradiția platonică, în schema completă a gândirii sale, dragostea primează: *Pondus meum, amor meus*.³ Într-adevăr, și aceasta își are analogul tot în platonism, dar nu trebuie uitat faptul că pentru Augustin scopul este atingerea nu a unui Bine impersonal, ci a unui Dumnezeu personal. Adevarul este că a găsit în platonism doctrine pe care le-a considerat adaptate în mod admirabil expunerii unei filosofii profund creștine a vieții.

5. Obiectele sensibile, lucrurile materiale, sunt inferioare intelectului uman, care le judecă în relație cu un anumit model, căruia nu îi corespund întru totul. Există și alte obiecte ale cunoașterii care sunt mai presus de mintea omenească, în sensul că sunt descoperite de către minte, care, în mod necesar, le aprobă și nu se gândește să le schimbe sau să judece că ele ar trebui să fie altfel decât sunt. De exemplu, văd o lucrare de artă și o apreciez ca fiind mai mult sau mai puțin frumoasă, o judecată ce implică nu numai existența unui model obiectiv de frumusețe, dar și o cunoaștere din partea mea a modelului, căci altfel cum aş putea să judec această boltă sau această pictură ca fiind imperfectă, de o frumusețe relativă, dacă nu aş cunoaște într-o oarecare măsură modelul de frumusețe, frumusețea însăși, ideea de frumos? Cum

¹ *De Trinit.*, 12, 14, 22.

² *Ibidem*, 12, 13, 21.

³ *Conf.*, 13, 9, 10. [„Greutatea mea este iubirea”, lb. lat. Ceea ce vrea să spună aici Augustin este că iubirea așeză fiecare suflet la locul care i se cuvine.]

ar putea judecata mea presupus obiectiv să fie justificată fără existența unui model, imuabil și perfect, asemenea lucrurilor frumoase dar imuabile, constante, perfecte și eterne.¹ Geometrul pleacă de la liniile și cercurile perfecte, și judecă cercurile și liniile aproximative, după acel model perfect. Obiectele circulare sunt temporale și trecătoare, dar natura circularității în sine, ideea de cerc, esența sa, rămâne aceeași. La fel, putem aduna șapte mere cu trei mere și vom obține zece mere, meroile pe care le numărăm fiind sensibile și schimbătoare, temporale și trecătoare; dar numerele trei și șapte, considerate în sine și separate de lucruri, sunt alese de către aritmetician ca prin adunare să rezulte cifra zece, un adevăr pe care acesta îl descoperă ca fiind necesar și etern, independent de lumea sensibilă și de mintea umană.² Aceste adevăruri eterne ne sunt comune tuturor. În timp ce senzațiile sunt individuale, în sensul că, de exemplu, ceea ce unuia i se pare rece, nu i se pare neapărat la fel altui om, adevărurile matematice ne sunt comune și mintea fiecărui dintre noi trebuie să le accepte și să le recunoască posesia unui adevăr absolut și valabilitatea, care este independentă de reacțiile proprii.

În această situație, atitudinea lui Augustin este evident platonică. Modelele de bunătate și frumusețe, de exemplu, corespund principiilor prime ale lui Platon sau ἀρχαί, ideile exemplare, în timp ce figurile geometrice ideale corespund obiectelor matematice ale lui Platon, τὰ μαθηματικά, obiectele care țin de διάνοια. Aceeași întrebare care s-ar putea pură în ceea ce privește teoria platonică reapare, deci, și legat de teoria augustiniană, și anume „Unde sunt aceste idei?”. (Nu trebuie, desigur, uitat faptul că, pentru amândoi, „ideile” în cauză nu sunt idei subiective, ci esențe obiective, iar întrebarea „unde” nu se referă la o localizare a acestora, deoarece „ideile” sunt *ex hypothesi* imateriale, ci mai degrabă la ceea ce s-ar putea numi situație sau statut ontologic.) Neoplatonicienii, văzând dificultatea în a accepta o sferă a esențelor imateriale impersonale, anume condiția cel puțin *aparent* atribuită esențelor din lucrările publicate ale lui Platon, au interpretat ideile platonice ca gânduri ale lui Dumnezeu și le-au „plasat” în *Nous*, spiritul divin care emană din Unul, ca prima ipostază. (Comparați cu teoria lui Philon despre ideile conținute în Logos.) Am putea spune că Augustin a acceptat această poziție, dacă ținem cont de faptul că nu a admis teoria neoplatonică a emanării. Ideile exemplare și adevărurile eterne sunt în Dumnezeu. „Ideile sunt niște forme arhetipale anume sau niște esențe stabile și imuabile ale lucrurilor, care nu fost formate ele însele, ci existând de-a pururi și fără să se schimbe, sunt conținute

¹ Cf. *De Trinit.*, 9, 6, 9-II.

² Cf. *Ibidem*, 12, 14, 22-23; 12, 15, 24; *De lib. arbit.* 2, 13, 35; 2, 8, 20-24.

în inteligență divină.”¹ Această teorie trebuie acceptată, altfel am fi obligați să spunem că Dumnezeu a creat lumea într-un mod neinteligent.²

6. Totuși, aceasta ridică imediat o problemă. Dacă mintea umană contemplă ideile exemplare și adevărurile eterne, și dacă aceste idei și adevăruri sunt în mintea lui Dumnezeu, oare nu reiese faptul că mintea umană contemplă esența lui Dumnezeu, din moment ce mintea divină, cu tot ceea ce conține, este din punct de vedere ontologic identică cu esența divină? Unii scriitori au crezut că, de fapt, asta a vrut să spună Augustin. Dintre filosofi, Malebranche a recurs la Augustin pentru a susține teoria că spiritul contemplă ideile eterne în Dumnezeu, și a încercat să scape de concluzia aparent logică conform căreia, în acest caz, spiritul uman contemplă esența lui Dumnezeu, spunând că spiritul vede nu esența divină aşa cum este ea în sine (viziunea supranaturală a celor binecuvântați), ci esența divină ca participabilă *ad extra*, ca model al creației. Ontologii îl invocă și ei pe Augustin atunci când susțin teoria intuiției imediate pe care sufletul o are despre Dumnezeu.

Acum este imposibil să negăm faptul că anumite texte din Augustin, luate separat, favorizează o asemenea interpretare. Dar, ținând cont de faptul că, ocazional, Augustin pare că pleada în favoarea ontologismului, îmi pare evident că, dacă cineva ia în considerare ansamblul gândirii sale, o asemenea interpretare este inadmisibilă. În mod cert, nu ar trebui să fiu atât de îndrăzneț încât să sugerez că Augustin nu a fost niciodată inconsecvent, dar ceea ce cred cu tărie este că interpretarea ontologică a lui Augustin nu prea corespunde doctrinei sale spirituale, încât, dacă există alte texte ce pledează în favoarea unei interpretări neontologiste (și există asemenea texte), textelor aparent ontologiste le-ar trebui acordată o poziție și o importanță secundare. Augustin a fost perfect conștient de faptul că omul poate discerne adevărurile eterne și necesare, principiile matematice, de exemplu, fără a fi un om bun: un asemenea om nu poate vedea aceste adevăruri în Temeiul lor ultim, dar, fără îndoială, le discerne. Cum ar fi putut Augustin să presupună că o ființă ca aceasta poate contempla esența divină, când în doctrina sa spirituală insistă atât de mult asupra nevoii de purificare morală pentru apropierea de Dumnezeu, și este perfect conștient că vederea lui Dumnezeu le este rezervată celor mărtuiți, în viață de apoi? Un om care, din punct de vedere moral și spiritual, se află departe de Dumnezeu poate foarte bine să aprecieze catedrala din Canterbury ca fiind mai frumoasă decât o colibă, la fel cum și Sfântul Augustin însuși a putut discerne diverse stadii ale frumuseții sensibile înainte de a se

¹ *De Ideis*, 2.

² Cf. *Retract.*, I, 3, 2.

converti. Într-un celebru pasaj din *Confesiuni*, el exclamă: „Târziu de tot Te-am iubit, o, Tu, Frumusețe atât de veche, și totuși atât de nouă, târziu de tot te-am iubit. Și iată că tu te aflai în lăuntrul meu, iar eu în afară, și eu acolo, în afară, Te căutam și dădeam năvală peste acele lucruri frumoase care Tu le-ai făcut, eu, cel lipsit de frumusețe.”¹ În mod similar, Augustin afirrnă limpede în *De quantitate animae*² că această contemplare a frumuseții vine la sfârșitul căutării întreprinse de suflet. Din perspectiva acestei învățături, mi se pare de neconceput faptul că Augustin a crezut că sufletul, în încercarea sa de a sesiza adevărurile necesare și eterne, sesizează, de fapt, chiar esența minții divine. Pasajele ce par a arăta că ar fi gândit astfel pot fi explicate ca o consecință a preluării expresiilor platonice sau neoplatonice, care, luate *ad litteram*, nu se potrivesc cu orientarea generală a gândirii sale. Nu pare a fi posibil să spunem cu exactitate cum a conceput Augustin statutul adevărurilor eterne ca sesizate de mintea umană (perspectiva ontologică a problemei pe care nu a reușit probabil niciodată să o rezolve); dar, mi se pare preferabil să presupun că adevărurile și ideile eterne, aşa cum sunt ele în Dumnezeu, îndeplinește o funcție ideogenetică, mai degrabă decât să accept o interpretare pur neplatonică sau ontologistă. Mai degrabă „lumina” care vine dinspre Dumnezeu în mintea umană îi permite acesteia să vadă neschimbarea și necesitatea ca atribute ale adevărurilor eterne.

Cu toate acestea, se poate mai adăuga ceva împotriva interpretării ontologiste a lui Augustin. Sfântul s-a folosit de sesizarea adevărurilor eterne și necesare, ca dovedă a existenței lui Dumnezeu, argumentând că aceste adevăruri necesită un Temei imuabil și etern. Fără să mergem mai departe cu acest argument deocamdată, merită să scoatem în evidență faptul că, dacă argumentul ar fi să aibă vreun sens, acesta presupune în mod clar posibilitatea ca mintea umană să perceapă aceste adevăruri fără a-L percepe în același timp pe Dumnezeu, poate chiar îndoindu-se de existența Lui sau chiar negând-o. Dacă Augustin este gata să spună cuiva: „Te îndoiești sau negi existența lui Dumnezeu, dar trebuie să admiți că recunoști adevărurile absolute și îți voi dovedi că recunoașterea unor astfel de adevăruri implică recunoașterea lui Dumnezeu”, înseamnă că ar fi putut cu greu să presupună că cel ce se îndoiește sau ateul ar putea vreodată să-L vadă pe Dumnezeu. Această afirmație mi se pare că domină interpretarea ontologistă. Dar, înainte de a continua acest subiect, este necesar să menționez ceva în legătură cu teoria augustiniană a iluminării, în măsura în care

¹ *Conf.*, 10, 27, 38. [trad. rom. *Confesiuni*, trad. de Gh.I. Șerban, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 365]

² 35, 79.

acest lucru ar ușura înțelegerea poziției sale, deși trebuie recunoscut că interpretarea acestei teorii este în sine cam neclară.

7. Nu putem, spune Augustin, percepe adevărul imuabil al lucrurilor decât dacă ele sunt luminate ca de un soare.¹ Această lumină divină care iluminează mintea vine de la Dumnezeu, care este „lumina inteligibilă” în care, prin care și prin mijlocirea căreia toate acele lucruri care sunt luminoase pentru intelect devin luminoase.² În această doctrină a luminii, specifică școlii augustiniene, Augustin folosește o temă neoplatonică, care își are originea în comparația pe care Platon o face între Ideea de Bine și soare,³ Ideea de Bine care iradiază obiectele sau Ideile inteligibile subordonate. Pentru Plotin, Unul sau Dumnezeu este soarele, lumina transcendentă. Folosirea metaforei luminii nu ne spune totuși prin ea însăși, prea clar, ce a vrut Augustin să spună. Din fericire, ne putem ajuta de texte ca pasajul din *De Trinitate*,⁴ în care Sfântul spune că natura minții, „atunci când este orientată spre lucrurile inteligibile în mod natural, conform hotărârii Creatorului, vede aceste lucruri într-o lumină imaterială care este *sui generis*, aşa cum ochiul trupului vede obiectele din jurul său în lumina materială”. Aceste cuvinte par să arate că iluminarea în cauză este o iluminare spirituală, care îndeplinește aceeași funcție pentru obiectele spiritului precum lumina soarelui în a face vizibile ochiului obiecte. Cu alte cuvinte, aşa cum lumina soarelui face ca lucrurile materiale să fie vizibile ochiului, tot aşa iluminarea divină face vizibile pentru minte adevărurile eterne. Ar decurge din aceasta că nu iluminarea însăși este văzută de minte, nici Soarele inteligibil, Dumnezeu, ci necesitatea și eternitatea adevărurilor necesare și eterne sunt făcute cunoscute minții prin activitatea lui Dumnezeu. Aceasta nu este, cu siguranță, o teorie ontologistă.

Dar de ce Sfântul Augustin a postulat o asemenea iluminare; de ce a considerat-o necesară? Răspunsul este că iluminarea este necesară, pentru că mintea umană este schimbătoare și temporală, astfel încât ceea ce nu se schimbă și este etern o transcență și îi depășește capacitatea. „Atunci când mintea omenească se cunoaște și se iubește pe sine, nu cunoaște și nici nu iubește ceva imuabil”,⁵ și dacă adevărul „ar fi egal minților noastre, ar fi și el schimbător”, căci mintea noastră vede adevărul, mai mult sau mai puțin, și tocmai prin aceasta, ea se dovedește schimbătoare. În fapt, adevărul nu este nici inferior, nici egal minții noastre, ci „mai presus și cu mult mai distins

¹ *Solil.*, 8, 15.

² *Ibidem*, I, I, 3.

³ *Rep.*, 514-518.

⁴ I2, I5, 24.

⁵ *De Trinit.*, 9, 6, 9.

decât ea".¹ Prin urmare, avem nevoie de o iluminare divină pentru a putea sesiza ceea ce transcende mintea noastră, „căci nicio creatură, oricât de rațională și intelectuală, nu este iluminată prin sine, ci prin participarea la Adevărul etern”.² „Dumnezeu a creat mintea rațională a omului pentru ca ea să primească lumina Lui... astfel i-a dat din lumina Lui, pentru ca nu doar acele lucruri pe care adevărul le dezvăluie să fie sesizate de ochiul minții ci și adevărul însuși.”³ Această lumină strălucește deasupra adevărurilor și face ca imuabilitatea și eternitatea lor să fie vizibile minții umane schimbătoare și trecătoare.

Faptul că iluminarea divină se distribuie fără să se impartă și *sui generis* este în mod explicit susținut de Augustin după cum am văzut mai devreme. Pare aproape imposibil să reducem teoria iluminării la o afirmație a adevărului că Dumnezeu păstrează și creează intelectul uman și că lumina naturală a intelectului este o lumină împărtășită. Tomiștii, care doresc să arate față de Sfântul Augustin același respect pe care l-au arătat Sfântului Toma, se opun, evident, recunoașterii unei diferențe radicale de opinie între cei doi mari teologi și filosofi și sunt tentați să interpreteze lucrările Sfântului Augustin într-un mod care ar estompa diferența dintre gândirea sa și cea a Sfântului Toma. Însă Sf. Augustin era departe de a înțelege prin „lumină” intelectul însuși sau activitatea sa, chiar cu sprijinul obișnuit al lui Dumnezeu, deoarece tocmai ca urmare a limitelor inteligenței omenești el a postulat existența și activitatea iluminării divine. A spune că Sf. Augustin s-a înselat în postularea unei iluminări divine speciale și că Sf. Toma a avut dreptate atunci când a negat necesitatea unei asemenea iluminări este o atitudine de înțeles, însă această conciliere pare exagerată dacă încercăm să susținem că ambii gânditori au spus același lucru, chiar dacă unii afirmă că Sf. Toma a spus clar și fără ambiguități ceea ce Sf. Augustin afirmase într-o manieră obscură și metaforică.

Am arătat deja că accept interpretarea gândirii lui Augustin, potrivit căreia funcția iluminării divine este cea de a face vizibilă minții necesitatea adevărurilor eterne și că resping interpretarea ontologistă, în orice formă. Această respingere implică, evident, respingerea concepției care statuează că, potrivit lui Augustin, mintea contemplă direct ideea de frumos, aşa cum este ea în Dumnezeu. Refuz, însă, de asemenea, să accept concepția care susține că, potrivit lui Augustin, Dumnezeu este cel ce imprimă, de fapt, ideea de frumusețe sau orice altă idee normativă (referitoare la care facem

¹ *De lib. arbit., 2, 13, 35. [op. cit., p. 201]*

² *In Ps. 119; Serm., 23, 1.*

³ *In Ps. 118; Serm., 18, 4.*

judecăți comparative de intensitate, ca, spre exemplu, că acest obiect este mai frumos decât acela, că această acțiune este mai corectă decât aceea etc.) care există anterior în minte. Aceasta concepție ideogenetică extremă ar face ca funcția iluminării divine să fie asemenea unui intelect activ separat. De fapt, însuși Dumnezeu ar deveni un intelect activ separat, ontologic vorbind, care inoculează minții umane idei, fără ca sensibilitatea sau mintea omenească să joace vreun alt rol decât acela pur pasiv al minții. (Această referire la un intelect activ nu vrea să sugereze că Augustin a gândit sau s-a exprimat în termenii psihologiei aristotelice). Chiar dacă, desigur, putem spune multe despre ea,¹ o asemenea interpretare nu mi se pare satisfăcătoare în totalitate. Potrivit Sfântului Augustin, pentru minte, activitatea iluminării este analogă funcției pe care o are lumina solară pentru vedere, și deși lumina soarelui face vizibile obiectele materiale, cu siguranță, Augustin nu s-a gândit la ea ca și cum aceasta ar crea imagini ale obiectelor în subiectul uman. În plus, deși iluminarea divină înlocuiește, în gândirea lui Augustin, reminiscența din filosofia platonică, ceea ce face ca iluminarea să dea impresia că îndeplinește o funcție ideogenetică, nu trebuie uitat faptul că problema lui Augustin se referă la *certitudine*, însă nu una privind conținutul conceptelor sau ideilor noastre, ci, mai degrabă, forma unei anumite judecăți și forma ideii normative decât conținutul real al judecății sau al ideii. În *De Trinitate*², Augustin susține că mintea „ajunge la cunoașterea lucrurilor materiale prin simțuri” și, câtă vreme nu pare deloc preocupat de formarea conceptului, s-ar părea că el concepe faptul că mintea omenească discerne inteligibilul în sensibil, realizând ceva ce este, într-un sens cel puțin, echivalent cu abstracția. Atunci când vine însă vorba de a discerne dacă un corp este, de exemplu, mai mult sau mai puțin frumos, de a aprecia obiectul în funcție de un model neschimbat, mintea judecă prin prisma acțiunii regulatoare a Ideii eterne, ea însăși invizibilă minții. Frumusețea iluminează activitatea minții astfel încât aceasta poate discerne mai mare sau mai mică adecvare a obiectului față de model, chiar dacă mintea nu contemplă în mod direct Frumosul în sine. În acest sens, iluminarea lui Augustin joacă rolul reminiscenței lui Platon. În plus, chiar dacă Augustin nu precizează în mod clar *cum obținem* noțiunile de șapte, trei și zece, rolul iluminării nu este acela de a infuza noțiunile acestor numere, ci ca, prin iluminarea judecății că șapte plus trei este egal cu zece, să discernem necesitatea și eternitatea

¹ A se vedea, de exemplu, articolul lui Portalié despre Augustin, în *Dictionnaire de théologie catholique*.

² 9, 3, 3.

judecății. Dintr-un pasaj la care ne-am referit mai înainte,¹ ca și din alte pasaje,² pare să rezulte că, în timp ce ajungem în posesia conceptului de obiecte materiale plecând de la simțuri, iar conceptul de obiect imaterial, asemenea sufletului, cu ajutorul conștiinței de sine și prin interpretare, judecățile noastre sigure privitoare la aceste obiecte sunt elaborate din perspectiva „iluminării”, sub acțiunea regulatoare a Ideilor eterne. Dacă iluminarea are o funcție ideogenetică, așa cum consider că are din punctul de vedere al lui Augustin, atunci aceasta se referă nu la conținutul conceptului, ca și cum ar infuza acel conținut, ci la calitatea judecății noastre despre concept sau la puterea noastră de discernământ despre caracterul unui obiect, relația sa cu norma sau modelul, absentă din simpla noțiune a lucrului. Dacă așa stau lucrurile, atunci diferența dintre Sfântul Augustin și Sfântul Toma nu constă atât în atitudinea fiecărui cu privire la abstracție (căci opinia lui Augustin, așa cum a fost interpretată mai sus, ar cere cel puțin o oarecare abstracție) cât în faptul că Augustin, spre deosebire de Sfântul Toma, a considerat necesar să posteze o acțiune specială de iluminare a lui Dumnezeu, dincolo de activitatea Sa de creare și de menținere, pentru ca mintile oamenilor să poată percepe adevărurile eterne și necesare.

În această teorie a iluminării putem înțelege de ce a văzut Sf. Augustin în necesitatea și imuabilitatea adevărurilor eterne o dovedă a existenței lui Dumnezeu, ceea ce în interpretarea ontologică ar fi inexplicabil, în condițiile care, dacă mintea îl percepă pe Dumnezeu sau ideile divine în mod direct, ea nu are nevoie de nicio dovedă a existenței lui Dumnezeu. Că Augustin nu a explicat în mod detaliat cum este format conținutul conceptului poate fi regretabil, dar totuși de înțeles, de vreme ce, deși interesat de observația psihologică, interesul său nu a avut la bază un motiv academic, ci, mai degrabă, motive religioase și spirituale. Relația sufletului cu Dumnezeu l-a preocupat în primul rând pe Augustin, și în timp ce doctrina iluminării și necesitatea și imuabilitatea adevărurilor eterne (prin comparație cu contingenta și caracterul schimbător al mintii omenești) l-au ajutat să vadă această relație la justa ei valoare și să stimuleze sufletul în căutarea lui Dumnezeu, o examinare a felului în care se formează conceptul ca atare nu ar fi avut o relație atât de clară cu *Noverim me, neverim Te*.³

În concluzie, Sfântul Augustin se întrebă: Cum se face că obținem o cunoaștere a adevărurilor necesare, imuabile și eterne? Că obținem o asemenea cunoaștere, îi este clar din experiență. Nu putem dobândi o asemenea cunoaștere doar prin experiență, deoarece obiectele materiale sunt contingente, schimbătoare și trecătoare

¹ *Ibidem*.

² *Solil.*, 1, 8, 15; *In Joann. Evang.*, 35, 8, 3; *De Trinit.*, 9, 15, 24; etc.

³ „A mă fi cunoscut pe mine înseamnă a te fi cunoscut pe Tine.” (lb. lat., n.r.)

și nici nu putem crea adevărurile din mintea noastră, de asemenea contingentă și schimbătoare. În plus, asemenea adevăruri ne conduc și ne domină mintea, se impun minții noastre, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă acest lucru dacă ar depinde de noi. Prin urmare, suntem în măsură să percepem astfel de adevăruri cu ajutorul singurei Ființe necesare, neschimbătoare și eterne, Dumnezeu. Dumnezeu este ca un soare ce ne luminează mintea, este asemenea unui magistru care ne învață. Din acest punct, începe dificultatea în a interpreta. Autorul de față tinde spre interpretarea potrivit căreia, în vreme ce conținutul conceptelor noastre despre obiectele materiale provine din experiență și din reflectarea asupra sa, influența regulatoare a ideilor divine (sau influența lui Dumnezeu) ii dă omului posibilitatea să vadă relația dintre lucrurile create și realitățile eterne suprasensibile, pe care nu le putem vedea direct în această viață. De asemenea, autorul favorizează interpretarea potrivit căreia lumina lui Dumnezeu permite minții să discernă elementele de necesitate, imuabilitate și eternitate din acea relație dintre concepte exprimată în judecata necesară. Totuși, datorită folosirii de către Sf. Augustin a metaforei, dar și ca urmare a faptului că el nu a fost interesat, în primul rând, să elaboreze o schemă riguroasă și „scolastică” a procesului cunoașterii, nu pare posibil să ajungem la o interpretare definitivă a gândirii sale, care să explice în mod potrivit toate afirmațiile făcute.

CAPITOLUL V

SF. AUGUSTIN (3): DUMNEZEU

Argumentul existenței lui Dumnezeu bazat pe adevărurile eterne – Argumente pornind de la Creație și de la ordinea universală – Diversele argumente ca stadii ale unui singur proces – Atributele lui Dumnezeu – Exemplarismul.

I. Ar fi probabil corect să afirmăm că argumentul esențial și privilegiat al existenței lui Dumnezeu, dat de Sf. Augustin, este pornind de la gândire, adică un argument ce vine din lăuntrul nostru. Punctul de plecare al acestui argument îl constituie faptul că mintea noastră sesizează adevărurile necesare și imuabile, un adevăr „pe care n-ai putea să-l numești al tău, sau al meu, sau al indiferent cărui om, ci să admiti că el se află la dispoziția tuturor ce discern adevăruri imuabile”.¹ Acest adevăr este superior minții, într-o asemenea măsură încât aceasta trebuie să se plece în fața lui și să îl accepte: mintea nu l-a format, nici nu-l poate îmbunătăți; mintea recunoaște că acest adevăr o transcende și îi conduce gândirea mai degrabă decât invers. Dacă ar fi inferior minții, aceasta l-ar putea schimba sau îmbunătăți, în timp ce dacă ar fi egal cu aceasta, de aceeași natură, ar putut fi schimbător, așa cum este și mintea. Mintea variază în înțelegerea adevărului, percepându-l când mai clar, când mai puțin clar, însă adevărul rămâne mereu același. „Drept care, dacă adevărul nu este nici mai prejos și nici egal minții noastre, rămâne ca el să fie cu mult mai presus și cu mult mai distins decât ea.”²

Dar adevărurile eterne trebuie fondate pe ființă, reflectând Temeiul întregului adevăr. La fel cum imaginația omului reflectă imperfecțiunea și caracterul schimbător al minții omenești, din care izvorăște, și la fel cum impresiile simțurilor reflectă obiectele materiale de la care se pleacă, tot așa, adevărurile eterne își dezvăluie Temeiul, Adevărul în sine, reflectând necesitatea și imuabilitatea lui Dumnezeu. Aceasta se referă la toate modelele esențiale. Dacă judecăm o acțiune ca fiind mai mult sau mai puțin corectă, de exemplu, o judecăm conform unui model esențial și invariabil; acțiunile concrete ale omului pot varia, dar modelele rămân aceleași. Prin prisma modelului

¹ De lib. arbit., 2, 12, 33. [op. cit., p. 200]

² Ibidem. [op. cit., p. 201]

etern și perfect judecăm fapte concrete, iar acest model trebuie să fie înrădăcinat în Ființa eternă și perfectă. Dacă există o sferă inteligeabilă a adevărurilor absolute, aceasta nu poate fi concepută fără un Temei al adevărului, „adevărul în care, de la care și prin care sunt adevărate toate cele care sunt adevărate”.¹

Acest argument, ce susține că Dumnezeu este temeiul adevărului etern și necesar, nu a fost acceptat numai de „Școala Augustiniană”, ci reapare în gândirea mai multor filosofi eminenți, cum ar fi Leibniz.

2. Sf. Augustin dovedește, într-adevăr, existența lui Dumnezeu pornind de la lumea exterioară, materială; dar referirile sale la acest subiect sunt mai degrabă de natură unor indicii, aluzii sau a unor afirmații sumare decât dovezi elaborate în sens academic. El nu a fost atât de preocupat să le demonstreze ateilor că Dumnezeu există, cât de faptul de a arăta cum întreaga creație îl slăvește pe Dumnezeu, a cărui experiență interioară sufletul o poate avea, Dumnezeu cel viu. Acest avânt al sufletului către Dumnezeu a fost ceea ce l-a interesat pe Augustin, nu construcția unor argumente dialectice cu o concluzie pur teoretică. A recunoaște prinț-o adeziune pur intelectuală că o Ființă supremă există este una; a-și aprobia acel adevăr este mai mult. Sufletul caută fericirea și mulți sunt tentați să o caute în afara lor: Sfântul Augustin încearcă să arate cum creația nu poate aduce sufletului fericirea perfectă pe care acesta o caută, ci îl indică pe Dumnezeu cel viu, care trebuie căutat în noi însine. Această atitudine religioasă și spirituală fundamentală trebuie reținută, ca să nu privim argumentele lui Augustin ca dovezi dialectice în sens teoretic și astfel să le reducem la afirmații ne-potrivite și fără importanță în legătură cu lucruri pe care Sf. Toma avea să le exprime mult mai bine. Scopurile celor doi nu erau chiar aceleiași.

Atunci când Augustin, comentând pe marginea Psalmului 73, remarcă: „Cum pot să fi eu că tu trăiești, tu al cărui suflet nu îl pot vedea? Cum pot să fi eu, oare? Tu vei răspunde: pentru că vorbesc, pentru că merg, pentru că lucrez. Nebunule! După mișcările trupului sănătos că ești viu, însă nu poți să îl cunoști pe Creator prin lucrările creației?”, el oferă o dovedă a existenței lui Dumnezeu prin efectele Sale, însă nu stăruie asupra dovezii doar de dragul acesteia, ci o introduce în comentariul exegetic al Scripturii. În mod similar, atunci când în *De Civitate Dei*² Augustin afirmă că „ordinea însăși, așezarea, frumusețea, schimbarea și mișcarea lumii și a tuturor lucrurilor vizibile susțin în tăcere că nu au putut fi create decât de Dumnezeu, Cel inefabil, a cărui măreție și frumusețe nu le putem vedea”, el le amintește mai degrabă creștinilor

¹ Solil., I, I, 3. [trad. rom., *Soliloquii*, trad. de Gheorghe I. Șerban, ed. Humanitas, București, 1993, p. 45]

² II, 4, 2.

un fapt decât încearcă să aducă în mod sistematic dovezi ale existenței lui Dumnezeu. Pe de altă parte, comentând textul Genezei,¹ atunci când Augustin afirmă că „puterea Creatorului și forța Sa atotputernică și atotstăpânitoare este pentru fiecare creatură cauza existenței sale continue, iar dacă această forță ar înceta vreodată să conducă lucrurile create, în același timp speciile lor ar înceta să existe și întreaga lor natură ar pieri...”, el susține de fapt că Dumnezeu menține în existență creația și necesitatea acestui lucru, amintindu-le cititorilor săi un fapt deja cunoscut mai degrabă decât să-l demonstreze filosofic.

Augustin reia ceea ce, într-o variantă foarte scurtă, este cunoscut ca argumentul ordinii universale. „Astfel – ne spune el – este puterea adevărată a naturii divine, care nu poate fi ascunsă cu desăvârșire ființei rațional, odată ce face apel la rațiunea sa. Pentru că, exceptându-i pe acei puțini în care natura este foarte corruptă, întreaga specie umană îl mărturisește pe Dumnezeu ca fiind creatorul întregii lumi”². Și chiar dacă cineva crede în existența mai multor zei, ei încearcă să-l conceapă pe „acel dumnezeu al dumnezelor” „în afara căruia nu există nimic mai sublim sau excelent”... „Toate contribuie în a crede că Dumnezeu este cel care depășește în demnitate toate celelalte obiecte.”³ Neîndoialnic, Sfântul Anselm a fost influențat de aceste cuvinte ale Sfântului Augustin atunci când, în „argumentul ontologic”, a preluat ca ideea universală de Dumnezeu „pe cel în raport cu care unul mai mare nu poate fi conceput”.

3. Profesorul Gilson, în *Introduction à l'étude de Saint Augustin*,⁴ sustine că în gândirea Sfântului Augustin există într-adevăr un argument complex în favoarea existenței lui Dumnezeu, argument ce constă în etape variate.⁵ Astfel, de la stadiul inițial de îndoială și respingerea sa prin *Si fallor, sum*, care este un fel de pregătire metodică în aflarea adevărului, asigurându-i minții putință de a ajunge la adevăr, sufletul continuă să cerceteze lumea simțurilor. Oricum, în această lume, el nu descoperă adevărul pe care îl caută, astfel că se întoarce către sine, unde, după ce ia în considerare propria-i putință de a greși, descoperă adevărul imuabil, care transcende sufletul și nu depinde de suflet. Astfel, este condus spre înțelegerea lui Dumnezeu ca Temei al oricărui adevăr.

Descrierea argumentului complet pe care Augustin îl aduce pentru existența lui Dumnezeu, aşa cum apare la dl. Gilson, este, fără îndoială, reprezentativă pentru

¹ De Gen. ad litt., 4, 22, 22.

² In Joann. Evang., 106, 4.

³ De doct.Christ., I, 7, 7.

⁴ Cap. 2.

⁵ Cf. și G. Grunwald: *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, in *Beiträge*, 6, 3, p. 6.

gândirea Sfântului și are marele avantaj nu doar de a scoate în evidență argumentul bazat pe gândire, pe adevărurile eterne, ci și de a corela „argumentul” cu căutarea lui Dumnezeu de către suflet, ca izvor al fericirii, ca beatitudine obiectivă, într-o asemenea manieră încât dovada nu se va reduce la o înlănțuire de silogisme. Această descriere este confirmată de un pasaj precum cel din predica 241,¹ în care Sfântul prezintă sufletul omului chestionând lucrurile sensibile și ascultându-le, mărturisind că frumusețea lumii vizibile și a lucrurilor schimbătoare este creația și reflectarea Frumosului, după care sufletul se îndreaptă spre sine, se descoperă pe sine și înțelege superioritatea sufletului față de trup. „Oamenii au văzut aceste două lucruri, le-au cântărit, le-au cercetat și au descoperit că fiecare este schimbător în om.” Prin urmare, mintea pornește în căutarea a ceea ce este imuabil, înțelegând că și trupul și sufletul sunt schimbătoare. „Și astfel, au ajuns la o cunoaștere a lui Dumnezeu Creatorul prin intermediul lucrurilor pe care El le-a creat.” Deci, Sfântul Augustin nu neagă nicicum ceea ce noi numim o cunoaștere „naturală” sau „rațională” a lui Dumnezeu; dar această cunoaștere rațională a lui Dumnezeu este privită în strânsă legătură cu căutarea de către suflet a Adevărului care beatifică și este considerată ea însăși un fel de revelare de sine a lui Dumnezeu către suflet, o revelație împlinită în revelația plenară în Christos și confirmată în viața creștinească de rugăciune. Augustin nu face astfel nicio dihotomie strictă între domeniile teologiei naturale și revelate, nu din cauza faptului că nu a reușit să vadă distincția între rațiune și credință, ci mai degrabă pentru că a privit cunoașterea pe care sufletul o are despre Dumnezeu în strânsă legătură cu demersul sufletului, căutarea sa spirituală a lui Dumnezeu, ca unicul Obiect și Izvor al beatitudinii. Când Harnack ii reproșează lui Augustin că nu a expus clar relația dintre credință și știință,² el nu înțelege că Sfântul este interesat în primul rând de experiența spirituală a legăturii cu Dumnezeu și că, în vizionarea sa, credința și rațiunea își au fiecare rolul lor într-o experiență care reprezintă o unitate organică.

4. Augustin accentuează faptul că lumea creaturilor îl reflectă și îl manifestă pe Dumnezeu, chiar dacă o face într-un mod nepotrivit, și că „dacă orice lucru care este demn de laudă este observat în natura lucrurilor, indiferent dacă este vorba de o laudă mai mare sau mai mică, el participă la lauda excelentă și inefabilă a Creatorului”. Creaturile se îndreaptă într-adevăr spre neființă, dar, atâtă timp cât ele sunt, au o anumită formă și aceasta este reflecția Formei care nici nu poate să decadă, nici

¹ *Serm.*, 241, 2, 2 și 3, 3.

² *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. a III-a, tomul 3, p. 119.

să dispară.¹ Astfel, ordinea și unitatea Naturii manifestă unitatea Creatorului,² aşa cum bunătatea creaturilor, realitatea lor pozitivă, revelează bunătatea lui Dumnezeu,³ iar ordinea și stabilitatea universului manifestă înțelepciunea lui Dumnezeu.⁴ Pe de altă parte, Dumnezeu – ca Ființă care există prin Sine, eternă și imuabilă – este infinit și, fiind infinit, este de nepătruns. Dumnezeu Iși este propria Perfecțiune, este „simplu”, astfel încât înțelepciunea și cunoașterea Sa, bunătatea și puterea Sa sunt propria-I esență, care nu admite niciun accident.⁵ Prin urmare, Dumnezeu transcende spațiul în virtutea spiritualității, a infinității și a simplității Sale, aşa cum transcende timpul în virtutea eternității Sale: „Dumnezeu Însuși nu este nici într-un interval al spațiului, nici într-o extensie a lui, ci, în puterea sa imuabilă și superioară, este atât interior tuturor pentru că toate lucrurile sunt în El, cât și exterior tuturor, pentru că este mai presus de toate lucrurile. Tot astfel, El nu este nici într-un interval al timpului, nici într-o extensie a lui, ci, în eternitatea sa imuabilă, este mai bătrân decât toate lucrurile pentru că le precede, și mai Tânăr decât toate lucrurile, pentru că tot El este după toate.”⁶

5. Din veșnicie Dumnezeu cunoștea toate lucrurile pe care avea să le creeze: El nu le cunoaște pentru că le-a creat și mai degrabă invers. Dumnezeu mai întâi a cunoscut lucrurile creației, deși ele au venit în existență doar în timp. Speciile lucrurilor create Iși au ideile sau *rationes* în Dumnezeu, și Dumnezeu, din veșnicie, a văzut în Sine, „ca reflecții posibile ale Sinelui”, lucrurile pe care le putea crea și voia să le creeze. Le cunoștea înaintea creației, aşa cum sunt în El, ca Exemplare, dar le-a făcut aşa cum există, adică reflecții exterioare și finite ale esenței Sale divine.⁷ Dumnezeu nu a făcut nimic fără cunoaștere, El a avut preștiința tuturor celor pe care avea să le facă, dar cunoașterea Sa nu reprezintă acte distincte de cunoaștere, ci „o viziune eternă, imuabilă și inefabilă”.⁸ În virtutea acestui act etern de cunoaștere, de viziune, pentru care nimic nu este trecut sau viitor, Dumnezeu vede, „pre-vede”, chiar actele libere ale oamenilor, cunoscând „dinainte”, de exemplu, „ce ar trebui să cerem de la

¹ De lib. arbit., 2, 17, 46.

² Ibidem, 3, 23, 70.

³ De Trinit., II, 5, 8.

⁴ De Civit. Dei, II, 28.

⁵ De Trinit., 5, 2, 3; 5, 11, 12; 6, 4, 6; 6, 10, 11; 15, 43, 22; In Joann. Evang., 99, 4; etc.

⁶ De Gen. ad litt., 8, 26, 48.

⁷ Cf. Ibidem, 5, 15, 33; Ad Orosium, 8, 9.

⁸ De Trinit., 15, 7, 13.

El și când, pe cine ar trebui să asculte sau nu, și în ce privință".¹ O dezbatere potrivită asupra acestui ultim punct, pentru care ar fi nevoie să luăm în considerare teoria augustiniană a harului, nu poate fi abordată.

Contemplându-și propria esență din veșnicie, Dumnezeu vede în Sine toate esențele limitate posibile, reflecțiile finite ale perfecțiunii Sale infinite, astfel încât esențele sau *rationes* ale lucrurilor sunt prezente în mintea divină din eternitate, ca idei divine, deși, în perspectiva învățăturii lui Augustin despre simplitatea divină menționată anterior, prin aceasta nu ar trebui să se înțeleagă că există „accidente” în Dumnezeu, idei distințe ontologic de esență Sa. În *Confesiuni*,² Sfântul exclamă că „rațiunile” eterne ale lucrurilor create rămân de neschimbătură în Dumnezeu, iar în *De Ideis*³ el explică faptul că ideile divine sunt „forme arhetipale anume” sau rațiuni stabile și neschimbătoare ale lucrurilor, care nu au fost formate ele însele, ci sunt conținute în mintea divină din veșnicie și sunt întotdeauna la fel. Nici nu apar nici nu dispar, dar orice apare și dispare este format conform lor. Corolarul acestei idei este că orice creațură are propriul adevăr ontologic, atât timp cât ele intruchipează sau exemplifică modelul din mintea divină, și că Dumnezeu Însuși este modelul adevărului. Această doctrină exemplaristă a fost, desigur, influențată de teoria neplatonică, conform căreia ideile exemplare ale lui Platon sunt conținute în *Nous*, deși pentru Augustin, ideile sunt conținute în Cuvânt, care nu este o ipostază subordonată, precum *Nous*-ul neplatonic, ci a doua Persoană a Preasfintei Treimi, consubstanțială cu Tatăl.⁴ De la Augustin, doctrina exemplarismului a traversat Evul Mediu. Poate fi considerat că fiind caracteristic pentru Școala Augustiniană, dar trebuie amintit faptul că Sf. Toma de Aquino nu a respins-o, deși era prudent să o afirme într-un mod în care să nu se considere că există idei separate ontologic în Dumnezeu, o doctrină care ar afecta simplitatea divină, pentru că în Dumnezeu nu există o reală distincție, în afara distincției dintre cele trei Persoane divine.⁵ Totuși, deși Sf. Toma a fost în această privință un continuator al lui Augustin, Sf. Bonaventura a fost cel care a insistat cel mai mult în secolul al XIII-lea asupra doctrinei exemplarismului și asupra prezenței Ideilor divine în Cuvântul lui Dumnezeu, o insistență care a contribuit la atitudinea sa ostilă față de Aristotel metafizicianul, care s-a distanțat de Ideile lui Platon.

¹ *Ibidem*, 15, 13, 22.

² 1, 6, 9.

³ 2.

⁴ *De Trinit.*, 4, 1, 3.

⁵ Cf. *Summa Theol.*, Ia, q.15, art. 2 și 3.

CAPITOLUL VI

SF. AUGUSTIN (4): LUMEA

Creația liberă din nimic – Materia – Rationes seminales – Numerele – Sufletul și trupul – Nemurirea – Originea sufletului.

DATA fiind linia generală și complexitatea gândirii lui Augustin, cu greu ne-am aşteptat ca Sfântul să fie deosebit de interesat de lumea materială în sine, de vreme ce gândirea sa s-a concentrat asupra relației sufletului cu Dumnezeu. Filosofia sa generală a inclus însă o teorie despre lumea materială, constând din elemente preluate de la gânditorii anteriori, integrate într-un cadru creștin. Ar fi o greșală, însă, să credem că Augustin s-a inspirat din operele lor pentru teoriile sale, preluând mecanic elemente; el a accentuat de fapt acele linii care i se păreau că subliniază mai bine natura relației cu Dumnezeu și dependența de El.

1. O doctrină ignorată de gânditorii păgâni, dar susținută de Augustin și de alți autori creștini, a fost cea a creației lumii din nimic, printr-un act liber al lui Dumnezeu. În teoria plotiniană a emanăției, lumea purcede de la Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să se diminueze sau să fie afectat în vreun fel, însă pentru Plotin, Dumnezeu nu acționează liber (deoarece o astfel de activitate ar postula o schimbare în Dumnezeu), ci mai degrabă din *necessitate naturae*, Binele răspândindu-se în mod necesar. Doctrina creației libere din nimic nu poate fi regăsită în neoplatonism, cu excepția unuia sau a doi gânditori păgâni, influențați, probabil, de învățătura creștină. Este posibil ca Augustin să fi crezut că Platon a susținut în timp creația din nimic, însă este improbabil, în pofida interpretării date de Aristotel dialogului *Timaios*, ca Platon să fi intenționat să spună acest lucru. Indiferent ce ar fi putut gândi Augustin despre viziunea lui Platon în această privință, el însuși afirmă clar doctrina creației libere din nimic, iar aceasta se dovedește esențială pentru insistența sa asupra supremăției complete a lui Dumnezeu și a dependenței totale a lumii față de El. Toate lucrurile își datorează existența lui Dumnezeu.¹

2. Dacă lucrurile ar fi fost însă create dintr-o materie informă? Nu ar fi fost ea independentă de Dumnezeu? Mai întâi de toate, întreabă Augustin, vorbiți de o ma-

¹ De lib. arbit., 3, 15, 42.

terie absolut informă sau despre o materie informă doar prin comparație cu cele cu o formă desăvârșită? Dacă este vorba de primul caz, atunci vorbiți despre neant. „Acel ceva din care Dumnezeu a făcut e ceea ce nu are nici specie, nici formă, care nu este altceva decât neant”. Dacă, totuși, vorbiți despre cel de-al doilea caz, despre materia care nu are o formă desăvârșită, ci un început de formă, în sensul că are capacitatea de a primi forma, atunci despre o astfel de materie nu se poate spune că este, în totalitate, nimic, ci, fiind ceva, ceea ce este vine de la Dumnezeu. „În consecință, chiar dacă lumea a fost făcută din vreo materie fără formă, această materie a fost, totuși, făcută în întregime din nimic.”¹ În *Confesiuni*,² Augustin identifică această materie cu caracterul schimbător al trupurilor (ceea ce este echivalent cu a spune că acesta este elementul potențial) și subliniază că, dacă ar putea să o numească „nimic” sau să afirme că ea nu există, ar face astfel, însă dacă materia este capacitatea de a primi forma, ea nu poate fi identificată cu nimicul absolut. În plus, Augustin remarcă în *De vera religione*³ că nu doar posesia formei, ci chiar și capacitatea de a primi formă este un bun, iar ceea ce este bun nu poate fi neant. Totuși, această materie, care nu este neant, este ea însăși creația lui Dumnezeu, fără a precede lucrurile care posedă formă, ci fiind con-creată cu forma;⁴ el identifică „materia informă pe care Dumnezeu a creat-o din nimic” cu cerul și pământul menționate în primul verset din primul capitol al Genezei, cu prima creație a lui Dumnezeu.⁵ Cu alte cuvinte, Sfântul Augustin afirmă într-o formă neelaborată doctrina scolastică despre creația pe care Dumnezeu o săvârșește din nimic, nu o „materie primă” absolut informă, independentă de orice formă, ci formă și materie laolaltă, deși, dacă înclinăm să considerăm afirmațiile lui Augustin ca o expresie primară a mult mai elaboratei doctrine scolastice, ar trebui să amintim că Sfântul nu este interesat atât să dezvolte o doctrină filosofică pentru ea însăși, cât să pună în evidență dependența esențială a tuturor lucrurilor față de Dumnezeu și natura coruptibilă a tuturor lucrurilor materiale chiar și după ce ele au căpătat existență. Ele își au existența de la Dumnezeu, însă ființa lor este legată de caracterul lor vremelnic.

3. O teorie la care Augustin și discipolii săi au ținut, deși respinsă de Sf. Toma, care avea ca scop să pună în evidență acțiunea divină în detrimentul acțiunii cauzale, a fost cea privind *rationes seminales* sau „termele ultime”, germanii acelor lucruri

¹ Cf. *De vera relig.*, 18, 35-36. [op. cit., p. 85]

² 12, 6, 6.

³ Loc. cit.

⁴ *De Gen. ad litt.*, I, 15, 29.

⁵ *De Gen. contra Manich.*, I, 17, II.

care aveau să fie dezvoltate în timp. Astfel, însuși omul, cel puțin în ceea ce privește trupul, fără a lua, pentru moment, în calcul, originea sufletului, a fost creat în *ratiōnes seminales*, „în mod invizibil, potențial și cauzal, aşa cum sunt create lucrurile care trebuie să fie, dar care încă nu au fost create”.¹ *Rationes seminales* sunt germenii lucrurilor, puterile lor invizibile sau potențialitățile create de Dumnezeu la început, în solul umed, și dezvoltându-se în obiectele diverselor specii prin desfășurarea lor temporală. Ideea acestor potențialități în germene putea fi întâlnită, și cu siguranță Sf. Augustin a găsit-o, în filosofia lui Plotin, întorcându-se chiar la acele *rationes seminales* sau *logoi spermatikoi* ale stoicilor, dar ideea este mai degrabă vagă. Într-adevăr, Sfântul Augustin nu a presupus niciodată că ele sunt obiectul experienței, că pot fi văzute sau atinse, de vreme ce ele sunt invizibile, au forme incipiente și capacitatea de a-și dezvolta forma potrivit planului divin. Temeiurile ultime nu sunt pur și simplu pasive, ci au tendința de a se autodezvolta, deși absența condițiilor necesare, a circumstanțelor și a altor acțiuni exterioare le pot împiedica dezvoltarea.² Sfântul Bonaventura, care a susținut teoria Sfântului Augustin în această privință, a comparat *ratio seminalis* cu bobocul de trandafir, care nu este încă trandafir, dar care se va transforma într-unul, dată fiind prezența forțelor pozitive necesare și absența celor negative sau care împiedică această transformare.

Faptul că Sfântul Augustin a susținut o teorie destul de vagă referitor la lucrurile care nu sunt obiecte ale experienței directe va părea mai puțin surprinzător dacă luăm în considerare *de ce* a susținut acest lucru. Afirmația a fost rezultatul unei probleme exegetice, nu științifice, și problema a apărut în felul următor. Potrivit cărții Ecleziastului,³ „Cel ce trăiește în veac a zidit toate laolaltă”, în timp ce, pe de altă parte, potrivit cărții Genezei, speciile de pești și de păsări, spre exemplu, au apărut abia în a cincea „zi” a creației, iar animalele și fiarele sălbaticice au apărut abia în a șasea „zi”. (Augustin nu a interpretat „ziua” ca fiind ziua de 24 de ore, deoarece soarele a fost creat abia într-a patra „zi”.) Cum pot fi atunci oare alăturate aceste două afirmații, cea că Dumnezeu a creat toate lucrurile laolaltă și cea că unele au fost făcute după celelalte, adică *nu* toate lucrurile au fost create deodată? Felul în care Sfântul Augustin a rezolvat această problemă a fost să precizeze că Dumnezeu, într-adevăr, a creat toate lucrurile, deodată, la început, însă că nu toate au fost create în același fel. Multe lucruri, toate speciile de plante, de pești, de păsări, de animale și pe om însuși, El le-a

¹ *De Gen. ad litt.*, 6, 5, 8.

² *De Trinit.*, 3, 8, 13.

³ 18, 1.

creat în mod invizibil, latent, potențial, în germene, în ale lor *rationes seminales*. Astfel, Dumnezeu a creat la început toată vegetația pământului înainte ca ea să crească pe pământ și chiar pe om. În acest fel, el ar rezolva contradicția aparentă între Ecleziast și Geneză, printr-o distincție. Dacă vorbim despre desăvârșirea formei reale, nu la aceasta se referă Ecleziastul, în timp ce Geneza da; dacă includem creația germinală, vorbim despre ceea ce ne spune Ecleziastul.

De ce Augustin nu s-a mulțumit cu „semințele”, în sensul comun al termenului, cu semințele vizibile ale plantelor, cu boabele și aşa mai departe? Pentru că în cartea Genezei se subînțelege că pământul dă naștere la iarba verde, *înaintea* seminței,² și același lucru este subînțeles cu referire la celelalte lucruri vii care se reproduc. Aceasta l-a obligat să recurgă la un alt tip de sămânță. De exemplu, Dumnezeu a creat, la început, *ratio seminalis* a grâului, care, potrivit planului și activității lui Dumnezeu, a devenit, la timpul potrivit, grâu adevarat, care apoi a avut sămânță în sensul obișnuit.³ În plus, Dumnezeu nu a creat toate semințele sau toate ouăle în act, la început, aşa încât și ele au nevoie de o *ratio seminalis*. Prin urmare, fiecare specie, cu toată evoluția sa viitoare și cu indivizii proprii, a fost creată la început pentru un motiv particular.

Din ceea ce s-a spus ar trebui să fie limpede că Sfântul nu era interesat în primul rând de o problemă științifică, ci mai degrabă de una exegetică, astfel încât nu ar fi potrivit să-l cităm fie ca susținător, fie ca adversar al evoluției, în sensul lui Lamarck sau al lui Darwin.

4. Sfântul Augustin a folosit tema platonică a numerelor cu originea în pitagorism. Desigur, felul în care abordează numerele ne apare azi uneoriizar, ba chiar fantastic, ca atunci când vorbește despre numere perfecte și imperfecte sau interpretează pasaje ale Scripturii care fac referire la numere. În general, însă, Augustin privește numărul ca principiu al ordinii și al formei, al frumosului și al perfecțiunii, al proporției și al legii. Astfel, Ideile sunt numere eterne, în timp ce corporile sunt numere trecătoare care se desfășoară în timp. Într-adevăr, corporile pot fi considerate numere în diverse moduri, ca întreguri constând dintr-un număr de părți ordonate și legate, manifestându-se în etape succesive (planta, spre exemplu, încoltește, înfrunzește, dă flori și fructe și semințe), sau constând dintr-un număr de părți dispuse într-o ordine în spațiu, cu alte cuvinte, ca ilustrând numărul intrinsec, numărul local sau spațial și numărul temporal. „Rațiunile ultime” sunt numere ascunse, în timp ce corporile sunt numere vizibile. Așa cum numărul matematic începe de la unu și se

¹ *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 7-9.

² *Gen.*, I.II.

³ *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 9.

termină cu un număr întreg, la fel ierarhia ființelor începe cu Unul suprem, Dumnezeu, care aduce la existență și este reflectat în unități mai mult sau mai puțin perfecte. Această comparație sau paralelă între numărul matematic și numărul metafizic își are, desigur, originea în sistemul lui Plotin și, în general, modul în care Augustin privește numărul nu aduce nimic substanțial modului în care acesta a fost deja privit în tradiția pitagoreico-platonica.

5. Culmea creației materiale este omul, trup și suflet nemuritor. Augustin susține destul de clar că omul este alcătuit din suflet și trup, după cum spune și că „un suflet care are un trup nu constituie două persoane, ci una singură”.¹ De ce este, însă, necesar să menționăm un lucru atât de evident? Pentru că Augustin vorbește despre suflet ca despre o substanță în toată regula (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*)² ba chiar îl definește pe om drept „un suflet rațional cu un trup muritor și pământesc”.³ Această atitudine platonică referitoare la suflet își are consecințele sale, după cum am văzut deja, în doctrina augustiniană a senzației, pe care Sfântul o prezintă ca activitate a sufletului folosind trupul ca instrument, mai degrabă decât pe o activitate a întregului organism psihico-fizic: este, de fapt, o creștere temporară a intensității acțiunii prin care sufletul animă o anumită parte a trupului. Fiind superior trupului, sufletul nu poate fi condus de acesta, însă el percepse schimbările din trup datorate unui stimул extern.

6. Sufletul omenesc este un principiu imaterial, deși, asemenea sufletului animalelor, el animă trupul. Un om poate să susțină sau chiar să credă că sufletul său este compus, spre exemplu, din aer, dar nu poate săniciodată că este alcătuit din aer. Pe de altă parte, el știe foarte bine că este intelligent, că gândește și că nu are niciun motiv să presupună că aerul poate gândi.⁴ În plus, imaterialitatea sau substanțialitatea sufletului îi asigură nemurirea. În această privință, Augustin folosește argumente împrumutate de la Platon.⁵ Spre exemplu, Augustin recurge la argumentul din *Phaidon*, potrivit căruia în măsura în care sufletul este principiul vieții, iar cele două contrarii sunt incompatibile, sufletul nu poate mori. Dincolo de faptul că acest argument nu este în niciun caz convingător, el nu ar putea fi admisibil pentru Augustin, fără o modificare, deoarece lasă impresia că sufletul există de la sine sau este o parte a lui Dumnezeu. El a adaptat, prin urmare, argumentul, susținând că sufletul participă

¹ In Joann. Evang., 19, 5, 15.

² De quant. Animaе, 13, 21. [“substanță participantă într-o oarecare măsură la rațiune, adecvată corpului”, lb. lat.]

³ De moribus eccl., 1, 27, 52; In Joann. Evang., 19, 5, 15.

⁴ De Gen. ad litt., 7, 21, 28; De Trinit., 10, 10, 14.

⁵ Cf. Solil., 2, 19, 33; Ep., 3, 4; De Immortal. An., cap. 1-6.

la Viață, extrăgându-și ființa și esența dintr-un principiu care nu admite niciun contrariu, și arătând că, deoarece ființa pe care sufletul o primește de la acest Principiu (care nu admite contrariu) este tocmai viața, el nu poate mori. Argumentul ar putea, totuși, implica și că sufletul animalelor este, la rândul său, nemuritor, de vreme ce și el este un principiu al vieții, și astfel argumentul ar dovedi prea mult. Din această cauză, argumentul trebuie alăturat unui alt argument, preluat și el din Platon, care precizează că sufletul care ajunge la adevărul indestructibil este, la rândul său, indestructibil. În *De Quantitate animae*,¹ Augustin face distincția între sufletele animalelor, care au capacitatea de senzație, dar nu și pe cea de a raționa și de a cunoaște, și sufletele oamenilor, care le au pe ambele, ceea ce face ca argumentul să se aplique doar sufletelor omenești. Platon demonstrase că sufletul omenesc, fiind capabil să distingă Ideile eterne și incoruptibile, se dovedește a fi asemenea lor, și anume „divin”, adică indestructibil și etern, iar Augustin, fără a afirma preexistența, susține, într-un mod analog, nemurirea sufletului. În plus, pornind de la dorința de beatitudine, Augustin ajunge la dorința de fericire desăvârșită, acesta devenind un subiect favorit de dispută al augustinienilor cu Sfântul Bonaventura, spre exemplu.

7. Augustin a susținut în mod clar că sufletul este creat de Dumnezeu,² deși nu pare să se fi hotărât asupra momentului precis și asupra felului în care acesta a apărut. El pare să fi jonglat cu anumite aspecte ale teoriei platonice a formelor preexistente, refuzând, în același timp, să admită că sufletul a fost închis în trup ca pedeapsă pentru greșelile comise într-o etapă ante-pământească. Întrebarea sa principală era dacă Dumnezeu creează fiecare suflet individual în mod separat sau a creat toate sufletele creând sufletul lui Adam, sufletul fiind „transmis” prin intermediul părinților (traducianism). Această două opinie ar părea că implică din punct de vedere logic o viziune materialistă asupra sufletului, când, de fapt, Augustin nu a susținut în niciun caz un asemenea punct de vedere, insistând asupra faptului că sufletul nu este distribuit în tot trupul.³ Dacă Augustin a înclinat spre traducianism, el a făcut-o din motive teologice, nu filosofice, deoarece a crezut că, în acest mod, păcatul originar ar putea fi explicat ca o pată transmisă pe suflet. Dacă păcatul originar este privit ca ceva pozitiv și nu ca o lipsă în sine, există, într-adevăr, o dificultate, chiar dacă nu una insurmontabilă, în afirmarea creației de către Dumnezeu a fiecărui suflet uman în parte, însă, chiar dacă lăsăm deoparte acest lucru, este incontestabil că traducianismul este incompatibil cu o afirmare clară a caracterului spiritual și imaterial al sufletului.

¹ 28, 54 sq.

² *De anima et eius origine*, I, 4, 4.

³ Ep., 156.

CAPITOLUL VII

SF. AUGUSTIN (5): TEORIA MORALĂ

Fericirea și Dumnezeu – Libertatea și obligația – Necesitatea harului – Răul – Cele două cetăți.

I. ETICA Sfântului Augustin împărtășește o trăsătură cu ceea ce s-ar putea numi etica tipic grecească, și anume caracterul său eudaimonist, propunând ca scop al conduitei umane fericirea, cu mențiunea că această fericire poate fi găsită doar în Dumnezeu. „Epicurianul, care plasează binele suprem al omului în trup, își pune speranța în el însuși,”¹ însă „creatura rațională... a fost în aşa fel construită încât nu poate să fie ea însăși binele prin care este făcută fericită”;² ființa umană este schimbătoare și insuficientă să ieși și își poate găsi fericirea doar în ceea ce o depășește, și anume în posesia unui obiect imuabil. Nici măcar virtutea nu poate fi scopul său: „Nu virtutea sufletului tău te face fericit, ci Cel care îl-a dat îl-virtute, cel care te-a făcut să ai voință și îl-a dat puterea de a acționa.”³ Nu idealul epicurean este cel care poate aduce fericire omului, nici măcar cel al stoicului, ci Dumnezeu Însuși: „căutarea lui Dumnezeu este, aşadar, dorința de beatitudine, iar găsirea lui Dumnezeu este beatitudinea însăși”.⁴ Că ființa umană este în căutarea fericirii sau a beatitudinii și că beatitudinea înseamnă atingerea unui obiect, Augustin știa din propria experiență, chiar dacă a găsit confirmarea acestui lucru în filosofie. Și tot experiența personală l-a făcut să afle că acest obiect este Dumnezeu, chiar dacă fusese ajutat să înțeleagă acest lucru de filosofia lui Plotin. Însă atunci când susține că fericirea trebuie găsită în găsirea și posesia unui Obiect etern și imuabil, și anume Dumnezeu, Augustin nu se gândeau la o contemplare pur filosofică și teoretică a acestuia, ci la o uniune în iubire cu Dumnezeu și la posesia acestuia, la o uniune supranaturală cu El, oferită creștinului ca rezultat al străduinței sale inspirate de grația divină. Căci nu putem separa în gândirea lui Augustin o etică naturală de una supranaturală, de vreme ce este vorba de om *in concreto*, iar acesta are o vocație supranaturală. El consideră că neplatonicienii înțelegeau parțial ceea

¹ *Serm.*, 150, 7, 8.

² *Serm.*, 150, 8, 9.

³ *Ep.*, 140, 23, 56.

⁴ *De moribus eccl.*, I, II, 18.

ce fusese revelat de Christos, văzând în neoplatonism o întruchipare inadecvată și incompletă a adevărului.

Etica lui Augustin este, prin urmare, în primul rând, o etică a dragostei: prin voință, omul tinde spre Dumnezeu, îl găsește și se bucură de El. „Acolo unde voința, care este un bine mijlociu, atunci când se unește cu binele etern..., omul atinge o viață fericită”;¹ „căci dacă Dumnezeu este bunul suprem al omului... rezultă limpede că, de vreme ce a căuta supremul bine înseamnă a trăi bine, și a trăi bine nu înseamnă nimic altceva decât a-L iubi pe Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul și din tot cugetul.”² Într-adevăr, după ce a citat cuvintele lui Christos, aşa cum sunt menționate ele de Sfântul Matei,³ „să-L iubești pe Domnul Dumnezeu tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău” și „să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți”, Augustin afirmă că „aici este vorba de filosofia naturală, de vreme ce toate cauzele tuturor lucrurilor naturale sunt în Dumnezeu, Creatorul” și că totodată „este vorba de etică, deoarece o viață bună și onestă nu poate fi altfel decât iubind, aşa cum ar trebui, acele lucruri care merită iubite, și anume pe Dumnezeu și pe aproapele nostru.”⁴ Prin urmare, etica augustiniană se concentrează în jurul dinamicii voinței, care este o dinamică a dragostei (*pondus meum, amor meus*),⁵ deși atingerea beatitudinii, „participarea la binele imuabil”, nu este accesibilă omului în lipsa harului și a primirii „milei gratuită a Creatorului”.⁶

2. Oricum, voința este liberă, iar voința liberă este supusă obligației morale. Filosofii greci vedeau în fericire scopul întregii vieți și nu poate spune că nu știau ce este obligația, însă datorită concepției sale mai clare despre Dumnezeu și despre creația divină, Augustin a reușit să dea obligației morale un fundament metafizic mai solid decât cel oferit de filosofii greci.

Fundamentul necesar al obligației este libertatea. Voința este liberă să se desprindă de binele imuabil și să se atașeze bunurilor schimbătoare, luându-și ca obiect fie bunurile sufletului, fără nicio referire la Dumnezeu, fie bunurile trupului. Voința caută în mod obligatoriu fericirea sau satisfacția, iar, *de facto*, această fericire poate fi găsită doar în Dumnezeu sau Binele imuabil. Omul nu ajunge însă la vizuirea lui Dumnezeu în această viață, își poate îndrepta atenția și se poate atașa de bunurile

¹ *De lib. arbit., 2, 19, 52.* [op. cit., p. 232]

² *De moribus eccl., 1, 25, 46.*

³ *22, 37-39.*

⁴ *Ep., 137, 5, 17.*

⁵ *Conf., 13, 9, 10.*

⁶ *Ep., 140, 21, 14.*

perisabile în loc de Dumnezeu, și „nici această abatere și nici această întoarcere nu reprezintă constrângeri, ci acte voluntare”.¹

Voința umană este atunci liberă să se îndrepte spre Dumnezeu sau să se îndepărteze de el, însă, în același timp, mintea umană trebuie să recunoască adevărul, nu doar pentru că ceea ce caută, și anume fericirea, poate fi găsită în posesia Binelui imuabil, Dumnezeu, ci și pentru că orientarea voinței spre acel Bine este sădită și voită de Dumnezeu, sau Creatorul. Depărtându-se de Dumnezeu, voința se opune legii divine, exprimată în natura umană și creată de Dumnezeu pentru El Însuși. Toți oamenii sunt conștienți într-o anumită măsură de standardele și legile morale: „chiar și cei fără de Dumnezeu... înviniuiesc și laudă pe drept multe din comportamentul oamenilor”. Cum ar putea ei să facă acest lucru, dacă nu discernând regulile conform căror oamenii ar trebui să trăiască, chiar dacă nu se și conformează lor? Unde văd ei aceste legi? Nu în mintea lor, deoarece aceasta este schimbătoare, în timp ce „legile dreptății” sunt imuabile, nici în caracterul lor, deoarece ei sunt *ex hypothesi* nedrepți. Ei văd regulile morale „în cartea acelei lumini numite Adevăr”, ne spune Augustin folosindu-se de stilul său obișnuit, chiar dacă obscur, de a vorbi. Legile eterne ale moralității sunt imprimate în inima omului, „aşa cum urma unui peceți rămâne în ceară, deși nu dispare de pe pecete.” Există, într-adevăr, unii oameni care ignoră mai mult sau mai puțin legea, însă chiar și aceștia sunt „uneori atinși de splendoarea adevărului omniprezent”.² Prin urmare, aşa cum mintea umană percepă adevărurile teoretice eterne prin lumina lui Dumnezeu, la fel ea percepă, în aceeași lumină, adevărurile sau principiile practice care ar trebui să conducă voința liberă. Omul tinde, prin natura sa, spre Dumnezeu, însă el poate realiza caracterul dinamic al acestei naturi doar respectând legile morale ce reflectă legea eternă a Creatorului, legi care nu sunt arbitrar, ci provin din natura lui Dumnezeu și din relația omului cu Acesta. Legile nu sunt capricii arbitrar ale lui Dumnezeu, căci respectarea lor este dorită de Dumnezeu, iar El nu l-ar fi creat pe om fără să vrea ca omul să fie ceea ce El l-a menit să fie. Voința este liberă, însă, în același timp, supusă obligațiilor morale, iar iubirea de Dumnezeu este o datorie.

3. Relația omului cu Dumnezeu este, însă, relația dintre o creație finită și Ființă infinită, iar prăpastia dintre cele două ființe nu poate fi trecută fără ajutorul divin, fără har: harul este necesar chiar pentru a începe să dorești să-l iubești pe Dumnezeu. „Atunci când omul încearcă să trăiască drept prin propriile sale puteri”, ne spune

¹ De lib. arbit., 2, 19, 53. [op. cit., p. 233]

² De Trinit., 14, 15, 21.

Augustin, „fără ajutorul harului eliberator al lui Dumnezeu, el este răpus de păcate. În liberul său arbitru stă puterea sa de a crede în Salvator și de a primi harul.”¹ „Prin urmare, legea a fost dată pentru ca harul să poată fi căutat, iar harul, pentru ca legea să fie împlinită.”² „După lege, voința noastră se dovedește slabă, iar harul poate să-i vindece neputința.”³ „Legea învață și poruncește că ceea ce nu poate fi împlinit fără har îi demonstrează omului slăbiciunea pentru ca acesta să poată apela la Salvator și, prin vindecarea pe care El i-o aduce voinței, să poată face ceea ce în neputință sa părea imposibil.”⁴ Nu este cazul să abordăm aici problema doctrinei harului la Augustin și nici relația sa cu liberul arbitru, care rămâne, oricum, o problemă dificilă. Este necesar însă să înțelegem că, atunci când Augustin vede în iubirea lui Dumnezeu esența legii morale, el se referă la acea unire a voinței cu Dumnezeu care necesită înălțarea obținută prin har. Această idee pare firească, în condițiile în care Augustin vede omul aşa cum este el, și anume înzestrat cu o vocație supranaturală, iar acest lucru înseamnă că el adaugă și completează înțelepciunea filosofiei cu înțelepciunea Scripturilor. În dorința de a sintetiza, putem încerca să-l separăm pe Augustin filosoful de Augustin teologul, însă, în propria sa vizionare, adevăratul filosof este cel care examinează realitatea concretă, aşa cum este ea, iar aceasta nu poate fi văzută în realitatea sa fără a lua în calcul problema mântuirii și a harului.

4. Dacă perfecțiunea morală constă în a-l iubi pe Dumnezeu, în a ne îndrepta voința spre El și în a face ca toate celelalte capacitați, de pildă simțurile, să conveargă spre El, răul va consta în înstrăinarea voinței de Dumnezeu. Ce este însă răul în sine, răul moral? Este el ceva pozitiv? Mai întâi de toate, răul nu poate fi ceva pozitiv în calitate de creație a lui Dumnezeu, de vreme ce cauza răului moral nu este Creatorul, ci voința creată. Cauza lucrurilor bune este bunătatea divină, iar cauza răului este voința creată care se îndepărtează de Binele imuabil,⁵ căci răul este îndepărțarea voinței create de la Binele imuabil și infinit.⁶ Însă răul nu poate fi strict considerat un „lucru”, dat fiind că acest cuvânt implică o realitate pozitivă, iar dacă răul moral ar fi o realitate pozitivă, el ar trebui atribuit Creatorului, pentru a evita să-i atribuim ființei create capacitatea de a crea lucruri din nimic. Răul este, prin urmare, „ceea ce se desprinde

¹ Expos. quarundam prop. ex epist. ad Rom., 44.

² De spir. et litt., 19, 34.

³ Ibid., 9, 15.

⁴ Ep. 145, 3, 4.

⁵ Enchirid., 23.

⁶ De lib. arbit., 1, 16, 35.

din esență și tinde spre neființă... și tinde să facă ceea ce îi curmă existența.”¹ Orice lucru în care există ordine și măsură trebuie să îi fie atribuit lui Dumnezeu, în timp ce voinței care se îndepărtează de Dumnezeu îi este rezervată dezordinea. Voința în sine este bună, însă absența dreptei ordini, sau mai degrabă privarea de aceasta, de care se face responsabil individul, este rea. Răul moral este, prin urmare, o absență a dreptei ordini în voința creată.

Această doctrină a răului ca absență a fost doctrina lui Plotin și în ea a găsit Augustin răspunsul la manicheism. Căci dacă răul este o absență și nu un lucru pozitiv, atunci nu mai suntem în situația de a alege între atribuirea răului moral bunului Creator și inventarea unui principiu ultim al răului responsabil pentru existența acestuia. Această doctrină a fost adoptată de scolastici, în principal, de la Augustin și își găsește adepta printre mulți filosofi moderni importanți, cum ar fi Leibniz.

5. Dacă principiul moralității este dragostea față de Dumnezeu, iar esența răului este îndepărțarea de acesta, rezultă că specia umană poate fi împărțită în două mari categorii, una a celor care îl iubesc pe Dumnezeu și îl preferă sinelui și una a celor care se preferă pe ei lui Dumnezeu, căci ceea ce îi diferențiază în mod decisiv pe oameni este caracterul voinței lor și al iubirii lor predominante. Augustin vede în istoria speciei umane o istorie a dialecticii acestor două principii, unul alcătuind cetatea Ierusalimului, celălalt cetatea Babilonului. „Fiecare să se întrebe ce iubește; și va găsi singur cărei cetăți îi este cetățean”.² „Sunt două feluri de iubire... Aceste două feluri de iubire disting cele două cetăți ale speciei umane... și generații de-a rândul au trecut prin ele.”³ „Ați auzit și știți că există două cetăți, acum amestecate în trup, dar separate în inimă.”⁴

Pentru istoria creștinătății acest lucru este de o mare importanță. Căderea omului a avut loc în istorie și tot în istorie el a fost izbăvit. În istorie, treptat, Trupul lui Christos pe pământ crește și se dezvoltă și tot în istorie a fost dezvăluit planul lui Dumnezeu. Pentru creștini, istoria separată de conținutul Revelației își pierde adevăratul sens: nu este de mirare, deci, că Augustin a privit istoria dintr-un punct de vedere creștin și că perspectiva sa a fost, în primul rând, una spirituală și morală. Dacă vorbim de o filosofie a istoriei în gândirea lui Augustin, atunci cuvântul „filosofie” trebuie înțeles, într-un sens larg, ca înțelepciune creștină. Cunoașterea faptelor istoriei poate fi, în

¹ *De moribus eccl.*, 2, 2, 2.

² *In Ps.*, 64, 2.

³ *De Gen. ad litt.*, II, 15, 20.

⁴ *In Ps.*, 136, 1.

principal, o cunoaștere naturală, cum ar fi cunoașterea existenței și a evoluției Imperiilor Asirian și Babilonian, însă principiile prin care faptele sunt interpretate și prin care li se dă sens și sunt judecate, nu provin din faptele însese. Ceea ce este vremelnic și trecător este judecat în lumina eternului. Că istoricul modern nu poate aproba tendința lui Augustin de a se concentra asupra paralelei dintre Asiria și Cetatea Babilonului (în sensul moral) este destul de ușor de înțeles. Augustin nu a fost preocupaț, însă, să joace rolul unui istoric în sensul obișnuit al cuvântului, ci mai degrabă să facă în „filosofia” istoriei, așa cum a gândit-o și a înțeles-o, distincția dintre semnificația spirituală și morală a fenomenelor și a evenimentelor istorice. Într-adevăr, în măsura în care poate exista o filosofie a istoriei, creștinii vor fi de acord cu Augustin că doar o filosofie creștină a istoriei se poate apropia de acuratețe: pentru necreștini, rolul evreilor, spre exemplu, este radical diferit de rolul pe care poporul evreu îl ocupă în ochii creștinilor. Dacă s-ar obiecta, așa cum evident s-ar putea întâmpla, că acest fapt implică o interpretare teologică a istoriei, o lectură a istoriei în lumina dogmei, obiecția nu-i va crea nicio dificultate lui Augustin, în condițiile în care acesta nu a pretins niciodată că și-ar dori să facă o dihotomie radicală între teologie și filosofie, așa cum sugerează obiecția.

CAPITOLUL VIII

SF. AUGUSTIN (6): STATUL

Statul și cetatea Babilonului nu sunt identice – Statul păgân nu întruchipează adevărata dreptate – Biserica este superioară Statului.

I. După cum am remarcat deja, Augustin a văzut în istorie, după cum a văzut și în individ, lupta dintre două principii comportamentale, două iubiri, pe de o parte dragostea pentru Dumnezeu și supunerea față de legea Sa, pe de altă parte iubirea de sine, dragostea pentru placere, dragostea de lume. Era firesc atunci ca, după cum a văzut în Biserica Catolică întruchiparea cetății cerești, Ierusalim, Augustin să vadă în Stat, în special în Statul păgân, întruchiparea cetății Babilonului, iar urmarea este că suntem tentați să presupunem că, pentru el, Cetatea lui Dumnezeu poate fi identificată cu Biserica, ca societate reală, iar cetatea Babilonului cu Statul ca atare. Căci nu se întreabă el: „Dacă dispare spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât niște puteri tâlhărești? Și aceasta, pentru că războaiele tâlhărești nu sunt altceva decât niște mici regate?” Și nu aproba el replica piratului către Alexandru cel Mare: „Pentru că eu practic pirateria cu o navă modestă, sunt denumit *tâlhar*, în schimb tu, care folosești o flotă mare, te numești *împărat*.¹ Asiria și Roma păgână au fost interneiate, s-au dezvoltat și au supraviețuit prin nedreptate, violență, jaf, opresiune: nu înseamnă acest lucru că Statul și cetatea Babilonului sunt unul și același lucru?

Fără îndoială, Augustin credea că cele mai reprezentative întruchipări istorice ale cetății Babilonului sunt de găsit în imperiile păgâne ale Asiriei și Romei, la fel cum, cu siguranță, credea că Cetatea Ierusalimului, Cetatea lui Dumnezeu, se manifestă prin Biserică. Cu toate acestea, ideile despre cetățile cerești și pământești sunt idei morale și spirituale, al căror conținut nu coincide perfect cu formele de organizare reală. De pildă, deși un om poate fi creștin și poate apartine unei biserici, dacă principiul după care se ghidează în comportamentul său este dragostea de sine și nu cea de Dumnezeu, el aparține, spiritual și moral, cetății Babilonului. La fel, dacă un oficial al Statului este condus de dragostea de Dumnezeu, însă caută în acțiunile sale dreptatea și caritatea, el aparține din punct de vedere spiritual și moral cetății Ierusalimului.

¹ *De Civit. Dei*, 4, 4. [trad. rom., *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, trad. de Paul Găleșanu, Ed. Științifică, București, 1998, pp. 256-257]

„Să luăm ca exemplu un cetățean al Ierusalimului, al regatului cerurilor, care deține o funcție aici pe pământ, cum ar fi cea de episcop, magistrat, edil, proconsul, împărat, conducând cetatea pământească, dar a cărui inimă este dincolo de acestea, dacă este creștin, dacă face parte dintre credincioși... Prin urmare, să nu disperăm când vedem cetățeni ai regatului cerului angajați în treburile Babilonului, adică făcând ceva lumesc într-o republică lumească; și, de asemenea, să nu ne grăbim să-i lăudăm imediat pe toți cei pe care îi vedem implicați în treburile spirituale, căci uneori fiii răului se aşează pe locul lui Moise... dar va veni și vremea cernerii, atunci când vor fi separați unul de celălalt, cu cea mai mare grijă...”¹ Și chiar dacă Cetatea Babilonului, în sensul moral și spiritual al cuvântului, tinde să se identifice cu Statul, în special cu Statul pagân, iar Cetatea Ierusalimului cu Biserica, luată ca formă de organizare reală, identificarea nu este completă, deoarece nu se poate conchide în mod legitim că datorită faptului că un om este, spre exemplu, un oficial al Bisericii, el este și un cetățean al Cetății spirituale a Ierusalimului, în condițiile în care, cât timp este vorba despre condiția sa morală și spirituală, el poate să aparțină Cetății Babilonului. În plus, dacă Statul ar coincide în mod necesar cu Cetatea Babilonului, niciun creștin nu ar putea deține în mod legitim o funcție în Stat și nici nu ar putea fi cetățean, iar Sfântul Augustin nu aproba niciuna din aceste opinii.

2. Dar dacă statul și Cetatea Babilonului nu se pot identifica pur și simplu, cu siguranță că Sfântul Augustin nu s-a gândit că statul ca atare are la bază dreptatea sau că adevărata dreptate poate fi întâlnită în vreun stat real, cu atât mai puțin în unul pagân. Este destul de evident că există o oarecare dreptate chiar și într-un stat pagân, însă adevărata dreptate cere ca închinarea să fie adusă lui Dumnezeu, iar Roma pagână nu a adus această închinare, ba chiar, în timpurile creștine, a făcut tot posibilul pentru a împiedica acest lucru. Pe de altă parte, în condițiile în care Roma pagână era, în mod evident, un stat, cum poate fi atunci evitată concluzia că adevărata dreptate nu trebuie inclusă în definiția statului? Căci dacă aşa stau lucrurile, am fi în situația imposibilă de a nega faptul că Roma pagână era un stat. Prin urmare, Augustin definește o societate ca „o multitudine de creațuri raționale asociate printr-un acord comun privind lucrurile la care ţin”.² Dacă lucrurile pe care le valorizează o societate sunt bune, societatea va fi o societate bună, iar dacă acestea sunt rele, societatea va fi, la rândul său, rea. În definirea unui popor nu se spune însă dacă obiectele iubirii sale sunt bune sau rele, ceea ce face ca definiția să se aplice și statului pagân.

¹ In Ps., 51, 6.

² De Civ. Dei, 19, 24.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că, în viziunea lui Augustin, statul există într-o sferă amorală: dimpotrivă, aceeași lege morală se aplică statului și indivizilor. Ceea ce Augustin vrea să evidențieze aici este faptul că statul nu va întruchipa adevărata dreptate, nu va fi pe deplin un stat cu adevărât moral, decât dacă este un stat creștin, căci creștinismul este cel care îi face pe oameni buni cetăteni. Statul în sine, ca instrument al forței, își are rădăcinile în efectele păcatului original, și în lumina acestuia și a consecințelor sale, el este o instituție necesară. Un stat drept iese însă din discuție dacă nu este un stat creștin. „Niciun stat nu este mai bine stabilit și păstrat decât pe bazele și prin legătura credinței și a unei înțelegeri stabile, atunci când binele cel mai înalt și mai adevărat, și anume Dumnezeu, este iubit de către toți, iar oamenii se iubesc unii pe alții în El, fără prefăcătorie, pentru că se iubesc unii pe alții din iubire de Dumnezeu.”¹ Cu alte cuvinte, statul are la bază iubirea acestei lumi atunci când este lăsat să se dezvolte liber, însă poate fi fundamentat de principii mai înalte, care trebuie să derive însă din creștinism.

3. De aici rezultă două consecințe importante. (1) Biserica Creștină va încerca să aducă la cunoștința societății civile propriile principii de conduită cerească, având astfel misiunea de a acționa ca ferment al lumii. Concepția lui Augustin despre Biserica Creștină și misiunea acesteia era una esențial dinamică și socială: Biserica trebuie să pătrundă în stat prin principiile sale. (2) Biserica este singura societate perfectă și net superioară Statului, întrucât, dacă Statul trebuie să adopte principiile Bisericii, el nu poate fi nici mai presus de aceasta și nici măcar la același nivel cu ea. Prin această afirmație, Sfântul Augustin se plasează în fruntea susținătorilor superiorității medievale a Bisericii față de stat, fiind de acord cu invocarea ajutorului statului doar împotriva donațiștilor, deoarece, în viziunea sa, Biserica este o societate superioară căreia Christos i-a supus regatele lumii și care deține dreptul de a se folosi de puterea acestora.² Pe de altă parte, deși concepția lui Augustin despre relația dintre Biserică și stat este cea care a devenit dominantă în creștinătătea de apus și nu în cea bizantină, aceasta nu înseamnă că ideile sale au avut tendința de a diminua importanța vieții civile și sociale. Așa cum a arătat Christopher Dawson,³ deși Augustin a privat statul de aura sa divină, el a insistat, în același timp, asupra valorii personalității umane libere și a responsabilității sale morale, chiar și împotriva statului, astfel încât „a făcut posibil un ideal de ordine socială bazat pe personalitatea liberă și pe efortul comun spre atingerea unor idealuri morale”.

¹ Ep., 137, 5, 18.

² Cf. ibid., 105, 5, 6; 35, 3.

³ A Monument to St. Augustine, pp. 76-77.

CAPITOLUL IX

PSEUDO-DIONISIE

*Opera și autorul – Calea afirmativă – Calea negativă –
Interpretarea neoplatonică a Treimii – Învățatura ambiguă despre creație –
Problema răului – Caracter corect doctrinar?*

I. În Evul Mediu, scierile atribuite la acel moment atenianului convertit de Sf. Pavel, Dionisie Areopagitul, s-au bucurat de mult respect, nu doar printre misticii și autori de lucrări de teologie mystică, ci și printre teologi profesioniști și filosofi, cum ar fi Sf. Albert cel Mare și Sf. Toma de Aquino. Respectul și admirația față de aceste lucrări se datorau, desigur, în mare parte, unei greșeli a autorului, o greșală care își are originea în faptul că acesta folosea un pseudonim. „Presbiterul Dionisie, către împreună-presbiterul Timotei.”¹ În 533, patriarhul Antiohiei, Severus, apelează la scierile lui Dionisie pentru susținerea doctrinei monofizite, fapt care ar proba autoritatea de care se bucurau deja aceste scrieri. Însă, chiar dacă Severus a apelat la ele pentru susținerea unei doctrine eretice, faptul că ele îi erau atribuite direct Sfântului Dionisie le elibera de orice suspiciune în privința dreptei lor credințe. În Biserică de Răsărit, scierile erau extrem de răspândite, fiind comentate de Maxim Mărturisitorul în secolul al VII-lea și menționate de marele gânditor răsăritean Sf. Ioan Damaschinul în secolul al VIII-lea, deși Hypatius din Efes a obiectat față de autenticitatea lor.

În Occident, papa Martin I s-a referit la aceste texte ca autentice la primul Conciliu Lateran din 649, iar în jurul anului 858, Ioan Scotus Eriugena, la cererea lui Carol cel Plesuv, a tradus textul grecesc primit în dar de Ludovic cel Drept în 827 din partea împăratului bizantin Mihail Balbus. Ioan Scotus nu doar a tradus textul lui Pseudo-Dionisie, ci l-a și comentat, oferind astfel prima exegeză dintr-o serie în spațiul creștinătății occidentale. De pildă, Hugo de St. Victor (mort în 1141) a comentat *Ierarhia cerească* folosind traducerea lui Eriugena, iar Robert Grosseteste (mort în 1253) și Albert cel Mare (mort în 1280) au făcut la rândul lor comentarii la lucrările areopagitice. Toma de Aquino a scris un comentariu la *Numirile dumnezeiești* în

¹ Exordium la *Numirile dumnezeiești*. [trad. rom., Sfântul Dionisie Areopagitul. Opere complete, trad. de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 15.]

jurul anului 1261. Toți acești autori, la care poate fi adăugat și Dionisie Carthusianul, au acceptat autenticitatea textelor, însă ulterior s-a dovedit că acestea conțineau importante elemente de neoplatonism târziu și că, de fapt, constituiau o încercare de reconciliere între neoplatonism și creștinism, ceea ce însemna că trebuiau atribuite unui autor care a trăit într-o perioadă mult mai târzie decât Dionisie Areopagitul. Problema autenticității scrierilor nu este identică cu cea referitoare la corectitudinea lor dogmatică și, cu toate că în secolul al XVII-lea, atunci când criticii au început să atace autenticitatea scrierilor, corectitudinea lor dogmatică lor a fost și ea supusă cercetării, o recunoaștere a lipsei autenticității acestora nu a condus la ideea că scrierile ar fi incompatibile cu doctrina creștină, deși era evident că nu se mai putea invoca corectitudinea lor dogmatică pe baza temeiului aprioric că au fost compuse de discipolul Sfântului Pavel. Personal, consider că textele sunt corecte din punct de vedere dogmatic cu privire la respingerea monismului, însă în privința Sfintei Treimi este cel puțin extrem de discutabil dacă ele pot fi reconciliate cu dogma creștină corectă. Oricare ar fi fost intențiile autorului, cuvintele sale, dincolo de obscuritatea lor, despre care vorbește Toma, sunt prea puțin compatibile cu doctrina despre trinitate a lui Augustin și Toma de Aquino. Se poate obiecta că scrierile acordă prea puțină atenție dogmei Întrupării, doctrină esențială pentru creștinism, însă autorul menționează această doctrină și, în orice caz, a spune puține lucruri despre o anumită doctrină, fie ea una importantă, nu este același lucru cu a nega. Citind pasaje relevante din Pseudo-Dionisie, nu pare posibilă respingerea lor ca neconforme cu dreapta credință, decât dacă cineva vrea să respingă pe acest temei, de pildă, doctrina mistică a Sfântului Ioan al Crucii, la rândul său un Doctor al Bisericii.

Deși azi nimeni nu mai crede că textele au fost scrise de Dionisie Areopagitul, până în prezent nu s-a reușit stabilirea autorului. Cel mai probabil, textele au fost compuse la sfârșitul secolului al V-lea, deoarece în ele regăsim idei ale neoplatonicului Proclo (418-485) și, totodată, s-a acceptat că, unul din personajele scrierilor, Hierotheus, a fost misticul sirian Stefan Bar Sadaili. Dacă scrierile lui Pseudo-Dionisie sunt influențate într-o oarecare măsură de filosofia lui Proclo, acestea nu puteau fi compuse înainte de ultimele decenii ale secolului al V-lea, iar, dat fiind faptul că au fost menționate la Conciliul din 533, cu greu se poate accepta că au fost scrise mult după anul 500. Prin urmare, este posibil să fi fost scrise în jurul anului 500, iar supozitia că ele ar proveni din Siria este și ea rațională. Autorul lor era un teolog și, totodată, un slujitor al bisericii, însă acesta nu a fost însuși Severus, aşa cum au pretins unul sau doi cercetători. Oricum, deși ar fi foarte interesant să știm cu certitudine cine a fost autorul, este puțin probabil să depăşim vreodată stadiul supozиilor. Interesul principal pentru aceste texte nu se datorează personalității autorului ci, mai degrabă, conținutului și

influenței scrierilor: *Despre Numirile dumnezeiești* (*De divinis Nominibus*), *Teologia mistică* (*De mystica Theologia*), *Ierarhia cerească* (*De coelesti Hierarchia*) și *Ierarhia eclesiastică* (*De ecclesiastica Hierarchia*), precum și cele zece scrisori. Textele apar în *Patrologia Graeca*, a lui Migne, volumele 3-4, însă urmează să apară și o ediție critică a textului.

2. Există două modalități pentru a ne apropia de Dumnezeu, punctul central al tuturor speculațiilor, o cale pozitivă (καταφατική) și o cale negativă (άποφατική). În prima modalitate sau cale, gândirea pornește de la cele mai universale judecăți, pentru a purcede apoi, cu ajutorul termenilor intermediari, spre aspectele particulare,¹ pornindu-se, deci, de la „cea mai înaltă categorie”.² În *Despre Numirile Dumnezeiești*, Pseudo-Dionisie dezvoltă această metodă afirmativă, arătând cum denumiri precum Bine, Viață, Înțelepciune și Putere, sunt aplicabile lui Dumnezeu într-un mod transcendental și ființelor create doar în virtutea faptului că ele derivă din Dumnezeu și a gradelor diferite de participare la aceste calități, care se regăsesc în Dumnezeu, nu ca niște calități inerente, ci în unitate substanțială. Astfel, el începe cu ideea sau numele cel mai general, cel de bine, în măsura în care toate lucrurile, existente sau posibile, sunt într-o măsură mai mare sau mai mică bune, dar și a faptului că exprimă, totodată, Natura lui Dumnezeu: „Nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu.”³ Dumnezeu, ca Bine, este cauza creației prin emanație și scopul ei final, „căci lumina este din Bine și ea este chipul bunătății. De aceea binele se și laudă cu numiri luminoase, care descoperă ca în chipuri arhetipul.”⁴ Aici intervine motivul neoplatonic al luminii, iar dependența lui Pseudo-Dionisie de neoplatonism este vizibilă în limbaj, atunci când abordează tema Binelui ca Frumos, ca „frumosul de dincolo de esențe”, și folosește formulările lui Platon din *Symposion* care reapar, de fapt, și în *Enneadele* lui Plotin. Din nou, atunci când în capitolul 13 din *Despre Numirile Dumnezeiești*, Pseudo-Dionisie vorbește despre Unu ca despre numirea cea mai importantă dintre toate,⁵ el este, evident, influențat direct de doctrina plotiniană a Prinzipiului cel mai înalt, Unul.

În consecință, calea afirmativă presupune că lui Dumnezeu i se atribuie toate perfecțiunile existente în ființele create, adică acele perfecțiuni compatibile cu Natura spirituală a lui Dumnezeu, deși acestea nu există în El în același fel în care există în

¹ *Myst. Theol.*, 2.

² *Ibid.*, 3.

³ *Div. Nom.* 2, 1; *Sf. Matei*, 19.17. [op. cit., p. 139]

⁴ *Div. Nom.*, 4. 4. [op. cit., pp. 146-147]

⁵ *Ibid.* 13, 1.

ființele create, căci în Dumnezeu acestea există fără nicio imperfecțiune, și, în cazul numelor atribuite Naturii Divine, fără nicio diferențiere reală. Faptul că începem cu calea afirmativă, cu cele mai înalte categorii, se datorează, ne spune autorul,¹ faptului că trebuie să începem cu ceea ce e cel mai înrudit cu Dumnezeu, aşa că este mai adevărat să afirmăm că El este viață și bunătatea decât aerul sau piatra. Dacă numirile „Viață” și „Bunătate” se referă la ceva ce se află în Dumnezeu, faptul că acesta este aer sau piatră referă la Dumnezeu doar într-un sens metaoric sau în sensul în care El este cauza acestora. Cu toate acestea, Pseudo-Dionisie are grija să afirme că, deși unele numiri îl descriu pe Dumnezeu mai bine decât altele, ele sunt departe de a reprezenta o cunoaștere adecvată a lui Dumnezeu din partea noastră. El își exprimă această convingere vorbind despre Dumnezeu ca despre Esența supra-esențială, Frumosul supra-esențial și aşa mai departe. Fără a repeta pur și simplu formulări ale tradiției platonice, el exprimă convingerea că referința obiectivă sau conținutul acestor numiri, aşa cum sunt ele în Dumnezeu, transcend infinit conținutul acelorași numiri, aşa cum le înțelegem noi. De pildă, dacă îi atribuim lui Dumnezeu inteligență, acest lucru nu înseamnă că îi atribuim lui Dumnezeu inteligență umană, singura pe care o cunoaștem și din care extragem numele, ci că înțelegem că Dumnezeu este *mai mult*, infinit mai mult, decât ceea ce înțelegem noi că ar fi inteligența, iar acest lucru este cel mai bine exprimat atunci când vorbim despre Dumnezeu ca supra-Inteligență sau ca Inteligență supra-esențială.

3. Metoda afirmativă a fost utilizată de Pseudo-Dionisie îndeosebi în *Despre numirile Dumnezeiești* și în *Teologia simbolică*, dar și în *Schite Teologice* (ultimele două pierdute), în timp ce metoda negativă, cea a excluderii imperfecțiunilor ființelor create din sfera divinității, este caracteristică pentru *Teologia mistică*. Distincția dintre cele două a fost influențată de Proclo și dezvoltată apoi de Pseudo-Dionisie, a trecut în filosofia și teologia creștină, fiind acceptată, printre alții, de Toma de Aquino. Pseudo-Dionisie acordă întărietate căii negative. Astfel, gândirea purcede prin negarea trăsăturilor cele mai îndepărtate de Dumnezeu, spre exemplu, „plăcerea vinului sau furia nestăpânită”² și urcă apoi progresiv negând atrubutele și calitățile care aparțin ființelor, până la atingerea „aceluia întuneric mai presus de ființă”.³ Deoarece Dumnezeu este complet transcendent, îl slăvим cel mai bine „prin înlăturarea tuturor celor ce sunt, cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele adăuse vederii curate a celui

¹ *Myst. Theol.*, 3.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 2. [op. cit., p. 248]

ascuns, descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el.¹ Omul este înclinat să își formeze reprezentări antropomorfice despre Divinitate, aşa că este necesar să îndepărțăm toate aceste concepții omenești, prea omenești, prin *via remotionis*. Însă Pseudo-Dionisie nu vrea să spună că din acest proces se poate obține o imagine clară a ceea ce este Dumnezeu în sine însuși: comparația cu statuia nu trebuie să ne îneșele. Atunci când intelectul uman se îndepărtează de ideea de Dumnezeu, el pătrunde în sfera superioară a „Întunericului neștiinței”,² acolo unde „părăsește toate perceptiile cunoscute, ca să ajungă în Cel cu totul nearătat și nevăzut [...] unit desăvârșit cu cel necunoscut”,³ adică domeniul misticii. Întunericul Ininteligibilului nu este însă cauzat de faptul că Obiectul, considerat în sine însuși, nu este inteligibil, ci de caracterul limitat al intelectului uman, orbit de excesul de lumină. Această doctrină este cu certitudine măcar parțial influențată de neoplatonism și poate fi găsită și în textele teologilor mistică, mai ales în cele ale lui Grigore de Nyssa, ale cărui scrieri, deși influențate la nivelul limbajului și al prezentării de tratatele neoplatonice, sunt totodată expresia unei experiențe personale.

4. Influența neoplatonică asupra lui Pseudo-Dionisie se dezvăluie puternic în doctrina sa despre Sfânta Treime, autorul părând animat de dorința de a găsi Unitatea dincolo de diferențele dintre Persoanele ce alcătuiesc Treimea. El acceptă diferența eternă dintre Persoanele Treimii și faptul că, de pildă, Tatăl nu este Fiul și Fiul nu este Tatăl, însă atâtă vreme cât se poate obține o interpretare corectă a ceea ce afirmă autorul, se pare că, în opinia acestuia, diferențierea dintre Persoane există la nivelul manifestării acestora. Este vorba de o manifestare eternă, diferențierea fiind o diferențiere eternă în Dumnezeu, care trebuie distinsă de manifestarea exterioară a lui Dumnezeu în cele create. Dincolo de planul manifestării, Dumnezeu este o Unitate nediferențiată. Se poate justifica limbajul lui Pseudo-Dionisie referitor la natura lui Dumnezeu care, potrivit doctrinei despre Treime, este una și neîmpărțită și identică substanțial cu fiecare dintre Persoanele care o alcătuiesc. Este posibil, ca să nu spunem sigur, ca autorul să fi fost influențat nu doar de doctrina lui Plotin despre Unu, ci și de doctrina lui Proclo despre principiu primordial, care transcende atributele Unitate, Bine și Ființă. Acel Unu supra-esențial reprezintă primul principiu al lui Proclo, iar distincția celor trei Persoane în unitatea Naturii pare să reprezinte concepția neoplatonică despre emanație, ca treaptă în manifestarea de sine sau în

¹ *Ibid.* [op. cit., p. 248]

² Este evident că autorul tratatului mistic medieval *Norul Neștiinței* și-a scris lucrarea în strictă dependență de lucrările lui Pseudo-Dionisie.

³ *Myst. Theol.*, I. [op. cit., p. 208]

revelarea Dumnezeului sau Absolutului. Atunci când vorbim de Dumnezeul Absolut și complet transcendent ca Unitate a unei Treimi, nu este o Unitate sau o Treime aşa cum putem noi să cunoaștem... căci (deși aplicăm) „numirea dumnezeiască treimică și unitară să o numim mai presus de nume, ființă mai presus de ființă, [...] (pentru Dumnezeul transcendent) nu există nici nume, nici cuvânt [...]”¹ (Dumnezeul transcendent) „nu e nici unul, nici unitate, nici bunătate, nici Intelect, nici Fiul sau Tatăl [...] nici nu aparține categoriei neființei sau ființei.”²

Este adevărat că asemenea formulări pot fi apărate, cel puțin din perspectiva intenției autorului, dacă nu a cuvintelor folosite, prin precizarea că termenul Tată se referă la Prima Persoană, ca Persoană, nu la Fiul, deși substanța divină există în identitatea numerică și fără o deosebire reală pentru fiecare dintre cele trei Persoane divine și, totodată, prin acceptarea faptului că, aplicat primei Persoane, termenul Tată, deși cel mai convenabil din limbajul uman pentru acest scop, este împrumutat din relația umană specifică și aplicat divinității într-un mod analogic, și astfel, conținutul ideii de „Tată” din mintea noastră nu este adekvat realității din Dumnezeu. Mai mult, Pseudo-Dionisie vorbește cu siguranță de o diferențiere în doctrina caracterului supra-esențial al lui Dumnezeu, referindu-se la Treimea Persoanelor și a numelor aplicabile pentru fiecare Persoană³ și neagă că ar „introduce o amestecare a tuturor deosebirilor din interiorul divinității”,⁴ susținând că în timp ce denumiri precum „supra-viață”, „supra-înțelepciune” aparțin „dumnezeirii întregi”, „numirile care deosebesc”, cele de Tată, Fiu și Duh, „nici nu pot fi schimbate între ele, nici nu pot fi folosite în comun”.⁵ Apoi, deși există „o interrelaționare și conviețuire” a Persoanelor divine „într-o Unitate nediferențiată și transcendentă” acest fapt „nu duce la confuzie”.⁶ Deși multe dintre ideile pe care Pseudo-Dionisie dorește să le exprime despre doctrina Treimii pot fi interpretate și apărate de pe poziția ortodoxiei teologice, este foarte greu să nu se observe o tendință puternică de a trece dincolo de distincția dintre Persoane, spre o Unitate super-transcendentă nediferențiată. Probabil că Pseudo-Dionisie, deși un drept credincios, supus în intenție doctrinei Treimii, a fost foarte puternic influențat de filosofia neo-platonică, astfel încât se poate observa o tensiune între cele

¹ *Div. Nom.*, 13, 3. [op. cit., p. 175]

² *Myst. Theol.*, 5.

³ *Div. Nom.*, 2, 5.

⁴ *Ibid.*, 2.

⁵ *Ibid.*, 3.

⁶ *Ibid.*, 4.

două elemente, pe care caută să o rezolve facând-o în același timp destul de evidentă în enunțurile sale.

5. Cât privește relația dintre lume și Dumnezeu, Pseudo-Dionisie vorbește de „emanația” (*πρόοδος*) lui Dumnezeu în univers;¹ însă caută să combine emanația neoplatonică cu doctrina creștină a creației fără a fi panteist. De pildă, de vreme ce Dumnezeu dăruiește ființă tuturor lucrurilor care există, El devine multiplu prin faptul că face manifeste cele existente în El și pentru El; în același timp, Dumnezeu rămâne Unu chiar și în actul de „auto-multiplicare” și nu devine diferit în procesul de emanație.² Proclo a insistat asupra faptului că Principiul nu se diminuează prin procesul de emanație, iar Pseudo-Dionisie repetă această idee; însă influența neoplatonismului pare să sugereze că el nu a înțeles clar relația creației cu voința divină sau cu libertatea de acțiune a creației, căci este inclinat să sugereze că procesul creației ar fi un efect natural și chiar spontan al bunătății divine, chiar dacă Dumnezeu este distinct de univers. Dumnezeu există indivizibil și fără a se multiplica în toate lucrurile individuale, separate și multiple și, deși ele participă la bunătatea care izvorăște din El și deși pot fi considerate într-un anume sens o „extensie” a lui Dumnezeu, acesta nu este implicat în multiplicarea lor. Pe scurt, lumea este o emanație a bunătății divine, însă nu este Dumnezeu Însuși. Asupra acestui aspect al transcendenței lui Dumnezeu și asupra imanenței Sale, Pseudo-Dionisie se exprimă clar, însă dorința sa de a prezenta universul ca manifestare a bunătății nelimitate a lui Dumnezeu, precum și creionarea unei paralele între purcederea internă divină și purcederea externă în procesul creației, l-a făcut să considere creația o activitate spontană a lui Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu a creat prin necesitatea naturii.

Pseudo-Dionisie afirmă de mai multe ori că Dumnezeu este cauza transcendentă a tuturor lucrurilor, explicând, în plus, că Dumnezeu a creat lumea prin Ideile exemplare sau arhetipale, acele „preordonări” (*προορισμοί*) care există în El;³ în plus, Dumnezeu este cauza finală a tuturor lucrurilor, atrăgând toate lucrurile la El, ca Bine.⁴ Prin urmare, El este „obârșie și capăt al tuturor”,⁵ „începutul ca și Cauză a lor și Sfârșitul ca Scopul lor Final”.⁶ Există, prin urmare, o ieșire din Dumnezeu și o revenire la Dumnezeu, un proces de multiplicare și un proces de intercomuniune

¹ *Ibid.*, 5, I.

² *Ibid.*, 2, II.

³ *Div. Nom.*, 5, 8.

⁴ *Ibid.*, 4, 4 sq.

⁵ *Ibid.*, 4, 35. [op. cit., p. 158]

⁶ *Ibid.*, 5, IO.

și revenire. Această idee a devenit una fundamentală în gândirea celui care a tradus textele areopagitice, Ioan Scotus Eriugena.

6. În condițiile în care a insistat atât de mult asupra bunătății divine, Pseudo-Dionisie trebuia să acorde atenție existenței și problemei răului, ceea ce se întâmplă în *Despre Numirile Dumnezeiști*,¹ unde el se bazează, parțial măcar, pe lucrarea lui Proclo, *De subsistentia mali*. În primul rând, el insistă că dacă răul ar fi ceva pozitiv, atunci Dumnezeu ar fi fost cauza sa, însă aceasta nu este ceva pozitiv, tocmai pentru că nu are ființă. Dacă se obiectează că răul trebuie să fie ceva pozitiv, de vreme ce el are efecte, uneori chiar benefice, și de vreme ce necumpătarea, ca opusă cumpătării, este ceva rău dar totodată pozitiv, el răspunde că nimic nu are efecte prin faptul că este rău, ci doar în măsura în care este bun sau prin acțiunea binelui, căci răul ca atare tinde doar să distrugă și să pervertească. Faptul că răul nu are o existență pozitivă în sine este clar din faptul că binele și ființă sunt sinonime, căci tot ceea ce ființează purcede din Bine și, ca ființă, este bun. Oare aceasta înseamnă că răul și neființa sunt identice? Pseudo-Dionisie sugerează că aşa stau lucrurile, însă semnificația adâncă e dată de afirmația sa potrivit căreia „toate existențele, întrucât sunt, sunt bune și sunt din Bine; dar întrucât au o lipsă de bine, nu sunt bune, nici existente”.² Cu alte cuvinte, răul este o privare sau o lipsă; el nu constă pur și simplu în neființă sau în absență ființei, ci în absență binelui care ar trebui să fie prezent. Păcătosul, de pildă, este bun în măsura în care are ființă, viață, existență, voință; răul constă în privarea de binele care ar trebui să fie, dar nu este, în relația greșită a voinței sale cu regulile moralei și în absența uneia sau alteia dintre virtuți etc. Rezultă că nicio ființă creată, înțeleasă ca fiind existentă, nu poate fi rea. Chiar și diavolii sunt buni în măsura în care există, căci ei și-au dobândit ființa de la Bine, iar existența rămâne bună; ei sunt răi, însă nu pentru că există, adică prin condiția lor naturală, ci „numai din lipsa bunătăților îngerești”³ „ei sunt numiți răi prin privare și pierdere dacă sunt lipsiți de virtuțiile cele adevărate.” Aceeași idee este adevărată și pentru oamenii răi, numiți astfel „din căderea din el pentru slăbirea proprie”. „Deci nu e nici în demoni, nici în noi răul ca o existență rea, ci ca lipsă și absență a deplinătății bunurilor proprii.”⁴

Răul fizic, non-moral, este tratat în mod asemănător. „Deci nu e rea firea, ci răul firii este acela de a nu împlini cele ale firii proprii.”⁵ Iarăși, „urâtenia și boala sunt o

¹ 4, 19 sqq.

² *Div. Nom.*, 4, 20 [trad. rom., op. cit., p. 153]

³ *Ibid.*, 23. [trad. rom., op. cit., p. 155]

⁴ *Ibid.*, 24. [trad. rom., op. cit., p. 155]

⁵ *Ibid.*, 26. [trad. rom., op. cit., p. 155]

lipsă a chipului și o absență a rânduielii” și acestea nu sunt complet rele, „find doar mai puțin bune”.¹ Nici materia nu poate fi rea căci „participă și ea la ordine, frumos și formă”;² materia nu poate fi rea în sine însăși, de vreme ce este creată de Bine și este necesară Naturii. Nu e necesar apelul la cele două principii fundamentale, binele și răul. „Binele e din cauza unică și integrală, iar răul din lipsuri multe și parțiale”.³

Dacă se spune că unii oameni doresc răul înseamnă că răul, ca obiect al dorinței, trebuie să fie ceva pozitiv. Pseudo-Dionisie răspunde că toate actele au ca scop binele, însă că unele pot da greș, de vreme ce agentul poate greși cu privire la ce este adeveratul bine sau obiectul dorinței. Păcătosul are capacitatea de a cunoaște adeveratul bine și ceea ce e drept, astfel că „greșeala” trebuie să-i fie atribuită lui.⁴ Mai mult chiar, obiecția că Providența ar trebui să-i călăuzească pe oameni spre virtute chiar și împotriva voinei lor este greșită, căci „nu e propriu Providenței să strice firea”; Providența asigură libera alegere și o respectă.⁵

7. În concluzie, deși Ferdinand Christian Baur⁶ pare să fi mers prea departe atunci când a afirmat că Pseudo-Dionisie reduce doctrina creștină a Trinității la o utilizare formală a termenilor creștini, goliți de conținutul specific și că sistemul său nu permite Întruparea, trebuie să admitem că a existat o tensiune în gândirea lui Pseudo-Dionisie între filosofia neoplatonică pe care a adoptat-o și dogmele creștine în care cu certitudine a crezut. El a vrut să armonizeze două elemente, să exprime teologia creștină și misticismul creștin într-un cadru filosofic neoplatonic, însă cu greu poate fi pus la îndoială faptul că, atunci când s-a produs ciocnirea între neoplatonism și creștinism, elementele neoplatonice au avut tendința de a prevala. Întruparea specifică și individualizată a fost unul dintre aspectele majore ale creștinismului față de care neoplatonismul păgân, cum ar fi cel al lui Porfir, a obiectat, și, deși nu putem justifica afirmația că Pseudo-Dionisie a negat această Întrupare, modul în care a acceptat-o nu se încadrează prea bine în sistemul său filosofic și nici nu joacă un rol central în textele sale. Ne putem îndoi de faptul că scrierile sale ar fi influențat atât de mult pe gânditorii creștini medievali dacă aceștia nu ar fi considerat că pseudonimul autorului reprezintă numele său real.

¹ Ibid., 27. [trad. rom., op. cit., p. 156]

² Ibid., 28.

³ Ibid., 30. [trad. rom., op. cit., p. 157]

⁴ Ibid., 35.

⁵ Ibid., 33. [trad. rom., op. cit., p. 157]

⁶ În lucrarea *Christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, vol. 2, p. 42.

CAPITOLUL X

BOETHIUS, CASIODOR, ISIDOR

Transmiterea ideilor aristotelice de către Boethius – Teologie naturală – Influența asupra Evului Mediu – Casiodor despre cele șapte arte liberale și spiritualitatea sufletului – Etimologiile lui Isidor și Sentele.

I. DACĂ una dintre căile prin care filosofia antică s-a perpetuat în Evul Mediu o constituie screrile lui Pseudo-Dionisie, o alta, complementară sub multe aspecte, o reprezintă screrile lui Boethius (c.480-524/525). Boethius era un creștin care, după ce a studiat la Atena și a obținut o funcție de înalt magistrat sub domnia regelui ostrogotilor, Teodoric, a fost în cele din urmă executat, fiind acuzat de înaltă trădare. Folosesc termenul „complementară” căci, în timp ce Pseudo-Dionisie a contribuit la impregnarea filosofiei medievale timpurii, mai ales aceea a lui Ioan Scotus Eriugena, cu elemente preluate din speculația neoplatonică, Boethius a transmis primilor medievali cunoașterea logicii lui Aristotel. Lucrările sale au fost prezentate în volumul despre filosofia greacă și romană, ceea ce mă face să nu le repet aici; e suficient să amintim că a tradus în latină *Organonul* lui Aristotel, a comentat *Isagoga* lui Porfir și a compus tratate de logică. Pe lângă acestea, Boethius a scris mai multe lucrări teologice, printre care, în răstimpul petrecut în închisoare, celebra *De Consolatione Philosophiae*.

Nu este cert dacă Boethius a tradus, potrivit planului inițial, și alte lucrări ale lui Aristotel în afară de *Organon*, însă în lucrările care s-au păstrat, se menționează mai multe doctrine aristotelice. Primii gânditori medievali erau preocupați de discutarea problemei universalilor pornind de la textele lui Porfir și Boethius și nu au acordat prea multă atenție doctrinelor metafizice ale lui Aristotel, luând ca punct de pornire unele dintre screrile lui Boethius. Primul gânditor speculativ din Evul Mediu, Ioan Scotus Eriugena, a fost mult mai îndatorat lui Pseudo-Dionisie și altor gânditori dependenti de neoplatonism decât oricărei influențe aristotelice și, până la apariția *corpusului* aristotelic în Occident, la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, s-a așteptat mereu o sinteză a concepției aristotelice. Acest lucru nu schimbă însă faptul că doctrinile importante aristotelice au fost incorporate în screrile

lui Boethius. De pildă, în lucrarea sa teologică despre Eutyches¹, Boethius vorbește cu claritate despre „materie”, substratul comun al tuturor lucrurilor, care este baza modificărilor substanțiale ale corpurilor, făcându-le posibile, în timp ce absența sa din substanțele necorporale face imposibilă schimbarea unei substanțe imateriale în alta sau modificarea substanței corporale într-o lipsită de corporalitate sau invers. Discuția e continuată într-un cadru teologic și cu scopuri teologice, căci Boethius dorește să arate că în Christos, Natura divină și Natura umană sunt distincte și reale, împotriva lui Eutyches care consideră că „uniunea cu Dumnezeu a presupus dispariția naturii umane”;² în acel cadru teologic este inclusă însă și discuția filosofică, iar categoriile folosite sunt de sorginte aristotelică. În același mod, în *De Trinitate*,³ Boethius vorbește despre principiul corelativ materiei, și anume forma. De pildă, pământul nu este pământ ca urmare a materiei nedeterminate ci datorită faptului că este o formă distinctă. (Pentru „materii nedeterminate”, Boethius folosește expresia grecească αποτα ὑλη, pe care o preia cu siguranță de la Alexandru din Afrodisia).⁴ Pe de altă parte, Dumnezeu, Substanța divină, este Forma fără materie și nu poate fi substrat. Ca Formă pură, El este Unu.

În *De Trinitate* Boethius prezintă zece Categorii sau *Praedicamenta* și arată că atunci când îl numim pe Dumnezeu „substanță” nu înseamnă că Dumnezeu este substanță în același mod în care este substanță un lucru creat, ci „o substanță supra-substanțială”. La fel, dacă predicăm o calitate a lui Dumnezeu, cum ar fi „drepitatea” sau „măreția”, acest lucru nu înseamnă că el are o calitate inherentă. Căci „în El, a fi drept și a fi Dumnezeu sunt unul și același lucru”. În timp ce „omul este măret, Dumnezeu este măreția”. În *Contra Eutychen*⁵ apare celebra definiție dată de Boethius persoanei, ca *naturae rationalis individua substantia*,⁶ acceptată de Sfântul Toma și devenită clasică în școli.

2. În timp ce, în doctrina Trinității, Boethius se bazează mult pe Sfântul Augustin, în *De Consolatione Philosophiae* el dezvoltă o teologie naturală pe liniile trasate de Aristotel, deosebind între teologia naturală, partea cea mai înaltă a filosofiei, și teologia dogmatică în care, spre deosebire de prima, sunt acceptate premisele oferite

¹ *Contra Eutychen*, 6.

² *Ibid.*, 5.

³ 2.

⁴ Cf. textul lui Alexandru, *De Anima*, 17, 17 și textul *De anima ibri mantissa*, 124, 7.

⁵ 4.

⁶ 3.

⁷ „substanță individuală a naturii raționale” (lb. lat., n.r.).

de revelație. În cartea a III-a menționează argumentul rațional pentru existența lui Dumnezeu ca Mișcător nemîșcat, în timp ce cartea a V-a¹ abordează dificultatea reconcilierii dintre libertatea umană individuală și cunoașterea anterioară divină. „Dacă Dumnezeu cunoaște toate și nu poate fi înșelat, decurge cu necesitate că providența Sa prevede ce urmează să se întâmple. Ca urmare, dacă din eternitate El cunoaște nu numai faptele oamenilor, ci și gândurile și dorințele lor, nu poate să existe liber arbitru”.² A considera că un răspuns de tipul: „evenimentele viitoare vor avea loc pentru că Dumnezeu are cunoașterea lor anterioară” nu este la fel de corect precum: „Dumnezeu le cunoaște anterior tocmai pentru că vor avea loc” nu este soluția corectă, deoarece el implică faptul că evenimentele temporale și actele temporale ale ființelor create sunt cauze ale cunoașterii anterioare eterne a lui Dumnezeu. Mai degrabă, trebuie să spunem că Dumnezeu nu „prevede”, strict vorbind, orice: Dumnezeu este etern, eternitatea fiind definită prin celebra formulare *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*,³ iar cunoașterea Sa este cunoașterea a ceea ce este etern prezent în El, a unui moment continuu, nu o cunoaștere anterioară celor care ar fi viitoare pentru Dumnezeu. Cunoașterea unui eveniment prezent nu-i impune evenimentului un caracter necesar, astfel că știința lui Dumnezeu despre actele libere ale omului, care, din perspectiva umană, aparțin viitorului, deși din perspectiva divină aparțin prezentului, nu face ca acele acte să fie determinate și necesare (în sensul că nu ar fi libere). Eternitatea viziunii lui Dumnezeu „întotdeauna prezentă, este în acord cu valoarea viitoare a acțiunii”.

Boethius s-a folosit nu doar de textele aristotelice, ci și cele ale lui Porfir și ale altor gânditori neoplatonici, precum și ale lui Cicero, fiind, spre exemplu, posibil, ca divizarea filosofiei sau a științei speculative în fizică, matematică și teologie să fi fost preluată direct din *Isagoga* lui Porfir. Trebuie însă amintit că Porfir însuși o preluase de la Aristotel. Oricum, din perspectiva caracterului accentuat neoplatonic al filosofiei creștine ce s-a constituit ulterior, elementul aristotelic al gândirii lui Boethius este mai demn de interes și mai relevant decât cel specific neoplatonic. Este adevărat că vorbește despre Binele divin și emanația sa în maniera specific neoplatonică (în *De Consol. Phil.*⁴ el afirmă că „substanța lui Dumnezeu constă numai din bunătate”) și uneori folosește termeni precum *defluere*,⁵ atunci când se referă la purcederea lucruri-

¹ 2 sq.

² 5.3.

³ 5.6. [„posesia întreagă și deopotrivă desăvârșită a vieții fără de sfârșit”, lb. lat.]

⁴ 3.9.

⁵ „curgere” (lb.lat., n.r.).

lor create din Dumnezeu,¹ însă este destul de precis atunci când face distincția dintre Dumnezeu și lume și abordează doctrina creștină a creației. El afirma că Dumnezeu, „fără de schimbare și prin voință cunoscută doar Lui, s-a hotărât să creeze lumea și a creat-o când nu era absolut nimic și nu din propria sa substanță”,² negând astfel faptul că substanța divină *in extrema dilabatur*³ sau că „toate lucrurile care există sunt Dumnezeu”.⁴

3. Boethius a fost un gânditor extrem de important, care a transmis primelor secole medievale o mare parte a gândirii aristotelice disponibilă la acea vreme. În plus, aplicarea categoriilor filosofice la teologie a contribuit la dezvoltarea teologiei, iar faptul că a oferit definiții ale termenilor filosofici a fost de bun augur atât teologiei, cât și filosofiei. Putem să mai menționăm influența exercitată de comentariile sale, căci acest tip de texte a devenit o metodă predilectă de compozиție printre medievali. Chiar dacă nu a fost un filosof original, Boethius rămâne semnificativ ca gânditor care a transmis elemente ale gândirii antice și ca filosof care a încercat să exprime doctrina creștină în termeni extrași nu doar din neoplatonism, ci și din gândirea unui filosof care avea să devină sursa predominantă în marea sinteză filosofică a Evului Mediu.

4. Casiodor (477-c.565/579) a fost un discipol al lui Boethius și, asemenei mentorului său, a fost o vreme în slujba lui Teodoric, regele ostrogotilor. În lucrarea *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (care constituie cartea a II-a din *Institutiones*) abordează cele șapte arte liberale, adică cele trei *scientiae sermocinales*⁵ (gramatica, dialectica și retorica) și cele patru *scientiae reales* (aritmetică, geometria, muzica și astronomia). Nu a căutat noul și originalitatea gândirii, ci a dorit să ofere o sinteză a educației obținute din textele altora,⁶ iar cartea sa despre arte, asemenei celei realizate de Martianus Capella, a constituit manualul de bază pentru primele secole medievale. În *De anima*, Casiodor comentează textele Sfântului Augustin și ale lui Claudianus Mamertus (mort prin 474) pentru a discuta problema spiritualității sufletului uman. Deși sufletul nu poate fi o parte a lui Dumnezeu, căci este supus devenirii și e capabil de rău, el nu este material și nici nu poate să fie material, de vreme ce are ceea ce este spiritual ca obiect al cunoașterii sale și numai ceea ce este spiritual poate cunoaște spiritualul. Fiind spiritual, sufletul este în întregime în întregul corp și în întregime

¹ Cf. *Lib. de hebdom.*, 173.

² *De fide catholica*.

³ *De Consol Phil.*, 3.12. [“se răspândește în cele exterioare”, lb. lat.]

⁴ *Quomodo Substantiae*. Nu vreau să sugerez că ar exista vreo doctrină a creației la Aristotel.

⁵ „științe ale limbii” (lb. lat., n.r.).

⁶ *De anima*, 12.

CAPITOLUL X – BOETHIUS, CASIODOR, ISIDOR

în fiecare parte fiind indivizibil și imuabil, dar acționează într-o parte anume a trupului, de pildă în organul văzului, când cu mai mare, când cu mai mică intensitate.¹

5. Casiodor a fost mai mult un „transmițător de cunoaștere” decât un gânditor original și aceeași caracteristică îi revine și lui Isidor (mort prin 636) care a devenit arhiepiscop de Sevilla în regatul vizigot și a cărui enciclopedie, *Originum seu Etymologiarum libri XX*, a fost foarte cunoscută în primele secole medievale, fiind inclusă în lista oricărei biblioteci mănăstirești. În acest text, Isidor se referă la cele șapte arte liberale și la un mare număr de aspecte și teorii științifice sau pseudo-științifice despre subiecte foarte variate, de la Biblie, la jurisprudență și medicină, la arhitectură, agricultură, război, navigație și.a.m.d. El își exprimă convingerile referitoare la originea divină a autorității regale și la autoritatea moralei, a legii și justiției în societatea civilă, chiar și cu privire la comportamentul și faptele monarhului. Pe lângă această *Etimologie*, Isidor a mai scris *Libri tres sententiarum*, o colecție de teze teologice și morale preluate de la Sf. Augustin și de la Sf. Grigore cel Mare, care, la rândul ei, a cunoscut o largă răspândire. Tratatul lui despre numere, *Liber Numerorum*, care cercetează semnificația numerelor care apar în Scriptură, fiind deseori fantezist până la extrem în semnificațiile mistice pe care le atribuie numerelor.

¹ De anima, 4.

PARTEA A DOUA

**RENAŞTEREA
CAROLINGIANĂ**

CAPITOLUL XI

RENAŞTEREA CAROLINGIANĂ

*Carol cel Mare – Alcuin și Școala Palatină –
Alte școli, programă școlară, bibliotecile – Rabanus Maurus.*

I. În anul 771 d.Chr., moartea lui Carloman l-a făcut pe Carol (Charlemagne) singurul conducător al domeniilor francilor, iar distrugerea regatului lombard, dar și politica sa generală l-au ajutat să devină, la sfârșitul secolului, suveranul cel mai renumit al creștinătății occidentale. Încoronarea sa ca împărat de către papă, la 25 decembrie 800, a simbolizat succesul politiciei sale imperiale și apogeul puterii francilor. Imperiul francilor avea să se dividă ulterior, iar coroana imperială urma să treacă în Germania dar, pe moment, Carol cel Mare era stăpânul indiscretabil al Occidentului creștin și avea capacitatea de a pune pe picioare întreaga activitate de reorganizare și de reformă, devenită imperioasă sub dinastia merovingienilor. Împăratul era, cu siguranță, un soldat, dar și un organizator politic: el își dorea, totodată, să dezvolte interesul cultural al supușilor săi prin extinderea și ameliorarea sistemului educativ. Pentru acest scop, Carol cel Mare avea nevoie de cărturari și buni pedagogi, și pentru că aceștia nu erau ușor de găsit în regatul franc, a fost nevoie să-i aducă din afară. Încă din secolul al V-lea, vechea cultură a Galiei romanizate se afla într-un declin accentuat, iar în secolele al VI-lea și al VII-lea va ajunge într-o situație cu adevărat deplorabilă: nu existau școli, iar învățământul presupunea citirea, scrierea și cunoștințe rudimentare de latină, evident, pe lângă instrucția religioasă. Era necesară remedierea acestei situații jالnice a învățământului și educației. Tocmai de aceea, Carol a apelat la cărturari străini, precum italienii Pietro di Pisa și Paulus Diaconus. Primul era, se pare, mai bătrân atunci când a început să predea latină la Școala Palatină a lui Carol, iar celălalt (Paul Warnefrid, Diaconul) venise în Franță în 782, încercând să obțină eliberarea fratelui său, prizonier de război. Paul a predat limba greacă din 782 până în 786, atunci când s-a retras la Monte Cassino, unde a compus o *Istorie a lombardilor*. Un alt profesor italian de la Școala Palatină a fost Paulinus de Aquileia, care a predat aici din 777 până în 787.

Pe lângă grupul gramaticienilor italieni, pot fi menționati doi spanioli care au venit în Franță ca refugiați: Agobard, care a devenit arhiepiscop de Lyon în 816, și Theodulf, înscăunat episcop de Orleans și mort în 821. Cel din urmă era familiarizat

cu clasicii latini și compunea poezii în latină. Cel mai vechi manuscris medieval din operele lui Quintilian vine din biblioteca particulară a lui Theodulf, însă din punctul de vedere al importanței practice a activității educaționale a lui Carol, italienii și spaniolii au fost puși în umbră de celebrul cărturar englez Alcuin din York.

2. Alcuin (aproximativ 730-804) a primit prima educație la York. Din 669, educația progresase în Anglia, atunci când Theodor din Tars, un călugăr grec, a ajuns în aceste ținuturi ca arhiepiscop de Canterbury și, împreună cu abatele Hadrian, a organizat o școală la Canterbury și i-au îmbogățit biblioteca. Această activitate a fost realizată de oameni precum episcopul Benedict, care a întemeiat mănăstiri la Wearmouth (674), Jarrow (682) și Aldhelm, care, după studiile cu Theodor și Hadrian, a organizat mănăstirea din Malmesbury în Wiltshire, al cărui abate a devenit ulterior. O figură mult mai importantă a culturii anglo-saxone a fost marele exeget și istoric Beda (674-735), un preot și călugăr din Jarrow. Prin activitatea prietenului lui și discipolul său, Egbert, numit arhiepiscop de York la scurt timp după moartea lui Beda, școala din York a devenit un centru cultural și educațional renomuit în Anglia și celebru pentru bogăția bibliotecii sale.

La York, Alcuin s-a aflat sub protecția lui Aelbert, cu care a călătorit la Roma. În această călătorie el l-a cunoscut pe Carol, iar atunci când Aelbert i-a succedat lui Egbert ca arhiepiscop de York, în 767, responsabilitățile școlii i-au revenit lui Alcuin. În 781, Alcuin a fost trimis de Aelbert la Roma, iar la Parma l-a reîntâlnit pe Carol. Regele a folosit prilejul pentru a-l incuraja pe cărturar să intre în serviciul său. După ce a primit permisiunea propriului rege și a arhiepiscopului său, Alcuin a acceptat invitația și în 782, a preluat conducerea Școlii Palatine pe care a păstrat-o (cu excepția unei scurte vizite în Anglia în 786 și a alteia mai lungi din 790 până în 793) până în 796 atunci când a acceptat de la Sf. Martin abația din Tours, unde și-a petrecut ultimii ani din viață.

Probabil în jurul anului 777, Carol cel Mare i-a scris o scrisoare lui Baugulf, abate de Fulda,¹ în care îl îndeamnă pe el și întreaga sa comunitate să fie mai zeloși într-unvățură, acesta constituind unul dintre exemplele interesului său constant pentru educație. Școala cel mai adesea asociată numelui regelui este aşa-numita Școală Palatină care, fără a fi o creație nouă a împăratului, ii datoră întreaga inflorire. Înainte de dezvoltarea sa sub patronajul lui Carol cel Mare, se pare că școala a existat pentru educarea prinților și a copiilor marii nobilimi în stilul de viață al cavalerilor. Împăra-

Dacă Baugulf a devenit cumva abate de-abia în 788, scrisoarea nu poate fi datată înaintea aceluia an.

CAPITOLUL XI – RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ

tul a pus, însă, accent pe educația intelectuală și, ca rezultat al reformei sale, se pare că elevii aparțineau unui cerc mai larg decât cel specific curții. Cercetătorii francezi au susținut mereu că Școala Palatină a reprezentat nucleul Universității din Paris, însă curtea împăratului era la Aachen sau Aix-la-Chapelle, deși se pare că, mai târziu, ea a fost transferată la Paris de Carol cel Pleșuv (mort în 877). Totuși, aşa cum Universitatea din Paris s-a dezvoltat din mai multe școli pariziene, se poate spune că Școala Palatină era, dintr-un anumit punct de vedere, un strămoș îndepărtat al Universității, chiar dacă relația dintre cele două s-a pierdut cu timpul.

Instrumentul principal al lui Carol cel Mare în organizarea Școlii Palatine a fost Alcuin, din ale cărui texte ne putem face o imagine despre programa de studiu. Alcuin nu era, cu siguranță, un gânditor original, iar textele sale educaționale, scrise sub formă de dialog, se bazează în cea mai mare parte pe autori anteriori. De pildă, *De Rhetorica* apelează la Cicero, la care se adaugă texte preluate de la alți autori. În alte tratate, Alcuin folosește texte din Donatus, Priscian, Casiodor, Boethius, Isidor și Beda. Cu toate acestea, deși Alcuin nu era un gânditor original și, în plus, era mediocru ca scriitor și cu greu merită titlul de filosof, el pare să fi fost un eminent profesor, iar unele dintre cele mai cunoscute figuri ale renașterii carolingiene, de pildă Rabanus Maurus, erau discipolii săi. Atunci când s-a retras la abația St. Martin din Tours, Alcuin și-a continuat activitatea didactică, aşa cum rezultă clar dintr-o scrisoare adresată împăratului, în care Alcuin descrie cum a servit el mierea Scripturii unor tineri, în timp ce pe alții a căutat să-i molipsească cu vinul literaturii antice, unii s-au hrănit cu merele studiului gramaticii, iar altora le-a expus ordinea strălucirii corporilor cerești care împodobesc cerurile albastre. (Carol cel Mare era deosebit de interesat de astronomie și cei doi au corespondat intens pe acest subiect.)

La Tours, Alcuin a îmbogățit biblioteca, aducând numeroase copii ale manuscriselor de la biblioteca din York, cea mai bună din Europa de Vest, și și-a dedicat interesul ameliorării metodelor de copiere a manuscriselor. Într-o scrisoare din 799¹, el amintește despre lupta sa cotidiană cu „rusticitatea” celor de la Tours. Se poate ușor presupune că drumul reformei nu era unul ușor. Este sigur că Alcuin a acordat atenție și copierii cât mai corecte, dar și amendării manuscriselor Scripturii, căci se referă direct la aceste aspecte în scrisorile către Carol cel Mare din 800² și 801.³ și chiar dacă nu este sigur ce poziție a adoptat în revizuirea Vulgatei, cerută de împărat, cunoscută sub denumirea de „revizuirea alcuniană”, având în vedere poziția importantă ocupată

¹ Ep., 4, 172.

² Ibid., 195.

³ Ibid., 205.

de cărturar în introducerea reformelor împăratului, pare rezonabilă presupunerea că Alcuin a avut un rol important în această acțiune, contribuind la oprirea procesului de accentuare a coruperii textelor sacre.

3. În ceea ce privește dezvoltarea altor școli (altele decât Școala Palatină și cea din Tours), se pot menționa școlile din jurul mănăstirilor de la St. Gall, Corbie și Fulda. În mănăstiri, educația era asigurată nu doar pentru cei aleși să devină membrii unor ordine religioase, ci și pentru alți tineri, deși se pare că au fost două tipuri de școli, *schola claustrum*, pentru prima categorie de studenți și *schola exterior*, pentru cealaltă. Astfel, la St. Gall, *schola claustrum* se afla în interiorul mănăstirii, în timp ce *schola exterior* se găsea undeva în clădirile de la extremitatea complexului mănăstiresc. Un capitulariu al lui Ludovic cel Pios (817) cerea ca mănăstirile să organizeze cursuri doar pentru persoanele dedicate vieții monahale, însă se pare că nu s-a acordat prea mare atenție acestei ordonanțe.

Școala Palatină avea o organizare specifică, dar celelalte erau de două tipuri: școli episcopale, sau capitulare, și școli monastice. În ceea ce privește programa, aceasta presupunea, pe lângă studiul teologiei și al exegezei biblice, mai ales în cazul celor care se pregăteau pentru preoție sau pentru viață religioasă, studiul Trivium-ului (gramatică, retorică și dialectică) și Quadrivium-ului (aritmetică, geometrie, astronomie și muzică), al celor șapte arte liberale. Evident, nu existau prea multe lucrări originale în aceste domenii. Astfel, gramatica, incluzând literatura, va fi studiată prin intermediul textelor lui Priscian și ale lui Donatus. În cărțile de texte ale lui Alcuin, de pildă, comentariile erau compuse pe baza lucrărilor gramaticienilor antici, cum ar fi Smaragdus, inspirându-se din textele lui Donatus. Foarte puține lucrări de gramatică au fost scrise, cum ar fi *Ars grammaticae* a lui Clemens Scotus, care a început să predea la Școala Palatină în ultimii ani de domnie a lui Carol cel Mare. Logica apără și ea în manualele lui Alcuin, iar dacă erau necesare texte suplimentare, se apela la autorii pe care se baza acesta, de pildă Boethius. Pentru geometrie și astronomie nu s-au făcut prea multe în secolul al IX-lea, deși teoria muzicii era abordată de *Musica enchiriadis*, atribuită lui Higer, Abate de Werden (mort în 902). Bibliotecile, de pildă cea din St. Gall, au fost mult îmbogățite în secolul al IX-lea inclusiv, pe lângă lucrările teologice și religioase care alcătuiau baza, lucrări juridice și de gramatică dar și lucrări ale unor autori clasici, însă este clar că, în ceea ce privește filosofia, logica sau dialectica (înțeleasă, potrivit lui Aristotel ca propedeutică la filosofie, nu ca o ramură a filosofiei însăși) erau singurele domenii studiate. A existat un singur filosof speculativ în secolul al IX-lea și acesta a fost Ioan Scotus Eriugena. Renașterea carolingiană și-a propus răspândirea învățăturii, iar ceea ce s-a realizat a fost cu adevărat remarcabil, însă nu a condus la creații și speculații originale, cu excepția sistemului lui Eriugena. Dacă

CAPITOLUL XI – RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ

imperiul și civilizația carolingiană ar fi supraviețuit și ar fi continuat să înflorească, ar fi urmat, cu certitudine, și o perioadă de creații originale, însă au urmat noi veacuri întunecate, care au necesitat o altă renaștere, pentru ca în perioada medievală să apară lucrări originale și constructive.

4. Datorită importanței pe care a avut-o asupra educației în Germania, trebuie menționată personalitatea lui Raban Maurul (Rabanus Maurus), aflat în strânsă legătură cu renașterea carolingiană. El s-a născut în jurul anului 776 și a fost discipolul lui Alcuin. A predat la mănăstirea din Fulda, unde a devenit abate în 822. În 847 a fost numit arhiepiscop de Mainz, unde a rămas până la moartea sa, în 856. Rabanus era preocupat de educația clerului, alcătuind, în acest scop, lucrarea *De Institutione Clericorum*, în trei cărți. Pe lângă abordarea problemelor referitoare la gradele ecclaziastice, liturghie, pregătirea predicilor și alte teme specifice, această lucrare are în vedere și cele șapte arte liberale. Gânditorul nu manifestă o originalitate sporită nici în această lucrare, nici în *De rerum naturis*, o enciclopedie inspirată pe larg din cea realizată de Isidor. În general, autorul depinde aproape complet de scriitorii anteriori precum Isidor, Beda și Augustin. În ceea ce privește exegiza, Rabanus a favorizat interpretarea mistică și alegorică. Cu alte cuvinte, *Praeceptor Germaniae* a fost un produs onest al renașterii carolingiene, un cărturar cu un real entuziasm pentru studiu și dând dovedă de un zel impresionant în pregătirea intelectuală a clerului, dar lipsit de originalitate.

CAPITOLUL XII

IOAN SCOTUS ERIUGENA (I)

Viața și opera.

UNUL dintre cele mai remarcabile fenomene ale secolului al IX-lea este sistemul filosofic al lui Ioan Scotus Eriugena, care se înalță ca o stâncă în mijlocul câmpiei. Am văzut că a existat o activitate educațională intensă în decursul acestui veac și, având în vedere nivelul, materialele și oportunitățile timpului, se dezvoltă un interes sporit pentru învățatură și studiu, însă speculația originală era aproape absentă. Acest aspect nu trebuie ne pară surprinzător cu privire la o perioadă de conservare și diseminație a cunoașterii, însă este cu atât mai remarcabil faptul că un caz izolat de speculație originală s-a produs brusc, fără etape pregătitoare și fără o continuare imediată. Faptul că Ioan Scotus s-a limitat să speculeze în privința unuia sau a două aspecte nu ar trebui să ne surprindă, căci, de fapt, el este autorul primului mare sistem de gândire al Evului Mediu. Trebuie menționat că el s-a bazat din plin pe speculațiile Sfântului Grigore de Nyssa și, mai ales, pe lucrările lui Pseudo-Dionisie, însă cu greu se poate evita, atunci când citim *De Divisione Naturae*, impresia că cineva privește cu atenție cum o minte originală, profundă și viguroasă luptă cu categoriile, modurile de gândire și ideile pe care gânditorii anteriori i le-au transmis ca material asupra căruia și cu care să lucreze, modelându-l într-un sistem și impregnând întregul cu atmosfera, culoarea și tonul specifice lui. Este interesant și chiar profitabil să ne întrebăm cum ar fi evoluat gândirea lui Ioan Scotus dacă ar fi trăit într-o perioadă ulterioară, mai bogată în activități filosofice; aşa cum stau lucrurile, ne aflăm în fața unei minți dotate cu o mare forță creatoare, care trebuie să înfrunte limitele epocii și sărăcia materialului aflat la dispoziția sa. Este, desigur, greșit să interpretăm sistemul lui Ioan Scotus în termenii filosofiei ulterioare, cum ar fi cea hegeliană, care, la rândul său, a fost influențată de dezvoltarea anterioară și de circumstanțele istorice ale acelor vremuri, însă nu putem să nu ne întrebăm care sunt aspectele caracteristice gândirii lui Ioan Scotus, gândire care, într-o anumită măsură, a transformat semnificația ideilor și categoriilor pe care le-a preluat de la gânditorii anteriori.

Despre viața lui Ioan Scotus nu știm prea multe. S-a născut în Irlanda în 810 și a studiat într-o mănăstire irlandeză. Eriugena înseamnă „din neamul lui Erin”, iar termenul „Scotus” nu trebuie interpretat ca indicând o relație directă cu Scoția, căci în

secolul al IX-lea Irlanda era cunoscută ca *Scotia Maior*, iar irlandezii ca *Scoti*. Este cert că el și-a însușit cunoștințele de limbă greacă într-o mănăstire irlandeză. În general, în secolul al IX-lea, studiul limbii grecești era characteristic mănăstirilor irlandeze. Este adevărat că Beda reușise să atingă un nivel sporit de cunoaștere a limbii, astfel încât putea să lucreze cu texte grecești, însă nici Alcuin, nici Rabanus Maurus nu au știut limba greacă. Primul folosea formulări grecești în comentarii însă, deși se pare că ar fi cunoscut alfabetul grecesc, aceste *graeca* erau preluate din textele altor autori și, în general, s-a demonstrat că prezența unor expresii grecești într-un manuscris indică originea irlandeză a autorului sau o anumită asociere sau influență a unui autor irlandez. Atenția acordată limbii grecești la St. Gall, de pildă, se datora călugărilor irlandezi. Totuși, chiar dacă prezența unor formule grecești într-un manuscris indică influența irlandeză, directă sau indirectă, și chiar dacă studiul limbii grecești în secolul al IX-lea a fost specific mănăstirilor irlandeze, ar fi extrem de hazardat să credem că toți autorii irlandezi care au folosit expresii grecești, cu atât mai puțin toți călugării irlandezi, au studiat și știau cu adevărat limba greacă. Folosirea unei formule grecești nu este în sine o dovedă a unei cunoașteri adevărate a limbii, nu mai mult decât este utilizarea expresiei franceze *fait accompli* o dovedă a cunoașterii limbii franceze, iar numărul călugărilor irlandezi care știau mai mult decât rudimente ale limbii grecești era, cu siguranță, mic. Ioan Scotus Eriugena se număra printre aceștia, după cum rezultă din faptul că el a reușit, în timpul șederii în Franța, să traducă din greacă scrierile Sf. Grigore de Nyssa și ale lui Pseudo-Dionisie și a încercat chiar să compună versuri în greacă. Ar fi absurd să considerăm că nivelul de cunoaștere al limbii grecești de către Ioan Scotus era și nivelul tipic pentru acest secol sau pentru mănăstirile irlandeze; adevărul este că el a fost, pentru secolul al IX-lea, un extraordinar cunoșător de limbă greacă.

Cândva prin anii '40 ai veacului al IX-lea, Ioan Scotus a traversat marea spre Franța. În jurul anului 850, îl găsim la curtea lui Carol cel Pleșuv, ocupând o funcție importantă în Școala Palatină. Nu există dovezi certe că ar fi fost acceptat ca preot, însă știm că a fost convins de Hincmar, episcop de Rheims, să intervină în disputa teologică referitoare la predestinare, iar rezultatul a fost lucrarea sa *De praedestinatione* care nu a mulțumit niciuna din părțile aflate în dispută și i-a adus autorului suspiciunea de erzie. De atunci, Ioan Scotus și-a îndreptat atenția spre filosofie și în 858 a început, la cererea lui Carol cel Pleșuv, traducerea lucrărilor lui Pseudo-Dionisie din greacă în latină. Manuscrisul fusese dăruit lui Ludovic cel Drept în 827 de către împăratul bizantin Mihail Balbus, însă nu fusese corect tradus până atunci. Ioan a început nu doar traducerea lor, ci și comentarea acestora, realizând mai multe comentarii la operele areopagitice, cu excepția *Teologiei mistice*. Papa Nicolae I a fost nemulțumit că

traducerea nu făcea referire și la el. Ioan Scotus a publicat și traducerea la lucrarea lui Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, și cea la *De Hominis Opificio*, a Sfântului Grigore de Nyssa. Se pare că ulterior el a comentat Evanghelia lui Ioan, *De Consolatione Philosophiae*, precum și operele teologice ale lui Boethius.

Lucrarea pentru care este reamintit Ioan Scotus este *De Divisione Naturae*, pe care acesta a elaborat-o, probabil, între 860 și 866. Lucrarea are cinci cărți și este scrisă sub forma unui dialog, formă foarte populară la acea vreme, utilizată intens de Alcuin și de alții gânditori anteriori. Nu e ușor de analizat această lucrare, deoarece încercarea autorului de a interpreta învățatura creștină și doctrina filosofică a lui Augustin prin viziunea lui Pseudo-Dionisie și a filosofiei neoplatonice lasă loc disputei dacă Ioan Scotus a fost un bun creștin sau dacă nu cumva un panteist. Cei care susțin intențiile sale ortodoxe indică o serie de afirmații precum cea că „autoritatea Sfintei Scripturi trebuie respectată în toate privințele”,¹ iar cei care afirmă că ar fi considerat filosofia superioară teologiei și că ar fi anticipat raționalismul hegelian pot arăta pasajul potrivit căruia „fiecare autoritate (e.g. cea a Părinților) ce nu e confirmată de adeverata rațiune, este slabă, în timp ce adeverata rațiune nu are nevoie să fie susținută de nicio autoritate”. Nu este, însă, util să discutăm problema interpretării decât după ce vom expune doctrina din *De Divisione Naturae*, deși este bine să indicăm de la început că există o adeverată dispută cu privire la interpretarea corectă a acesteia.

Se pare că Ioan Scotus nu a supraviețuit lui Carol cel Pleșuv, care a murit în 877. Există mai multe istorisiri despre ultimii săi ani de viață, oferite de cronicari, cum ar fi faptul că ar fi devenit abate de Athelney sau că ar fi fost ucis de călugări, însă sunt prea puține dovezi care să ateste aceste povestiri și, probabil, ele sunt legende sau se datorează unei confuzii cu un alt Ioan.

¹ *De div. Nat.*, I, 64.

CAPITOLUL XIII

IOAN SCOTUS ERIUGENA (2)

Natura – Dumnezeu și creația – Cunoașterea lui Dumnezeu pe cale afirmativă și pe cale negativă; imposibilitatea de a aplica lui Dumnezeu categoriile – Cum se poate spune că Dumnezeu a făcut lumea? – Ideile divine în Cuvânt – Lucrurile create ca participări și teofanii; ființele create sunt în Dumnezeu – Natura omului – Reîntoarcerea tuturor lucrurilor la Dumnezeu – Pedeapsa eternă în lumina revenirii cosmice – Interpretarea sistemului lui Ioan Scotus.

I. La începutul primei cărți din *De Divisione Naturae*, prin cuvintele Maestrului, într-un dialog cu Discipolul, Ioan Scotus explică faptul că prin „Natură” înțelege totalitatea celor ce sunt și celor ce nu sunt, oferind mai multe metode de a face distincția dintre acestea. De pildă, cele percepute prin simțuri sau de intelect sunt cele ce sunt, iar cele care transcend puterea intelectului sunt cele ce nu sunt. Apoi, cele care stau ascunse în semința lor, fără a se actualiza, acelea „nu sunt”, iar cele care s-au dezvoltat, ieșind afară din semințele lor, „sunt”. Obiectele ce sunt doar obiecte ale rațiunii ar putea fi considerate cele ce sunt, în timp ce obiectele materiale, supuse spațiului, timpului și distrugerii, pot fi considerate cele care nu sunt. De asemenea, despre natura umană, dacă se îndepărtează de Dumnezeu prin păcat se poate spune că „nu este”, iar atunci când se apropie de Dumnezeu prin har, ea începe să fie.

Termenul „Natură” cuprinde, deci, pentru Ioan Scotus Eriugena, nu doar lumea naturală, ci și pe Dumnezeu și sfera supranaturală, deci întreaga Realitate.¹ Prin urmare, atunci când el afirma² că natura e divizată în patru specii: Natura care creează și nu este creată, Natura care este creată și creează, Natura care este creată și nu creează și Natura care nici nu creează și nici nu este creată, făcând aparent ca Dumnezeu și lucrurile create să fie specii ale Naturii, el pare să susțină o doctrină monistă, iar dacă aceste cuvinte sunt luate în sensul literal, chiar o susține. Cu toate acestea, la începutul Cărții a II-a, într-un fragment extins și oarecum complicat, Ioan Scotus afirma clar că nu are intenția să susțină că cele create sunt o parte a lui Dumnezeu sau că Dumnezeu este gen pentru care acestea sunt specii, deși păstrează clasificarea în

¹ Cf. 3, I.

² I, I.

patru specii a Naturii, și afirmă că Dumnezeu și cele create ar putea fi considerate ca formând împreună o *universitas*, adică un univers, o totalitate. Putem trage concluzia că Ioan Scotus nu voia să susțină o doctrină a monismului panteist sau să nege distincția dintre Dumnezeu și cele create, deși explicația sa filosofică sau rationalizarea emanației celor create din Dumnezeu și revenirea acestora la Dumnezeu poate, luată de una singură, implica un panteism și o negare a distincției.

2. „Natura care creează și nu este creată” este desigur, Dumnezeu Însuși, cauza tuturor, dar El însuși fără cauză. El este începutul sau primul principiu, de vreme ce toate cele create purced din El, este „mediul” (*medium*), căci cele create există și se mișcă în El și prin El și este scopul sau cauza finală, de vreme ce este ţinta mișcării de dezvoltare și perfecționare a ființelor.¹ El este cauza primă care a adus ființele din starea de ne-ființă, din nimic (*de nihilo*), la starea de ființă.² Această doctrină despre Dumnezeu este în acord cu teologia creștină și conține o afirmație clară a transcen-denției divine și a existenței prin sine a divinității. Însă Ioan Scotus continuă afirmând că se poate spune că Dumnezeu este creat în cele create, făcut în ele și începe să existe odată cu lucrurile care încep să fie. Ar fi anacronic să considerăm că Ioan Scotus susține un panteism evoluționist și afirmă că natura, în sensul comun, este Dumnezeu-în-Alteritatea-Sa, căci el explică că, atunci când afirmă că Dumnezeu este creat în cele create, vrea să spună că Dumnezeu „apare” sau se manifestă în ele, iar acestea sunt o teofanie a Sa. Unele dintre exemplificările folosite sunt oarecum nefericite din perspectiva unui punct de vedere creștin, precum aceea că, aşa cum intelectul uman care se actualizează, în sensul că începe să gândească, poate fi văzut drept creat de gândurile sale, tot astfel Dumnezeu poate fi văzut ca fiind creat în cele ce purced din El, o ilustrare care pare să presupună faptul că cele create sunt o actualizare a lui Dumnezeu. Însă orice exemplificare ar folosi Ioan Scotus și oricât de mult ar fi influențat de tradiția filosofică derivată din neoplatonism, pare clar faptul că intenția sa a fost aceea de a păstra distincția dintre Dumnezeu și creație și de a susține că Dumnezeu în relație cu creația este *Natura quae creat et non creatur*.⁴ De adevărul acestei formulări Ioan Scotus este perfect convins.

3. Pentru a ajunge la o anumită cunoaștere a ceea ce el numește *natura quae creat et non creatur* se poate folosi atât calea afirmativă (καταφατική), cât și cea negativă (ἀποφατική). Atunci când este folosită calea negativă, se neagă faptul că esența sau

¹ I, 11.

² I, 12.

³ Ibid.

⁴ „natura care creează și nu este creată” (lb. lat., n.r.).

substanță divină ar fi vreunul din aceste lucruri „care există”, adică dintre cele care pot fi cunoscute de noi; atunci când se folosește calea afirmativă, sunt predicate despre Dumnezeu cele „ce sunt”, în sensul în care cauza este manifestă în efect.¹ Această dublă metodă a teologiei a fost preluată de Ioan Scotus de la Pseudo-Dionisie, după cum singur afirmă,² și tot de la acesta a preluat ideea potrivit căreia Dumnezeu nu trebuie numit, de pildă, Adevăr, Înțelepciune sau Esență ci supra-Adevăr, supra-Înțelepciune și supra-Esență, căci niciun nume preluat de la ființele create nu poate fi aplicat lui Dumnezeu în sensul strict și propriu, ci doar *metaforic* sau *prin transfer*. Mai mult chiar, într-un pasaj care urmează,³ Ioan Scotus folosește o formulă dialectică foarte ingenioasă pentru a arăta că metoda afirmativă nu contrazice doctrina caracterului inefabil și ininteligibil al divinității și că metoda negativă este una fundamentală. De pildă, prin metoda afirmativă spunem că Dumnezeu nu este Înțelepciune, ceea ce, la prima vedere, pare o contradicție, însă în realitate, atunci când spunem că Dumnezeu este Înțelepciune, folosim cuvântul „înțelepciune” într-un sens metaforic (un sens „analogic”, ar spune scolasticii), iar atunci când spunem că Dumnezeu nu este Înțelepciune folosim cuvântul în sensul său propriu și primar (în sensul Înțelepciunii umane, singura pe care o putem cunoaște direct). Prin urmare, contradicția nu este reală, ci doar verbală, și este rezolvată când afirmăm că Dumnezeu este supra-Înțelepciune. A predica supra-Înțelepciunea despre Dumnezeu ar însemna să vorbim de un act al gândirii care respectă metoda afirmativă, însă dacă analizăm problema cu mai multă atenție vom constata că, deși formularea aparține formal și verbal acelei *via affirmativa*, gândirea nu oferă un conținut sau o idee care să corespundă prefixului „supra” astfel că, în realitate, formularea aparține celeilalte căi, *via negativa* și în plus, cuvântul „supra” adăugat cuvântului „înțelepciune” este echivalentul unei negații. Din punct de vedere verbal nu există negație în predicatul „supra-Înțelepciune”, însă atunci când avem în vedere conținutul gândirii, există o negație. *Via negativa* este, deci, fundamentală și, cum nu dorim să definim *ce* este „supra” în sine însuși, caracterul inefabil și ininteligibil al lui Dumenezeu nu poate fi lămurit. Desigur, dacă spunem că folosirea cuvântului „supra” este *pur și simplu* echivalentul negației, apare obiecția (care va fi adusă de pozitivismul logic) că nu există un înțeles în mintea noastră atunci când folosim expresia, că fraza respectivă nu are un sens. Deși Ioan Scotus nu discută această dificultate, el oferă un răspuns atunci când arată că, dacă spunem că Dumnezeu este, de pildă, supra-Înțelepciune, noi vrem să spunem că El este *mai*

¹ I, 13.

² I, 14.

³ *Ibid.*

mult decât înțelepciune. Dacă aşa stau lucrurile, adăugarea cuvântului „supra” nu poate fi echivalentul unei negații, de vreme ce putem spune „o piatră nu este înțeleaptă” și înțelegem, cu siguranță, ceva diferit atunci când spunem că „Dumnezeu nu este înțelept” și că „o piatră nu este înțeleaptă”; noi vrem să arătăm că dacă atributul „înțelegt” este aplicat înțelepciunii umane, atunci Dumnezeu nu este înțelept, în sensul că El este *mai mult decât* înțelepciunea umană, în timp ce o piatră nu este înțeleaptă în sensul că piatra este *mai puțin decât* înțeleaptă. Această modalitate de gândire este indicată de Ioan Scotus printr-un exemplu final. „Dumnezeu este esență” reprezintă o afirmație, „Dumnezeu nu este esență”, o negație, iar „Dumnezeu este supra-esență” reprezintă o afirmație și negație în același timp.¹ Teza și antiteza sunt astfel reconciliate dialectic în sinteză.

Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi pe drept numit înțelept, căci termenul nu se predică despre lucrurile strict materiale, și cu atât mai puțin îi putem aplica oricare dintre cele zece categorii ale lui Aristotel, care sunt specifice existențelor materiale. De pildă, cantitatea nu poate fi predicată despre Dumnezeu, căci ea implică existența unor dimensiuni, iar Dumnezeu nu are dimensiuni și nu ocupă un loc în spațiu.² Propriu-zis, Dumnezeu nu este nici substanță sau *οὐσία*, deoarece El este infinit mai mult decât substanță, deși poate fi numit astfel *prin transfer*, în măsura în care El este creatorul tuturor substanțelor. Categoriile se intemeiază și sunt raportate la lucrurile create, fiind complet inaplicabile lui Dumnezeu, după cum nici predicatul „Dumnezeu” nu este gen, specie sau accident. În acest mod, Dumnezeu transcende *preaedicamenta* și *praedicabilită*, iar în această privință Ioan Scotus nu este monist, ci accentuează transcendența divină în modul în care a făcut-o Pseudo-Dionisie. Teologia Treimii ne vorbește despre relația existentă în Dumnezeu, însă nu rezultă că aceasta cade sub categoria relației. Termenul este folosit metaforic și prin transfer, și aplicat Persoanelor divine, el nu este folosit în sensul lui propriu și inteligibil: „relațiile” divine sunt mai mult decât relații. Pe scurt, chiar dacă putem afla de la cele create că Dumnezeu există, nu putem afla ce este El. Aflăm că El este mai mult decât substanță, mai mult decât înțelepciune și aşa mai departe, dar ce înseamnă mai mult, ce înseamnă această substanță sau ce înseamnă această înțelepciune aplicată lui Dumnezeu nu putem să stim, căci El transcende orice intelect, fie că este al îngerilor sau al oamenilor.

4. Însă, deși doctrina care afirmă imposibilitatea aplicării categoriilor aristotelice la Dumnezeu impune dincolo de orice îndoială caracterul Său transcedent și deose-

¹ I, 14.

² I, 15.

birea clară dintre El și lucrurile create, prin luarea în considerare a categoriile *facere*¹ și *pati*,² Ioan Scotus pare să ajungă la concluzii foarte diferite. Într-o abordare foarte ingenioasă,³ el arată că *pati* nu poate fi predicată despre Dumnezeu și în același timp argumentează că atât *facere*, cât și *pati* presupun mișcarea. Este oare posibil să atribuim lui Dumnezeu mișcarea? Nu, nu este posibil. În acest caz nici atributul creației nu poate fi atribuit lui Dumnezeu. Însă cum putem să explicăm în acest caz doctrina Scripturii potrivit căreia Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor? În primul rând, nu putem presupune că Dumnezeu a existat înainte de a crea lumea, căci dacă ar fi fost aşa, Dumnezeu nu numai că ar fi plasat în timp, ci, totodată, creația Sa ar fi un accident, iar ambele supozitii sunt imposibile. Creația lui Dumnezeu trebuie să fie co-eternă cu El. În al doilea rând, chiar dacă creația este eternă și identică cu Dumnezeu, nu un accident, nu putem să-i atribuim lui Dumnezeu mișcarea, care este parte a creației. Ce înseamnă, aşadar, să spunem că Dumnezeu a făcut toate lucrurile? „Atunci când auzim că Dumnezeu a făcut toate lucrurile, ar trebui să înțelegem că Dumnezeu este în toate lucrurile, adică este esența tuturor lucrurilor. Căci doar El singur este cu adevărat și tot ceea ce se spune că există cu adevărat în cele ce sunt este Dumnezeu însuși”.⁴ Această afirmație ar putea să pară foarte apropiată de panteism și de doctrina lui Spinoza, aşa că nu este de mirare că Ioan Scotus își prefațează discuția cu unele observații despre relația dintre rațiune și autoritate,⁵ în care spune că rațiunea este anterioară autoritatii și că adevărata autoritate este „adevărul găsit prin puterea rațiunii și transmis prin scris de Părinții Bisericii pentru posteritate”. Concluzia este că termenii și formulările Scripturii, indiferent de cât de adevărate să ar dovedi pentru cei needucați, trebuie să fie interpretate rațional de către cei capabili să o facă. Cu alte cuvinte, Ioan Scotus nu se consideră ca fiind dintre cei care nu respectă dogma creștină sau care ar intenționa să nu o respecte, însă interpretarea sa filosofică a Scripturii pare uneori echivalentă raționalizării sale și plasării rațiunii deasupra autoritatii și credinței. Totuși, această interpretare nu trebuie supraestimată. De pildă, în povida pasajului cu caracter panteist accentuat pe care l-am citat, el continuă afirmând încă o dată creația din nimic și este clar că atunci când refuză să afirme că Dumnezeu a făcut lumea, el nu intenționează să nege creația, ci doar să o nege în sensul în care înțelegem noi termenul, ca accident, adică în măsura în care s-ar afla sub o anumită

¹ „acțiunii” (lb. lat., n.r.).

² „sensibilității” (lb. lat., n.r.).

³ I, 70-72.

⁴ I, 72.

⁵ I, 69.

categorie. Existența și esența lui Dumenezeu și actul Său de creație, sunt din punct de vedere ontologic, unul și același lucru¹ și toate predicalele pe care le aplicăm lui Dumnezeu semnifică acea supra-Esență ininteligibilă.²

Adevărul acestui aspect constă în faptul că Ioan Scotus, deși afirmă distincția dintre Dumnezeu și lucrurile create, dorește în același timp să afirme concepția despre Dumnezeu ca acea Realitate atotcuprinzătoare, cel puțin atunci când Dumnezeu este gândit *altiori theoria*. Astfel, el arată³ că prima și a patra diviziune a Naturii (*Natura quae creat et non creatur* și *Natura quae creatur et non creat*) sunt verificate doar în cele create, însă continuă afirmând⁴ că, atâtă vreme cât fiecare lucru creat participă la El, singurul care există în Sine, întreaga Natură poate fi redusă la un Principiu, iar Creatorul și lucrurile create pot fi considerate tot una.

5. A doua diviziune importantă a Naturii (*Natura quae et creatur et creat*) se referă la „cauzele primordiale” numite de greci πρωτότυπα, ιδέαι etc.⁵ Aceste cauze primordiale sau *praedestinationes* sunt cauzele exemplare ale ideilor divine, prototipurile tuturor esențelor create. Cum se poate spune atunci că sunt „create”? Ioan Scotus vrea să spună că procesul etern al creației Cuvântului sau a Fiului implică crearea eternă a ideilor arhetipale sau a cauzelor exemplare în Cuvânt. Creația Cuvântului nu este un proces temporal, ci unul etern, la fel precum crearea acelor *praedestinationes*, căci prioritatea Cuvântului, considerat în mod abstract, față de arhetipuri, este o prioritate logică, nu una temporală. Apariția acestor arhetipuri este parte a purcederii eterne a Cuvântului prin „generare” și doar în acest sens se poate spune că arhetipurile sunt create.⁶ Cu toate acestea, prioritatea logică a Cuvântului față de arhetip și dependența arhetipurilor de Cuvânt înseamnă că, deși nu a existat vreun moment în care Cuvântul există în lipsa arhetipurilor, ele nu sunt *omnino coaeternae (causae)*⁷ cu Cuvântul.⁸

În acest caz, se poate oare spune că aceste cauze primordiale sunt create? Dacă ar trebui susținută asemenea afirmație, că πρωτότυπον este răspândit (*diffunditur*) în toate lucrurile, dându-le astfel esență sau că el pătrunde toate lucrurile pe care el le-a făcut⁹, s-ar putea afirma că e vorba de o interpretare panteistă. Totuși, Ioan Scotus re-

¹ I, 77.

² I, 75.

³ 2, 2.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ 2, 20.

⁷ „pe de-a-ntregul co-eterne” (lb. lat., n.r.).

⁸ 2, 21.

⁹ 2, 27.

petă¹ că Treimea „a creat din nimic toate cele pe care le-a creat”, ceea ce implică faptul că prototipurile sunt cauze doar în sensul unor cauze exemplare. Nimic nu e creat cu excepția a ceea ce a fost pre-ordonat din veșnicie, iar aceste *praedeterminationes* eterne sau θεϊα θηλήματα sunt prototipuri. Toate lucrurile create „participă” la arhetipuri; de pildă, înțelepciunea umană participă la Înțelepciunea *in sine*.² Ioan Scotus se inspiră puternic în doctrina sa din Pseudo-Dionisie și Maxim și dă impresia că a avut intenția să reconcilieze speculațiile sale filosofice cu teologia creștină, însă limbajul său dă mai degrabă impresia că forțează nota și că gândirea sa, în pofida direcției corecte din perspectivă teologică, tinde spre o formă de panteism filosofic. Faptul că intențiile sale erau corecte dogmatic apare suficient de clar din frecvențele *cautelae* pe care le oferă.

Se poate oare considera că e vorba de o pluralitate de *praedestinationes* ontologice în Cuvânt? Ioan Scotus dă un răspuns negativ.³ Numerele purced din *monas*, sau unitate, și în purcederea lor ele sunt multiplicate și ordonate; considerate însă din perspectiva originii lor, monada, ele nu formează o pluralitate și nu sunt separate unul de altul. Astfel, cauzele primordiale, ca existente în Cuvânt, sunt una și indistincte, deși, prin efectele lor, care constituie o pluralitate ordonată, ele sunt multiple. Monada nu devine mai puțin monadă și nu suportă modificări prin derivarea numerelor, iar cauza primordială nu suportă modificări și nici diminuări prin derivarea efectelor sale, chiar dacă, din alt punct de vedere, ele sunt conținute în ea. Ioan Scotus aderă aici la viziunea neplatonică potrivit căreia principiul nu suportă nicio modificare sau diminuare prin emanația efectului și pare că filosofia sa suferă ca urmare a aceleiași tensiuni observabile în neplatonism, între teoria emanației și refuzul de a accepta că emanația sau purcederea diminuează integritatea principiului.

6. *Natura quae creatur et non creat* conține lucrurile create, exterioare lui Dumnezeu, care formează lumea naturii în sensul cel mai îngust, creată de Dumnezeu din nimic. Ioan Scotus numește aceste ființe create „participări” și afirmă că ele participă la cauzele primordiale, la fel cum acestea din urmă participă direct la Dumnezeu.⁴ Cauzele primordiale privesc în sus spre ultimul principiu și în jos spre efectele lor multiple, o doctrină care provine desigur din teoria emanației neplatonice. „Participarea” înseamnă derivare și, interpretând cuvântul grecesc μετοχή sau μετουσία ca având semnificația μεταέχονσα sau μεταουσία (*post-essentia* sau *secunda essentia*), el afirmă că

¹ 2, 24, col. 580.

² 2, 36.

³ 3, 1.

⁴ 3, 3.

participarea nu este altceva decât derivarea unei a doua esențe dintr-o superioară.¹ Așa cum apa țâșnește dintr-o fântână și curge apoi în albia râului, tot astfel, bunătatea divină, esența, viața etc. din Fântâna tuturor lucrurilor, mai întâi se revarsă în cauzele primordiale, care le dău existență, apoi purcede prin intermediul cauzelor primordiale spre efectele lor.² Este evidentă metafora emanației, iar Ioan Scotus conchide că Dumnezeu este tot adevărul, de vreme ce El creează și este în toate lucrurile, „după cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul”.³ Bunătatea divină este distribuită progresiv în universul creației, astfel încât ea „creează toate lucrurile și este concepută în toate lucrurile și este toate lucrurile”.⁴ Chiar dacă această concepție seamănă cu o doctrină panteistă a emanației, Ioan Scotus afirmă totodată că bunătatea divină a creat toate lucrurile din nimic și explică că *ex nihilo* nu presupune preexistența niciunei materii, fie ea formată sau neformată, determinată sau nedeterminată, ce ar putea fi numită *nihil*, ci mai degrabă *nihil* înseamnă negația și absența întregii esențe sau substanțe și aparține tuturor lucrurilor care au fost create. Creatorul nu a făcut lumea *ex aliquo*,⁵ ci, mai degrabă, *de omnino nihil*.⁶ Încă o dată Ioan Scotus încearcă să combine doctrina creștină a creației și relația lucrurilor create cu Dumnezeu cu filosofia neplatonică a emanației, și în această încercare stă temeiul diferențelor de interpretare privind elementul care este privit drept mai fundamental decât altul.

Această tensiune a devenit mai clară din următoarea idee. Lucrurile create constituie nu doar o „participare” a bunătății divine, ci și o manifestare sau o teofanie a divinității însăși. Toate obiectele intelectului sau senzațiilor reprezintă „aparența a ceea ce nu apare, manifestarea nevăzutului, afirmarea celui negat (o referire la *via negativa*), înțelegerea ininteligibilului, rostirea inefabilului, apropierea a ceea ce este imposibil de apropiat, materialitatea a ceea ce e lipsit de materie, esența supra-esențialului, forma a ceea ce e lipsit de formă” etc.⁷ Așa cum mintea umană, la rândul său nevăzută, devine vizibilă sau manifestă prin cuvinte, scriere sau gesturi, la fel nevăzutul și incomprehensibilul Dumnezeu se dezvăluie pe Sine în natură, ceea ce este, prin urmare, o adevărată teofanie. În condițiile în care creația este o teofanie, o revelație a bunătății divine, ea însăși incomprehensibilă, nevăzută și ascunsă, oare acest aspect nu sugerează o nouă interpretare a lui *nihilum* din care purcede creația?

¹ *Ibid.*

² 3, 4.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ „din ceva” (lb. lat., n.r.).

⁶ 3, 5. [“din nimicul total”, lb. lat.].

⁷ 3, 4.

Ioan Scotus explică într-un pasaj ulterior¹ că *nihilum* înseamnă „strălucirea inefabilă, incomprehensibilă și inaccesibilă a bunătății divine”, căci ceea ce e incomprehensibil poate fi numit „nimic” *per excellentiam*, astfel încât atunci când Dumnezeu începe să apară în teofaniile sale, se poate spune că purcede *ex nihilo in aliquid*.² Despre bunătatea divină, privită în sine, se poate spune că este *omnino nihil*, deși în creație ea capătă existență, de vreme ce este esența întregului univers. Ar fi un anacronism să îi atribuim lui Ioan Scotus o doctrină a Absolutului și să considerăm că el a afirmat că Dumnezeu, considerat în Sine și separat de „teofanii”, este o abstracție logică. Se pare însă că sunt prezente două linii de gândire distincte în textele sale despre creație: doctrina creștină a creației libere „în timp” și doctrina neoplătonică a răspândirii necesare a bunătății divine prin „emanăție”. Este posibil ca Ioan Scotus să fi intenționat să păstreze doctrina creștină, însă, în același timp, să considere că oferea o explicație filosofică legitimă a sa. O asemenea atitudine ar fi întărītă de faptul că nu există în același timp o distincție clară între teologie și filosofie. Rezultatul era faptul că gânditorul, nefiind ceea ce noi astăzi am numi un relaționist, putea să accepte dogma revelată, și anume dogma Treimii, și apoi să treacă la „explicarea” sau deducerea ei, în spiritul celei mai profunde credințe, dar printr-o metodă prin care explicația putea să schimbe dogma în cu totul altceva. Dacă vrem să vedem în Ioan Scotus un hegelian înaintea lui Hegel, trebuie să ne amintim că este foarte posibil ca el să nu fi realizat ceea ce făcea.

Relația precisă dintre natura creată și Dumnezeu în filosofia lui Ioan Scotus nu este ușor de determinat. Faptul că lumea este eternă într-unul din sensuri, anume prin acele *rationes* ale sale, prin cauzele sale primordiale, adică prin dorința lui Dumnezeu de a crea, nu generează nicio dificultate, iar dacă autorul, atunci când spune că lumea este atât eternă cât și creată, a vrut pur și simplu să afirme că, în măsura în care a fost pregădită și dorită de Dumnezeu, lumea este eternă, în timp ce, în măsura în care este creată, lumea este temporală și în afara lui Dumnezeu, acest lucru nu trebuie să ne mire. El afirmă însă că lumea nu este în afara lui Dumnezeu și că ea este atât eternă, cât și creată în Dumnezeu.³ În ceea ce privește primul punct, faptul că lumea nu se află *extra Deum*, formularea trebuie înțeleasă în termenii teoriei participării și „asumării” (*est igitur participatio divinae essentiae assumptio*).⁴ În măsura în care lucrurile create derivă din Dumnezeu și datorează toată realitatea lui Dumnezeu,

¹ 3, 19.

² „din nimic în ceva” (lb. lat., n.r.).

³ Vezi discuția extinsă de la 3, 5 sqq.

⁴ 3, 9. „Asumarea este, prin urmare, împărtășire de la esența divină”, lb. lat.].

separate de Dumnezeu ele nu sunt nimic, și în acest sens se poate spune că nu există nimic în afara lui Dumnezeu: dacă acțiunea divinității ar fi retrasă, lucrurile create ar înceta să existe. Trebuie să mergem însă mai departe.¹ Dumnezeu a văzut din eternitate tot ceea ce a dorit să creeze. Dacă El a văzut lucrurile create din eternitate, atunci înseamnă că el le-a și creat din eternitate deoarece, în Dumnezeu, viziunea și acțiunea sunt una. Mai mult chiar, deoarece El a văzut lucrurile create în Sine, El le-a făcut în Sine. Prin urmare, Dumnezeu și lucrurile create nu sunt distincte, ci unul și același lucru (*unum et id ipsum*), lucrurile create subzistând în Dumnezeu, iar Dumnezeu fiind creat în acestea „într-o manieră minunată și inefabilă”. Dumnezeu, prin urmare, „conține și cuprinde natura tuturor lucrurilor sensibile în Sine, nu în sensul că El conține în Sine însuși tot ce este în afara Sa, ci în sensul că El este substanțial și tot ceea ce El conține, substanța tuturor lucrurilor vizibile, este creată în El”.² Aceasta este momentul în care Ioan Scotus oferă interpretarea sa asupra „nimicului” din care purced lucrurile create ca bunătate divină³ și conchide că Dumnezeu este totul, este creat din supra-esențialitatea naturii Sale (*in qua dicitur non esse*)⁴ de către El Însuși, prin cauzele primordiale, și apoi prin efectele acestora, în teofanii. În cele din urmă, la sfârșitul ordinii naturale, Dumnezeu retrage toate lucrurile înapoi în Sine, în *natura divină* din care au purces, fiind totodată Cauză primă și cea finală, *omnia in omnibus*.⁵

Se poate obiecta că, în principiu rând, Ioan Scotus afirmă că Dumnezeu este *Natura quae creat et non creatur* și, apoi, continuă identificând cu Dumnezeu *Natura quae creatur et non creat*. Cum pot fi reconciliate cele două poziții? Dacă privim Natura divină în sine însăși, constatăm că ea este lipsită de cauză, αναρχος și αναίτιος,⁶ și, în același timp, este cauza tuturor lucrurilor create, deci este corect să o numim „Natura care creează și nu este creată”. Dintr-un alt punct de vedere, considerându-l pe Dumnezeu drept cauza finală, ca sfârșit al ritmului procesului cosmic, El poate fi numit „Natura care nici nu creează, nici nu este creată.” Pe de altă parte, considerat ca apărând din adâncimile ascunse ale naturii Sale și începând „să apară”, El se manifestă mai întâi în cauzele primordiale sau *rationes aeterne*. Astfel, Dumnezeu își apare Sieși, devine conștient de Sine și se creează pe Sine, adică generează Cuvântul, dar și acele *relatio-*

¹ 3, 17.

² 3, 18.

³ 3, 19.

⁴ „căreia i se spune neființă” (lb. lat., n.r.).

⁵ „tot în toate” (lb. lat., n.r.).

⁶ 3, 23.

nes conținute în Cuvânt. Dumnezeu este, astfel, „Natura care creează și este creată în aceeași măsură”. În al doilea moment al purcederii divine sau al teofaniei, Dumnezeu apare în efectele cauzelor primordiale și este, astfel, „Natura care este creată”, dar rămânând, câtă vreme ce aceste efecte au o limită și includ toate efectele pentru a nu a apărea efecte suplimentare, „Natura care nu creează”.¹

7. Explicația alegorică a lui Ioan Scotus privind cele șase zile ale creației, potrivit textului biblic,² explicată în termenii propriei filosofiei, îl conduce, în cartea a patra, la doctrina sa despre om. Putem spune că acesta este animal, dar totodată, că el nu este animal³ deoarece, în timp ce împărtășește cu animalele funcțiile hrănirii, simțirii etc., el posedă și facultatea gândirii, care îi este specifică și îl înalță deasupra tuturor animalelor. Cu toate acestea, nu există două suflete în om, un suflet animal și unul rațional, ci doar unul rațional simplu și prezent în fiecare parte a trupului, îndeplinind diverse funcții. Ioan Scotus dorește, astfel, să accepte definiția omului ca *animal rationale*, înțelegând prin *animal* genul și prin *rationale* diferența specifică. Pe de altă parte, sufletul uman este realizat după chipul lui Dumnezeu, este asemenea lui Dumnezeu, iar această asemănare exprimă adevărata substanță și esență a omului. În măsura în care există în fiecare om, este un efect, în măsura în care există în Dumnezeu este o cauză primordială, deși cele două sunt doar două căi de a privi același lucru.⁴ Din acest punct de vedere, omul poate fi definit ca *notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*.⁵ Că această substanță a omului, asemănarea cu Dumnezeu sau participarea la Dumnezeu există sunt lucruri ce pot fi cunoscute de gândirea umană, după cum aceasta poate cunoaște și că Dumnezeu există, însă gândirea umană nu poate să cunoască substanța El, după cum nu poate să cunoască și ce este. Dacă, dintr-un punct de vedere, omul este definibil, dintr-un altul el nu poate fi definit, căci gândirea sau rațiunea umană este făcută după chipul lui Dumnezeu, iar chipul Său, asemenea lui Dumnezeu însuși, depășește puterea noastră de înțelegere. În această discuție privind definirea omului, putem observa elemente aristotelice și neoplatonice, dar și creștine, ceea ce generează atitudini și concepții diferite despre acest subiect.

Ioan Scotus accentuează faptul că omul este microcosmosul creației, de vreme ce însumează în sine lumea materială și lumea spirituală, împărtășind cu planetele capacitatea de a crește și de a se hrăni, cu animalele facultatea simțirii și reacțiile

¹ Ibid.

² 3, 24 sqq.

³ 4, 5.

⁴ 4, 7.

⁵ Ibid. [„noțiune participantă la eternitate prin participare la mintea divină”, lb. lat.].

emoționale, iar cu îngerii capacitatea de a înțelege, el fiind ceea ce Posidonius numea liantul sau δέσμος, legătura dintre material și spiritual, dintre creația vizibilă și cea invizibilă. Din acest punct de vedere, se poate spune că fiecare gen de animal se află în om mai mult decât acesta se regăsește în genul animal.¹

8. Al patrulea stadiu al procesului Naturii este *Natura quae nec creat nec creatur*, adică Dumnezeu ca termen final și sfârșit al tuturor lucrurilor, Dumnezeu întreg în toate. Această etapă este aceea a revenirii la Dumnezeu, mișcarea corespondentă momentului purcederii, căci există un ritm în viața Naturii, astfel încât aşa cum lumea lucrurilor create a purces din cauzele primordiale, la fel ea revine la aceste cauze. „Căci sfârșitul întregii mișcări este începutul său, de vreme ce sfârșitul este însuși principiul, din care începe mișcarea și spre care ea dorește constant să revină, pentru a-și afla repausul. Si acest lucru trebuie înțeles nu doar referitor la părțile lumii sensibile, ci și privind întreaga lume. Scopul este, totodată, și începutul pe care și-l dorește, iar atunci când îl va regăsi, va înceta să existe, dar nu prin dispariția substanței, ci prin revenirea la ideile (*rationes*) din care purcede.”² Procesul este, astfel, unul cosmic și afectează întreaga creație, deși materia schimbătoare și nespiritualizată, pe care Ioan Scotus, urmându-l pe Sfântul Grigore de Nyssa, a reprezentat-o ca pe un complex de accidente și aparențe,³ va pieri.

Dincolo de procesul cosmic al creației ca întreg există tema specific creștină (deși Ioan Scotus o „raționalizează” deseori) a revenirii omului la Dumnezeu. Omul căzut este călăuzit înapoi spre Dumnezeu de către Logosul întrupat, care și-a asumat natura umană și a răscumpărat pe toți oamenii în acea natură umană. Ioan Scotus accentuează ideea de solidaritate, atât în căderea adamică, cât și în Învierea lui Christos. El reduce omenirea înapoi la Dumnezeu, deși nu toți sunt uniți cu Dumnezeu în același grad, căci, deși a răscumpărat întreaga natură umană, „pe unii îi reducează în starea anteroară a naturii umane, în timp ce pe alții îi îndumnează ieșite dincolo de natura umană”; cu toate acestea, niciunul cu excepția lui Însuși nu este natură umană substanțial unită cu Dumnezeu Tatăl.⁴ Ioan Scotus afirmă astfel caracterul unic al Întrupării și relația dintre natura umană a lui Christos și Divinitate, deși, atunci când el enumerează etapele revenirii naturii umane la Dumnezeu, apare un alt punct de vedere, mai puțin corect din punct de vedere doctrinar. Etapele sunt:⁵ I. disoluția corpului uman în cele

¹ 4, 8.

² 5, 3.

³ I, 34.

⁴ 5, 25.

⁵ 5, 8.

patru elemente ale lumii sensibile; 2. învierea trupului; 3. transformarea trupului în spirit; 4. revenirea naturii umane în întregul său la cauzele primordiale și eterne și 5. revenirea naturii și a cauzelor primordiale la Dumnezeu. „Căci Dumnezeu va fi în toate și nimic nu va mai exista, doar Dumnezeu singur.” Chiar dacă la prima vedere acest ultim aspect pare în dezacord cu doctrina creștină și mai ales cu poziția unică a lui Christos, Ioan Scotus nu a dorit să susțină o absorbție panteistă în Dumnezeu, căci continuă afirmând că nu se referă la o substanță individuală și perisabilă, ci la înălțarea sa. El folosește ca ilustrare exemplul fierului care se albește în foc și observă că, deși s-ar putea spune că fierul se transformă în foc, substanța fierului rămâne. Așa se întâmplă atunci când trupul omenesc se transformă în spirit: nu se poate spune că e vorba de o trans-substanțiere, ci de o glorificare și de o „spiritualizare” a trupului uman. Mai mult chiar, trebuie să ne amintim că Ioan Scotus afirmă că se bazează pe doctrina Sfântului Grigore de Nyssa și a comentatorului acestuia Maxim, iar învățatura sa trebuie înțeleasă în lumina acestor afirmații. Pentru a nu fi considerat că îi neglijeză complet pe latini în favoarea grecilor, el adaugă mărturia Sfântului Ambrozie. Chiar dacă cerurile și pământul vor pieri (această dispariție fiind interpretată ca un *reditus in causas*,¹ ceea ce înseamnă încetarea existenței lumii materiale generate), sufletele individuale ale oamenilor, în procesul *reditus in causas*, nu vor înceta să existe: *îndumnezeirea* lor nu înseamnă absorbția în Dumnezeu, la fel cum parcurgerea aerului de către lumină nu înseamnă distrugerea sau trans-substanțierea sa. Ioan Scotus este destul de precis în această privință.

De fapt, în cazul „revenirii” cosmice, el caută să combine învățatura Scripturii și a Părinților Bisericii cu speculația filosofică neoplatonică sau să exprime acel *Weltanschauung* creștin în termenii acestei speculații. Înțelepciunea creștină este considerată ca o totalitate și tocmai de aceea nu se face o distincție clară între teologia revelată și filosofie. În acest caz, aplicarea metodei speculative a lui Ioan înseamnă o rationalizare *de facto*, oricât de corecte dogmatic ar fi intențiile sale. De pildă, deși insistă asupra faptului că revenirea la Dumnezeu nu înseamnă anihilarea sau absorbirea completă a individului și cu toate că se exprimă foarte clar în această privință, atitudinea sa față de materie ca termen al procesului descendent divine îl face să afirme² că, înainte de Cădere, ființele umane nu erau diferențiate sexual și că după înviere ele vor reveni la această stare (în sprijinul acestor concepții apeleză la Sfântul Paul, Sântul Grigore și Maxim). Dacă omul nu ar fi decăzut, sexele nu aer fi fost diferențiate, căci în cauza

¹ „întoarcere la cauza primă” (lb. lat., n.r.).

² 5, 20.

primordială natura umană nu este diferențiată sexual: procesul *reditus in causam* presupune, deci, o revenire la starea naturii umane *in causa* și eliberarea din starea ce a urmat Căderii. *Redditus in causam* este o etapă în procesul cosmic al Naturii, astfel încât Ioan Scotus trebuie să afirme că învierea trupului are loc prin natură, *natura et non per gratiam*,¹ deși apelează la sprijinul Sf. Grigore de Nyssa, al lui Maxim și al Sfântului Epifanie. Pe de altă parte, este sigur, cel puțin sub aspect teologic, că ceva trebuie atribuit harului divin, aşa că Ioan Scotus atribuie darului divin al lui Dumnezeu, harul *deificatio*, care nu este atins de toate ființele umane. Acesta este un exemplu al încercării sale de a combina revelația cu exigențele speculațiilor filosofice, o încercare în care, desigur, a fost susținut de scrierile Părinților Bisericii. Pe de o parte, Ioan Scotus, îndatorat intențiilor sale creștine, trebuie să atribuie învierea, măcar printr-un aspect al său, harului lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, doctrina sa filosofică despre revenirea tuturor lucrurilor la Dumnezeu presupune ca el să considere învierea, într-un anume grad, un proces natural și necesar, nu numai pentru că natura umană însăși trebuie să revină la cauza sa, dar și pentru că întreaga creație trebuie să revină la această cauză pentru a exista exterior, iar acest lucru se realizează în măsura în care învierea este conținută în om, ca microcosmos.²

9. Însă, dacă are loc o revenire cosmică la Dumnezeu în și prin natura umană, astfel încât Dumnezeu, după cum spune Sf. Pavel, va fi „tot în toate”, cum se poate afirma atunci doctrina corectă teologic a pedepsei eterne a celor damnați? Scriptura ne învață că îngerii căzuți și oamenii care nu se căiesc vor fi pedepsiți pe veșnicie, în vreme ce rătinea ne arată că răul nu poate fi fără sfârșit, de vreme ce Dumnezeu este tot în toate, iar răul este diametral opus lui Dumnezeu, care este bunătatea însăși.³ Cum pot fi reconciliate aceste două poziții fără a se respinge fie autoritatea, fie rătinea? Răspunsul lui Ioan Scotus⁴ este ingenios și oferă un bun exemplu de „raționalizare”. Nimic din ceea ce a creat Dumnezeu nu este rău, deci substanțele sau naturile demonilor și ale oamenilor răi trebuie să fie bune. Pentru această idee Ioan Scotus îl citează pe Pseudo-Dionisie. Demonii și oamenii răi nu vor fi anihilați niciodată. Tot ceea ce Dumnezeu a creat se va întoarce la Dumnezeu și întreaga „natură” va fi conținută în Dumnezeu, inclusiv natura umană, și astfel este imposibil ca natura umană să suporte pedeapsa eternă. Cum se explică atunci pedepsele descrise în Scriptură? În primul rând, ele nu pot fi corporale sau materiale, iar în al doilea rând, ele pot afecta

¹ 5, 23. [„prin natură, nu prin grătie”, lb. lat.]

² 5, 25.

³ 5, 26-27.

⁴ 5, 27-28.

doar ceea ce Dumnezeu nu a creat și ceea ce, în acest sens, este în afara „naturii”. Dumnezeu nu a creat voința perversă a demonilor și a oamenilor răi și pe aceasta o va pedepsi. Dar, dacă toate lucrurile sunt făcute să revină la Dumnezeu și Dumnezeu va fi în toate, cum poate Dumnezeu să conțină pedeapsa? Mai mult chiar, dacă răutatea și tot ce este păcătos dispără, ce mai rămâne spre a fi pedepsit? Pedeapsa presupune o măsură eternă din partea lui Dumnezeu de a împiedica tendința voinței de a se concentra asupra imaginilor, păstrate în memorie, a obiectelor dorite pe pământ. Dumnezeu va fi tot în toate și toate realele vor fi pierdute, dar cel rău va fi pedepsit etern. Este evident, totuși, că, din perspectiva dogmei, termenii „cel rău” și „pedepsit” trebuie puși în ghilimele, de vreme ce Ioan Scotus a raționalizat învățătura Scripturii pentru a satisface exigențele sistemului său filosofic.¹ Întreaga natură umană, toți oamenii fără excepție, se vor înălța cu trupurile spiritualizate și în deplina posesie a bunurilor naturale, deși doar cei aleși se vor bucura de „îndumnezeire”.² Concluzia presupune că natura divină este scopul final al tuturor lucrurilor care vor reveni la acele *rationes aeternae* și vor rămâne acolo „încetând să mai fie numite cu numele de ființe create”, căci Dumnezeu va fi întreg în toate „și fiecare lucru creat va fi aruncat în umbră, adică transformat întru Dumnezeu, precum stelele la răsăritul soarelui”.³

10. Deși *De Divisione Naturae* nu a avut efectul pe care l-ar fi meritat pentru calitatea sa deosebită ca sistem metafizic, ea a fost utilizată de mai mulți gânditori medievali de la Remigius din Auxerre la Amalric de Bene, inclusiv de Berengarius, Anselm de Laon, William din Malmesbury, care a lăudat mult această lucrare deși nu a fost de acord cu preferința lui Ioan Scotus pentru autorii greci, și de Honorius de Autun, în vreme ce Pseudo-Avicenna a preluat din lucrare idei în *De Intelligentis*, scrisă pe la mijlocul sau în ultima parte a secolului al XII-lea. Cu toate acestea, faptul că albigenzii au apelat la această lucrare, iar Amalric de Bene (sfârșitul secolului al XII-lea) a folosit doctrina lui Ioan Scotus în sens panteist, a dus la condamnarea sa în 1225 de către Papa Honorius al III-lea, care a cerut să fie arsă. Cerința sa nu a fost întotdeauna dusă la îndeplinire. Această condamnare a lucrării *De Divisione Naturae* și interpretarea care a dus la condamnare ridică o serie de întrebări referitoare la caracterul panteist al gândirii lui Ioan Scotus.

Am demonstrat deja că Ioan Scotus a avut intenții corecte din punct de vedere dogmatic, însă există mai multe aspecte care ar putea fi menționate pe scurt în susținerea acestei afirmații. Mai întâi, el preia mult din scrierile și din ideile autorilor

¹ 5, 29-36.

² 5, 36.

³ 3, 23.

despre care a crezut că împărtășesc o gândire corectă din punct de vedere dogmatic și cu ale căror idei a considerat că se află în acord. De pildă, folosește din plin lucrările lui Grigore de Nyssa, ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul (pe care îl consideră Sfântul Dionisie Areopagitul) și, pentru a nu-i neglija pe latini, îi citează pe Sf. Augustin și Sf. Ambrozie în sprijinul concepțiilor sale. Mai mult chiar, Ioan Scotus consideră că speculațiile sale se regăsesc în Scriptură. De pildă, teoria celor patru stadii ale Naturii, *Deus omnia in omnibus*, se intemeiază pe cuvintele Sfântului Pavel:¹ „Și când toate lucrurile vor fi supuse, atunci chiar și Fiul se va supune Celui ce a supus toate lucrurile, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate”, în timp ce doctrina trupului care „devine spirit” prin înviere se intemeiază pe cuvântul Sfântului Pavel, care spune că trupul este murdărit prin corupere și înălțat prin purificare și că trupul înălțat este un „trup spiritual”. Ioan Scotus extrage din Evanghelia după Ioan concepția sa despre Logosul prin care au fost create toate lucrurile, în timp ce tema *deificatio*-ului era un loc comun în scrierile Părintilor.

Însă chiar dacă Ioan Scotus a scris că și cum sistemul său s-ar intemeia pe Scriptură și tradiție, nu se poate oare presupune că el a rationalizat în mod conștient textul Scripturii, că „nu l-a luat prea în serios”? Nu spune el oare² că autoritatea decurge din adevărată rațiune, iar rațiunea decurge din autoritate, că fiecare autoritate care nu este susținută de adevărată rațiune pare să fie slabă, că adevărată rațiune nu are nevoie de confirmarea niciunei autorități și că autoritatea nu e nimic altceva decât adevărul intemeiat de puterea rațiunii și transmisă de Părinți, prin scrierile lor, pentru folosul urmașilor? Si oare nu arată toate aceste lucruri faptul că nu avea mare încredere în autoritate? Judecând contextual, pare că atunci când Ioan Scotus vorbește despre „autoritate”, el nu se referă la cuvintele Scripturii, ci la învățatura Părintilor și la interpretarea pe care ei au dat-o cuvintelor Scripturii. Desigur, deși este adevărat că autoritatea se intemeiază pe rațiune, în sensul că autoritatea trebuie să fie argumentată, afirmația lui Ioan Scotus că autoritatea nu este nimic altceva decât adevărul găsit de rațiune și transmis de Părinți este inacceptabilă din punct de vedere teologic (adică din perspectiva doctrinei corecte din perspectivă teologică a Tradiției). Ceea ce Ioan Scotus pare să spună nu este însă faptul că doctrina Treimii, de pildă, este pur și simplu un adevăr descoperit prin rațiune, nu unul revelat, ci că „explicația” sau elaborarea dogmei realizată de unul sau altul dintre Părinții Bisericii este pur și simplu rezultatul efortului rațional al respectivului Părinte. El nu vrea să sugereze

¹ I Cor., 15.28.

² I, 69.

că dogma, aşa cum apare ea în Scriptură și este păstrată, de pildă, de Sf. Augustin poate fi în mod legitim pusă sub semnul întrebării, ci doar că evoluția intelectuală a dogmei, aşa cum e dată de Sf. Augustin, deși merită pe deplin respectul, este opera rațiunii și nu poate fi plasată la același nivel cu dogma însăși. Prin urmare, poziția sa este următoarea: dacă Sf. Pavel spune că Dumnezeu va fi *omnia in omnibus*, acesta este un adevăr revelat, dar când se ajunge la momentul în care trebuie să se decidă ce a vrut Sf. Pavel să spună prin aceste cuvinte și cum trebuie ele înțelese în mod precis, rațiunea este autoritatea ultimă la care se poate apela. Nu încerc să sugerez că această atitudine este acceptabilă din punct de vedere teologic, ci mai degrabă să spun că, indiferent dacă viziunea sa este acceptabilă sau nu, Ioan Scotus nu pune în discuție dogma ca atare și nici nu pretinde că ar avea vreun drept să o nege, ci susține că are dreptul să o interpreteze și că „raționalizarea” sa constă în acest demers. El nu ia prea în serios textul biblic, atunci când interpretează Scriptura, deoarece crede sincer că datele revelației trebuie interpretate rațional și, cum am spune, filosofic, acest lucru datorându-se parțial faptului că nu face o distincție clară între teologie și filosofie. Sistemul său presupune „înțelepciunea creștină” (inclusiv adevărurile care pot fi descoperite de rațiunea însăși, de pildă, existența lui Dumnezeu, și adevărurile care sunt revelate, nu descoperite doar prin rațiune, de pildă, Treimea Persoanelor în Dumnezeu) și este o încercare speculativă de a exprima înțelepciunea creștină ca un întreg organic și interrelaționat, fără a face distincții clare între sferele filosofiei și ale revelației. Această încercare implică inevitabil și raționalizări. Repet, nu caut să apăr raționalizarea realizată de Ioan Scotus, ci vreau să îi explic poziția, iar teza mea este că ar fi o greșală să interpretăm „raționalizarea” să ca pe o postdatare a unei diviziuni clare între filosofie și teologie, iar atitudinea sa nu este esențial diferită de aceea a unor teologi medievali ulteriori care au căutat să demonstreze acele *rationibus necessariis*¹ ale Treimii. Dacă Ioan Scotus a fost un „filosof”, în mod conștient, în sensul îngust al termenului, și nimic mai mult, ar trebui să-l numim un raționalist în sens modern; el a fost însă atât teolog, cât și filosof (într-un mod amalgamat), iar raționalizarea sa a fost, *psihologic vorbind*, destul de compatibilă cu credința în revelație. Prin urmare, atunci când afirină² că nu vrea să pară că se opune Apostolului sau când se încredințează *summae ac sanctae auctoritatis*,³ el este cât se poate de sincer. Adevărata sa atitudine este clar indicată de afirmația⁴ potrivit căreia „nu trebuie să

¹ „rațiuni necesare” (lb. lat., n.r.).

² I, 7.

³ „supremei autorități” (lb. lat., n.r.).

⁴ 2, 16.

judecăm opiniile Sfinților Părinți, ci să le acceptăm cu smerenie și umilință, deși nu suntem lipsiți de libertatea de a alege (între opiniile lor) acea opinie care pare rațiunii noastre că se armonizează cel mai bine cu cuvintele divine". Ioan Scotus acceptă, de pildă, doctrina pedepsei eterne, deoarece este revelată și o acceptă în mod sincer, însă nu consideră că aceasta îl impiedică să încerce să explice doctrina într-o asemenea manieră, încât să se armonizeze cu restul sistemului său, un sistem pe care îl vede intemeiat în mod fundamental pe revelație.

Chiar dacă discuția pare să se fi îndepărtat de la tema de bază, nu aceasta este realitatea. De pildă, în cazul revelației, dogma creștină ne învață clar că lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic, iar ființele create nu sunt Dumnezeu. Sistemul general al lui Ioan Scotus cere ca ființele create să revină la Dumnezeu și ca Dumnezeu să fie întreg în toate. Considerând ambele adevăruri ca intemeiate pe învățătura divină, Ioan Scotus trebuie să le reconcilieze rațional astfel încât *reditus in Deum* să nu ducă la concluzia la care pare să ducă și anume la o absorbție panteistă, ci la faptul că prezentarea distincției dintre Dumnezeu și lucrurile create nu contrazice afirmația Sfântului Pavel potrivit căreia Dumnezeu va fi întreg în toate. Procesul reconcilierii poate să-l implice în ceea ce teologii tomişti ar numi „raționalizare”, însă acele *cautelae*¹ ale sale, de pildă faptul că ființele create revin la Dumnezeu și „devin” Dumnezeu, nu *ita ut non sint*, ci *ut melius sint*,² nu sunt fărămituri aruncate teologilor, fără a fi luate în serios, ci formulări sincere ale dorinței lui Ioan Scotus de a păstra învățătura creștină sau ceea ce el consideră, corect sau eronat, drept învățătura creștină.

Faptul că se dezvoltă o tensiune între latura creștină și elementele neoplatonice în gândirea lui Ioan Scotus a fost deja semnalat, însă merită reamintit, deoarece are relevanță pentru problema „raționalismului” lui. În acord cu tradiția neoplatonică moștenită prin Pseudo-Dionisie, Ioan Scotus afirmă³ că Dumnezeu în Sine însuși, *natura quae creat et non creatur*, este impenetrabilă lui Însuși, necunoscută Lui Însuși, fiind infinită și supra-esențială, și că El se relevă lui Însuși doar prin teofaniile Sale. Aceste aspecte constituie, desigur, un ecou al doctrinei neoplatonice a Unului, Dumnezeul Suprem, aflat dincolo de gândire și de cunoașterea de sine, de vreme ce gândirea și auto-cunoașterea presupun o dualitate subiect-obiect. Faptul că Dumnezeu în Sine Însuși este incomprehensibil minților create este cu siguranță o idee creștină, însă faptul că El nu se relevă Lui Însuși nu aparține învățăturii creștine. Ioan Scotus trebuie să reconcilieze cele două poziții, dacă vrea să le păstreze pe amândouă;

¹ „precauții” (lb. lat., n.r.).

² „ca să nu fie aşa, ci mai bine” (lb. lat., n.r.).

³ E.G., 3.23.

el încearcă să procedeze astfel considerând prima teofanie, apariția Logosului, care conține cauzele primordiale, astfel încât în și prin Logos Dumnezeu să devină (deși nu în dimensiune temporală) conștient de Sine Însuși și să își apară Sie Însuși. Astfel, Logosul corespunde aceluia Nous neoplatonic, iar raționalizarea se produce prin dorința de a păstra doctrina creștină și principiile a ceea ce Ioan Scotus consideră ca fiind adevarata filosofie. Dorința de a păstra doctrina creștină este sinceră, însă o tensiune dintre cele două elemente este inevitabilă. Dacă luăm mai multe afirmații izolate ale lui Ioan Scotus, vom fi tentați să spunem că el a fost fie panteist, fie teist. De pildă, afirmația potrivit căreia distincția dintre al doilea și al treilea stadiu al Naturii se datorează formelor judecății umane¹ este clar panteistă, în timp ce ideea că distincția substanțială dintre Dumnezeu și lucrurile create este întotdeauna păstrată este una clar teistă. S-ar părea că trebuie să optăm pentru una sau alta dintre atitudini, fără a avea o cunoaștere aprofundată, însă tocmai o asemenea atitudine a dat naștere ideii că Ioan Scotus a fost un panteist conștient de acest lucru, care a făcut concesii verbale doctrinei creștine, fără a o lua prea în serios. Dacă se acceptă însă că Ioan Scotus a fost un creștin sincer, care a încercat să reconcilieze învățatura creștină cu filosofia neoplatonică sau să exprime înțelepciunea creștină în singurul cadru de gândire pe care îl avea atunci la îndemâna și care s-a întâmplat să fie predominant unul neoplatonic, ar trebui să înțelegem că, în posida tensiunilor implicate și a tendinței de raționalizare a dogmei creștine, în măsura în care este implicată o atitudine subiectivă a filosofului, s-a realizat o reconciliere satisfăcătoare. Acest aspect nu modifică, desigur, faptul că nu puține afirmații, luate izolat, susțin o doctrină panteistă, în timp ce altele sunt ireconciliabile cu linia teologică fundamentală în probleme importante precum pedeapsa eternă; ceea ce a făcut ca, din cauza acestor afirmații, *De Divisione Naturae* să fie condamnată de autoritatea ecclaziastică. Cu toate acestea, indiferent dacă a respectat direcția fundamentală a dogmei sau nu, lucrarea stă mărturie pentru gândirea sa puternică și pătrunzătoare, gândirea unui filosof speculativ care a țintit mai sus decât orice alt gânditor din vremea sa.

PARTEA A TREIA

**SECOLELE AL X-LEA,
AL XI-LEA ȘI AL XII-LEA**

CAPITOLUL XIV

PROBLEMA UNIVERSALIILOR

Situația în perioada ulterioară morții lui Carol cel Mare – Sursa discuțiilor din textele lui Porfir și Boethius – Importanța problemei – Realismul exagerat – „Nominalismul” lui Roscelinus – Atitudinea față de dialectică a lui Petrus Damiani – Guillaume de Champeaux – Abélard – Gilbert de la Porrée și Ioan din Salisbury – Hugo de St. Victor – Sf. Toma de Aquino.

I. S-AR putea crede că renașterea interesului pentru cultură și educație din timpul domniei lui Carol cel Mare a generat o dezvoltare progresivă a filosofiei și că (ceea ce fusese acumulat fiind deja păstrat) gânditorii ar fi reușit să-și extindă cunoașterea și să urmeze calea unei speculații aprofundate, cu atât mai mult cu cât Europa Occidentală avea deja un model de găndire speculativă și sistematică oferit de Ioan Scotus Eriugena. De fapt nu aşa s-au petrecut lucrurile, căci evenimentele istorice care s-au produs au cufundat imperiul lui Carol cel Mare într-o nouă perioadă întunecată, în timpul secolului al X-lea, și au înșelat speranțele generate de renașterea carolingiană.

Progresul cultural depindea într-o oarecare măsură de menținerea tendinței de centralizare manifestate în timpul domniei lui Carol cel Mare. După moartea sa, imperiul a fost împărțit între mai mulți urmași, ceea ce a determinat dezvoltarea feudalismului, prin descentralizare. Deoarece nobilii puteau fi recompensați doar prin dăruirea de terenuri, aceștia au început să manifeste tendința de a deveni tot mai independenți de monarhie, tocmai ca urmare a achiziționării unor suprafete extinse, iar interesele lor au devenit divergente și chiar conflictuale. Prelații de rang înalt au devenit, la rândul lor, proprietari de terenuri, viața monastică s-a degradat (de pildă, prin practica deja extinsă de a numi stareji laici), iar episcopii erau dăruite slujitorilor regelui drept recompensă pentru serviciile aduse Coroanei. Papalitatea, care a încercat să controleze și să remedieze deteriorarea situației din Franța, era, la rândul său, într-un accentuat declin spiritual și moral. În plus, de vreme ce procesul de educare și învățare se afla în principal sub autoritatea călugărilor și a prelaților, rezultatul inevitabil al divizării imperiului carolingian a fost diminuarea accentuată a activităților ce țin de educație și instrucție. Reforma nu a început decât prin întemeierea mănăstirii de la Cluny în 910, iar influența pe care a avut-o aceasta s-a resimțit doar treptat. Sf. Dunstan, care fusese la mănăstirea cluniană de la Gent, a introdus ideile acestei reforme în Anglia.

Pe lângă factorii interni care au împiedicat maturizarea idealurilor renașterii carolingiene (cum ar fi dezintegrarea politică din secolul al X-lea, care a dus la transferarea coroanei imperiale din Franța în Germania, declinul vieții monastice și ecclaziastice și degradarea autorității papale), au existat și factori externi, cum ar fi atacurile normanzilor din secolele al IX-lea și al X-lea, care au distrus centre culturale și au împiedicat dezvoltarea civilizației, atacurile sarazinilor și mongolilor. Declinul intern, combinat cu pericolele și atacurile externe, a făcut ca progresul cultural să devină imposibil. Dezvoltarea educației și a gândirii filosofice rămânea doar o speranță pentru viitor, singura atitudine posibilă în acel moment fiind conservarea sau măcar încercarea de a o realiza. Interesul pentru filosofie se orienta spre problemele dialectice, mai ales spre problema universalilor, punctul de pornire fiind textele lui Porfir și Boethius.

2. În comentariul la *Isagoga* lui Porfir,¹ Boethius îl citează pe acesta menționând, că, pentru moment, nu vroia să decidă dacă genurile și speciile sunt entități de sine stătătoare sau sunt doar concepte, dacă, în condițiile în care sunt de sine stătătoare, sunt materiale sau imateriale și, în plus, dacă sunt separate de cele sensibile sau nu, pe motiv că asemenea subiecte nu pot fi tratate într-o introducere. Boethius caută să trateze problema, remarcând mai întâi dificultatea acesteia și nevoia de precauție în abordarea sa. Apoi, menționează că sunt două cai prin care se formează o idee, astfel încât conținutul său să nu fie exact același cu cel al lucrurilor extra-mentale. De pildă, cineva poate combina arbitrar omul și calul, pentru a forma ideea de centaur, punând împreună obiecte pe care natura nu le unește, iar aceste idei construite arbitrar sunt „false”. Pe de altă parte, dacă ne formăm ideea de linie, pe care o are în vedere geometrul, atunci, deși este adevărat că nu există nicio linie în realitatea extra-mentală, ideea nu este „falsă”, căci corporile includ linii și tot ceea ce am făcut este să izolăm linia și să o considerăm în abstract. Alăturarea (așa cum se realizează pentru a forma centaurul, de pildă) produce o idee falsă, în vreme ce abstracția produce o idee adevărată, chiar dacă ceea ce este gândit nu există în realitate într-o stare de abstracție sau de separare.

Ideile de gen și specie sunt idei de ultimul tip, formate prin abstracție. Asemănarea dintre oameni este abstrasă din oameni considerați în mod individual, iar această asemănare, considerată de gândire, conduce la ideea de specie, în timp ce ideea de gen se formează prin analiza asemănării diverselor specii. Prin urmare, „genurile și speciile se află în indivizi, dar, în măsura în care sunt gândite, sunt universalii”. „Ele subzistă în lucrurile sensibile, dar sunt gândite independent de materie”. În realitatea

¹ P.L., 64, col. 82-86.

CAPITOLUL XIV – PROBLEMA UNIVERSALIILOR

extra-mentală există doar un singur subiect pentru genuri și specii, și anume individul, însă acest lucru nu le împiedică să fie gândite separat, tot aşa cum faptul că aceeași linie poate fi considerată și concavă, și convexă nu ne împiedică să avem idei diferite despre ceea ce este concav și convex și să definim aceste concepte în mod diferit.

Boethius a creat, astfel, materialul pentru o soluție aristotelică a problemei, deși continuă precizând că nu s-a decis încă între Platon și Aristotel și urmează opiniile lui Aristotel doar pentru că lucrarea se referă la *Categorii*. Deși Boethius oferea material pentru soluționarea problemei universalilor pe calea unui realism moderat, iar citatele din Porfir și comentariile sale au demarat discuția despre această problemă la începutul Evului Mediu, prima soluție a medievalilor nu s-a înscris pe direcția sugerată de Boethius, fiind doar o formă destul de simplistă a unui realism extrem.

3. Cei grăbiți ar putea să credă că medievalii, căutând să rezolve această problemă, nu au făcut decât să țeasă o pânză inutilă sau să se complacă într-o dialectică lipsită de orice eficiență. O analiză mai profundă ar fi suficientă pentru a indica importanța acestei dezbatieri, cel puțin în ceea ce privește implicațiile sale.

Deși ceea ce vedem și atingem sunt lucruri particulare, atunci când le gândim, nu putem să nu folosim idei generale și cuvinte: „Acest obiect pe care-l văd este un copac, mai precis un ulm”. O asemenea judecată afirmă despre un anumit lucru că este de un anume tip, că aparține genului *copac* și speciei *ulm*. Este clar că pot exista multe alte lucruri pe lângă cel menționat, cărora li se poate atribui același termen și care se află sub aceeași idee. Cu alte cuvinte, lucrurile din afara gândirii sunt individuale, iar conceptele sunt generale, universale, în sensul că ele se aplică în mod similar unei multitudini de indivizi. Dacă lucrurile extra-mentale sunt particulare, iar conceptele umane sunt universale, descoperirea relației dintre ele este, în mod evident, importantă. Dacă lucrurile sunt individuale, iar conceptele sunt generale, acest lucru înseamnă că ultimele nu își au temeiul în realitatea extra-mentală. Dacă universalitatea conceptelor presupune că ele sunt simple idei, atunci se creează o prăpastie între gândire și lucruri, iar cunoașterea noastră, atâtă timp cât este exprimată în concepte și judecăți universale, are o validitate îndoiefulnică. Omul de știință își exprimă cunoașterea în termeni abstracți și universalî (de pildă, nu face un enunț despre acest electron, ci despre electroni în general), iar dacă acești termeni nu au niciun temei în realitatea extra-mentală, știința devine o construcție arbitrară, fără nicio relație cu realitatea. Atâtă timp cât judecata umană are un caracter universal sau include concepte universale, ca în enunțul „Acest trandafir este roșu”, problema se extinde la cunoașterea umană în general. În plus, dacă se răspunde negativ la întrebarea privind existența unei intemeieri extra-mentale a conceptului universal, acest lucru va conduce la scepticism.

Problema se poate pune în diverse moduri și, din punct de vedere istoric, a luat forme diferite în momente diferite. De pildă, se poate pune în acest mod: „Ce corespunde conceptelor universale ale gândirii în realitatea extra-mentală?” Aceasta poate fi considerată o abordare ontologică și exact sub această formă au discutat problema medievalii din primele secole. Unii autori se pot întreba *cum* se formează concepțile noastre universale. Aceasta este direcția psihologică, care pune accentul în mod diferit față de prima abordare, deși ambele sunt foarte apropiate și cu greu se poate trata aspectul ontologic fără să se răspundă, într-o oarecare măsură, și la cel psihologic. Dacă presupunem o soluție conceptualistă, concepțele universale sunt doar construcții conceptuale și ne putem întreba cum este posibilă întreaga cunoaștere științifică, întrebare fundamentală pentru scopurile *practice*. Dar, oricum ar fi abordată această problemă și orice formă ar lua, ea este de importanță fundamentală. Probabil, unul dintre factorii care ar da impresia că medievalii au abordat probleme mai puțin importante este acela că ei și-au limitat atenția la genurile și speciile din categoria substanței. Este adevărată că, fie și în această formă restrânsă, întrebarea este importantă, însă dacă ea se referă și la celelalte categorii, implicațiile cu privire la cea mai mare parte a cunoașterii umane devin mult mai clare. Devine, deci, evident că este vorba de marea problemă epistemologică a relației dintre gândire și realitate.

4. Prima soluție dată a fost cea cunoscută ca „realismul exagerat”. Faptul că a fost, din punct de vedere cronologic, prima soluție a condus la faptul că oponenții ei au fost numiți *moderni*, iar Abélard, de pildă, o consideră *antiqua doctrina*. Potrivit acestei doctrine, concepțele noastre generice și specifice corespund unei realități existente în lucruri, o realitate de sine stătătoare la care participă indivizii. Astfel, conceptul de om sau umanitate reflectă o realitate, umanitatea sau substanța naturii umane, care există extra-mental aşa cum este gândită, ca o substanță unitară pe care toți oamenii o împărtășesc. Dacă pentru Platon conceptul de om reflectă idealul naturii umane, care există separat și „în afara” oricărui individ uman, un ideal pe care îl întrupează indivizii sau îl „imită” într-o măsură mai mică sau mai mare, realistul medieval credea că și vorba despre un concept care reflectă o substanță unitară, existentă extra-mental, la care participă oamenii, care sunt considerați doar modificări accidentale ale ei. O asemenea viziune este, desigur, extrem de naivă și indică o completă neînțelegere a modului în care Boethius a tratat problema, deoarece ea presupune că dacă obiectul reflectat de concept nu există extra-mental în exact același mod în care există în gândire, conceptul este complet subiectiv. Cu alte cuvinte, se presupune că singura cale de a salva obiectivitatea cunoașterii noastre presupune menținerea unei corespondențe naive și exacte între gândire și lucruri.

Realismul apare deja în gândirea lui *Fredegisius*, care i-a urmat lui Alcuin ca abate la St. Martin din Tours și care a afirmat că fiecare nume sau termen presupune o realitate pozitivă corespondentă (de pildă, Întunericul sau Nimicul). Ideea reapare la *Ioan Scotus Eriugena*. Găsim o afirmare a acestei doctrine și în învățătura lui *Remigius din Auxerre* (cca. 841-908), care a susținut că specia este *partitio substantialis* a genului și că specia om este unitatea substanțială a mai multor indivizi (*Homo est multorum hominum substantialis unitas*). O afirmație de acest tip, dacă e înțeleasă în sensul că mulțimea indivizilor umani are ca temei o substanță comună, care este una din punct de vedere numeric, are drept consecință faptul că indivizii diferă doar accidental unul de altul. *Odo de Tournai* (m. 1113), de la școala catedralei din Tournai (care mai este numit și *Odo de Cambrai* pentru că a devenit episcop de Cambrai), nu a ezitat să tragă această concluzie, afirmând că atunci când se naște un copil, Dumnezeu creează o nouă ființă dintr-o substanță deja existentă, nu din una nouă. Din punct de vedere logic, acest ultra-realism trebuie să ducă, în mod evident, la monism. De pildă, avem conceptele de substanță și de ființă și, pe baza principiilor ultra-realismului, ar rezulta că toate lucrurile cărora le aplicăm termenul de substanță sunt modificări ale unei substanțe și că toate substanțele sunt modificări ale unei Ființe. Este probabil că această atitudine să fi cântărit mult în ochii lui *Ioan Scotus Eriugena*, în măsura în care acesta poate fi considerat monist.

Așa cum a indicat profesorul Gilson și alți cercetători, cei care susțineau ultra-realismul la începutul Evului Mediu făceau filosofie ca logicieni, în sensul în care afirmau că ordinea logică și cea reală sunt paralele, această susținere bazându-se pe faptul că semnificația termenului „om” este aceeași în aserțiunile „Platon este om” și „Aristotel este om”, căci există o identitate substanțială în ordinea reală între Platon și Aristotel. Dar cred că ar fi o greșală să presupunem că ultra-realștii au fost influențați doar de aspectele logice: cele teologice au contat și ele în bună măsură. Acest aspect este evident în cazul lui *Odo de Tournai*, care a folosit ultra-realismul pentru a explica transmiterea păcatului originar. Cel care înțelege păcatul originar ca o contaminare, în sens pozitiv, a sufletului uman se confruntă imediat cu următoarea dilemă: fie trebuie să afirme că Dumnezeu creează din nimic o substanță umană nouă de fiecare dată când se naște un copil, consecința fiind că Dumnezeu este răspunzător de contaminarea substanței umane, fie trebuie să nege faptul că Dumnezeu creează sufletul uman individual. Ceea ce afirma *Odo de Tournai* a fost o formă de traducianism, adică, substanța umană sau substanța lui Adam, contaminată de păcatul originar, este transferată la naștere și ceea ce creează Dumnezeu este doar o nouă proprietate a unei substanțe deja existente.

Evaluarea semnificației precise a susținerilor primilor medievali nu este întotdeauna ușoară, căci nu putem spune în toate cazurile cu certitudine dacă autorul a înțeles toate implicațiile cuvintelor lui sau dacă a adoptat o poziție mai vehementă într-o controversă, probabil ca un *argumentum ad hominem*, fără să dorească să se acorde afirmației lui semnificația literală. Astfel, atunci când Roscelinus a afirmat că cele trei Persoane ale Treimii ar putea fi considerate trei divinități, pe baza faptului că fiecare ființă este un individ, Anselm (1033-1109) a întrebat cum este posibil ca cineva care nu înțelege cum o mulțime de oameni constituie unul singur să înțeleagă cum mai multe Persoane, fiecare fiind Dumnezeu cel Perfect, sunt un singur Dumnezeu.¹ Pe baza acestui argument, Anselm a fost considerat un realist exagerat sau ultra-realist. Interpretarea naturală a afirmației, în lumina dogmei teologice implicate, este că, aşa cum există doar o singură Substanță sau Natură în Dumnezeu Tatăl, tot aşa există doar o singură substanță sau natură (una numeric vorbind) pentru toți oamenii. Se poate spune că Anselm aducea argumente *ad hominem* și că această problemă duce la o altă întrebare, cea privind modul în care un om care nu înțelege unitatea specifică a oamenilor (dacă presupunem că Roscelinus a negat orice realitate pentru universalii) poate să înțeleagă unitatea și mai importantă a persoanelor divine într-o singură natură, o natură care este una *din punct de vedere numeric*. Anselm a fost poate un ultra-realist, dar a doua interpretare a întrebării lui se susține prin faptul că a crezut că Roscelinus considera că universalile nu au nicio realitate, fiind simple *flatus vocis*, și prin faptul că în *Dialogus de Grammatico*² a făcut distincția dintre substanța primă și cea secundă, menționându-l în acest sens pe Aristotel.

5. Dacă principiul implicat de ultra-realisti era corespondența perfectă dintre gândire și realitatea extra-mentală, principiul adversarilor ultra-realismului afirma că doar indivizii există. Astfel, Eric (Heiricus) d'Auxerre (841-876) a remarcat că atunci când se afirmă că albul sau negrul există în mod absolut, fără o substanță la care să adere, nu se indică nicio realitate corespunzătoare, fiind necesară referirea la *un om alb* sau la *un cal negru*. Numelor generale nu le corespund lucruri generale sau universale; lucrurile sunt doar individuale. Atunci, cum apar conceptele universale, ce funcție au și care e relația lor cu realitatea? Nici intelectul, nici memoria nu pot să cuprindă toți indivizii și, la fel, gândirea pune împreună (*coarctat*) multitudinea de individuale, formând ideea de specie, de exemplu: om, cal, leu. Însă speciile animalelor sau ale plantelor sunt și ele prea numeroase pentru a fi cuprinse de gândire dintr-o dată și, de

¹ *De fide Trin.*, 2.

² IO.

CAPITOLUL XIV – PROBLEMA UNIVERSALIILOR

aceea, aceasta adună mai multe specii pentru a forma genul. Apoi există multe genuri și gândirea parcurge un alt moment în procesul de *coarctatio*,¹ formând un concept și mai larg, acela de *usia* (ούσια). La o primă vedere, aceasta pare să fie o poziție nominalistă, care ne amintește de teoria lui J.S. Mill, însă în absența unei dovezi extinse, ar fi pripit din partea noastră să afirmăm că aceasta a fost viziunea conștientă a lui Eric. Probabil, el vroia doar să accentueze faptul că numai individualele există, adică vroia să nege ultra-realismul și să atragă totodată atenția asupra unei explicații psihologice a conceptelor noastre universale. Nu avem dovezi suficiente să susținem că el ar fi negat orice temei real pentru conceptul universal.

O dificultate asemănătoare de interpretare apare cu privire la învățatura lui Roscelinus (c.1050-1120) care, după ce a studiat la Soissons și Rheims, a predat la Compiègne, locul nașterii sale, apoi la Loches, Besançon și Tours. Scrierile lui s-au pierdut, cu excepția unei scrisori trimisă lui Abélard, și trebuie să ne bazăm pe mărturia altor gânditori precum Anselm, Abélard și Ioan din Salisbury. Aceștia afirmă cu claritate că Roscelinus era un oponent al ultra-realismului și că a susținut mereu doar existența indivizilor, dar învățatura lui nu este clară. Potrivit lui Anselm,² Roscelinus consideră că universalul este un simplu cuvânt (*flatus vocis*) și, ca urmare, este menționat de Anselm printre ereticii contemporani în domeniul dialecticii. Anselm remarcă faptul că aceștia credeau că o culoare nu e nimic altceva decât materie și că înțelepciunea omului nu ar fi nimic altceva decât suflet, iar greșeala fundamentală a „ereticilor dialecticieni” ar consta în faptul că gândirea lor este atât de strâns împlicită cu imaginația, încât nu se pot elibera de imagini și contempla lucrurile abstrakte și intelibile.³ Roscelinus a afirmat că universalile sunt cuvinte cu caracter general. Nu putem nega mărturia lui Anselm, dar este greu de enunțat cu precizie ce a vrut să spună prin aceasta. Dacă îl interpretăm pe Anselm ca aristotelician, adică anti-ultrarealist, atunci ar trebui să spunem că a văzut în învățatura lui Roscelinus o negare a oricărui tip de obiectivitate a universalilor; dacă îl interpretăm pe Anselm ca pe un ultra-realista, putem presupune că Roscelinus nu făcea altceva decât să nege într-o manieră apăsată ultra-realismul. Este, desigur, incontestabil că afirmația potrivit căreia universalul este doar *flatus vocis* este, preluată literal, o negație nu numai a ultra-realismului și a realismului moderat, dar chiar și a conceptualismului și a prezenței conceptelor universale în gândire, dar nu avem suficiente dovezi pentru a spune că Roscelinus considera astfel conceptul sau dacă a acordat cu adevărat atenție acestei probleme. Este posibil

¹ „însumare” (lb. lat., n.r.).

² *De fide Trin.*, 2; P.L., 158, 265A.

³ *De fide Trin.*, 2; P.L., 158, 265B.

ca în demersul lui de a nega ultra-realismul, adică existența formală a universalilor, să fi arătat că numai indivizii există și că universalul nu există extra-mental, dar nu a spus nimic despre *universale in mente*, pe care e posibil să le fi acceptat ca atare sau să nu se fi gândit niciodată la ele. Astfel, decurge clar din unele observații ale lui Abélard (în scrisoarea lui despre Roscelinus, adresată episcopului de Paris,¹ și în lucrarea *De divisione et definitione*) că, potrivit lui Roscelinus, o parte este doar un cuvânt în sensul că atunci când spui că o substanță întreagă constă din părți, ideea întregului consistând din părți este un „simplu cuvânt”, de vreme ce realitatea obiectivă constă într-o multitudine de lucruri individuale sau substanțe. Însă ar fi pripit să tragem concluzia că Roscelinus, dacă i s-ar fi cerut să-și definească poziția, ar fi fost pregătit să afirme că nu avem nicio *idee* a întregului alcătuit din părți. Oare nu a vrut să spună pur și simplu că ideea noastră despre un întreg care constă din părți este complet subiectivă și că singura realitate obiectivă este o multiplicitate de substanțe individuale? (În mod similar, el pare că a negat unitatea logică a silogismului și l-a dizolvat în propoziții separate.) Potrivit lui Abélard, aserțiunea lui Roscelinus potrivit căreia ideile de întreg și de parte sunt simple cuvinte este în opozиție cu afirmația potrivit căreia speciile sunt doar cuvinte. Dacă interpretarea aceasta se susține cu privire la relația dintre întreg și parte, am putea să o aplicăm și la doctrina lui despre genuri și specii și să spunem că identificarea pe care o face el între acestea și cuvinte este o afirmare a subiectivității lor, mai mult decât o negare a faptului că există ceva precum o idee generală.

Nu există o soluție unică pentru interpretarea lui Roscelinus. Este posibil să fi fost nominalist în sensul complet și naiv, iar eu nu sunt pregătit să afirm că nu a fost astfel. Ioan din Salisbury pare să-l fi înțeles în acest sens, căci spune că „unii sunt de părere că cuvintele însăși sunt genuri și specii, deși această viziune a fost deja respinsă și a dispărut odată cu autorul ei”,² o observație care se referă probabil la Roscelinus, de vreme ce același autor spune în *Metalogicus*³ că viziunea care identifică speciile și genurile cu cuvintele a dispărut practic odată cu Roscelinus. Dar chiar dacă Roscelinus a fost, într-adevăr, un nominalist pur și chiar dacă mărturiile fragmentare despre el, interpretate literal, susțin această interpretare, totuși, nu pare posibil să susținem că nu ar fi fost interesat de problema privind existența unor *idei* pentru genuri și specii și, cu atât mai puțin, că ar fi negat acest lucru, chiar dacă cuvintele lui implică o asemenea atitudine. Tot ceea ce putem spune cu certitudine este că, fie nominalist, fie conceptualist, Roscelinus a fost un antirealist convins.

¹ P.L., 178, 358B.

² *Polycraticus*, 7, 12; P.L., 199, 665A.

³ 2, 17; P.L., 199, 874C.

6. S-a putut constata că Roscelinus a propus o formă de triteism, care a stârnit reacția negativă a lui Anselm și care a făcut să fie condamnat și să trebuiască să-și retraceze teoria la Conciliul de la Soisson în 1092. Tocmai asemenea incursiuni ale dialecticienilor în teologie provocau ostilitatea față de ei a unor teologi precum Petrus Damiani. Dialecticienii peripatetici sau sofisții laici care au venit din Italia și au călătorit de la un centru de studii la altul, oameni precum Anselmus Peripateticus din Parma, care a încercat să ridiculizeze principiul contradicției, au plasat dialectica într-o lumină defavorabilă prin sofistica lor verbală și prin viclenie, dar atât timp cât se limitau la dispute verbale, nu reprezentau ceva mai mult decât un zgromot de fond; doar atunci când au aplicat dialectica lor la teologie și au căzut în erzie, au stârnit dușmănia teologilor. Astfel, *Berengarius de Tours* (c.1000-1088), afirmând că accidentele nu pot să existe fără substanță lor, a negat doctrina Transubstanțierii. Berengarius era călugăr, nu un *Peripateticus*, dar se pare că era un spirit revoltat care nu se supunea autorității. Această caracteristică se pare că a apartinut unui grup de dialecticieni din secolul al XI-lea și tocmai acest tip de atitudine l-a determinat pe Petrus Damiani să considere că dialectica este superfluă, iar pe Otloh de St. Emmeran (c.1010-1070) să spună că unii dialecticieni au mai multă încredere în Boethius decât în Scriptură.

Petrus Damiani (1007-1072) nu a simpatizat prea mult artele liberale (sunt inutile, spunea el) sau dialectica, de vreme ce acestea nu se referă la Dumnezeu sau la mântuirea sufletului, deși, ca teolog și gânditor, trebuia să folosească și el dialectica. A fost convins că dialectica este o preocupare inferioară și că folosirea ei în teologie trebuie să fie subordonată unor scopuri mai înalte, nu numai pentru că dogmele sunt adevăruri revelate, dar și pentru că principiile ultime ale rațiunii nu se pot aplica în totdeauna în teologie. De pildă, Dumnezeu, potrivit lui Petrus Damiani, nu este doar arbitru al valorilor morale și al legii morale (ar fi putut accepta unele gânduri ale lui Kierkegaard despre Avraam), ci, totodată, poate face ca un eveniment istoric să nu se producă, fapt ce este împotriva principiului contradicției, ceea ce este cu atât mai rău pentru acest principiu; exemplul indică inferioritatea logicii în comparație cu teologia. Pe scurt, rolul dialecticii este acela al unei slujnice, *velut ancilla dominae*.¹

Această idee a fost reluată de *Gerard din Cenad* (m. 1046), un venețian care a devenit episcop de Cenad, în Ungaria. Gerard a accentuat rolul înțelepciunii apostolilor față de gândirea lui Aristotel și Platon și a afirmat că dialectica trebuie să fie *ancilla*

¹ *De div. omnip.; P.L., 8, 145, 63.*

theologiae.¹ De obicei se consideră că aceasta este viziunea tomistă asupra filosofiei, dar, având în vedere delimitarea realizată de Toma între teologie și filosofie, ideea nu este în acord cu doctrina lui despre natura filosofiei, fiind mai degrabă (așa cum observă M. De Wulf) ideea unui „grup restrâns de teologi”, care nu aveau nicio deschidere spre cunoașterea „la modă”. Cu toate acestea, chiar ei trebuiau să folosească dialectica, iar Arhiepiscopul Lanfranc (s-a născut prin 1010 și a murit ca arhiepiscop de Canterbury în 1089) spunea doar un lucru obișnuit atunci când susținea că nu dialectica însăși trebuie condamnată, ci utilizarea ei abuzivă.

7. Opoziția unui sfânt și a unui teolog rigorist în privința dialecticii reprezintă, de asemenea, unul dintre motivele vieții lui Abélard a cărui controversă cu Guillaume de Champeaux formează următoarea etapă din istoria disputei universalilor. Trebuie menționat că este afectată doar viața lui Abélard, nu și victoria luptei lui împotriva ultra-realismului.

Guillaume de Champeaux (1070-1120), după ce a studiat la Paris și Laon, a mers la Compiègne unde a studiat sub îndrumarea lui Roscelinus. Cu toate acestea, a adoptat exact teoria opusă celei susținute de Roscelinus și doctrina pe care a predat-o la Școala Catedrală de la Paris a fost aceea a ultra-realismului. Potrivit lui Abélard (care a audiat conferințele lui Guillaume de la Paris și de la care obținem informații despre învățatura lui), Guillaume a susținut că aceeași natură esențială este prezentă în același timp în fiecare individ al unei specii, aceasta conducând la consecința logică potrivit căreia membrii individuali ai unei specii diferă unii de alții nu substanțial, ci doar accidental.² Dacă este așa, spune Abélard,³ există aceeași substanță în Platon, care se află într-un loc, și în Socrate, care se află în alt loc, iar Platon este alcătuit dintr-un anumit set de accidente, iar Socrate din altul. O asemenea doctrină este forma curentă a ultra-realismului la începutul Evului Mediu, iar lui Abélard nu i-a fost greu să arate care sunt consecințele absurde pe care le implica. De pildă, dacă specia umană este substanțială și, deci, prezentă în întregime atât în Socrate, cât și în Platon în același timp, atunci Socrate trebuie să fie Platon și trebuie să fie prezent în două locuri în același timp.⁴ Mai mult chiar, o asemenea doctrină duce la panteism, căci Dumnezeu este substanță și toate substanțele vor fi identice cu substanța divină.

Sub presiunea unei critici de acest tip, Guillaume de Champeaux și-a modificat viziunea, abandonând teoria identității în favoarea celei a indiferenței și a susținut că doi membri ai aceleiași specii sunt același lucru nu în mod esențial (*essentialiter*), ci în

¹ „slujnica teologiei” (lb. lat., n.r.).

² *Hist. calam.*, 2; *P.L.*, 178, 119AB.

³ *Dialectica*, edit Geyer, p.10.

⁴ *De generibus et speciebus*; Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 153.

CAPITOLUL XIV – PROBLEMA UNIVERSALIILOR

mod indiferent (*indifferenter*). Această informație ne-o dă Abélard,¹ care a considerat noua teorie ca un simplu subterfugiu, de vreme ce acum Guillaume spunea că Socrate și Platon nu sunt identici, dar totuși nu sunt diferenți. Însă unele fragmente din *Sententiae*² lămuresc poziția lui Guillaume. El afirmă că cele două cuvinte „Unu” și „același” pot fi înțelese în două moduri, *secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae*³ și continuă explicând că Petru și Pavel sunt oameni în mod „indiferent” sau posedă umanitate *secundum indifferentiam*, prin faptul că Petru este o ființă rațională, la fel cum este și Pavel, iar Petru este o ființă muritoare, la fel ca Pavel etc., dar umanitatea lor nu este aceeași (înțelegând prin aceasta că esența sau natura lor nu este numeric aceeași) ci asemenea (*similis*), de vreme ce ei sunt doi oameni. El arată că acest fel de unitate nu se aplică Naturii divine, referindu-se desigur la faptul că Natura divină este identică în fiecare dintre cele trei Persoane divine. Acest fragment, în ciuda faptului că folosește un limbaj oarecum obscur, se opune în mod evident ultra-realismului. Atunci când Guillaume spune că Petru și Pavel sunt unul și același în umanitatea lor *secundum indifferentiam*, el vrea să spună că esențele lor sunt asemenea și că această asemănare este temeiul conceptului universal de om, care se aplică în mod „indiferent” lui Petru și Pavel sau oricărui alt om. Orice ar fi gândit Abélard despre teoria modificată a lui Guillame sau în orice interpretare ar fi vrut să o atace, această teorie este de fapt o negare a ultra-realismului, nefind prea diferită de viziunea proprie a lui Abélard.

Ar trebui menționat că cele prezentate mai sus sunt doar un rezumat, în măsura în care cursul exact al evenimentelor din disputa Abélard-Guillaume nu este cunoscut. De pildă, deși este cert că, după ce a fost înfrânt de Abélard, Guillaume s-a retras la abația de la St. Victor și a predat acolo, devenind ulterior episcop de Chalons-sur-Marne, nu se cunoaște când s-a retras acesta din controversă. Se pare că, în perioada în care a predat la Paris, și-a modificat teoria și apoi, sub presiunea criticii lui Abélard, justificate sau nu, s-a retras la St. Victor, unde a continuat să predea și a întemeiat, se pare, tradiția mistică a acestui centru. Potrivit afirmațiilor lui De Wulf, s-a retras la St. Victor și a predat acolo noua formă a teoriei sale, teoria indiferenței. Se consideră de obicei că Guillaume a susținut trei teorii: i) teoria identității, parte a ultra-realismului; ii) teoria indiferenței, pe care a atacat-o Abélard ca fiind asemănătoare cu prima; și iii) o teorie antirealistă pe care ar fi predat-o după retragerea la St. Victor. Această viziune poate fi corectă și este probabil susținută de interpretarea lui Abélard și de

¹ *Hist. calam.* 2; P.L., 178, 119B.

² Edit. Lefevre, p. 24.

³ „potrivit absenței diferenței și potrivit identității esenței” (lb. lat., n.r.).

critica teoriei indiferenței, dar este posibil ca interpretarea lui Abélard să fie doar una polemică și sunt înclinați să fiu de acord cu De Wulf că teoria indiferenței presupunea o negare a teoriei identității, deci nu era un simplu subterfugiu verbal. Oricum, problema nu are prea multă importanță de vreme ce toți sunt de acord că Guillaume de Champeaux a abandonat ultra-realismul cu care începuse.

8. Cel care l-a atacat pe Guillaume de Champeaux, *Abélard* (1079-1142) s-a născut la Le Pallet, Palet sau Pallais lângă Nantes, de aici derivându-și numele din *Peripateticus Palatinus*, și a studiat dialectica împreună cu Roscelinus și Guillaume. A deschis apoi o școală proprie, mai întâi la Melun, apoi la Corbeil, și ulterior la Paris, unde a organizat disputa cu fostul mentor. Apoi și-a îndreptat atenția spre teologie, a studiat cu Anselm la Laon și a început să predea teologie la Paris în 1113. Ca urmare a episodului cu Heloise, Abélard a fost nevoit să se retragă la abația St. Denis. Cartea lui, *De Unitate et trinitate divina*, a fost condamnată în 1121 la Soissons, iar Abélard a întemeiat o școală la Le Paraclet, lângă Nogent-sur-Seine, pe care o abandonează în 1125 pentru a deveni abate de Sf. Gildas în Bretania și părăsește mănăstirea în 1129. Din 1136 până în 1149 a predat la Ste. Genevieve la Paris, unde Ioan din Salisbury i-a fost student. St. Bernard l-a acuzat de eretice și în 1141 a fost condamnat la Conciliul de la Sens. Apelul făcut de el către Papa Inocențiu al II-lea a dus la o nouă condamnare și la interdicția de a preda. Se retrage la Cluny și rămâne acolo până la moarte.

Abélard a fost o personalitate combativă și necrujătoare cu adversarii: i-a ridiculizat pe profesorii lui de filosofie și teologie, Guillaume de Champeaux și Anselm de Laon. A fost considerat o fire sentimentală, egoistă și dificilă. Simptomatic este faptul că a părăsit două mănăstiri (St. Denis și St. Gildas), pentru că nu era capabil să conviețuiască în liniște cu ceilalți călugări. A fost, însă, un om cu o mare abilitate, un dialectician de seamă, cu mult superior lui Guillaume de Champeaux; nu a fost un om mediocru, pe care l-am putea ignora, și avem dovezi că talentul lui dialectic și strălucirea gândirii sale, precum și atacurile sale asupra celorlalți profesori, i-au adus celebritatea. Însă, incursiunile sale în teologie, mai ales pentru că era un om cu o mare reputație, l-au făcut să pară un gânditor periculos pentru cei care nu aveau prea mare simpatie pentru dialectică și pentru inteligența sa vie. Astfel, Abélard a fost urmărit cu multă ostilitate de Sf. Bernard mai ales, care se pare că l-a considerat pe filosof un slujitor al lui Satana. Ca urmare, a făcut tot ce i-a stat în putință să obțină condamnarea lui Abélard. L-a acuzat pe Abélard că susține o doctrină eretică cu privire la Sfânta Treime, o acuzație pe care Abélard a contestat-o vehement. Probabil că filosoful nu era rationalist în sensul obișnuit al termenului, măcar în intenții (nu a vrut să nege revelația sau să explice misterul); dar, în același timp, în aplicarea dialecticii la teologie se pare că a ofensat gândirea teologică în fapt, dacă nu în intenție. Pe

CAPITOLUL XIV – PROBLEMA UNIVERSALIILOR

de altă parte, tocmai aplicarea dialecticiei la teologie a făcut posibil progresul teologiei și a facilitat sistematizarea scolastică a teologiei din secolul al XIII-lea.

După cum am văzut, lui Abélard nu i-a fost greu să arate care sunt erorile la care a ajuns Guillaume de Champeaux ca urmare a ultra-realismului, iar sarcina sa era acum de a realiza o teorie mai satisfăcătoare. Acceptând definiția dată de Aristotel universalilor, aşa cum era transmisă de Boethius (*quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*)¹, Abelard a afirmat că predicația nu se face despre un lucru, ci despre un nume și conchide că „trebuie să atribuim universalitatea de acest fel doar cuvintelor”.² Această afirmație sună strict naturalist, în sensul dat de Roscelinus (cu care a studiat Abélard), dar faptul că dorea să vorbească despre cuvinte universale și particulare arată că nu putem trage imediat concluzia că Abélard a negat orice posibilitate ca unui cuvânt universal să îi corespundă ceva real, căci nu a negat că termenilor particulari le corespunde ceva real, în acest caz individul. Mai mult chiar, Abélard a făcut distincția (în *Logica nostrorum petitioni sociorum*) între *vox* și *sermo* și nu a afirmat că *Universale est vox*, ci că *Universale est sermo*. De ce a făcut această distincție? Pentru că *vox* se referă la cuvânt ca entitate fizică (*flatus vocis*), un lucru, dar niciun lucru nu poate fi predicat despre un altul, în timp ce *sermo* se referă la cuvânt din punctul de vedere al relației sale cu conținutul logic, iar acesta poate fi predicat.

Ce este conținutul logic, ce este *intellectus universalis* sau ideea universală care este exprimată de *nomen universale*? Prin ideile universale mintea „concepe o imagine comună și confuză a multor lucruri... Când aud *om*, o anumită imagine îmi apare în minte. Ea se referă la oamenii individuali, este comună tuturor și nu e specifică niciunui”. O asemenea formulare sugerează că, potrivit lui Abélard, nu există concepte universale, ci numai imagini confuze, generice sau specifice potrivit gradului de confuzie și de nediferențiere. Abélard continuă afirmând: conceptele universale se formează prin abstracție și prin aceste concepte gândim ce este în obiect, deși nu-l gândim ca fiind în obiect. „Când consider acest om doar în natura substanței sau a corpului, nu în natura lui ca animal sau om sau gramatician, desigur că nu înțeleg nimic decât ceea ce este în acea natură dar nu consider tot ce are el”. Apoi, el explică faptul că atunci când a spus că ideea noastră de om este „confuză”, a înțeles că, prin intermediul abstractizării, natura este eliberată de orice individualitate și este considerată ca neavând nicio relație specială cu niciun individ particular, putând fi predicată despre toți indivizii umani. *Ceea ce* este conceput prin ideile specifice și generice se

¹ „ceea ce este în mod natural predicat despre mai mulți, în timp ce singularul este ceea ce se enunță ca atare” (lb. lat., n.r.).

² *Ingredientibus*, edit. Geyer, 16.

află în lucruri (ideea nu este golită de orice referință obiectivă), dar nu se află în ele, adică în lucrurile individuale, *așa cum este concepută*. Cu alte cuvinte, ultra-realismul este fals, dar aceasta nu înseamnă că universalile sunt doar construcții complet subiective, cu atât mai puțin că ele sunt simple cuvinte. Atunci când Abélard afirma că universalul este un *nomen* sau un *sermo*, ceea ce înțelege este că unitatea logică a conceptelor universale afectează doar predicatul, care este un *nomen*, nu un *res* sau un lucru individual. Dacă am vrea, asemenei lui Ioan din Salisbury, să-l considerăm pe Abélard un nominalist, trebuie să recunoaștem că „nominalismul” lui este doar o negație a ultra-realismului și o susținere a distincției dintre ordinea logică și cea reală, fără ca acest lucru să implice o negare a întemeierii obiective a conceptului universal. Doctrina lui Abélard este o pregătire, în ciuda limbajului uneori ambiguu, pentru teoria mai dezvoltată a „realismului moderat”.

În *Theologia Christiana* și *Theologia*, Abélard preia viziunea lui Augustin, Macrobius și Priscian, care plasau în gândirea lui Dumnezeu *formae exemplares* sau idei divine, generice și specifice care sunt identice cu Dumnezeu însuși și, astfel, se orientează spre Platon, pe care îl înțelege într-un sens neoplatonic, plasând Ideile în gândirea divină, *quam Graeci Noyn appellant.*¹

9. Maniera în care Abélard a tratat problema universalilor a fost decisivă, în sensul că a dat o lovitură puternică ultra-realismului, arătând cum poate fi respinsă aceasta doctrină, fără a nega în același timp obiectivitatea genurilor și a speciilor. Deși Școala de la Chartres din secolul al XII-lea (spre deosebire de școala de la St. Victor) a înclimat spre ultra-realism, cele mai remarcabile personalități ale acestei școli, Gilbert de la Porrée și Ioan din Salisbury, au renunțat la această tradiție.

i) *Gilbert de la Porrée* sau *Gilbertus Porretanus* s-a născut la Poitiers în 1076, a devenit discipolul lui Bernard de Chartres și a predat el însuși la Chartres timp de peste 12 ani. Ulterior, a predat la Paris, deși a devenit episcop de Poitiers în 1142. A murit în 1154.

Gilbert de la Porrée a susținut cu fermitate că fiecare om își are propria sa umanitate sau natură umană,² însă a avut o concepție specifică privind structura interioară a individului. În individ trebuie să deosebim esența sau substanța individualizată, în care se află accidentele lucrului și acele *formae substantiales* sau *formae nativae*.³ Aceste forme native sunt comune, în sensul că sunt identice în obiectele acelorași specii sau genuri, și își au modelele în Dumnezeu. Atunci când gândirea contemplă formele na-

¹ „pe care grecii o numesc *Nous*” (lb. lat., n.r.).

² In Boeth. de dual. nat., P.L., 64, 1378.

³ In Boeth. de Trinit. P.L., 64, 1393. Cf. Ioan din Salisbury, Metalog. 2. 17, P.L., 64, 875-876.

tive din lucruri, le poate abstrage din materia în care sunt intrupate sau concretizate, iar acestea pot fi considerate în abstracția lor; astfel se ajunge la gen sau specie, care sunt *substantiae*, dar nu obiecte ce există substanțial.¹ De pildă, genul este doar suma (*collectio*) acelor *substantiae* obținute din compararea lucrurilor care, deși diferă prin specie, sunt asemenea.² El vrea să spună că ideea de specie se obține prin compararea determinațiilor esențiale similare sau a formelor unor obiecte individuale similare, care sunt subordonate unei singure idei, în vreme ce ideea de gen este obținută prin compararea obiectelor care diferă specific, dar care au unele determinații sau forme esențiale în comun, așa cum calul și câinele au ambele calitatea de a fi animale. Forma, așa cum observă Ioan din Salisbury, referindu-se la doctrina lui Gilbert,³ este sensibilă în obiectele sensibile, dar este concepută de gândire independent de simțuri, într-o manieră imaterială și, deși este individuală în fiecare individ, este comună sau identică în toți membrii speciei sau ai genului.

Doctrina abstractizării și comparației arată clar că Gilbert era un realist moderat, nu un ultra-realist, dar ideea lui curioasă privind distincția dintre esența individuală sau substanță și esența comună („comun” însemnând identic într-o multitudine de indivizi) l-a dus la dificultăți atunci când a aplicat-o la doctrina Treimii și a deosebit ca fiind diferite *Deus* și *Divinitas*, *Pater* și *Paternitas*, tot așa cum ar distinge între Socrate și umanitate, adică umanitatea lui Socrate. A fost acuzat că separă unitatea lui Dumnezeu și că ar fi eretic. Sf. Bernard a fost unul dintre cei care l-au atacat. Condamnat de Conciliul de la Rheims în 1148, a retractat propozițiile ofensatoare.

ii) *Ioan din Salisbury* (c.1115-1180) a plecat la Paris în 1136, unde a participat la cursurile ținute, printre alții, de Abélard, Gilbert de la Porrée, Adam Parvipontanus (Smallbridge) și Robert Pulleyn. A devenit secretarul arhiepiscopului de Canterbury, mai întâi al arhiepiscopului Theobald și apoi al lui Thomas à Becket, fiind apoi numit episcop de Chartres în 1176. Discutând problema universalilor, spune Ioan, lumea a îmbătrânit; mai mult timp s-a risipit pentru discutarea acestei teme decât a fost necesar Cezarilor ca să cucerească și să conducă lumea.⁴ Dar cine caută genuri și specii în afara lucrurilor sensibile își pierde timpul în van;⁵ ultra-realismul nu este adevărat și contrazice învățătura lui Aristotel,⁶ pe care Ioan îl simpatiza în mod deosebit pen-

¹ *P.L.*, 64, 1267.

² *Ibid.*, 64, 1389.

³ *Ibid.*, 64, 875-876.

⁴ *Polycrat.*, I, 12.

⁵ *Metal.* 2, 20.

⁶ *Ibid.*

tru dialectica sa, observând că *Topicele* reprezintă o carte mai utilă decât majoritatea celorlalte cărți de dialectică pe care modernii sunt obișnuiți să le prezinte în școli.¹ Genurile și speciile nu sunt lucruri, ci formele lucrurilor, pe care mintea, comparând asemănarea lucrurilor, le abstrage și le unifică în concepte universale.² Conceptele universale, sau genurile și speciile, considerate în mod abstract, sunt construcții mentale (*figurata rationis*), de vreme ce nu există ca universalii în realitatea extra-mentală, dar construcțiile provin dintr-o comparație a lucrurilor și o abstracție din acestea și de aceea conceptele universale nu sunt vide de temei obiectiv și de referință.³

10. S-a menționat deja că școala de la St. Victor a înclinat spre un realism moderat. *Hugo de St. Victor* (1096-1141) a adoptat poziția lui Abélard și a susținut o doctrină clară a abstracției, pe care a aplicat-o la matematică și fizică. Domeniul matematicii tinde spre *actus confusos inconfuse*⁴ prin abstractizare, în sensul că izolează, spre exemplu, liniile sau suprafețele, deși nici liniile, nici suprafețele nu există separat de corpuși. În domeniul fizicii, de asemenea, fizicianul consideră în abstract proprietățile celor patru elemente, deși, în realitate, ele se regăsesc doar în anumite combinații. La fel, dialecticianul consideră formele lucrurilor prin izolare și abstracție, într-un concept unificat, deși, în realitate, formele lucrurilor sensibile nu există nici prin izolarea de materie, nici ca universalii.

II. Temeiurile doctrinei tomiste, dominată de un realism moderat, au fost puse astfel înaintea secolului al XIII-lea și putem spune că Abélard este cel care a distrus cu adevărat ultra-realismul. Atunci când Toma de Aquino afirmă că universalii nu sunt entități care există prin ele însese, ci doar prin lucruri individuale,⁵ reia ceea ce Abélard și Ioan din Salisbury afirmaseră deja anterior. De pildă, umanitatea sau natura umană există doar în acest sau în acel om, iar universalitatea atașată umanității prin acest concept este rezultatul abstracției și al unei contribuții subiective.⁶ Dar aceste fapt nu implică falsitatea conceptului universal. Dacă ar trebui să abstractizăm forma specifică lucrului și, în același timp, să gândim că ar exista într-o stare de abstracție, ideea noastră ar fi cu adevărat falsă, căci ar implica o judecată falsă referitoare la lucrul însuși; însă, deși în conceptul universal gândirea concepe ceva într-un mod diferit de acela al existenței concrete, judecata noastră despre lucrul însuși nu este

¹ *Ibid.*, 3, 10.

² *Ibid.*, 2, 20.

³ *Ibid.*, 3, 3.

⁴ *Didasc.*, 2.18; *P.L.*, 176, 785. ("clarificare", *lb. lat.*).

⁵ *Contra Gent.*, 1, 65.

⁶ *S.T.*, Ia, 85, 1, ad 1; Ia, 85, 2, ad 2.

CAPITOLUL XIV – PROBLEMA UNIVERSALIILOR

eronată, referindu-se doar la faptul că acea formă, care există în lucru într-o stare individualizată, este abstractizată, adică devine obiect de interes pentru gândire printr-o activitate imaterială. Întemeierea obiectivă a conceptului universal specific este astfel esența obiectivă și individuală a lucrului, esență care este eliberată prin gândire de factorii individualizatori, adică, potrivit lui Toma, de materie, și este considerată în abstracțiunea ei. De pildă, gândirea abstractizează din omul individual esența umanității care este aceeași, dar nu este numeric aceeași printre membrii speciei umane, în timp ce temeiul conceptului universal este o determinare esențială pe care o au în comun mai multe specii, precum specia om, cal, câine etc., care au în comun „caracterul de a fi animal”.

Toma de Aquino a negat astfel ambele forme de ultra-realism, aceea a lui Platon și aceea a primilor medievali. Asemenea lui Abélard, vroia să respingă blocajul generat de platonism, adică platonismul dezvoltat de Augustin. Ideile există în gândirea divină, deși nu sunt distințe ontologic de Dumnezeu și nici nu sunt o pluralitate și, în măsura în care se acceptă acest adevăr, teoria platonică este justificată.¹ Toma admite astfel: i) *universale ante rem*, care, accentuează el, nu este o entitate de sine stătătoare, separată de lucrurile concrete (Platon) sau în lucruri (ultra-realismul medieval inițial), ci Dumnezeu, în măsura în care acesta își percepse esența ca imitabilă *ad extra* într-un anume tip de ființă creată; ii) *universale in re*, care este esența individuală concretă, asemenea în membrii speciei; și iii) *universale post rem*, care este conceptul universal abstract.² Este inutil să mai spunem că termenul *universale in re*, folosit în *Comentariul la Sentințe* este interpretat în lumina doctrinei generale a lui Toma, adică e înțeles ca temeiul conceptului universal, temeiul fiind esența concretă sau *quidditas rei*.³

În Evul Mediu târziu, problema universalilor avea să fie reluată, iar William Ockham și discipolii vor găsi o soluție diferită, dar principiul care afirmă că nu există decât indivizi ca lucruri concrete a rămas de necontestat. Noul curent din secolul al XIV-lea nu s-a constituit împotriva realismului ci departe de el. Istoria acestei mișcări va fi prezentată în volumul următor.

¹ *Contra Gent.*, 3, 24.

² În *Sent.*, 2; *Dist.* 3, 2 ad 1.

³ Distincția dintre *universale ante rem*, *in re* și *post rem* a fost făcută inițial de Avicenna.

CAPITOLUL XV

SF. ANSELM DE CANTERBURY

Sf. Anselm ca filosof – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu în Monologium – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu în Proslogium – Ideea de adevăr și alte elemente augustiniene în gândirea lui Anselm.

I. SFÂNTUL Anselm s-a născut la Aosta, în Piemont, în 1033. După studii pregătitoare, în Burgundia, la Avranches și apoi la Bec, a intrat în ordinul benedictin și ulterior a devenit stareț de Bec (1063) și apoi abate (1078). În 1093, Anselm a devenit arhiepiscop de Canterbury, urmându-i fostului său profesor, prieten și superior, Lanfranc și a murit în 1109.

De obicei, se consideră că gândirea lui Anselm aparține tradiției augustiniene. Asemenea marelui Doctor african, Anselm s-a dedicat înțelegerii doctrinei credinței creștine, iar atitudinea sa, aşa cum este expusă în *Proslogium*,¹ poartă amprenta de ne-tăgăduit a spiritului augustinian. „Eu, Doamne, nu ţințesc la a pătrunde înălțimea Ta, fiindcă în niciun fel eu n-o alătur ei pe aceea a minții mele, însă doresc întrucâtva să înțeleg adevărul Tău pe care înima mea îl crede și îl iubește. Căci eu nu caut să înțeleg pentru a crede, ci cred ca să-nțeleg. Si chiar aceasta cred: că necrezând, n-aș înțelege.” Această atitudine de tip *credo, ut intelligam* este comună lui Augustin și lui Anselm, iar Anselm este de acord cu Augustin atunci când remarcă, în *Cur Deus Homo*,² că am da dovadă de neglijență dacă nu am încerca să înțelegem ceea ce credem. În practică, aceasta înseamnă că, pentru Anselm, e necesară aplicarea dialecticii sau a raționamentului logic la dogmele credinței nu pentru a le goli de mister, ci pentru a le înțelege, dezvolta și a le identifica implicațiile, atât cât este posibil pentru mintea umană, iar rezultatele sale, de pildă cartea sa despre întupare și mântuire (*Cur Deus Homo*) fac din Anselm o personalitate importantă pentru istoria dezvoltării gândirii teologice și a speculației filosofice.

Aplicarea dialecticii la domeniul teologiei rămâne teologie, iar Anselm și-ar fi câștigat cu greu un loc în istoria filosofiei prin speculațiile sale teologice, cu excepția aplicării categoriilor filosofice la dogmele revelate, aplicare în care este necesară o

¹ P.L., 158, 227. [trad. rom., *Proslogion*, trad. de Alexander Baumgarten, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 12]

² Ibid., 158, 362.

prelucrare și o dezvoltare a categoriilor filosofice. Folosirea lui *Credo, ut intelligam* nu a fost limitată de Anselm și de Augustin la înțelegerea acelor adevăruri revelate, nu descoperite dialectic, ci a fost extinsă la adevăruri care sunt cu adevărat crezute, dar care pot fi atinse de rațiunea umană, precum cel al existenței lui Dumnezeu. Prin urmare, pe lângă opera de teolog dogmatic a lui Anselm, trebuie să avem în vedere scrierile sale de teologie naturală sau de metafizică și, doar din această perspectivă, Anselm merită să fie inclus într-o istorie a filosofiei, de vreme ce el a contribuit la dezvoltarea acelei ramuri a filosofiei cunoscută ca teologie naturală. Fie că argumentele sale referitoare la existența lui Dumnezeu sunt considerate valide sau nu, faptul că el a elaborat aceste argumente într-o manieră sistematică este semnificativ și conferă lucrărilor sale importanța necesară pentru a fi studiate de istoricul filosofiei.

Asemenea lui Augustin, Anselm nu a făcut o distincție clară între teologie și filosofie, iar atitudinea sa poate fi descrisă astfel: creștinul trebuie să încerce să înțeleagă în mod rațional tot ceea ce crede, atât cât este posibil pentru gândirea umană. Noi credem în existența lui Dumnezeu și în doctrina Sfintei Treimi. Ar trebui, deci, să ne folosim intelectul pentru înțelegerea acestor adevăruri. Din acest punct de vedere, pentru cineva care, asemenea tomistului, distinge clar între filosofie și teologie dogmatică, aplicarea rațiunii la primul adevăr – existența lui Dumnezeu – va cădea în domeniul filosofiei, iar aplicarea rațiunii la al doilea adevăr – Treimea – va arăta că primul adevăr este demonstrabil prin rațiunea umană, în timp ce cel de-al doilea adevăr nu este demonstrabil astfel, chiar dacă gândirea umană este capabilă să facă afirmații despre mister, după ce acesta a fost revelat, și să respingă obiecțiile împotriva sa, obiecții pe care rațiunea umană le poate ridica. Dar dacă cineva se plasează în poziția lui Anselm, adică într-o stare anteroară distincției clare dintre filosofie și teologie, e ușor să vedem cum faptul că primul adevăr este demonstrabil, la care se adaugă dorința de a înțelege tot ceea ce credem și încercarea de a satisface această dorință, considerată o îndatorire, va duce la încercarea de a demonstra și al doilea adevăr. De fapt, Sfântul Anselm vorbește despre demonstrarea Treimii Persoanelor prin „rațiuni necesare”¹ și despre demonstrarea, în același mod, a faptului că este imposibil pentru om să fie mântuit fără ajutorul lui Christos.² Pentru ca această concepție să poată fi considerată „raționalism”, aşa cum s-a afirmat uneori, ar trebui mai întâi să se definească foarte precis ce se înțelege prin acest termen. Dacă se are în vedere o atitudine a gândirii care neagă revelația și credința, cu siguranță că Anselm nu a

¹ *De fide Trin.*, 4. P.L.. 158, 272.

² *Cur Deus Homo*; P.L.. 158, 361.

fost un raționalist, de vreme ce a acceptat primatul credinței și autoritatea sa și doar apoi a căutat să înțeleagă datele credinței. Dacă termenul „raționalism” este extins pentru a cuprinde și acea atitudine a gândirii care conduce la încercarea de a demonstra misterul, nu pentru că misterele nu ar fi acceptate de credință sau pentru că ar fi respinse dacă nu ar putea fi probate, ci pentru că se dorește înțelegerea celor crențe, fără a fi definite mai întâi căile prin care diversele adevăruri ne sunt accesibile, atunci, desigur, gândirea lui Anselm ar putea fi considerată „raționalism” sau o aproximare a raționalismului. O completă neînțelegere a atitudinii lui Anselm ar fi aceea în care s-ar presupune că el a fost pregătit să respingă doctrina Treimii, de pildă, dacă nu ar fi găsit acele *rationes necessariae* pentru ea, în condițiile în care, mai întâi, el a crențut în doctrină și de abia apoi a încercat să o înțeleagă. Această dispută despre raționalismul sau non-raționalismul lui Anselm este chiar inutilă dacă nu înțelegem de la început faptul că el nu a avut nicio intenție de a atenta la integritatea credinței creștine; dacă insistăm să-l interpretăm pe Anselm ca și cum ar fi trăit după Toma de Aquino și ar fi avut o reprezentare clară a distincției dintre teologie și filosofie, ne vom face vinovați de anachronism și de interpretare greșită.

2. În *Monologium*,¹ Anselm dezvoltă argumentul existenței lui Dumnezeu bazat pe gradele de perfecțiune prezente în ființele create. În primul capitol, el aplică argumentul la bunătate, iar în cel de-al doilea, la caracteristica mărimii. Prin aceasta, Anselm nu înțelege mărimea din punct de vedere cantitativ, ci vorbește despre mărimea unei calități, cum ar fi înțelepciunea, care, deținută într-o mai mare măsură, aduce mai mult bine, căci mărimea sporită nu probează superioritatea calitativă. Asemenea calități sunt prezente în diverse grade în obiecte, astfel că argumentul pornește de la observațiile empirice referitoare la gradele de bunătate, transformându-se doar ulterior într-un argument *a posteriori*. Însă judecata privind diversele grade de perfecțiune (Anselm presupune că judecata este obiectiv întemeinică) presupune o referință la un standard de perfecțiune, iar faptul că lucrurile participă obiectiv la bunătate în diverse grade arată că standardul însuși este obiectiv, adică există, de pildă, o bunătate absolută, la care toate lucrurile bune participă și față de care sunt mai apropiate sau mai îndepărtate.

Acet tip de argument este de origine platonică (deși Aristotel a susținut la rândul său, în perioada sa platonică, de tinerețe, că acolo unde există un mai bine trebuie să existe și binele perfect) și reapare în *Via quarta* a lui Toma de Aquino. Este vorba de un argument *a posteriori*, aşa cum am menționat deja; el nu merge de la ideea binelui absolut către existența binelui absolut, ci de la gradele de bunătate către existența

¹ P.L., 158.

binelui absolut și de la gradele de înțelepciune către existența înțelepciunii absolute, binele absolut și înțelepciunea fiind identificate cu Dumnezeu. Forma dezvoltată a argumentului ar necesita o demonstrație a obiectivității judecății referitoare la faptul că gradele de bunătate diferă între ele și a principiului pe care Anselm își intemeiază argumentul, potrivit căruia, dacă obiectele posedă binele într-un grad limitat, acesta provine dintr-un bine în sine, care este bine *per se*,¹ nu *per aliud*.² Trebuie reținut și faptul că argumentul poate fi aplicat doar la acele perfecțiuni care nu implică prin ele însăși limitarea și finitudinea, de pildă, nu poate fi aplicat dimensiunilor cantitative. (Nu îi revine istoricului să decidă dacă argumentul este valid.)

În al treilea capitol din *Monologium*, Anselm aplică același tip de argument pentru ființă. Tot ceea ce există, există fie prin ceva, fie prin nimic. Ultima supozitie este absurdă, așa că orice există trebuie să existe prin ceva anume. Aceasta înseamnă că toate cele existente există fie unele prin altele, fie prin ele însăși, fie datorită unei cauze a existenței. Însă faptul că X există prin Y și Y există prin X este de neconceput: alegerea se face între o multitudine de cauze necauzate și o singură asemenea cauză. Până acum, acesta era un simplu argument bazat pe cauzalitate, însă, ulterior, Anselm introduce un element platonic, susținând că, dacă există o multitudine de lucruri care au ființă prin ele însăși, adică sunt auto-dependente (suficiente lor) și necauzate, există o formă de ființă în sine însăși, la care participă celelalte. În acest moment, argumentul devine similar celui deja menționat, implicația fiind că, atunci când mai multe ființe posedă aceeași formă, trebuie să existe o existență unitară exterioară lor care reprezintă acea formă. Prin urmare, nu poate exista decât o singură Ființă suficientă și săptămână și aceasta trebuie să fie cea mai bună, cea mai înaltă și cea mai valoroasă dintre toate cele ce există.

În capitolele VIII și IX, Anselm abordează relația dintre cele cauzate și Cauză și arată că toate obiectele finite sunt create din nimic, *ex nihilo*, nu dintr-o materie anterioară sau dintr-o Cauză văzută ca materie. El arată că a spune că un lucru este făcut *ex nihilo* nu înseamnă a spune că este făcut din nimic în calitate de material, ci că ceva este creat *non ex aliquo*,³ adică, deși înainte nu a avut existență în afara gândirii divine, acum se bucură de această existență. Deși acest aspect pare destul de evident, s-a afirmat uneori că a spune că o creație este creată *ex nihilo* înseamnă fie să transformi nimicul în ceva, fie să lași deschisă calea spre observația că *ex nihilo nihil fit*.⁴

¹ „prin sine” (lb. lat., n.r.).

² „prin altceva” (lb. lat., n.r.).

³ „nu din ceva” (lb. lat., n.r.).

⁴ „din nimic nu se naște nimic” (lb. lat., n.r.).

Anselm susține, însă, foarte clar că *ex nihilo* nu înseamnă *ex nihilo tamquam materia*,¹ ci doar *non ex aliquo*.

Cât privește atributele lui *Ens a Se*,² putem predica despre ea doar acele calități pe care este mai bine în mod absolut să le posede decât să nu le posede.³ De pildă, a fi aur este mai bine pentru aur decât a fi plumb, însă pentru un om nu ar fi mai bine să fie făcut din aur. A fi material este mai bine decât a nu fi nimic, dar, pentru un spirit, nu ar fi mai bine să fie material decât imaterial. A fi aur este mai bine decât de a nu fi aur doar în mod relativ, la fel cum a fi material este mai bine decât a fi imaterial. În mod absolut este mai bine să fii înțelept decât să nu fii înțelept, să trăiești decât să nu trăiești, să fii drept decât să fii nedrept. Trebuie, aşadar, să atribuim Ființei înțelepciune, viață, dreptate, dar nu și materialitate sau faptul de a fi aur. Mai mult chiar, în condițiile în care Ființa supremă nu posedă atributele prin participare, ci prin propria esență, Ființa este Înțelepciunea, Dreptatea, Viața etc.⁴ și, de vreme ce Ființa nu poate fi compusă din elemente (care ar putea fi anterioare logic, pentru că astfel Ființa nu ar mai fi suprema Ființă), aceste atribută sunt identice cu esența divină, care este simplă.⁵ Dumnezeu trebuie să transceandă spațiul datorită simplității și spiritualității Sale, iar timpul, datorită eternității Sale. El este prezent în orice, dar nu în mod local, determinat, și toate lucrurile sunt prezente în eternitatea Sa, care nu poate fi gândită ca timp nesfârșit, ci ca *interminabilis vita simul perfecte tota existens*.⁶ Dumnezeu poate fi numit substanță dacă prin aceasta ne referim la esența divină, nu și dacă ne referim la categoria substanței, de vreme ce El nu se modifică și nici nu e supus accidentelor.⁷ În fine, dacă îi aplicăm orice nume pe care îl aplicăm și ființelor create, *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio*.⁸

În *Monologium*, Anselm oferă argumente pentru natura unică a Persoanelor Treimii, fără a da indicații prea clare că ar fi conștient că părăsește un domeniu al cunoașterii pentru a intra în altul, iar în acest subiect, oricât de interesant ar putea să pară teologilor, nu putem să-l urmăm. S-a afirmat, însă, suficient pentru a arăta că Anselm a contribuit semnificativ la teologia naturală. Elementele platonice sunt

¹ „din nimic ca materie” (lb. lat., n.r.).

² „Ființă în Sine” (lb. lat., n.r.).

³ Cap. 15.

⁴ Cap. 16.

⁵ Cap. 17.

⁶ Cap. 24. [„nesfârșita viață care există desăvârșită”, lb. lat. – trad. rom., *Monologion*, trad. de Alexander Baumgarten, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 61]

⁷ Cap. 26.

⁸ „este evident că se cuvin înțelese semnificații diferite” [lb. lat., trad. rom., op.cit., p. 64].

evidente, însă, în afara unor remarcări disparate, nu există nicio analiză a asemănării. Anselm oferă însă argumente *a posteriori* pentru existența lui Dumnezeu, mult mai sistematice decât cele ale lui Augustin și abordează atributele divine și caracterul ne-schimbător și etern al divinității. Este clar acum cât de eronată este asocierea numelui lui Anselm cu „argumentul ontologic” astfel încât să se implice că singura contribuție a lui Anselm la dezvoltarea filosofiei ar fi un argument a cărui validitate este cel puțin îndoieșnică. Este posibil ca opera sa să nu fi exercitat nicio influență considerabilă asupra gânditorilor contemporani cu el și a celor care au urmat imediat din cauza interesului acestora pentru alte domenii (probleme legate de dialectică, reconcilierea concepțiilor Părinților Bisericii etc.). Privit însă din perspectiva dezvoltării generale a filosofiei medievale, Anselm poate fi considerat ca unul dintre cei mai importanți gânditori care au contribuit la filosofia și teologia scolastică, pe baza teologiei sale naturale și a interesului său pentru aplicarea dialecticii la dogmele creștine.

3. În *Proslogium*, Anselm dezvoltă aşa-numitul „argument ontologic” care pornește de la ideea de Dumnezeu către Dumnezeu ca realitate, ca existent. El ne arată că întrebările fraților săi întru credință și considerațiile despre argumentele complexe și variate prezentate în *Monologium* l-au determinat să cerceteze dacă ar putea găsi un argument care ar fi suficient prin sine însuși pentru a demonstra tot ceea ce credem că se referă la Substanța Divină, astfel ca acesta să îndeplinească funcția mai multor argumente complementare din lucrarea sa anteroară. Anselm consideră că a descoperit un asemenea argument, care ar putea fi pus într-o formă silogistică, deși Anselm n-l expune sub forma unei adresări către Dumnezeu:

Dumnezeu este ceea ce gândirea nu poate depăși în mărime.

Însă acel ceva față de care nu poate fi gândit nimic mai mare trebuie să existe nu numai în gând, în idee, ci și în realitate.

Prin urmare, Dumnezeu există nu numai în idee, în gând, ci și în realitate.

Premisa majoră dă ideea de Dumnezeu, ideea pe care omul o are despre Dumnezeu, chiar și atunci când îi neagă existența.

Premisa minoră e clară, căci dacă acel ceva față de care nimic altceva nu poate fi mai mare ar exista doar în minte, atunci acesta nu ar fi acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gândit. Ceva mai mare poate fi gândit, spre exemplu o ființă care există în realitatea extra-mentală și în gând.

Acest argument începe cu ideea de Dumnezeu înțeles ca acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput, adică perfecțiunea absolută: exact ceea ce înțelegem prin Dumnezeu.

CAPITOLUL XV – SF. ANSELM DE CANTERBURY

Dacă o asemenea ființă ar avea doar realitate ideală, existând doar în ideile noastre subiective, am putea, totuși, să gândim o ființă mai mare, o ființă care nu există doar în mintea noastră, ci și în realitatea obiectivă. Prin urmare rezultă că ideea de Dumnezeu ca perfecțiune absolută este în mod necesar ideea unei Ființe existente, iar Anselm susține că, în acest caz, nimeni nu poate avea ideea de Dumnezeu și în același timp să nege existența Sa. Dacă cineva a gândit pe Dumnezeu ca fiind asemenea unui supraom, de pildă, el ar putea, pe bună dreptate, să nege existența lui Dumnezeu în acest sens, însă nu ar nega obiectivitatea ideii de Dumnezeu. Dacă un om ar avea adevărata idee de Dumnezeu și ar concepe semnificația termenului „Dumnezeu”, el ar putea într-adevăr nega existența Sa cu propriul glas, însă dacă înțelege ce implică această negare (adică afirmația că Ființa care trebuie să existe, Ființa necesară, nu există) și susține negația, el se face vinovat de o deplină contradicție, căci doar nebunul, *insipiens*, a spus în *inima sa* „Nu există Dumnezeu”. Ființa absolut perfectă este o Ființă, a cărei esență implică în mod necesar existența, de vreme ce altfel s-ar putea concepe o ființă mult mai perfectă; de asemenea, această ființă absolut perfectă este Ființa necesară, iar o ființă necesară care nu ar exista ar fi o contradicție în termeni.

Anselm și-a dorit ca argumentul său să fie o demonstrație despre tot ce considerăm că se referă la natura divină și, pentru că argumentul are în vedere Ființa absolut perfectă, atributele lui Dumnezeu se află implicit în concluzia argumentului. Trebuie doar să ne întrebăm ce implică ideea de Ființă față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, pentru a vedea că Dumnezeu trebuie să fie omnipotent, omniscient, drept în mod absolut și aşa mai departe. Mai mult, atunci când deduce aceste atribute în *Proslogium*, Anselm clarifică noțiunea în discuție. De pildă, Dumnezeu nu poate să mintă; dar nu este oare acesta un semn al lipsei de omnipotență? Nu, răspunde el, a fi capabil să mintă ar trebui numit impotență, imperfecțiune, nu perfecțiune. Dacă Dumnezeu ar acționa într-un mod care nu e adecvat esenței Sale, aceasta ar marca o lipsă de putere din partea Sa. Desigur, se poate obiecta că argumentul presupune că noi cunoaștem deja ce este sau implică esența lui Dumnezeu, însă aceasta este exact ceea ce trebuie să dovedim; Anselm ar răspunde însă că a stabilit deja faptul că Dumnezeu este perfect și, prin urmare, El este omnipotent și are proprietatea veracității; rămâne doar să arate ce înseamnă omnipotența perfecțiunii și să expună falsitatea unei idei greșite despre omnipotență.

Argumentul dat de Anselm în *Proslogium* a fost atacat de călugărul Gaunilo, în a sa *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, unde observă că ideea pe care o avem despre un lucru nu constituie o garanție a existenței obiective a acestuia și că Anselm se face vinovat de o tranziție ilicită de la ordinea logică la cea reală. Am putea spune la fel de bine că cele mai frumoase insule posibile trebuie să

există undeva pentru că noi le putem gândi. Anselm, în *Libri Apologeticus contra Gau-nilonem respondentem pro Insipiente*, a negat comparația și a negat-o în mod corect, de vreme ce, dacă ideea de Dumnezeu este ideea unei Ființe absolut perfecte, iar perfecțunea absolută implică existența, atunci această idee este ideea unei Ființe existente în mod necesar, în vreme ce ideea celor mai frumoase insule nu este ideea a ceva care trebuie să existe; chiar și în ordinea logică cele două idei nu sunt identice. Dacă Dumnezeu este posibil, cu alte cuvinte, dacă ideea Ființei complet perfecte și necesare nu conține nicio contradicție, Dumnezeu trebuie să existe, de vreme ce ar fi absurd să vorbim despre o *Ființă posibil necesară*, în vreme ce atunci când se vorbește despre insule frumoase posibile, nu există nicio contradicție. Principala obiecție adusă argumentului lui Anselm, ridicată și împotriva lui Descartes și la care Leibniz a încercat să răspundă, este că noi nu știm *a priori* că ideea de Dumnezeu, ideea de Perfecțune infinită și absolută, este ideea unei Ființe *posibile*. *Noi* am putea să nu vedem nicio contradicție în această idee dar, spun oponenții, această posibilitate „negativă” nu este aceeași cu posibilitatea „pozitivă”. Ea nu arată că nu ar exista vreo contradicție reală în idee. Faptul că nu există nicio contradicție în idee devine clar doar atunci când am arătat *a posteriori* că Dumnezeu există.

Argumentul din *Proslogium* nu a stârnit imediat interes, însă în secolul al XIII-lea a fost folosit de Bonaventura, care a pus un accent pe dimensiunea psihologică în detrimentul celei logice, fiind ulterior respins de Toma de Aquino. Duns Scotus l-a folosit ca ajutor suplimentar. În epoca „modernă”, argumentul a avut o carieră strălucită. Descartes l-a adoptat și adaptat, Leibniz l-a apărat într-un mod atent și ingenios, iar Kant l-a atacat. În universități, el este, în general, respins, deși unii gânditori i-au susținut validitatea.

4. Printre caracteristicile augustiniene ale filosofiei lui Anselm se poate menționa teoria adevărului. Atunci când abordează adevărul judecății,¹ Anselm urmează concepția aristotelică, arătând că adevărul constă în faptul că judecata sau propoziția afirmă ceea ce există sau neagă ceea ce nu există, lucrul semnificat fiind temeiul adevărului iar adevărul însuși aflându-se în judecata (teoria adevărului corespondență). Însă atunci când, după ce tratează adevărul (rectitudinea) în voință,² el continuă să vorbească despre adevărul ființei sau al esenței³ și afirmă că adevărul lucrurilor constă în a fi ceea ce „trebuie” să fie, adică în intruparea sau corespondența cu ideea lor în Dumnezeu. Adevărul suprem și standardul adevărului, și atunci când el deduce din

¹ *Dialogus de Veritate*, 2; P.L., 158.

² *Dial.*, 4.

³ *Ibid.*, 7 sq.

CAPITOLUL XV – SF. ANSELM DE CANTERBURY

adevărul etern al judecății eternitatea cauzei adevărului, Dumnezeu¹, Anselm merge pe urmele lui Augustin. Așadar, Dumnezeu este Adevărul veșnic și de sine stătător, cauza adevărului ontologic al tuturor ființelor. Adevărul etern este doar cauza, iar adevărul judecății este doar efectul, în vreme ce adevărul ontologic al lucrurilor este atât efect (al eternului Adevăr), cât și cauză (a adevărului din judecată). Această concepție augustiniană a adevărului ontologic, împreună cu exemplarismul pe care îl implică, a fost păstrată de Toma de Aquino în secolul al XIII-lea, deși acesta a pus mai mult accent pe adevărul judecății. Astfel, în vreme ce definiția de bază a lui Toma referitoare la adevăr este *adaequatio rei et intellectus*,² cea a lui Anselm vorbește despre *rectitudo sola mente perceptibilis*.³

În privința modului său general de abordare a relației suflet – trup și prin absența unei teorii alcăturirii hilomorfice a cele două elemente, Anselm urmează tradiția platonic-augustiniană, deși, asemenea lui Augustin, a fost conștient că sufletul și trupul formează un singur om. Cuvintele sale din *Proslogium*⁴ despre lumina divină reamintesc teoria augustiniană a iluminării: *Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet*.⁵

Se poate spune în general că, deși filosofia lui Anselm continuă tradiția augustiniană, ea este cu mult mai sistematic elaborată decât teologia naturală augustiniană și că, prin aplicarea metodică a dialecticii, ea se înscrive într-o etapă ulterioară a gândirii.

¹ *Ibid.*, 10.

² „adevarea dintre lucru și intelect” (lb. lat., n.r.).

³ *Ibid.*, II. [“rectitudinea perceptibilă doar cu mintea”, lb. lat.]

⁴ Cap. 14.

⁵ „Și cât de mare e lumina aceea în fața căreia se înfioară un adevăr pe care-l luminează o ființă ratională!” (lb. lat., trad. rom., *Proslogion*, p. 34)

CAPITOLUL XVI

ȘCOALA DE LA CHARTRES

Universalismul de la Paris și sistematizarea științelor în secolul al XII-lea – Regionalism, umanism – Platonismul de la Chartres – Hilomorfismul de la Chartres – Panteismul prima facie – Teoria politică a lui Ioan din Salisbury.

I. UNA dintre marile contribuții ale Evului Mediu la dezvoltarea civilizației europene a fost sistemul universitar, iar cea mai mare universitate medievală a fost, fără nicio îndoială, Universitatea din Paris. Acest mare centru de studii teologice și filosofice nu a funcționat ca universitate, în adevăratul sens al cuvântului, decât de la începutul secolului al XIII-lea, însă se poate vorbi, într-un sens mai puțin tehnic, de școlile pariziene care formau deja o „universitate” încă din secolul al XII-lea. Sub anumite aspecte, secolul al XII-lea a fost dominat mai mult de școlile franceze decât secolul următor, căci în secolul al XIII-lea alte universități, cum ar fi cea de la Oxford, au reușit să se impună și au început să manifeste un spirit propriu. Acest aspect este specific mai ales nordului european. În sud, Universitatea din Bologna, de pildă, a fost instituită în 1158 de Frederic I. Însă, deși Franța era cel mai mare centru intelectual al secolului al XII-lea, circula formula, deseori amintită, „Italia are Papalitatea, Germania are Imperiul, iar Franța are Cunoașterea”. Această afirmație nu presupune că activitatea intelectuală era alocată exclusiv francezilor; cultura europeană era internațională, iar supremația intelectuală a Franței însemna că studenții, profesorii și cărturarii veneau în număr mare la școlile franceze. Din Anglia au venit gânditori precum Adam Smallbridge și Alexander Neckham, dialecticienii secolului al XII-lea, Adelard din Bath și Robert Pulleyn, Richard de St. Victor (mort în 1173) și Ioan din Salisbury; din Germania, Hugo de St. Victor (mort în 1141), teolog, filosof și mistic; din Italia, Petrus Lombardus (cca. 1100-1160), autorul celebrelor *Sentinje*, care au devenit ulterior subiectul multor comentarii medievale realizate, de pildă, de Toma de Aquino sau de Duns Scotus. Se poate spune, astfel, că Universitatea din Paris a reprezentat caracterul internațional al culturii europene medievale, după cum Papalitatea a reprezentat caracterul internațional sau, mai bine spus, supra-național al religiei medievale, deși cele două erau desigur, foarte strâns legate, căci o unică religie asigura o abordare intelectuală comună, iar limba utilizată în școli, limba latină, era în același timp, limba Bisericii. Aceste două unități, religia și cultura, atât de strâns legate, au fost ceea ce numim unități reale și efective, în timp ce unitatea politică a Sfântului Imperiu

Roman era mai mult teoretică decât efectivă, căci, deși monarhiile absolute nu se dezvoltaseră încă, naționalismul începea să se contureze deja, chiar dacă evoluția lui a fost mereu limitată de feudalism, de caracterul local al instituțiilor medievale politice și economice, de limba comună și concepția intelectuală.

Această dezvoltare și extindere a vieții universitare și-a găsit expresia intelectuală și academică în încercarea de a clasifica și de a sistematiza știința, cunoașterea și speculația vremii, o întreprindere care apăruse deja în secolul al XII-lea. Putem da două exemple: sistematizarea realizată de Hugo de St. Victor și cea a lui Petrus Lombardus. Primul, în *Didascalion*,¹ urmează în multe privințe clasificarea aristotelică. Astfel, logica este o propedeutică sau un preambul pentru cunoașterea riguroasă, operează cu concepte, nu cu lucruri și se împarte în gramatică și în *Ratio Differendi*, care se subdivide, la rândul său, în *Demonstratio*, *Pars probabilis* și *Pars sophistica* (dialectică, retorică și sofistică). Știința, pentru care logica este instrumentul necesar, este divizată în: știință teoretică, știință practică și mecanică. Știința teoretică includea teologia, matematicile (aritmetică, care se ocupa de aspectul numeric al lucrurilor; muzica, care se ocupa de proporții numerice; geometria, care trata despre extensia lucrurilor; astronomia, care studia mișcarea lucrurilor) și fizica (al cărei subiect fundamental îl reprezenta natura internă sau calitățile interne ale lucrurilor, pătrunzând astfel mai adânc decât matematicile). Știința practică se împărtea în etică, economie și politică, iar mecanica includea cele șapte arte non-liberale sau *scientiae adulterinae*, căci meșteșugarul își preia formele din natură. Acestea includeau prelucrarea lânii, arta producerii armelor și prelucrarea lemnului, navigația sau comerțul care, potrivit lui Hugo, „îi unește pe oameni, calmează războaiele, întărește pacea și face ca bunurile individuale să fie utile tuturor”, agricultura, vânătoarea (inclusiv gastronomia), medicina și artele teatrale. Este clar că această clasificare se inspiră nu doar din Aristotel, prin Boethius, ci și din texte ale enciclopedice precum Isidor din Sevilla.

Petrus Lombardus a fost educat la Școala de la St. Victor, a predat la Școala Catedrală din Paris și a fost, ulterior, episcopul acestui oraș, între 1150 și 1152. A scris *Libri Quattuor Sententiarum*, o lucrare care, deși lipsită de originalitate, a avut o influență uriașă prin faptul că a stimulat alți gânditori spre elaborarea unei expuneri sistematice și comprehensive a dogmei, devenind subiectul compendiilor și al multor comentarii și rămânând în atenția gânditorilor până la sfârșitul secolului al XVI-lea. *Sentințele* lui Lombardus constituie un volum de texte,² care adună opiniiile sau sen-

¹ P.L., 176.

² Cf. Prolog.

tentiae ale Părintilor Bisericii despre doctrinele teologice, prima parte referindu-se la Dumnezeu, a doua la ființele create, a treia la Întrupare și Mântuire și la virtuți și a patra la cele șapte taine și la cele patru lucruri de pe urmă. Cel mai mare număr de citate și aspectele fundamentale ale doctrinei sunt preluate de la Augustin, deși sunt citați și alți Părinți latini. Chiar și Ioan Damaschinul apare citat o dată, deși s-a demonstrat că Lombardus a văzut doar o mică parte din traducerea latină realizată de Burgundius din Pisa din *Fons Scientiae*. *Sentințele* reprezintă o lucrare cu caracter predominant teologic, însă Lombardus vorbește despre acele lucruri înțelese de gândirea naturală, care pot fi cunoscute înainte de a fi crezute,¹ cum ar fi existența lui Dumnezeu, crearea lumii de către Acesta și nemurirea sufletului.

2. Am văzut anterior că dezvoltarea și extinderea vieții intelectuale în secolul al XII-lea este demonstrată de creșterea importanței „universității” din Paris și de primele încercări de clasificare și sistematizare a cunoașterii, însă faptul că Parisul deținea o astfel de poziție nu însemna că școlile regionale nu înfloreau. Vigoarea vieții și a intereselor locale constituie un element complementar pentru caracterul internațional al vieții religioase și intelectuale. De pildă, deși unii dintre cei care au venit la Paris pentru a studia au rămas acolo și pentru a predă, alții s-au întors în propriile ținuturi sau provincii și au devenit membri ai instituțiilor locale de educație. A existat și o tendință de specializare a universităților. De pildă, Bologna era celebră pentru învățământul juridic, Montpellier pentru medicină, în timp ce teologia mistică reprezenta specialitatea Școlii de la St. Victor, din afara Parisului.

Una dintre cele mai înfloritoare și mai interesante școli locale din secolul al XII-lea a fost cea de la Chartres, în cadrul căreia anumite doctrine aristotelice, amestecate cu o doză semnificativă de platonism, au început să capete o importanță deosebită. Această școală a fost asociată studiilor umaniste. Astfel, îi putem aminti pe Theodoric din Chartres (Thierry) care, după ce a condus școala în 1121, a predat la Paris și a revenit la Chartres de abia în 1141, unde a devenit cancelar, urmându-i lui Gilbert de la Porrée. Ioan din Salisbury, el însuși un umanist, îl considera pe Theodoric *artium studiosissimus investigator*.² Lucrarea sa, *Heptateuchon*, abordează tema celor șapte arte liberale; autorul îi combată viguros pe anti-umaniști, pe „Cornificieni”, care discreditau studiul și forma literară. În același mod, Guillaume de Conches (cca. 1080-1154), care a studiat cu Bernard de Chartres, a predat la Paris și a devenit tutorele lui Henric Plantagenet, i-a atacat, de asemenea, pe cornificieni. Theodoric a fost atras de studiile

¹ 3, 24, 3.

² „cel mai studios cercetător al artelor” (lb. lat., n.r.).

de gramatică, ceea ce l-a făcut pe Ioan din Salisbury să afirme că era cel mai talentat gramatician după Bernard de Chartres.¹ Ioan din Salisbury (1115/20-1180) a fost cel mai talentat dintre umaniștii apropiati școlii de la Chartres. Deși nu a fost educat la Chartres, el a devenit, aşa cum am văzut anterior, episcop de Chartres în 1176. Un susținător al artelor liberale, familiarizat cu creațiile latine clasice, și cu Cicero în mod special, el detesta barbaritatea stilului, exprimându-și îndoieful cu privire la persoanele care se opuneau stilisticii și retoricii după principiul „Cornificienilor”. Grijuliu față de propriul stil literar, el reprezintă cel mai bine umanismul filosofic al secolului al XII-lea, aşa cum Bernard, deși probabil nu cu intenție, reprezintă umanismul, prin imnurile și scrierile sale spirituale. În secolul al XIII-lea, lucrările filosofilor nu vor mai fi studiate pentru latinitatea lor, căci majoritatea gânditorilor vor fi mai preocupați de conținut decât de formă.

3. Deși a atins apogeul dezvoltării în secolul al XII-lea, Școala de la Chartres a avut o istorie îndelungată, fiind întemeiată în 990 de către Fulbert, un discipol al lui Gerbert d'Aurillac. (Acesta a fost o personalitate deosebită a secolului al X-lea, umanist și gânditor, care a predat la Rheims și Paris, a făcut mai multe vizite la curtea împăratului german, a devenit abate de Bobbio, arhiepiscop de Rheims și arhiepiscop de Ravenna și a urcat pe tronul papal ca Silvestru al II-lea, murind în 1003). Întemeiată în secolul al X-lea, Școala de la Chartres a păstrat chiar și în secolul al XII-lea un anume spirit conservator pe care și l-a dovedit prin tradiția platonistă promovată, în special prin devotamentul pentru *Timaios* și pentru lucrările orientate platonice ale lui Boethius. Astfel, Bernard de Chartres, conducătorul școlii între 1114 și 1119 și cancelar din 1119 până în 1124, a afirmat mereu că materia a existat într-o manieră haotică înainte de a fi în-formată, înainte ca ordinea să fie instaurată asupra dezordinii. Numit de Ioan din Salisbury „cel mai de seamă printre platoniștii vremurilor noastre”,² Bernard a considerat Natura un organism și a susținut teoria platonică a Sufletului Lumii. A fost urmat de Bernard de Tours (Silvestris), cancelar la Chartres în jurul anului 1156, și autorul poemului *De mundi universitate*, în care folosește comentariul lui Chalcidius la *Timaios* și prezintă Sufletul Lumii ca fiind cel care dă viață Naturii și formează ființele naturale din haosul primei materii, în acord cu Ideile care există în Dumnezeu sau Nous. Guillaume de Conches a mers chiar mai departe, identificând Sufletul Lumii cu Sfântul Duh, o doctrină care a prilejuit atacuri din partea lui Guillaume de St. Theodoric. Retractând, acesta a explicat că era creștin, nu membru al Academiei.

¹ Metal, 1, 5.

² Metal, 4, 33.

În legătură cu aceste speculații în spiritul dialogului *Timaios*, se poate menționa înclinația Școlii de la Chartres spre ultra-realism deși, după cum am văzut anterior, două dintre cele mai valoroase personalități asociate centrului de la Chartres, Gilbert de la Porrée și Ioan din Salisbury, nu erau ultra-realiști. Clarembald din Arras, unul dintre discipolii lui Theodoric din Chartres, devenit înalt prelat în Arras în 1152 și arhidiacon în Arras în 1160, a afirmat în Comentariul la *De Trinitate* al lui Boethius, împotriva lui Gilbert de la Porrée, că toți oamenii au aceeași natură și că indivizii se deosebesc doar *propter accidentium varietatem*.¹

4. În pofida admirăției pentru *Timaios*, membrii Școlii de la Chartres au manifestat și un interes accentuat pentru Aristotel, nu doar urmându-l pe acesta în privința logicii, ci și introducând în învățăturile școlii concepția sa hilomorfistă, ceea ce a făcut din Chartres locul unde această teorie a apărut pentru prima dată în secolul al XII-lea. Astfel, potrivit lui Bernard de Chartres, obiectele naturale sunt constituite din formă și materie. Aceste forme au fost numite *formae nativae* iar Bernard le-a considerat copii ale Ideilor lui Dumnezeu. Această informație o avem de la Ioan din Salisbury, care ne spune că Bernard și discipolii săi au căutat să medieze sau să-l reconcilieze pe Platon cu Aristotel.² Și pentru Bernard de Tours, formele lucrurilor sunt copii ale Ideilor lui Dumnezeu, în timp ce Clarembald din Arras a considerat materia ca fiind întotdeauna în continuă mișcare și devenire sau *vertibilitas*, forma fiind perfecțiunea și integritatea lucrului.³ Astfel, el a interpretat materia lui Aristotel în lumina concepției lui Platon despre caracterul perisabil și în continuă devenire al lucrurilor materiale. Guillaume de Conches a pornit într-o direcție personală, susținând teoria atomistă a lui Democrit⁴ însă, în general, putem spune că membrii Școlii de la Chartres au adoptat teoria hilomorfistă a lui Aristotel, deși o interpretau în lumina concepției din *Timaios*.⁵

5. Doctrina potrivit căreia obiectele naturale sunt compuse din materie și formă, forma fiind o copie a ceea ce este exemplar, a Ideii din Dumnezeu, distinge clar între Dumnezeu și creații, fără a avea un caracter panteist, însă unii membri ai Școlii au folosit o terminologie care, dacă e considerată literal și fără determinații precise, ar putea avea semnificații panteiste. Astfel, Theodoric din Chartres, fratele mai tânăr

¹ Ed. W. Janssen, p. 42. [„prin varietatea caracteristicilor particulare”, lb.lat.]

² *Metal.*, 2, 17.

³ Ed. W. Janssen, pp. 44 și 63.

⁴ *P.L.*, 90, 1132.

⁵ Gilbert de la Porrée atrage atenția asupra teoriei hilomorfiste atunci când comentează carteau Boethius, *Contra Eutychen* sau *Liber de duabus Naturis et una Persona Christi*; *P.L.*, 64, 1367.

al lui Bernard, a afirmat că „toate formele reprezintă o unică formă, forma divină presupune toate formele”; divinitatea este văzută ca *forma essendi* a fiecărui lucru, iar creația drept producerea celor multe din unul singur.¹ Însă chiar dacă aceste texte, considerate literal și separat, sunt panteiste sau moniste în caracter, acest fapt nu înseamnă că Theodoric din Chartres sau Clarembald din Arras au dorit să susțină o doctrină monistă. De pildă, după ce afirmă că forma divină presupune toate formele, Theodoric arată că, deși aceasta reprezintă toate formele prin faptul că este perfecțunea și integritatea tuturor lucrurilor, nu se poate conchide că forma divină reprezintăumanitatea. Ar însemna că doctrina lui Theodoric trebuie înțeleasă în lumina exemplarismului, de vreme ce spune că forma divină nu poate fi întrupată și, ca urmare, nu poate fi forma concretă a omului sau a calului sau a pietrei. În mod asemănător, doctrina lui Clarembald din Arras și faptul că a insistat atât asupra faptului că formele lucrurilor materiale sunt copii, *imagines*, sunt incompatibile cu panteismul. Formulările care par să exprime o doctrină a emanației sunt împrumutate de la Boethius și este probabil ca, la Theodoric și Clarembald, acestea să nu exprime o înțelegere literală a emanației, aşa cum se întâmplă și la Boethius; de fapt, sunt formulări devenite canonice, datorită vechimii lor și nu ar trebui interpretate forțat.

6. Deși Ioan din Salisbury nu a fost educat la Chartres, este corect să menționăm aici câteva aspecte ale filosofiei sale despre stat, aşa cum apar în *Polycraticus*. Disputele dintre Sfântul Scaun și Imperiu și controversele asupra investiturilor au dus la apariția unor gânditori care au luat parte la dispute, dorind să-și exprime, fie chiar și doar ocazional, opinia cu privire la funcția Statului și a conducătorului său. Unul sau doi gânditori au mers mai departe și au făcut o radiografie a teoriilor politice. Astfel, Manegold de Lautenbach (secolul al XI-lea) avea în vedere relația dintre puterea conducerii și pactul cu poporul său,² considerând³ că, dacă regele nu mai respectă legea și devine tiran, trebuie să se considere că a încălcăt jurământul căruia îi datorează puterea pe care o detine, și poate fi astfel înlăturat din funcție de poporul său. Asemenea idei despre lege și dreptate, considerate drept esențiale pentru Stat, și despre dreptul natural, a cărui expresie ar trebui să fie dreptul civil, se bazau pe texte ale lui Cicero, ale stoicilor și juriștilor latini și reapar în gândirea lui Ioan din Salisbury, care s-a folosit, la rândul său, de *De Civitate Dei* a lui Augustin și de *De Officiis* a lui Ambrozie.

Deși Ioan din Salisbury nu a dezvoltat nicio teorie exhaustivă, cum este cea a lui Manegold de Lautenbach, el a insistat pe ideea că prințul nu este deasupra legii, pre-

¹ *De sex dierum operibus*, ed. W. Janssen, pp. 16, 21, 108, 109.

² *Liber ad Gebhardum*, 30 și 47.

³ *Ibid.*, 47.

CAPITOLUL XVI – ȘCOALA DE LA CHARTRES

cizând că, orice s-ar spune și orice argumente ar fi aduse, el nu va accepta că prințul nu ar trebui să se supună niciunor restricții și legi. Ce voia să spună însă atunci când afirma că prințul e supus legii? Cel puțin parțial, în conformitate cu doctrina stoică potrivit căreia există o lege naturală, el avea în gând (și aceasta constituia convingerea sa de bază) că la această lege naturală trebuie să se raporteze legea juridică. Prințul nu are dreptul să impună legi împotriva legii naturale sau ireconciliabile cu ea și cu acea *aequitas*, care este *rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est*. Legea juridică definește și aplică legea naturală și dreptatea naturală, iar atitudinea conducătorului în această privință arată dacă el este prinț sau tiran. Dacă deciziile sale definesc, aplică sau susțin legea naturală și justiția naturală, el este prinț, iar dacă acestea dăunează legii și dreptății naturale, acționând potrivit bunului plac, el se dovedește un tiran, căci nu-și îndeplinește funcția ce-i revine.

Înțelegea Ioan din Salisbury altceva prin lege atunci când afirma că prințul este supus legii? Afirmă el că prințul este în orice situație supus legii? Desigur că există și atunci o anumită convingere generală că prințul era supus într-o anumită măsură obiceiurilor locului și hotărârilor strămoșilor săi, legilor țării sau tradiției care se dezvoltase de-a lungul veacurilor și, cu toate că scierile politice ale lui Ioan din Salisbury nu se arată interesate de aspectele feudalismului, de vreme ce ele se bazează pe gândirea politică latină, este corect să presupunem că el împărtășea viziunea comună a vremii în această privință. Judecata sa referitoare la puterea și funcția prințului exprima concepția generală, deși abordarea sa avea la bază dreptul roman și, cu siguranță, el nu avea în vedere aplicarea în sens absolut a principiului roman *Quod principi placuit legis habet vigorem*.¹

De vreme ce Ioan din Salisbury lăuda dreptul roman și îl considera unul dintre cei mai importanți factori de civilizație pentru Europa, el să confruntat cu nevoie de a interpreta și principiul citat mai sus, fără a fi nevoit, totodată, să își sacrifice propria convingere despre restrângerea puterilor prințului. Mai întâi, se pune întrebarea cum înțelegea însuși Ulpian acest principiu? El a fost jurist, iar scopul său era să justifice și să explice legalitatea deciziilor împăratului și a celor *constitutiones* romane. Potrivit juriștilor republicani, legea trebuie să îi călăuzească pe magistrați, însă era evident că, în timpul Imperiului, împăratul devine una dintre sursele legii juridice, iar juriștii trebuiau să explice legalitatea poziției sale. Prin urmare, Ulpian a afirmat că, deși autoritatea legiuitorului a împăratului îi e dată de poporul roman, acesta din urmă, prin *lex regia*, îi transferă și îl investește pe împărat cu toată autoritatea și pu-

¹ „Ceea ce este pe placul principelui are valoare de lege.” (lb. lat., n.r.)

terea poporului, astfel încât, odată investit cu această autoritate, voința împăratului are forța legii. Cu alte cuvinte, Ulpian explică legitimitatea deciziilor împăratului, fără a fi preocupat să elaboreze o teorie politică prin care să afirme că împăratul avea dreptul să nu respecte dreptatea naturală și principiile moralității. Ioan din Salisbury remarcă, referindu-se în mod special la principiul juridic al lui Ulpian, că atunci când se spune că regele nu e supus legii, nu trebuie să înțelegem că el are dreptul de a face ceea ce e nedrept, ci doar că acesta are obligația morală de a respecta echitatea sau dreptatea naturală din iubire de dreptate, nu din teama de pedeapsă, care nu î se aplică lui, regelui. Or, în această situație, Ioan din Salisbury exprimă concepția generală a juriștilor medievali, care nu contrazice principiul lui Ulpian. Mai târziu, unii teoreticieni ai gândirii politice au separat principiul lui Ulpian de persoana împăratului și l-au transferat rolului monarhului cu puteri absolute, depășind concepția medievală generală. În același timp, s-a modificat semnificația generală a principiului, înțeles ca o declarație abstractă a teoriei politice absolutiste.

În concluzie, se poate observa că Ioan din Salisbury a acceptat supremăția puterii ecclaziastice (*Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps*),¹ însă a realizat distincția dintre rege și tiran, pe care a dus-o până la ultimele sale consecințe, admitând legitimitatea uciderii tiranului. Atunci când tiranul se opune binelui comun, uciderea sa poate să devină chiar obligatorie, cu mențiunea că Ioan face afirmația curioasă că, în acest scop, nu ar trebui folosită otrava.²

¹ Polycrat., 4, 3. [„Prințipele primește această sabie, simbol al puterii, din mâna autorității ecclaziastice.”, lb. lat.]

² Ibid., 8.10.

CAPITOLUL XVII

ȘCOALA DE LA ST. VICTOR

Hugo de St. Victor; dovezi ale existenței lui Dumnezeu, credință, mysticism – Richard de St. Victor; argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu – Godefroy de St. Victor și Walter de St. Victor.

Abația de la St. Victor, situată în afara zidurilor Parisului, aparținea ordinului augustinian și am văzut deja că Guillaume de Champeaux era cunoscut în această abație, unde s-a retras după ce a fost acuzat de Abélard. Școala și-a dobândit însă celebritatea ca urmare a operelor realizate de alți doi gânditori: un german, Hugo de St. Victor și un scoțian, Richard de St. Victor.

I. Hugo de St. Victor s-a născut în Saxonia în 1096 într-o familie de aristocrați și a urmat primele cursuri la mănăstirea Hamersleben de lângă Halberstadt. După ce s-a călugărit, el a plecat la Paris în 1115 pentru a-și continua studiile la Abația de la St. Victor. În 1125 a început să predea iar din 1133 și până la moartea sa, survenită în 1141, el a condus școala de la St. Victor. Fiind unul dintre cei mai apreciați teologi, dogmatici și mistici ai vremii sale, Hugo a susținut cultivarea artelor, considerând că studiul acestora, dacă e corect urmat, duce la o apropiere mai rapidă de teologie. Totodată, el considera că, în general, cunoașterea este utilă credinței. „Învață orice; vei vedea apoi că nimic nu e inutil”, susținea el.¹ Principala sa lucrare filosofică este *Didascalicon*, o scriere în 7 cărți, în care vorbește despre artele liberale (3 cărți), despre teologie (3 cărți) și despre meditația religioasă (o carte). Scrierile sale despre sfintele taine sunt, de asemenea, importante pentru teologie. Totodată, Hugo a scris lucrări cu caracter exegetic și mistic și un comentariu despre Ierarhiile Cerești ale lui Pseudo-Dionisie, folosind traducerea latină a lui Ioan Scotus Eriugena.

Preocuparea lui Hugo de a sistematiza și clasifica științele se înscrie în tendința generală a vremii, specifică secolului al XII-lea și se datorează parțial aplicării dialecticii în teologie. Totodată, el aplică teoria abstractizării în contextul disputei despre universalii. Aceste două aspecte dezvăluie influențele aristotelice ale concepției sale, iar temele de psihologie tratate de el îi dezvăluie orientarea augustiniană. „Nimeni nu este înțelept cu adevărat dacă nu înțelege că există, iar dacă ajunge să mediteze asupra

¹ P.L., 176, 800C.

faptului că există, el va constata că nu este reprezentat de niciunul dintre acele lucruri care sunt sau pot fi văzute în el. Şi aceasta pentru că ceea ce este capabil de judecată în noi, deși este, ca să spunem aşa, răspândit și amestecat cu trupul, este totuși separabil de el prin gândire și diferit de acesta.¹ Cu alte cuvinte, gândirea și capacitatea de introspecție sunt martore nu doar ale existenței sufletului, ci și ale caracterului său spiritual și imaterial. Mai mult, sufletul este el însuși o persoană, având, ca spirit rațional, personalitatea sa, iar trupul formează un element al personalității umane doar datorită unirii cu spiritul rațional,² unire ce presupune mai degrabă o alăturare decât un amestec.³

Hugo a contribuit la dezvoltarea teologiei naturale, oferind argumente *a posteriori* atât pe baza experienței interioare, cât și a celei exterioare. În ceea ce privește prima direcție, aceasta se bazează pe faptul trăit al propriei conștiințe, al unui sine „văzut” într-un mod complet rațional, care nu poate fi material. Considerând conștiința de sine ca necesară existenței ființei raționale, Hugo afirmă că, de vreme ce sufletul nu a fost întotdeauna conștient de propria existență, a fost o perioadă de timp în care el nu a existat. Cum el nu-și poate oferi singur existență, aceasta se datorează existenței unei alte ființe, iar aceasta trebuie să fie o ființă necesară și suficientă și ei, Dumnezeu.⁴ Această argumentație este într-o anumită măsură comprimată, presupunând premisele potrivit cărora cauza principiului rațional trebuie să fie ea însăși rațională iar regresul infinit este imposibil. Noțiunea de „interioritate” o amintește pe cea augustiniană, fără a fi vorba nici de argumentul lui Augustin bazat pe cunoașterea pe care o are sufletul despre adevărurile eterne, nici de un argument ce presupune experiența religioasă, cu atât mai puțin mistică. Argumentele lui Hugo în favoarea existenței lui Dumnezeu se intemeiază pe experiența naturală a conștiinței de sine a sufletului.

Al doilea argument, bazat pe experiența exterioară,⁵ se intemeiază pe concepția devenirii, a transformării. Lucrurile se transformă continuu, din momentul în care încep să existe până când existența lor încetează, iar întregul, compus din aceste lucruri schimbătoare, trebuie să fi avut și el un început și deci o Cauză. Orice lucru caracterizat prin devenire și care încetează cândva să mai existe a intrat în existență cu ajutorul unei Cauze exterioare lui. Ideea unui astfel de argument este exprimată în *De*

¹ P.L., 176, 825A.

² Ibid., 176, 409.

³ Ibid.

⁴ *De Sacramentis*, 3, 7; P.L., 176, 219.

⁵ *De Sacramentis*, 3, 10; P.L., 176, 219 și *Sent.*, I, 3; P.L., 176, 45.

Fide Orthodoxa, scrisă de Ioan Damaschinul¹ iar Hugo de St. Victor caută să eliminate unele deficiențe ale demersului lui Ioan.

Pe lângă argumentul bazat pe devenire, Hugo aduce un argument de natură teleologică.² În lumea animală constatăm că simțurile și dorințele sunt satisfăcute prin intermediul altor lucruri; în lume vedem o mare varietate de mișcări (mișcări în spațiu), care se realizează într-o anumită armonie. Dezvoltarea este, însă, un aspect al experienței și, de vreme ce presupune o continuă adăugare a ceva nou, ea nu poate fi realizată doar de acel ceva care se dezvoltă. Hugo conchide că aceste trei considerente exclud aleatoriu, întâmplarea, postulând o providență responsabilă de dezvoltare, care călăuzește toate cele existente, ținând seamă de legitate.³ Deși argumentul este puțin convingător în forma dată, el se bazează pe faptele experienței ca punct de plecare, aceasta fiind în general caracteristica argumentelor lui Hugo, care a adoptat teoria lui Guillaume de Conches despre structura atomică a materiei, potrivit căreia atomii sunt entități simple, capabile de creștere și dezvoltare.⁴

Iată, deci, că Hugo s-a exprimat destul de clar în privința posibilității unei cunoașteri naturale a existenței lui Dumnezeu, insistând, însă, în aceeași măsură, asupra necesității credinței. Aceasta este necesară nu doar datorită faptului că *oculus contemplationis*, prin care sufletul îl cunoaște pe Dumnezeu în el însuși *et ea quae in Deo erant*, a fost complet întunecat de păcat, dar și pentru că misterele care depășesc posibilitatea de înțelegere a rațiunii umane pot fi acceptate doar prin credință. Aceste mistere sunt *supra rationem*, deoarece doar revelația și credința le pot accepta, dar *secundum rationem*, nu și *contra rationem*: ele sunt rationale în sine și pot constitui obiect al cunoașterii, dar nu în sensul strict, căci mintea umană este prea slabă, în special atunci când este întunecată de păcat. Cunoașterea este plasată pe o poziție superioară credinței, care oferă certitudini gândirii despre cele absente, superioare opiniei, dar inferioare cunoașterii riguroase sau științei, de vreme aceia ce înțeleg obiectul ca prezent în mod nemediat (*acei scientes*) sunt superiori acelora a căror credință se bazează pe autoritate. Putem spune, aşadar, că Hugo de St. Victor a deosebit în mod clar între credință și cunoaștere rațională și, chiar dacă a recunoscut superioritatea celei din urmă, nu a pus la îndoială necesitatea celei dintâi. Doctrina sa despre superioritatea cunoașterii în raport cu credința nu este echivalentă în niciun caz cu doctrina hegeliană, căci Hugo nu consideră că, în această viață, cunoașterea poate fi înlocuită cu credința.

¹ I, 3; P.G., 94, 796A.

² P.L. 176, 826.

³ Cf. *De Fide Orthodoxa*, I, 3; P.G., 94, 795B.

⁴ *De Sacramentis*, I, 6, 37; P.L., 176, 286.

Chiar dacă *oculus contemplationis* a fost întunecat de păcat, gândirea, sub influența supranaturală a harului divin, poate să acceadă, treptat, la contemplarea lui Dumnezeu însuși. Astfel, misticismul este plasat în vîrful procesului cunoașterii din această viață, tot așa cum viziunea beatifică a lui Dumnezeu deține locul suprem în ceruri. și chiar dacă nu vom dezvolta aici învățatura mistică a lui Hugo, trebuie menționat că tradiția mistică de la St. Victor nu era doar o speculație spirituală, ci a constituit o parte fundamentală a sintezei lor teologico-filosofice. În filosofie, existența lui Dumnezeu este demonstrată prin folosirea naturală a rațiunii, în timp ce, în teologie, gândirea află despre Natura lui Dumnezeu și aplică dialectica la datele revelației acceptate prin credință. Cunoașterea filosofică și teologică (dialectică) sunt modalități de cunoaștere a lui Dumnezeu care se realizează prin experiența mistică, o cunoaștere interneiată pe iubire sau o iubire ce îl cunoaște de Dumnezeu. Pe de altă parte, cunoașterea mistică nu este una completă, iar prezența lui Dumnezeu în suflet în timpul experienței mistice orbește sufletul prin excesul de lumină, astfel că deasupra cunoașterii lui Dumnezeu prin credință și prin cunoaștere mistică se află viziunea beatifică a cerurilor.

2. *Richard de St. Victor* s-a născut în Scoția, însă a plecat la Paris și a intrat la Abația de la St. Victor, unde a devenit mâna dreaptă a egumenului mănăstirii, în 1157, și apoi egumen, în 1162. A murit în 1173. Abația a trecut printr-o perioadă dificilă în răstimpul acestor ani, deoarece abatele, un englez pe nume Ervisius, a risipit proprietățile acesteia și a dezorganizat-o, comportându-se atât de independent încât Papa Alexandru al III-lea l-a numit „un alt Cezar”. Cu destul de multă greutate acesta a fost convins să renunțe la funcția sa, în 1172, cu un an înainte de moartea lui Richard. Cu toate acestea, deși abatele a fost mult prea necugetat și independent în luarea deciziilor, Richard a lăsat în urma sa amintirea bunului exemplu, o viață de sfânt și scrieri minunate.

Richard este o personalitate importantă a teologiei medievale, lucrarea sa fundamentală fiind o scriere în şase părți, intitulată *De Trinitate*. Richard a fost filosof și teolog mistic, publicând două lucrări despre contemplație și *Beniamin maior*, despre harul contemplării. Cu alte cuvinte, Richard a fost un continuator valoros al lui Hugo de St. Victor și, asemenea acestuia, a insistat asupra necesității folosirii rațiunii în căutarea și cercetarea adevărului. „Am citit deseori că există doar un Dumnezeu, că El este etern, necreat, imens, omnipotent și Stăpânul tuturor lucrurilor.... Am citit că Dumnezeu este unul și trei, unul în Substanță și trei în Persoane. Despre toate

acestea am citit, dar nu-mi amintesc să fi citit cum sunt toate acestea demonstre.”¹ Sau, „despre aceste subiecte, textele cu autoritate vorbesc mult, dar nu și despre argumente; în privința acestora, *experimenta desunt*, dovezile sunt tot mai rare; cred că ar trebui să fac ceva pentru a ajuta puțin gândirea celor doritori să știe, chiar dacă nu voi putea să îi mulțumesc pe deplin.”

Atitudinea generală anselmiană este evidentă în formularea *Credo, ut intelligam*. Pornind de la datele religiei creștine, Richard de St. Victor caută să înțeleagă și să demonstreze. La fel cum Anselm a afirmat că va încerca să demonstreze existența Sfintei Treimi prin „rațiuni necesare”, tot astfel, Richard declară la începutul lucrării sale *De Trinitate*² că, atât cât îi va permite Dumnezeu, va căuta să aducă explicațiile necesare pentru cele pe care le credem. El menționează că, pentru ceea ce există cu necesitate, trebuie să existe rațiuni necesare și, astfel, deoarece Dumnezeu este cu necesitate Trei în Unu, pentru acest fapt trebuie să existe o rațiune necesară. Desigur, din faptul că Dumnezeu este în mod necesar Trei în Unu (Dumnezeu fiind Ființă necesară), nu rezultă faptul că noi putem să înțelegem această necesitate. Richard admite că nu putem să înțelegem complet misterele credinței și, mai ales, pe cel a Sfintei Treimi,³ însă aceasta nu îl împiedică să încearcă să arate că pluralitatea Persoanelor în Dumnezeu rezultă cu necesitate din faptul că Dumnezeu este Iubire și să demonstreze Treimea Persoanelor într-o singură Natură.

Speculațiile lui Richard asupra Sfintei Treimi au avut o influență considerabilă asupra teologiei scolastice, însă, din perspectivă filosofică, argumentele sale în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt mai importante. Aceste argumente, consideră el, trebuie să se întemeieze pe experiență: „trebuie să începem de la nivelul lucrurilor despre care nu avem nicio îndoială că există și, cu ajutorul lor, să ajungem la concluzii rationale referitoare la obiectele care transcend experiență”.⁴ Aceste obiecte ale experienței sunt obiectele contingente, lucruri care încep să existe și încețează să existe. Aceste lucruri le cunoaștem doar prin experiență directă, de vreme ce acel ceva ce intră șiiese din existență nu poate să existe cu necesitate și, prin urmare, existența sa nu poate fi demonstrată *a priori*, ci cunoscută doar prin experiență.⁵ Astfel, punctul de pornire al argumentului este asigurat de obiectele contingente ale experienței; însă pentru ca raționamentul pe această bază să fie încununat de succes, este necesar

¹ *De Trinit.*, I, 5; P.L., 196, 893BC.

² P.L., 196, 892C.

³ *Ibid.*, 196, 894.

⁴ *Ibid.*, 196, 894.

⁵ P.L., 196, 892.

să începem cu un fundament solid și imuabil al adevărului,¹ ceea ce înseamnă că argumentarea are nevoie de un principiu sigur pe care să se poată intemeia. Acest principiu afirmă că tot ceea ce există sau poate să existe există în sine sau primește ființă din exteriorul său și că orice există sau poate să existe există în mod veșnic sau are un început în timp. Această aplicație a principiului contradicției ne permite să realizăm o clasificare a celor ce există. Orice lucru existent trebuie să existe fie (i) din eternitate și prin sine însuși, fiindu-și astfel auto-suficient, fie (ii) nici din eternitate, nici prin sine însuși, fie (iii) din eternitate dar nu prin sine însuși, fie (iv) nu din eternitate și totuși din sine însuși. Această împărțire logică în patru clase se reduce imediat la o clasificare în trei clase, căci un lucru ce nu este etern, dar *a se*, este imposibil, căci un lucru care a început să existe la un moment dat nu poate să-și fi dat singur ființă sau să fie o existență necesară.² Intrarea în existență și autosuficiența sunt incompatibile, ceea ce înseamnă că ne referim doar la lucrurile experienței apelând la principiul general. Lucrurile experienței, aşa cum putem observa în lumea umană, animală și vegetală, și în natură în general, sunt perisabile și contingente: ele au un început. Dacă au un început înseamnă că ele nu sunt eterne. Însă ceea ce nu este etern nu poate exista prin sine însuși, după cum s-a afirmat anterior, și, prin urmare, trebuie să provină din altul. Însă trebuie să existe o ființă care există prin sine însăși, adică în mod necesar, de vreme ce, dacă nu ar exista, nu ar exista niciun temei suficient pentru existența vreunei ființe și, deci, nu ar exista nimic; dar noi știm, din experiență, că există. Dacă se obiectează că trebuie cu adevărat să fie un *ens a se*, dar acesta ar putea să fie lumea însăși, Richard ar răspunde că a exclus deja această posibilitate, arătând că noi știm din experiență despre caracterul contingent al lucrurilor din care e compusă lumea.

Dacă în primul argument, metoda lui Richard indică o modificare semnificativă față de argumentarea lui Anselm, în al doilea, el adoptă o poziție cunoscută de la Anselm.³ Experiența ne arată că există grade variate de bunătate sau perfecțiune, rațiunea fiind superioară iraționalului. De la acest fapt al experienței, Richard trece la afirmația că trebuie să existe un cel mai înalt grad față de care nu există nimic mai bun sau mai apropiat de perfecțiune. Întrucât raționalul e superior iraționalului, această substanță supremă trebuie să fie inteligibilă și cum nimic din ce este superior nu poate primi ceea ce îl caracterizează de la cel inferior, superiorul trebuie să își aibă ființă și existența sa din sine însuși. Aceasta înseamnă că acest ceva este etern. Ceva

¹ *Ibid.*, 196, 893.

² Cf. *ibid.*, 196, 893.

³ *De Trinit.*, I, II; *P.L.*, 196, 895-896.

este etern și *a se*, după cum s-a arătat deja, căci altfel nimic nu ar exista, însă experiența ne învață că de fapt există; iar dacă superiorul nu poate primi ceea ce posedă de la inferior, înseamnă că superiorul, Substanța supremă, este Ființa eternă și necesară.

În al treilea rând, Richard încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu pe baza ideii de posibilitate.¹ În univers, nimic nu poate exista decât dacă are posibilitatea de a fi (potențialitatea sau capacitatea de a fi) din el însuși sau o primește din afară. Un lucru care nu are capacitatea de a fi, care este complet imposibil, nu este nimic, iar pentru ca ceva să existe, trebuie să primească această posibilitate de a fi (*posse esse*) de la temeiul posibilității. (Faptul că obiectele din univers nu-și au posibilitatea în ele însele, nu pot fi auto-suficiente, este acceptat de la început de Richard: în primul argument, el a arătat incompatibilitatea sinelui cu temporalitatea sau începutul unei existențe). Acest temei al posibilității, ca sursă a posibilității și a existenței tuturor lucrurilor, trebuie să fie auto-suficient. Orice esență, orice capacitate, orice înțelepciune depinde de acest temei, astfel încât ea este Esența supremă, ca temei al tuturor esențelor, este suprema Putere, ca sursă a tuturor puterilor, și suprema Înțelepciune, ca sursă a tuturor formelor de înțelepciune, de vreme ce este imposibil ca o sursă să dăruiască mai mult decât posedă ea însăși. Nu există înțelepciune separată de substanța rațională, în care este imanentă; aşadar, există o Substanță rațională și supremă în care înțelepciunea supremă este imanentă. Domeniul tuturor posibilităților este, prin urmare, Substanța supremă.

Aceste argumentări sunt, desigur, exerciții de gândire rațională, discursivă ale lui *oculus rationis*, superior lui *oculus imaginationis*, care percep lumea materială, dar inferior lui *oculus intelligentiae*, prin care Dumnezeu se autocontemplă.² La nivelul inferior, obiectele simțului sunt considerate ca prezente; la nivelul mediu, rațiunea gândește discursiv despre lucruri care nu sunt nemijlocit vizibile, argumentând, de pildă, de la efect la cauză sau *vice versa*; la nivel superior, gândirea percep o entitate invizibilă, Dumnezeu, ca nemijlocit prezentă.³ Nivelul contemplării este astfel analogul spiritual al senzorialității, fiind asemenea acestuia în nemijlocire și concretitudine, în opozitie cu gândirea discursivă, deși diferă prin aceea că este o activitate pur spirituală, direcționată spre un obiect spiritual. Richard distinge șase grade ale cunoașterii, de la perceperea frumuseții lui Dumnezeu din frumusețea creației la *mentis alienatio*, aflată sub acțiunea harului divin și l-a influențat pe Bonaventura în realizarea lucrării lui *Itinerariul mintii în Dumnezeu*.

¹ De Trinit., I, 12; P.L., 196, 896.

² De gratia contemplationis, I, 3, 7; P.L., 196, 66CD, 72C.

³ De gratia contemplationis, I, 3, 9; P.L., 196, 110D.

3. Godefroy de St. Victor (mort în 1194) a scris lucrarea *Fântâna filosofiei* (*Fons Philosophiae*), în care clasifică științele și analizează operele unor filozofi precum Platon, Aristotel, Boethius și Macrobius. El alocă un capitol special problemei universaliilor și caută să ofere soluții la această problemă. Walter de Sf. Victor (mort după 1180) a fost autorul diatribrei *Contra quattuor Labyrinthos Franciae*, împotriva lui Abélard, Petrus Lombardus, Petrus de Poitiers și Gilbert de la Porrée, reprezentanții teologiei dialectice care, potrivit acestuia, erau impregnați de spiritul lui Aristotel și care, tratând problema scolastică a caracterului inefabil al Sfintei Treimi și al Întrupării, au emis o serie de eretici pline de erori. Cu alte cuvinte, Walter de St. Victor a fost un reacționar, care nu prezintă spiritul curat al gândirii de la St. Victor, al lui Hugo Germanul și al lui Richard Scoțianul, caracterizat de combinația dintre filosofie, teologie dialectică și misticism. Oricum, ceasul nu mai putea fi dat înapoi, căci teologia dialectică se întemeiaște pentru a se afirma, iar în secolul următor avea să-și atingă apogeul în cele mai mari sinteze sistematice medievale.

CAPITOLUL XVIII

DUALIȘTI ȘI PANTEIȘTI

Albigenzii și catharii – Amalric de Bene – David de Dinant.

1. În secolul al XIII-lea, Sfântul Dominic a predicat împotriva albigenzilor. Această sectă, la fel ca cea a catharilor, se răspândise deja în sudul Franței și în Italia în secolul al XII-lea. Aspectul principal al concepției acestor secte era dualismul de tip maniheist care a pătruns în Europa Occidentală prin Bizanț. Potrivit acestei concepții, există două principii, unul bun și altul rău. Primul a creat sufletul, iar celălalt trupul și materia în general. Din această ipoteză, ei ajungeau la concluzia că trupul este rău și trebuie supus prin ascetism și, prin urmare, e greșită încurajarea căsătoriilor și perpetuarea speciei umane. Este curios cum o sectă care susținea asemenea doctrine a putut să se dezvolte, însă trebuie să ne amintim că se considera suficient că puțini oameni, *perfecti*, duceau o asemenea existență ascetică, în vreme ce adeptii mai puțin exaltați puteau duce o viață mult mai apropiată de firesc și doar înaintea morții primeau binecuvântarea unuia dintre „perfecti”. Trebuie să ne amintim că interdicția căsătoriei și procreării, considerate ca manifestări ale răului, duc la concluzia că nu ar exista deosebiri între căsătorie și concubinaj, ceea ce explică atenția care li s-a acordat albigenzilor și catharilor din partea autorităților ecclaziastice și politice ale vremii. Catharii negau legitimitatea jurămintelor și a tuturor războaielor. Era, deci, firesc ca aceste secte să fie considerate ca reprezentând un pericol pentru civilizația creștină. Secta waldenzilor, care există încă, provine din mișcarea cathară și a fost inițial o sectă dualistă, deși, ulterior, a fost absorbită de Reformă și a adoptat o atitudine anticatolică și anti-sacerdotală.¹

2. Amalric de Bene s-a născut lângă Chartres și a murit ca profesor de teologie la Paris în jur de 1206-1207. Sf. Toma de Aquino² observă că „unii spun că Dumnezeu este principiul formal al tuturor lucrurilor și se consideră că această afirmație aparține adeptilor lui Amalric”. Martin din Polonia susține că Amalric considera că Dumnezeu este esența tuturor ființelor create și existența lor. Aparent, Amalric a interpretat în sens pantheist învățătura lui Ioan Scotus Eriugena și fraze folosite de Theodoric din

¹ Sursele referitoare la doctrina albigenzilor nu sunt numeroase, iar istoria acestei mișcări eretice este destul de obscură.

² S.T., Ia. 3, 8, *in corpore*.

Chartres și Clarembald din Arras, mergând până acolo încât a susținut că Persoanele Treimii sunt ființe create, care s-au întrupat, și că fiecare om este în aceeași măsură Dumnezeu pe cât era Christos. Din această doctrină, unii dintre adeptii săi au extras concluzia că păcatul este ceva ireal, bazându-se pe argumentul potrivit căruia, dacă fiecare om are o natură divină, nu se mai pune problema comiterii păcatului. Fie că Amalric a susținut cu adevărat o concepție panteistă, fie că nu, el a fost acuzat de erzie și obligat să retraceze cele afirmate, iar doctrina sa a fost condamnată în 1210, după moartea sa, împreună cu cea a lui Ioan Scotus Eriugena.

3. Dacă, pentru Amalric de Bene, Dumnezeu este forma tuturor lucrurilor, pentru David de Dinant, El era identificat cu materia primă, în sensul de potențialitate a tuturor lucrurilor. Se cunoște prea puține despre viața lui David de Dinant, despre sursele doctrinelor sale sau despre doctrinele însăși, căci scrierile sale, condamnate în 1210 și interzise la Paris în 1215, au dispărut fără urmă. Sfântul Albert cel Mare¹ îi atribuie *De tomis, hoc este de divisionibus*, iar documentele Conciliului de la Paris (1210) îl consideră autorul *Quateni* sau *Quaternuli*, deși Geyer, de pildă, presupune că aceste două titluri se referă la aceeași lucrare, constând dintr-un număr de secțiuni sau paragrafe (*quaterni*). În orice caz, trebuie să ne bazăm, în cunoașterea doctrinei sale, pe citatele și relatăriile Sfântului Albert cel Mare, ale lui Toma de Aquino și ale lui Nicolaus Cusanus.

În *Summa Theologiae*,² Toma susține că David de Dinant „a afirmat nesocotit că Dumnezeu este materia primă”. În altă parte,³ el ne spune că David a împărțit lucrurile în trei clase: corpuri, suflete și substanțe eterne, corporile fiind alcătuite din *Hyle*, sufletele din *Nous*, sau gândire, iar substanțele eterne din Dumnezeu. Aceste trei surse constitutive sunt cele trei indivizibile, care sunt unul și același lucru. Astfel, toate corporile ar fi moduri ale unei singure entități indivizibile, *Hyle*, și toate sufletele, moduri ale unei singure entități indivizibile, *Nous*. Însă aceste două entități indivizibile sunt una și sunt identificate de David cu Dumnezeu sau Substanța unică. „Este clar (potrivit lui David) că există doar o singură substanță, nu doar pentru toate corporile, dar și pentru toate sufletele, iar această substanță nu este alta decât Dumnezeu însuși... Este clar, deci, că Dumnezeu este substanța tuturor corporilor și sufletelor și că Dumnezeu, *Hyle* și *Mens*, sunt una și aceeași substanță.”⁴

David de Dinant a căutat să argumenteze dialectic această poziție. Pentru ca două tipuri de substanțe să se deosebească una de alta, ele trebuie să se deosebească în

¹ S. T., Ia, 4, 20, 2, *quaest. incidens*.

² Ia, 3, 8 *in corpore*.

³ 2 Sent., 17, I, 1.

⁴ Alb. M. S. T., IIa, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 4.

virtutea unei diferențe, iar prezența acesteia implică prezența unui element comun. Dacă materia se deosebește de gândire, trebuie să existe o *differentia* în materia primă, adică o formă și o materie, și în acest caz ar trebui să continuăm analiza la infinit.¹ Toma de Aquino argumentează astfel.² Atunci când două lucruri nu diferă în niciun fel, ele sunt identice. Însă dacă un lucru se deosebește de altele, el se deosebește în virtutea unor *differentiae* și, în acest caz, lucrurile trebuie să fie compuse. Însă Dumnezeu și materia primă sunt substanțe simple, nu sunt compuse. Prin urmare, ele nu pot差别 în niciun fel și sunt, prin urmare, identice. Acestui argument, Toma îl răspunde arătând că lucrurile compuse, cum sunt omul sau calul, se deosebesc unul de altul în virtutea acestor *differentiae*, în timp ce lucrurile simple nu se deosebesc: despre cele simple trebuie spus, în consecință, că ele sunt diverse (*diversa esse*), nu diferențiate (*differre*). Cu alte cuvinte, Toma îl acuză pe David că se joacă cu noțiunile și că alege, pentru a exprima deosebirea dintre Dumnezeu și materie, un termen care implică natura compusă a lui Dumnezeu și a materiei.

De ce au acordat Sfântul Albert și Toma o atenție atât de mare unui sistem panteist al cărui temei teoretic era, mai mult sau mai puțin, o eschivare dialectică? Probabil că motivul nu avea atât de mult legătură cu faptul că David de Dinant a avut o influență semnificativă în acea vreme, ci mai curând cu faptul că ei se temeau că eretizia să nu compromită autoritatea gândirii lui Aristotel. Sursele din care și-a extras David teoriile constituie un aspect controversat, însă se acceptă că el se baza pe aspectele materialismului antic din *Fizica* și din *Metafizica* și este clar că a folosit ideile aristotelice despre materie și formă. În 1210, tot Conciliul de la Paris care a condamnat scrierile lui David a interzis predarea publică sau privată a filosofiei naturale a lui Aristotel la Universitate. Cel mai probabil, Toma a intenționat să demonstreze că monismul lui David de Dinant nu decurgea din gândirea lui Aristotel, iar în răspunsul său la obiecția deja citată, el se referă în mod expres la *Metafizica*.

¹ Ibid., Ia, t. 4, q. 20, membr. 2; *In Metaph.*, t. 4, c. 7.

² S.T., Ia, 3, 8, ob. 3.

PARTEA A PATRA

**FILOSOFIA ISLAMICĂ ȘI EVREIASCĂ:
TRADUCERILE**

CAPITOLUL XIX

FILOSOFIA ISLAMICĂ

Motivații pentru analiza filosofiei islamică – Originile filosofiei islamică – Alfarabi – Avicenna – Averroes – Dante și filosofii arabi.

I. A ALOCA un capitol filosofiei arabe într-o lucrare despre gândirea medievală, înțelesă ca gândire a creștinătății medievale, ar putea să surprindă pe cititorul care de abia se familiarizează cu filosofia Evului Mediu, însă influența, pozitivă și negativă totodată, a filosofiei islamică asupra creștinismului constituie un aspect deja familiar pentru istorici și cu greu s-ar putea evita abordarea acestui subiect. Filosofia arabă a fost unul dintre canalele principale prin care opera integrală aristotelică a fost introdusă în Occident, iar marii filozofi ai medievalității islamică, precum Avicenna și Averroes, au fost mult mai mult decât niște transmițători sau chiar comentatori; ei au modificat și au dezvoltat filosofia lui Aristotel, într-un spirit mai mult sau mai puțin neoplatonic, iar mulți dintre ei l-au interpretat pe Aristotel într-un sens care, corect sau nu din punct de vedere exegetic, era incompatibil cu teologia și credința creștină.¹ Prin urmare, atunci când Aristotel a apărut gânditorilor medievali creștini în forma dată de Averroes, de pildă, el a părut în mod natural un dușman al gândirii creștine și al filosofiei creștine într-un sens larg. Acest fapt explică în mare măsură opoziția cu care a fost întâmpinat aristotelismul în secolul al XIII-lea de către marii gânditori ai tradiției creștine, care se raportau la filosof ca inamic al lui Augustin, Anselm și al marilor filozofi ai creștinătății. Opoziția varia de la o respingere brutală, dublată de teama de nou, până la opoziția argumentată a unui gânditor precum Bonaventura. Opoziția devine tot mai ușor de înțeles dacă ne amintim că un filozof musulman precum Averroes pretindea că oferă interpretarea corectă a gândirii aristotelice și că această gândire era în multe privințe diferită de cea creștină. Aceasta explică și atenția acordată filozofilor islamicici de către aceia care (mai ales Toma de Aquino) au văzut în sistemul aristotelic nu doar un instrument valoros pentru exprimarea dialectică a teologiei creștine, ci și adevărata filosofie, căci acești gânditori trebuiau să arate că aristotelismul nu includea cu necesitate interpretarea dată de musulmani, fiind nevo-

¹ Este totuși adevărat că unii filozofi musulmani, precum Avicenna, au făcut posibile, prin lucrările lor, o interpretare creștină a lui Aristotel.

iți să se disocieze chiar ei de Averroes și să facă distincții clare între aristotelismul lor și acela al gânditorului musulman.

Pentru a înțelege polemicile lui Toma de Aquino și ale celorlalți, este necesar să știm câte ceva despre filosofia medievală islamică. Este, totodată, necesar, din motive corelate, să menționăm faptul că la Paris s-a format o școală de filosofi care pretențeau că reprezintă aristotelismul integral, iar figura centrală a acestei școli a fost cunoscutul opozant al lui lui Toma, Siger de Brabant. Acest aristotelism „integral”, aristotelismul autentic, după cum considerau chiar reprezentanții săi, însemna sistemul lui Aristotel aşa cum fusese el interpretat de Averroes, comentatorul *par excellence*. Prin urmare, pentru a înțelege această școală și o importantă fază a controverselor de la Paris, este necesară o anumită familiarizare cu poziția lui Averroes în istoria filosofiei și cu doctrina sa.

Deși trebuie alocat un spațiu anume filosofiei islamicice, scopul acestei lucrări nu constă însă în discutarea acestoria pentru ea însăși. Chiar dacă este adevărat că ea prezintă propriul său interes (de pildă, prin relațiile sale cu teologia islamică, prin încercarea lor de reconciliere și tensiunea dintre ele, precum și prin relația gândirii islamicice cu misticismul din interiorul lumii islamicice și relația filosofiei islamicice cu cultura islamică în general), cititorul acestei cărți nu trebuie să se aștepte aici decât la o schițare a filosofiei islamicice din perioada medievală, o abordare care are în vedere mai mult influența sa asupra creștinătății medievale. Această abordare, mai degrabă unilaterală, nu are ca scop diminuarea realizărilor filosofiei islamicice și nici nu presupune o negare a interesului pentru această filosofie în sine însăși, ci este pur și simplu dictată de scopul general și de subiectul de bază al acestei cărți, precum și de considerente legate de spațiu.

2. Dacă filosofia islamică era corelată cu filosofia creștină în modul care a fost menționat, ea era, totodată, legată de creștinism, la originile sale, ca urmare a faptului că primii traducători ai lui Aristotel și ai altor filosofi antici în arabă au fost creștinii sirieni. Prima etapă a constat în traducerea lucrărilor grecești în siriacă la școala din Edessa, Mesopotamia, întemeiată de Sfântul Efrem din Nissibis în 363 și închisă de împăratul Zenon în 489, din cauza nestorianismului care prevăla în școală. La Edessa, unele lucrări ale lui Aristotel, în special cele de logică, alături de *Isagoga* lui Porfir, au fost traduse în siriacă, iar procesul a continuat în Persia, la Nisibe și Gandisapora, unde s-au instalat gânditorii de la Edessa după închiderea școlii. Așa s-a realizat traducerea operelor lui Platon și Aristotel în limba persană. În secolul al VI-lea, lucrările lui Aristotel și Porfir și scrierile lui Pseudo-Dionisie au fost traduse în siriacă în școile monofizite din Siria.

CAPITOLUL XIX – FILOSOFIA ISLAMICĂ

A doua etapă a constat în traducerea lucrărilor din siriacă în arabă. Chiar înainte de Mahomed (569-632) au existat mai mulți creștini nestorieni care au trăit printre arabi, mai ales ca medici, iar atunci când dinastia Abbasizilor a înlocuit dinastia Omeiazilor în 750, căturarii sirieni au fost invitați la curtea arabă din Bagdad. Lucrările cu caracter medical au fost traduse primele, însă, ulterior, au început să fie traduse lucrări filosofice, iar în 832 a fost întemeiată o școală de traducători la Bagdad, instituție care a realizat versiunea arabă a operelor lui Aristotel, Alexandru din Aphrodisia, Themistius, Porfir și Ammonius. *Republica* și *Legile* lui Platon au fost și ele traduse, la fel și aşa-numita *Teologie a lui Aristotel* (în prima parte a secolului al IX-lea), constând din compilarea *Enneadelor* (IV-VI) ale lui Plotin, atribuite în mod eronat lui Aristotel. La aceasta se poate adăuga faptul că *Liber de Causis*, de fapt *Institutio Theologica* a lui Proclo, era, de asemenea, atribuită lui Aristotel. Aceste atribuiri greșite, precum și traducerea în arabă a comentatorilor neoplatonici ai lui Aristotel, au contribuit la răspândirea interpretărilor neoplatonice ale sistemului aristotelic printre arabi, care, împreună cu alte influențe, au contribuit la formarea filosofiei islamică, a religiei islamică în sine și a influenței gândirii religioase orientale, cum ar fi cea persană.

3. Filosofii musulmani se pot grupa în două grupuri, cel răsăritean și cel apusean. În acest capitol vom analiza succint trei gânditori care aparțin grupului răsăritean.

i) *Alfarabi*, care aparținea școlii din Bagdad și a murit în jurul anului 950, este un bun exemplu de gânditor care a fost influențat puternic de gânditorii antici menționați mai sus. El a contribuit la introducerea în lumea musulmană cultivată a logicii aristotelice, în timp ce prin clasificarea ramurilor filosofiei și teologiei a separat filosofia de teologie. Logica este o propedeutică pentru filosofie, pe care Alfarabi a împărțit-o în fizică, incluzând disciplinele particulare (printre care și psihologia, în interiorul căreia se trata și teoria cunoașterii), metafizică (fizica și metafizica fiind considerate cele două ramuri ale filosofiei teoretice) și etică sau filosofia practică. Schema sa pentru teologie includea ca secțiuni (1) omnipotența și dreptatea divină; (2) unitatea și alte atrbute ale lui Dumnezeu; (3) doctrina pedepselor în lumea de dincolo; (4) și (5) drepturile individului și relațiile sociale ale musulmanilor. Făcând din filosofie un domeniu separat, Alfarabi nu a vrut să suplimească sau să submineze teologia islamică, ci a pus schematizarea și logica în slujba teologiei.

În plus, Alfarabi a folosit argumentele aristotelice pentru susținerea existenței lui Dumnezeu. Astfel, presupunând că lucrurile universului sunt mișcate, o idee în perfect acord perfect cu teologia islamică, el a argumentat că acestea trebuie să-și primească mișcarea de la Primul Mișcător, Dumnezeu. Din nou, lucrurile acestei lumi sunt contingente, nu există cu necesitate, esența lor nu implică existența lor, aşa cum se poate demonstra prin faptul că au un moment în care își încep existența și unul

în care încețează să mai existe. Din aceasta rezultă că și-au primit existența și trebuie să se admită existența unei Ființe care există în mod esențial, necesar și este Cauză a existenței tuturor lucrurilor contingente.

Pe de altă parte, atunci când se discută sistemul general al lui Alfarabi, influența neoplatonică este evidentă. Astfel, tema emanăției este folosită pentru a arăta cum din cea mai înaltă Divinitate sau Unu au purces Inteligența și Sufletul Lumii, din ale cărui gânduri sau idei purcede Cosmosul, începând de la sferele cele mai înalte sau mai exteroare până la sferele cele mai joase sau interioare. Trupurile sunt compuse din materie și formă. Inteligența umană este iluminată de inteligență cosmică, care este intelectul activ al omului (νοῦς ἐπικτητός) potrivit teoriei lui Alexandru din Aphrodisia. Mai mult, iluminarea intelectului uman este o explicație pentru armonizarea concepțiilor noastre cu lucrurile, de vreme ce Ideile divine sunt, în același timp, paradigma și sursa conceptelor din gândirea umană și a formelor din lucruri.

Această doctrină a iluminării este corelată nu doar cu neoplatonismul, ci și cu misticismul oriental. Alfarabi însuși a devenit adeptul școlii mistică sau sectei sufite, iar filosofia sa a avut o orientare religioasă. Îndatorirea supremă a omului este cunoașterea lui Dumnezeu și, aşa cum procesul general al universului este asemenea unui flux care pornește și se întoarce la Dumnezeu, la fel ar trebui și omul, care purcede de la Dumnezeu prin procesul emanăției și este iluminat de El, să se străduiască să revină la Dumnezeu asemănându-se cu El.

ii) Cel mai mare filosof islamic din grupul răsăritean este fără nicio îndoială Avicenna sau Ibn Sina (980-1037), adevăratul creator al unui sistem scolastic în lumea islamică.¹ De origine persană, născut lângă Buhara, Avicenna a fost educat în arabă, iar majoritatea operelor sale, foarte numeroase de altfel, au fost scrise în această limbă. Un copil precoce, Avicenna a studiat succesiv Coranul, literatura arabă, geometria, jurisprudența și logica. Depășindu-și mentorii, băiatul a studiat singur teologia, fizica, matematica și medicina, iar la vîrstă de șaisprezece ani era deja medic practician. S-a dedicat timp de un an și jumătate studiului filosofiei și logicii, însă doar după ce a citit un comentariu al lui Alfarabi a reușit să înțeleagă *Metafizica* lui Aristotel, pe care o citise, după cum singur spune, de patruzeci de ori fără a o putea înțelege. Restul vieții lui Avicenna a fost agitat și plin de evenimente, căci filosoful a îndeplinit funcția de vizir sub domnia mai multor sultani și a practicat medicina, trăind sușuriile și coborâsurile vieții, cât și favoarea sau dușmănia prinților. Întotdeauna Avicenna

¹ Numele Avicenna, prin care Ibn Sina a fost cunoscut în lumea medievală, provine din versiunea ebraică, Aven Sina.

CAPITOLUL XIX – FILOSOFIA ISLAMICĂ

a rămas filosof, continuându-și studiile și scrierile oriunde se afla, în închisoare sau pe șaua calului. A murit la Hamadan, la vîrstă de 57 de ani, după ce și-a îndeplinit ritualurile religioase, s-a căit pentru păcatele sale, a făcut pomeni și și-a eliberat sclavii. Lucrarea sa fundamentală este *As-Sifa*, cunoscută în Evul Mediu ca *Sufficientiae*, cuprinzând logica, fizica (în care erau incluse științele naturale), matematica, psihologia și metafizica. *Najat* e o colecție de texte reluate din prima lucrare și aranjate într-o ordine diferită.

Împărțirea filosofiei în logică, propedeutica filosofiei, filosofie speculativă (fizică, matematică și teologie) și filosofie practică (etică, economie și politică) nu prezintă aspecte remarcabile, cu excepția faptului că teologia este împărțită în teologie primară (echivalentul ontologiei și a teologiei naturale) și teologie secundară (incluzând temele islamicice), ceea ce distinge teologia islamică de cea greacă. Însă metafizica sa, în posida împrumuturilor din Aristotel și din neoplatonism, prezintă și unele caracteristici proprii, care dovedesc că, oricât de mult ar fi preluat de la alții filosofi, Avicenna și-a gândit sistemul cu multă atenție și în mod independent și a elaborat totul într-un sistem specific. De pildă, deși este de acord cu Aristotel atunci când plasează studiul ființei în domeniul metafizicii, Avicenna folosește o ilustrare nearistotelică pentru a arăta că gândirea concepe cu necesitate ideea de ființă, deși aceasta este dobândită, de obicei, prin experiență. Să ne imaginăm un om creat brusc, care nu poate să vadă și să audă, care plutește în spațiu și ale cărui membre sunt astfel dispuse încât nu se pot atinge unul pe altul. Presupunând că nu se poate folosi de simțuri și că nu poate dobândi noțiunea de ființă prin simțul văzului și cel tactil, va fi el oare incapabil să își formeze această noțiune? Răspunsul este „nu”, deoarece el va fi conștient și își va afirma propria existență aşa că, deși nu poate dobândi noțiunea de ființă prin experiență directă, externă, el va fi capabil să o dobândească cu ajutorul propriei capacitați reflexive.¹

În concepția lui Avicenna, noțiunea de necesitate este, la rândul său, o noțiune fundamentală, căci, pentru el, toate ființele sunt necesare. Trebuie distinse însă două tipuri de necesitate. Un obiect particular nu este necesar în sine însuși, cu alte cuvinte esența sa nu presupune existența necesară, lucru indicat de faptul că, la un moment dat, el începe să existe, iar apoi dispără, ci este necesar în sensul că existența sa este determinată de acțiunea necesară a unei cauze exterioare. Prin urmare, o existență contingentă înseamnă pentru Avicenna o ființă a cărei existență nu se datorează esenței ființei însăși, ci acțiunii necesare a unei cauze externe. Asemenea ființe sunt cauzate și, prin urmare, „contingente”, însă, cu toate acestea, acțiunea cauzei este determinată.

¹ *Sifa*, I, 281 și 363.

Acest fapt îl determină pe Avicenna să argumenteze că lanțul cauzal nu poate fi nelimitat, căci nu ar mai exista nicio rațiune pentru existența a ceva, ci trebuie să existe o cauză primă care nu este cauzată de o alta. Această Ființă ce nu e cauzată de nimic, Ființa necesară, nu poate să-și primească esența de la o alta, iar existența sa nu poate forma o parte din esența ei, de vreme ce compunerea părților ar presupune o cauză anterioară unificatoare. Esența și existența trebuie să fie identice în Ființa necesară. Această Ființă ultimă este necesară în sine însăși, în timp ce ființele „contingente” nu sunt necesare în ele însеле, ci doar prin altele, astfel încât conceptul de „ființă”, aplicat la ființa necesară și la cea contingentă, nu are același sens. Prin urmare, ele nu sunt speciile unui singur gen; Ființa aparține *par excellence* în mod corect și primordial Ființei necesare și este predicată pentru ființa contingentă doar în mod secundar și prin analogie.

În strânsă legătură cu distincția dintre posibil și necesar este distincția dintre potență și act. Potență, după cum a afirmat Aristotel, este principiul transformării în altceva, iar acest principiu poate să existe fie în cel ce acționează (potență activă), fie în cel asupra se acționează (potență pasivă). Mai mult, există grade de potență și act, distribuite între limita inferioară, potență pură, materia primă și limita superioară, actul pur, Ființa necesară, deși Avicenna nu folosește formularea „Actul Pur” *quoad verbum*.¹ Din această poziție, Avicenna demonstrează că Dumnezeu este Adevarul, Binele, Iubirea și Viața. De pildă, Ființa care este mereu în act, fără potență și privație, trebuie să fie Binele absolut, iar pentru că atrabilele divine sunt inseparabile ontologic, Binele divin trebuie să fie identic cu Iubirea absolută.

Deoarece Dumnezeu este Binele absolut, El tinde cu necesitate să își împartă bunătatea, să o emane, iar aceasta înseamnă că El creează în mod necesar. Deoarece Dumnezeu este Ființa necesară, toate atrabilele Sale trebuie să fie necesare. El este, prin urmare, Creator în mod necesar. Însă acest fapt conduce la concluzia potrivit căreia creația este eternă deoarece, dacă Dumnezeu este în mod necesar Creator și Dumnezeu este etern, creația trebuie să fie eternă. Mai mult chiar, dacă Dumnezeu creează prin necesitatea naturii Lui, rezultă că nu există alegere liberă în creație, că Dumnezeu nu poate crea altfel sau alte lucruri decât cele pe care le creează. Însă Dumnezeu poate crea în mod nemijlocit lucrurile de aceeași natură ca și să; este imposibil pentru Dumnezeu să creeze cele materiale în mod direct. Prima ființă care purcede din Dumnezeu este primul Intelect. Acesta este creat în sensul că purcede din Dumnezeu: și primește existența și astfel începe diada. În timp ce în Unu nu

¹ „ca atare” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XIX – FILOSOFIA ISLAMICĂ

există diada, în intelectul primordial există diada esenței și a existenței, căci existența este primită, dar și o diadă a cunoașterii, căci Intelectul primar cunoaște pe Unu sau pe Dumnezeu ca necesar și pe sine ca posibil. Astfel, Avicenna deduce cele zece tipuri de inteligență, care conțin o diversitate tot mai pronunțată, reușind astfel să umple golul dintre unitatea lui Dumnezeu și multiplicitatea creației. A zecea inteligență este „cea care conferă forme”, forme care sunt primite în materia primă, pură potențialitate (sau potențialitate „lipsită” de formă și astfel, într-un sens, „rea”), care devine capabilă de multiplicare în cadrul speciilor. Diversele forme de inteligență se pot deosebi între ele prin apropierea mai mare sau mai mică de Unu și prin simplitatea descrescătoare în procesul emanării. Însă, deoarece materia este principiul individuației, aceeași formă specifică poate fi multiplicată într-o mulțime de obiecte concrete individuale, deși materia primă trebuie mai întâi să fie extrasă din starea ei de indeterminare și pregătită pentru receptarea formelor specifice, mai întâi prin *forma corporeitatis*¹ și, ulterior, prin acțiunea cauzelor externe care pregătesc materia pentru receptarea unei anumite forme specifice.

A zecea inteligență are o altă funcție pe lângă aceea de *Dator formarum*,² căci exercită și funcția intelectului activ la om. În analiza gândirii abstrakte, Avicenna nu va da credit intelectului uman în privința actului final al abstracției, aprehensiunea universalului în starea de pură inteligibilitate, căci aceasta ar însemna că intelectul trece de la starea de potență la cea de act doar prin propria putere. Or, niciun agent nu poate trece de la potență pasivă la act decât prin influența unui agent extern, dar asemănător lui. Ca urmare, Avicenna a deosebit intelectul activ de cel pasiv, dar a considerat că intelectul activ este separat și unitar și iluminează intelectul uman sau îi conferă capacitatea intelectuală și abstractă de percepere a esențelor (esență sau universalul *post rem*, care e distinct de esența *ante rem* și de cea *in re*).

Ideea lui Avicenna despre creația necesară și respingerea faptului că Unul ar avea o cunoaștere directă a multiplicității obiectelor concrete l-a dus la deosebiri față de viziunea teologiei Coranului. Tocmai de aceea, a căutat să reconcilieze sistemul lui aristotelico-neoplatonist cu Islamismul tradițional. De pildă, în ciuda doctrinei lui despre separația intelectului activ, nu a respins nemurirea sufletului uman, susținând o doctrină a sanctiunilor din viața de apoi, deși a interpretat-o într-o manieră intelectualistă, afirmând că răsplata constă în cunoașterea obiectelor intelibile, iar

¹ „*forma corporală*” (lb. lat., n.r.).

² „*dătător de formă*” (lb. lat., n.r.).

pedeapsa în privarea de o astfel de cunoaștere.¹ De asemenea, deși analiza și explicarea creației și relația lumii cu Dumnezeu presupuneau o teorie a emanării și tindea astfel spre panteism, a încercat să se apere de acuza de panteism, susținând distincția dintre esență și existență în toate ființele care purced nemijlocit sau mijlocit din Dumnezeu. Este posibil ca doctrina islamică despre omnipotență divină, atunci când este interpretată „speculativ”, să tindă spre panteism și se poate ca unele principii fundamentale ale sistemului lui Avicenna să favorizeze panteismul, însă, cu siguranță, el nu a fost panteist prin intenție.

În secolul al XII-lea, atunci când fragmente din operele lui Avicenna au fost traduse în latină, creștinii s-au confruntat pentru prima dată cu un sistem care avea să exerce o atracție puternică asupra multor gânditori. Astfel, Gundissalinus (mort în 1151) a tradus în latină traducerea spaniolă realizată de Ioannes Hispanus (Avenddeath) și a folosit gândirea lui Avicenna în lucrarea *De Anima*, urmând psihologia lui Avicenna (a citat de pildă alegoria acestuia despre „omul zburător”), deși l-a părăsit pe Avicenna în favoarea lui Augustin, atunci când a considerat că intelectul activ, ca sursă a iluminării, este identic cu Dumnezeu. Mai mult chiar, în lucrarea *De Processione Mundi*, a căutat să reconcileze cosmogonia lui Avicenna cu doctrina creștină, deși exemplul lui în această privință nu a fost urmat. Înainte ca *Metafizica* lui Aristotel să fie disponibilă în întregime, nu se știa cu precizie care doctrine să fie atribuite lui Avicenna și care lui Aristotel. Astfel, Roger Bacon a considerat că Avicenna l-ar fi urmat pe Aristotel, deși el (Bacon) nu cunoștea cărțile M și N din *Metafizica* și nu putea astfel să verifice adevărul sau neadevărul acestei presupuneri. Rezultatul a fost că Guillaume d'Auvergne (mort în jurul anului 1249), primul opozant viguros al lui Avicenna, a atribuit cosmogonia acestuia lui Aristotel însuși. Această cosmogonie, spunea Guillaume, era greșită pentru că admitea intermediare în procesul creației, atribuind astfel ființelor create o putere divină, nega libertatea divină, afirmând eternitatea lumii, făcea din materie principiul individuației și considera intelectul activ separat ca fiind cauza eficientă a sufletelor umane. Guillaume l-a urmat, cu toate acestea, pe Avicenna, introducând în scolastică latină distincția dintre esență și existență. Mai mult, negând doctrina lui Avicenna despre intelectul activ, l-a identificat pe acesta cu Dumnezeu.

¹ Trebuie menționat că doctrina averroistă a unității intelectului pasiv sau potențial a fost cea care a condus în mod necesar la negarea nemuririi persoanei. Doctrina unității intelectului activ nu implică o asemenea respingere, iar intelectul activ este identificat cu un intelect subordonat sau cu Dumnezeu în funcția Sa de revelator. Asemenea lui Aristotel, este posibil ca el să nu fi crezut în nemurirea individuală, însă respingerea acesteia nu rezultă cu necesitate din doctrina sa despre intelectul activ, aşa cum se întâmplă în cazul doctrinei lui Averroes. În acest punct, poziția lui Avicenna și cea a lui Averroes se deosebesc clar.

Alți gânditori, cum ar fi Alexander din Hales, Jean de la Rochelle și Sf. Albert, deși negau doctrina intelectului activ separat, au folosit teoria lui Avicenna despre abstracție și necesitatea iluminării, în timp ce Roger Bacon și Roger Marston au considerat că eroarea lui Avicenna constă doar în faptul că nu ar identifica intelectul activ și separat cu Dumnezeu. Fără să dezvoltăm problema influenței lui Avicenna, care ar necesita o monografie distinctă, se poate spune că el a influențat scolastica latină cu privire la cel puțin trei teme, cea a cunoașterii și iluminării, a relației dintre esență și existență și a materiei ca principiu al individuației.¹ Faptul că gânditorii scolastici au criticat concepția lui Avicenna nu înseamnă că aceștia au respins orice idee avicenniană. De pildă, Toma a considerat că e necesar să critice modul în care filosoful musulman a tratat posibilul,² dar acest lucru nu înseamnă că Toma nu și-a exprimat propria lui poziție parțial prin raportare la doctrina lui Avicenna, chiar dacă este greu de evaluat gradul precis al influenței exercitat de acesta din urmă asupra celor mai mari scolasti. Scotus a fost mult mai influențat de Avicenna decât a fost Toma, deși nu a fost numit niciodată un discipol al lui Avicenna.

iii) *Algazel* (1058-1111), care a predat o vreme la Bagdad, s-a opus concepțiilor lui Alfarabi și Avicenna din perspectiva tradiționalismului mahomedan. În *Maqasid*, sau *Intentiones Philosophorum*, el abordează concepțiile celor doi filosofi, iar lucrarea sa, tradusă în latină de Gundissalinus, dă impresia că Algazel ar fi fost de acord cu opiniiile exprimate. Astfel, Guillaume d'Auvergne i-a pus alături, atacându-i ca „adepti ai lui Aristotel” pe Alfarabi, Algazel și Avicenna, fără a fi conștient că Algazel a criticat sistemele celor doi filosofi în lucrarea *Destructio philosophorum*,³ în care căuta să arate cât de mult se contrazic filosofii. Această lucrare l-a determinat mai târziu pe Averroes să scrie *Destructio destructionis philosophorum*. În *Renașterea științelor religioase*, el oferă viziunea sa pozitivă, apărând doctrina tradițională a creației lumii în timp și din nimic împotriva concepției lui Avicenna privitoare la emanație și la eternitatea lumii. Algazel a susținut, totodată, doctrina caracterului universal al cauzalității divine, făcând ca legătura dintre cauză și efect să depindă de puterea divină, nu doar de o activitate cauzală a ființelor create. Filosoful înțelege consecințele sau conjuncția constantă și ajunge la concluzia relației dintre cauză și efect, deși succesiunea evenimentelor este datorată puterii și acțiunii lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Algazel a susținut o doctrină ocazonalistă.

¹ Despre influența lui Avicenna, cf. Roland-Gosselin, comentariu la *De ente et essentia*, pp. 59 și 150.

² Cf. *De Pot.*, 5,3; *Contra Gent.*, 2, 30.

³ Mai adekvat ar fi titlul *Incoherentia philosophorum*.

Algazel a fost departe de a fi doar un filosof care a dorit să contraatace tendințele ne-ortodoxe ale predecesorilor săi de orientare elenistică, fiind un eminent sufist, un gânditor mistic și spiritual. Părăsind Bagdadul, el s-a retras în Siria, unde a trăit în contemplație și ascetism. Uneori revinea din asceză și a avut discipoli, întemeind un soi de colegiu teologic și o școală de sufism în localitatea unde se retrăsese, Tus. Scopul major al vieții sale a fost, însă, renașterea religiei în sensul misticismului. Bazându-se nu doar pe sursele islamiche, ci și pe idei neoplatonice și chiar pe unele idei preluate din iudaism și creștinism, Algazel a construit un sistem personalist, ne-panteist. Unele formulări ale lui Algazel par, la o primă vedere, că ar include aspecte panteiste, dar neoplatonismul său a fost pus mai degrabă în slujba misticismului religios decât în slujba speculației. El nu identifică lumea cu Dumnezeu, însă folosirea doctrinelor islamiche despre predestinare și puterea divină omnicauzală, îmbinate cu misticism religios accentuat, l-au condus la un soi de panteism. Monoteismul semitic, văzut în lumina neoplatonismului, dublat de misticism, nu puteau, probabil, să îl conducă în altă direcție. În domeniul speculației filosofice, Algazel adoptă o atitudine oarecum sceptică și întruchipează protestul misticismului religios împotriva raționalismului, precum și cel al teologiei islamiche împotriva filosofiei aristotelice.

4. Cadrul cultural al filosofilor islamici din Vest a fost asigurat de civilizația islamică strălucitoare care s-a dezvoltat în Spania în secolul al X-lea și care, la acea vreme, era net superioară celei oferite de creștinismul occidental. Primul filosof din grupul occidental a fost *Ibn Masarra* (mort în 931) care a adoptat idei ale lui Pseudo-Empedocle, iar *Avempace* sau *Ibn Bajja* (mort în 1138) și *Abubacer* sau *Ibn Tufail* (mort în 1185) au reprezentat tendințele mistice. Cea mai valoroasă figură a acestui grup a fost, cu siguranță, Averroes, care ocupă această poziție proeminentă în grupul apusean, aşa cum Avicenna este situat pe primul loc în grupul răsăritean. *Averroes*, sau *Ibn Rusd* (*Comentatorul* pentru scolasticii latini), s-a născut la Cordoba în 1126 ca fiu al unui judecător. După studii de teologie, jurisprudență, medicină, matematică și filosofie, el a ocupat posturi juridice, mai întâi la Sevilla și apoi la Cordoba. Devine medic al califului în 1182. Cade în dizgrația califului Al-Mansur și este alungat de la Curte. Pleacă în Maroc unde moare în 1198.

Fiind convins că geniul lui Aristotel a fost culmea inteligenței umane, Averroes s-a devotat compunerii de comentarii. Acestea se grupează în trei clase: i) comentariile mici sau medii, în care Averroes prezintă conținutul doctrinelor aristotelice, adăugând propriile explicații și dezvoltări, astfel încât nu e întotdeauna ușor de deosebit ce provine de la Aristotel și ce îi aparține lui Averroes; ii) comentariile ample în care Averroes prezintă mai întâi o parte din textul aristotelic și adaugă, ulterior, propriul comentariu și iii) micile comentarii (parafraze sau compendii), în care prezintă

CAPITOLUL XIX – FILOSOFIA ISLAMICĂ

concluziile la care a ajuns Aristotel, dar nu și dovezile și referințele istorice, texte găndite pentru studenții care nu aveau acces la sursă sau la comentariile mai bogate. (Aparent, Averroes a compus comentariile medii și compendiile înaintea celor mari). Înregul *Organon* aristotelic din comentariile mai mici și din compendii s-a păstrat, alături de traducerile latine ale tuturor celor trei clase de comentarii pentru *Analiticele Secunde, Fizica, De Caelo, De Anima și Metafizica*. Alături de acestea și de alte comentarii din traducerile latine, scolasticii creștini se aflau în posesia răspunsului dat de Averroes lui Algazel (*Destructio destructionis philosophorum*), a mai multor lucrări de logică, a unei scrisori despre relația dintre inteligență abstractă și om și a unei lucrări despre beatitudinea sufletului §.a.

Scara metafizică urcă de la materia pură, ca limită inferioară, la Actul pur, Dumnezeu, ca limita cea mai înaltă, iar între aceste limite se află lucruri compuse din potență și act care formează *Natura naturata*. (Formulările din traducerea latină, *Natura naturans* și *Natura naturata*, reapar în sistemul lui Spinoza). Materia primă, ca echivalent al neființei, ca pură potențialitate și absență a oricărei determinații, nu poate fi termenul actului creator: ea este co-eternă lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu extrage formele lucrurilor materiale din potență materiei pure și creează cele zece forme de Intelect, corelate extrinsec cu sferele, astfel că teoria lui Avicenna despre emanație este evitată și panteismul real este exclus. Dar ordinea creației sau generarea lucrurilor este determinată.

Chiar dacă respingerea teoriei lui Avicenna despre emanație îl face pe Averroes mult mai tradiționalist decât înaintașul său, el nu îl urmează pe acesta și în problema nemuririi individuale. Averroes l-a avut, într-adevăr, în vedere pe Themistius și pe alții comentatori atunci când a afirmat că *intellectus materialis* este aceeași substanță cu *intellectus agens* și că ambele supraviețuiesc morții, însă l-a urmat pe Alexandru din Aphrodisia atunci când a pretins că această substanță este un intelect separat și unitar. (Este vorba de intelectul Lunii, sfera cea mai apropiată de pământ.) Intelectul individual pasiv din om devine, sub acțiunea intelectului activ, „intelectul receptor”, absorbit de intelectul activ într-o asemenea măsură încât, deși supraviețuiește morții trupului, el nu supraviețuiește ca existență individuală și personală, ci doar ca moment în inteligență universală și comună a speciei umane. Prin urmare, se poate vorbi de nemurire, dar nu de o nemurire personală. Această concepție a fost vehement contestată de Toma de Aquino și de alții scolastici, deși a fost menținută de averroiștii latini ca un adevăr filosofic.

Mai interesantă, totuși, decât doctrina filosofică a lui Averroes este concepția sa despre relația generală a filosofiei cu teologia. Pentru că a considerat că Aristotel a fost

cel care a realizat cunoașterea totală a omenirii,¹ modelul perfecțiunii umane, și că a fost autorul unui sistem reprezentând adevărul suprem și pentru că l-a interpretat ca susținător al unicității intelectului activ și al doctrinei eternității materiei, Averroes a încercat să realizeze o reconciliere a ideilor sale filosofice cu teologia tradițională islamică, mai ales că erau numeroși cei care doreau să-l acuze de eretie, pentru admirația sa față de un gânditor păgân. În consecință, el a căutat să realizeze această reconciliere prin teoria acesta-numitului „adevăr dublu”. Aceasta nu înseamnă că o propoziție poate fi adevărată în filosofie și falsă în teologie sau *vice versa*: teoria sa presupune că unul și același adevăr este înțeles clar în filosofie și exprimat alegoric în teologie. Formularea științifică a adevărului este realizată doar în filosofie, însă același adevăr este exprimat în teologie, însă într-o manieră diferită. Învățarea prin imagini a Coranului exprimă adevărul într-un mod inteligibil pentru omul comun, pentru cel analfabet, în timp ce filosoful îndepărtează învelișul alegoric și atinge adevărul „neîmpodobit”, eliberat de capacanele *Vorstellung*-ului. Ideea lui Averroes despre relația filosofiei cu teologia se asemănă cu aceea a lui Hegel, însă este și a fost considerată innaceptabilă pentru teologii islamicici tradiționali, deși nu era vorba de ideea absurdă că o propoziție poate fi adevărată în filosofie, în timp ce una diametral opusă ar fi adevărată în teologie. Ceea ce a făcut Averroes a fost să subordoneze filosofiei teologia, să o facă pe cea din urmă judecătoarea celei dintâi, astfel încât filosofului să îi revină obligația de a decide de ce are nevoie doctrina teologică pentru a fi alegoric interpretată și în ce mod ar trebui interpretată. Această concepție a fost acceptată de averroiștii latini, însă tot ea s-a aflat la originea ostilității teologilor islamicici la adresa lui Averroes și a filosofiei în general. În ceea ce privește afirmațiile atribuite lui Averroes, care, dacă sunt considerate literal, implică faptul că o propoziție, de pildă cea care afirmă că intelectul activ este unul din punct de vedere numeric, este adevărată în filosofie și falsă în teologie, s-a sugerat că acestea reprezintă doar o modalitate sarcastică de a spune că doctrina teologică este un nonsens. Atunci când Averroes susține că unele propoziții sunt adevărate în teologia fideistă a conservatorilor care respingeau filosofia, el vrea să afirme că ele sunt „adevărate” în Școala dușmanilor cunoașterii,adică că aceste propoziții sunt pur și simplu false. El nu a fost simpatizat de tradiționaliști, după cum nici el nu i-a simpatizat, iar atitudinea sa în această problemă a dus la interzicerea studiului filosofiei grecești în Spania islamică și la arderea lucrărilor sale filosofice.

5. Influența lui Averroes asupra creștinismului latin va fi o temă abordată în capitolele următoare. Este, probabil, important să adaug acum câteva cuvinte despre

¹ *De Anima*, 3, 2.

CAPITOLUL XIX – FILOSOFIA ISLAMICĂ

atitudinea lui *Dante* (1265-1321) față de filosofii arabi.¹ Problema atitudinii lui Dante cu privire la filosofii arabi a apărut atunci când gânditorii au început să se întrebe în mod serios și fără prejudecăți de ce *Dante*, care în *Divina Comedie* îl aşază pe Mahomed în *Infern*, i-a așezat pe Averroes și pe Avicenna în Limb, în timp ce pe averroistul latin Siger de Brabant îl descoperim în *Paradis* unde este elogiat de Toma de Aquino, unul dintre opozanții cei mai ardenți ai lui Siger. Cu siguranță, *Dante* îi considera pe Avicenna și pe Averroes filosofi și astfel se explică de ce i-a plasat pe cei doi gânditori islamici într-o poziție atât de înaltă. Nefiind creștini, el a considerat că nu-i poate scoate din *Infern* așa că i-a plasat în Limb. Pe de altă parte, Siger a fost creștin, iar *Dante* a putut să-l plaseze în *Paradis*. Faptul că i-a dat lui Toma de Aquino rolul de a rosti un elogiu la adresa lui Siger și l-a așezat în partea stângă a lui Toma, în timp ce Albert cel Mare se află în dreapta lui Toma este explicabil, dacă ne amintim că sistemul tomist presupune o filosofie construită doar pe rațiunea naturală, iar ideea de a construi o filosofie intemeiată doar pe rațiune era exact ceea ce susținuse Siger de Brabant. Nu trebuie să presupunem, însă, că *Dante* a aprobat viziunea lui Siger, ci că l-a considerat pe acesta simbolul „filosofiei pure”.

Cu toate acestea, de ce i-a individualizat *Dante* pe Avicenna, Averroes și Siger de Brabant? Doar pentru că aceștia erau filosofi sau *Dante* le datora ceva musulmanilor? Bruno Nardi² a arătat, tema fiind reluată de Asin Palacios,³ că *Dante* datora multe idei din filosofia sa unor gânditori precum Alfarabi, Avicenna, Algazel și Averroes, cum ar fi doctrina luminii lui Dumnezeu, teoria Intelectului, influența sferelor cerești, ideea că doar partea intelectivă a sufletului este creată direct, nevoie de iluminare pentru actul intelectiv etc. Unele dintre aceste idei erau deja prezente în tradiția augustiniană, e adevărat, dar s-a demonstrat că *Dante*, departe de a fi un simplu tomist, era destul de îndatorat gândirii islamicice și lui Averroes în special. Acest lucru explică de ce el îl tratează astfel pe acest eminent filosof musulman și de ce îi plasează în *Paradis* pe cei mai importanți averroiști latini.

¹ Pentru mai multe completări la acest subiect, vezi pp. 439-440.

² *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri* (*Giornale Dantesco*, XXII, 5).

³ *Islam and the Divine Comedy* (trad. engl. prescurtată, London, 1926).

CAPITOLUL XX

FILOSOFIA EVREIASCĂ

Cabala – Avicébron – Maimonide.

1. FILOSOFIA evreiască își datorează existența relațiilor cu alte națiuni și culturi. În primul volum al acestei istorii am analizat deja gândirea lui Filon, evreul din Alexandria (c.25 i.Chr. – c.40 d.Chr.), care a încercat să reconcilieze teologia biblică iudaică cu filosofia greacă, realizând un sistem în care au fost împleteite elemente ale tradiției platonice (teoria Ideilor), ale stoicismului (doctrina Logosului) și ale gândirii orientale (ființele intermediere). Filon accentuează puternic transcendența lui Dumnezeu, iar această insistență asupra transcedenței a fost caracteristică doctrinei *Cabalei*, modificată de greci, în special de teoriile platonice. *Cabala* conținea două lucrări, *Jezirah* (creația), compusă probabil după mijlocul secolului al IX-lea, și *Sohar* (strălucirea), compusă de la începutul secolului al XIII-lea și transpusă în scris de către un evreu spaniol în jurul anului 1300, ulterior fiind făcute adăugiri și comentarii. Filosofia cabalistă prezintă influențe ale neoplatonismului în ceea ce privește doctrina emanăției și a ființelor intermediere situate între Dumnezeu și lume, iar unul dintre canalele prin care neoplatonismul a influențat elaborarea filosofiei emanationiste din *Sohar* a fost gândirea evreului spaniol cunoscut scolasticilor latini sub numele Avicébron.

2. Salomon Ibn Gabirol, sau Avicébron (numit astfel de către scolasticii latini, care credeau că era arab), s-a născut la Malaga în jurul anului 1021, a fost educat la Zaragoza și a murit în 1069-1070. Avicébron a fost influențat de filosofia arabă, iar lucrarea sa fundamentală, *Fons Vitae*, a fost inițial scrisă în arabă. Originalul arab nu mai există, însă s-a păstrat lucrarea în traducerea latină a lui Ioannes Hispanus (Avent-death) și Dominicus Gundissalinus. Lucrarea conține cinci cărți și a avut o influență considerabilă asupra scolasticilor creștini.

Influența neoplatonică se manifestă în schema emanationistă a filosofiei lui Avicébron. În vîrful ierarhiei și sursă a tuturor ființelor limitate este, desigur, Dumnezeu, care este unul și incognoscibil prin rațiunea discursivă, însă poate fi cunoscut prin intuiția extazului. La acestea, Avicébron a adăugat o doctrină specifică privitoare la voința divină prin care sunt create sau din care emană toate ființele inferioare. Voința divină, asemenea lui Dumnezeu însuși, transcende compoziția materiei și formei și poate fi cunoscută doar prin experiență mistică, însă relația exactă dintre voința divină și Dumnezeu nu este ușor de determinat. Distincția dintre esența divină și voința

divină face ca aceasta din urmă să fie o ipostază distinctă, deși, pe de altă parte, voința divină este descrisă ca fiind Dumnezeu însuși, ca un *ad extra* activ, ca Dumnezeu în manifestarea Sa. În orice caz, este vorba de o substituire a Voinței cu Logosul. De la Dumnezeu, *via* voința divină, fie că e vorba de Dumnezeu sub un anumit aspect sau de o ipostază distinctă, purcede spiritul cosmic sau Sufletul Lumii, inferior lui Dumnezeu și compus din materie și formă, *materia universalis* și *forma universalis*. Din Sufletul Lumii, în schimb, purcede spiritele pure și lucrurile materiale.

Aspectul cel mai interesant al sistemului lui Avicenna nu îl reprezintă schema emanationistă, ci doctrina sa despre alcătuirea hilomorfică a tuturor ființelor inferioare în raport cu Dumnezeu, o doctrină îndatorată măcar indirect lui Plotin și care a influențat o tradiție a scolasticii creștine. Din Sufletul Lumii purcede formele individuale, dar și materia spirituală, prezentă în Inteligență și în sufletul rațional și în materia corporală. Materia, care, *în sine*, nu implică corporalitatea, este principiul limitării și al finitudinii în toate ființele create: compoziția hilomorfică a ființelor este cea care le separă de Dumnezeu, căci în Dumnezeu nu există nimic compus. Această doctrină a alcăturii universale hilomorfice a tuturor ființelor create a fost afirmată și de Bonaventura, marele contemporan franciscan al lui Tomás de Aquino. Mai mult, există o multitudine de forme în fiecare ființă care conține în sine o pluralitate de grade de perfecțiune, aşa cum ființa umană, microcosmosul, posedă perfecțiuni ale materialității, ale vieții vegetative, senzoriale și intelectuale. Fiecare ființă materială posedă *forma corporeitatis*, însă trebuie în continuare să își primească locul determinat în ierarhia ființei. Aceasta se realizează prin primirea formei sau formelor prin care devine, spre exemplu, ființă vie, animal, caine. S-a susținut că doctrina lui Avicenna ar fi constituit sursa originară pentru teoria pluralității formelor afirmată de școala augustiniană, însă chiar dacă s-ar accepta acest lucru, trebuie amintit că doctrina era ușor de integrat în schema filosofiei augustiniene, căci Augustin însuși a susținut că funcția formelor inferioare este aceea de a conduce spre formele superioare și că acest aspect este, de asemenea, adevărat și pentru modul în care sunt reprezentate aceste forme în cunoașterea umană, anume că prin contemplarea nivelelor inferioare mintea poate ajunge la nivelele mai înalte.

3. Cel mai interesant dintre filosofii medievali evrei este Moise Maimonide, care s-a născut la Cordoba în 1135 și a murit la Cairo în 1204, după ce fusese obligat să părăsească Spania maură care încetase să mai fie favorabilă filosofilor. În lucrarea sa *Călăuză nehotărâșilor*, el a căutat să dea teologiei o bază rațională, filosofia, care, pentru el, însemna filosofia lui Aristotel, la care se raporta ca la cel mai valoros exemplu de forță intelectuală umană, alături de Profeti. Trebuie să determinăm ce ne este dat prin simțuri și ce poate fi demonstrat prin intelect: dacă afirmațiile din Vechiul

CAPITOLUL XX – FILOSOFIA EVREIASCĂ

Testament contrazic ceea ce este deplin stabilit de rațiune, atunci asemenea afirmații trebuie interpretate alegoric. Această opinie nu însemna că Maimonide respingea învățatura teologică ori de câte ori Aristotel susținea un punct de vedere diferit față de ceea ce afirma Scriptura. Spre exemplu, teologia ne vorbește despre geneza lumii în timp și din nimic, iar aceasta înseamnă atât că Dumnezeu este creatorul materiei și al formei, cât și că lumea nu poate fi veșnică. Dacă veșnicia lumii ar putea fi demonstrată de către rațiune, astfel încât opusul său să ne apară în mod clar drept o imposibilitate, atunci ar trebui să interpretăm învățatura biblică în mod corespunzător. Învățatura este, însă, clară, iar argumentele filosofice pentru demonstrarea veșniciei lumii nu sunt concludente, și, prin urmare, trebuie să respingem învățatura lui Aristotel în această privință. Platon a fost mai aproape de adevăr decât Aristotel, însă, la rândul său, a acceptat ideea de materie necreată. Creația din nimic, atât a materiei, cât și a formei, este necesară, potrivit lui Maimonide, dacă miracolele, prezente în Vechiul Testament, sunt acceptate, căci, dacă Dumnezeu este capabil să suspende felul în care acționează legile naturii, El trebuie să fie Suveranul absolut al naturii, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă El nu ar fi Creatorul, în sensul deplin al cuvântului. Pentru fanatici, interpretarea alegorică a lui Maimonide la unele reprezentări scripturale ale lui Dumnezeu pare să fie o vânzare a Sfintei Scripturi grecilor, iar unii evrei din Franța au mers până acolo încât au solicitat ajutorul Inchiziției împotriva acestei „erezii”, însă, de fapt, Maimonide afirma doar că poate exista o sursă de adevăr în afara teologiei. Cu alte cuvinte, el dădea o anumită autoritate filosofiei și, astfel, a influențat dezvoltarea interesului filosofic printre evreii din Spania, chiar dacă influența sa principală s-a situat în domeniul teologiei. Faptul că nu a fost un adept servil al lui Aristotel a fost deja demonstrat. Maimonide credea că Aristotel a greșit atunci când a susținut veșnicia lumii și, chiar dacă filosofia nu poate să demonstreze creația în timp, ea poate să arate că argumentele aduse în favoarea poziției aristotelice sunt neconcludente și imprecise.

Bazându-se parțial pe teologia naturală a lui Alfarabi și Avicenna, Maimonide a demonstrat existența lui Dumnezeu în mai multe feluri, argumentând că El este primul Mișcător, Ființa necesară și Cauza Primă. A susținut aceste argumente prin afirmațiile lui Aristotel din *Fizica* și *Metafizica*. Însă chiar dacă Maimonide a anticipat majoritatea tipurilor de argumente date mai târziu de către Toma de Aquino, el a fost mai inconsistent decât acesta cu privire la faptul că predicatele pozitive nu i se aplică lui Dumnezeu. El este Actul pur, fără materie și fără potențialitate, infinit îndepărtat de ființele create. Cât privește „calitățile”, putem spune mai degrabă ce nu este Dumnezeu decât ceea ce este. El este unul și transcendent (între Dumnezeu și lume există o ierarhie a formelor Inteligenței sau a spiritelor pure), însă noi nu ne putem forma nicio idee pozitivă despre Dumnezeu. Toma de Aquino ar admite, desigur, această

idee, însă Maimonide a fost chiar mai insistent cu privire la *via negativa*. Putem, totuși, să atribuim lui Dumnezeu acte, acte ale creației și providenței, cu condiția să înțelegem că deosebirea dintre nume nu corespunde niciunei deosebiri în Dumnezeu însuși și că Dumnezeu este imuabil. Spre deosebire de Avicelion, Maimonide a admis providența specială a lui Dumnezeu cu privire la anumite ființe, deși acest lucru era adevărat doar pentru oameni, la nivelul lumii materiale. Intelectul activ este a zecea treaptă a Inteligenței (Inteligențele sunt lipsite de „materie”), însă formele pasive de intelect sunt la fel de eterne. Prin urmare, Maimonide a admis nemurirea doar pentru un număr redus de oameni, pentru cei drepti, însă a păstrat liberul arbitru, prin care oamenii devin drepti, și a negat influența corporilor cerești și a sferelor asupra comportamentului uman. În fine, Moise Maimonide a reușit să facă mai mult pentru reconcilierea filosofiei grecești cu tradiția evreiască decât Avicelion și este de reținut că influența sistemului aristotelic este mult mai evidentă în cazul primului decât al celui din urmă.

CAPITOLUL XXI

TRADUCERILE

Operele traduse – Traducerile din greacă și din arabă – Efectele traducerilor și anti-aristotelismul.

I. ÎNAINTE de secolul al XII-lea, fragmente din *Organonul* lui Aristotel (*Categorii* și *Despre interpretare*) au fost cunoscute filosofilor medievali în versiunea latină a lui Boethius (*Logica vetus*), însă *Organonul* integral a devenit accesibil la începutul secolului al XII-lea. Astfel, în jurul anului 1128, Iacob din Veneția a tradus din greacă *Analiticele*, *Topicele* și *Respringerile sofistice*, iar noile lucrări traduse au devenit cunoscute sub denumirea generică de *Logica nova*. Se pare că cel puțin fragmente din alte cărți ale *Organonului*, dincolo de *Categorii* și *Despre Interpretare*, au supraviețuit în secolul al XII-lea în traducerea lui Boethius, însă, în orice caz, o traducere completă a *Organonului* a fost efectuată la mijlocul secolului. Trebuie menționat că traducerea lui Iacob din Spania a fost făcută din greacă, la fel ca traducerea cărții a IV-a din *Meteorologica*, făcută de Henricus Aristippus înainte de 1162. Henricus Aristippus a fost arhidiacon de Catania în Sicilia, unul dintre centrele importante pentru traduceri. Tot în Sicilia secolului al XII-lea s-au tradus din greacă în latină opere precum μεγάλη σύνταξις și *Optica* lui Ptolemeu sau lucrările lui Euclid și *Elementatio physica* a lui Proclus.

Sicilia era centrul activităților de traducere. Spania era un alt centru important de traduceri, cea mai cunoscută școală de traducători fiind la Toledo. Astfel, sub conducerea arhiepiscopului Raymond (1126-1251), Ioannes Hispanus a tradus din arabă în latină (*via spaniolă*) *Logica* lui Avicenna, iar Dominicus Gundissalinus a tradus (cu ajutorul altor cărturari) *Metafizica* lui Avicenna, părți din *Fizica*, *De Sufficientia*, *De Caelo et Mundo* și *De Mundo*, *Metafizica* lui Algazel și *De Scientiis* a lui Alfarabi. Dominicus Gundissalinus și Ioan de Spania au mai tradus din arabă în latină *Fons Vitae* a lui Avicebtron.

Un membru distins al acestui grup de cărturari a fost Gerard de Cremona, care a continuat lucrul la Toledo din 1134 și a murit în 1187. El a tradus din arabă în latină *Analiticele Secunde* (împreună cu comentariul lui Themistius), *Fizica*, *De Caelo et Mundo*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteorologica* (primele trei cărți), lucrările lui Alkindi *De intellectu*, *De Somno et Visione*, *De quinque Essentiis*, *Liber de Causis* și alte câteva lucrări.

Scoala de la Toledo a continuat să fie renumită și în secolul al XIII-lea. Astfel, Michael Scot (mort în jurul anului 1235) a tradus la Toledo *De Caelo et Mundo*, *De Anima*,

screrile de zoologie, (probabil) *Fizica* lui Aristotel și comentariile lui Averroes la *De Caelo et Mundo* și *De Anima*, rezumatul la lucrarea lui Avicenna *De Animalibus*, iar Herman Germanul, care a murit în 1272 ca episcop de Astorga, a tradus „comentariile medii” ale lui Averroes la *Etica Nicomahică* și rezumatul la aceeași lucrare, dar și comentariile la *Retorica* și *Poetica*.

2. Se poate observa din cele menționate până acum că ar fi o greșală să ne imaginăm că scolasticii latini erau complet dependenți de traducerile din arabă sau chiar că traducerile din arabă le-au precedat întotdeauna pe cele din greacă. Astfel, *Henricus Aristippus* traduce cartea a IV-a din *Meteorologica* direct din greacă, înainte ca *Gerard de Cremona* să realizeze traducerea primelor trei cărți din aceeași lucrare, dar din limba arabă. Traducerea din greacă,¹ care nu cuprindea doar primele trei cărți și o mică parte din cartea a patra, așa cum se crezuse anterior, circula deja la Paris prin 1210 și era cunoscută sub denumirea *Metaphysica vetus*, spre deosebire de traducerea din arabă care fusese realizată de *Gerard de Cremona* sau de *Michael Scot* și era cunoscută (în prima jumătate a secolului al XIII-lea) ca *Metaphysica nova*. Cărțile K, M, N, dar și pasaje mai mici, lipseau din această traducere. În a doua jumătate a secolului, titlul *Metaphysica nova* sau *Translatio nova* a fost dat traducerii din greacă realizată de *Wilhelm din Moerbeke* (după 1260) pe care se bazează comentariul lui *Toma de Aquino*. S-a mai menționat că a existat o *translatio media* din greacă, pe care și-a bazat comentariile *Albert cel Mare* și a fost cunoscută și de *Toma de Aquino*.

Cât privește screrile etice ale lui Aristotel, o traducere a cărților a II-a și a III-a din *Etica Nicomahică* a fost deja realizată la sfârșitul secolului al XII-lea. Această traducere s-a făcut din greacă (este posibil să fi fost chiar traducerea lui *Boethius*) și era cunoscută ca *Ethica vetus* iar o traducere ulterioară (a primei cărți) a circulat ca *Ethica nova*. A fost, apoi, realizată o traducere completă din greacă, atribuită, de obicei, lui *Robert Grosseteste* (mort în 1253), primele trei cărți fiind o recenzie la *Ethica vetus* și la *Ethica nova*. *Magna Moralia* a fost tradusă de *Bartholomeo din Messina* în timpul domniei lui *Manfred* (1258-1266), însă doar cartea a VII-lea din *Ethica Eudemică* a fost cunoscută în secolul al XIII-lea.

De Anima a fost tradusă din greacă înainte de 1215, iar traducerea din arabă a lui *Michael Scot* a venit mai târziu. *Wilhelm din Moerbeke* a realizat și el o versiune din greacă sau a corectat ediția primei traduceri din greacă. A existat și o traducere din greacă a lucrării *Fizica*, anterioară celor două traduceri din arabă realizate de *Gerard de Cremona* și *Michael Scot*, iar traducerea din greacă a lucrării *De Generatione et Cor-*

¹ Traducerea lui *Toma*, *Translatio Boethii*.

ruptione a precedat traducerea din arabă realizată de Gerard de Cremona. *Politica* a fost tradusă din greacă prin 1260 de către Wilhelm din Moerbeke (nu a existat o traducere din arabă), care, probabil, a tradus și *Economica* prin 1267. Acest spirit eminent, care s-a născut în jurul anului 1215 și a murit în 1286 ca arhiepiscop de Corint, și-a reeditat traducerile anterioare (dându-i astfel posibilitatea prietenului său, Sf. Toma de Aquino, să scrie comentariile sale), a tradus din greacă unele comentarii ale lui Alexandru din Aphrodisia, Simplicius, Ioan Philoponos și Themistius, precum și unele lucrări ale lui Proclo, printre care comentariul la *Timaios* al lui Platon.¹ Traducerea lucrării lui Proclo, *Elementatio theologica*, l-a ajutat pe Sf. Toma să înțeleagă că *Liber de Causis* nu era opera lui Aristotel aşa cum se credea, ci se baza pe operele lui Proclo. Tot Wilhelm din Moerbeke a tradus *Retorica* lui Aristotel. Cât privește *Poetica*, medievalii cunoșteau doar traducerea făcută de Herman Germanul comentariului realizat de Averroes.²

Cum cercetările moderne au arătat că traducerea din greacă a precedat, de obicei, traducerea din arabă și că atunci când traducerea din greacă era incompletă, versiunea arabo-latiană era curând înlocuită cu o nouă și mai bună traducere din greacă, nu se mai poate susține că medievalii nu aveau o cunoaștere exactă a gândirii lui Aristotel, ci doar o schiță a doctrinei sale, o imagine distorsionată de gânditorii arabi. Se poate, însă, spune că aceștia nu erau întotdeauna capabili să deosebească ce trebuia să fie atribuit lui Aristotel și ce nu îi aparținea. Un mare progres s-a realizat atunci când Sf. Toma a înțeles că *Liber de Causis* nu era lucrarea lui Aristotel. El era deja conștient de faptul că multe dintre comentariile lui Averroes nu trebuiau considerate ca interpretări perfecte ale filosofiei lui Aristotel și pare să fi presupus, măcar pentru o vreme, că Pseudo-Dionisie ar fi putut să fie un adept al lui Aristotel. Nu este adeverat că medievalii nu au avut texte sigure ale lui Aristotel, ci ei nu aveau cunoașterea istorică necesară; de pildă, ei nu înțelegeau corect relația dintre Aristotel și Platon sau cea dintre neoplatonism și Platon și Aristotel. Faptul că Sf. Toma a fost un comentator capabil al lui Aristotel poate fi negat numai de cei nefamiliarizați cu comentariile sale, însă ar fi o nebunie să susținem, fie chiar și în privința lui Toma, că acesta a avut o cunoaștere a istoriei și dezvoltării filosofiei grecești, aşa cum e accesibilă unui cercetător modern. El a folosit foarte bine informația pe care a avut-o, însă acea informație a fost foarte restrânsă.

¹ Dialogul *Timaios* al lui Platon a fost cunoscut în Occident datorită lui Cicero și Chalcidius, însă de abia în secolul al XII-lea au fost traduse dialogurile *Menon* și *Phaidon* (de către Henricus Aristippus).

² S-a discutat mult asupra modului în care Sf. Toma de Aquino a folosit traducerea lui Moerbeke.

3. Traducerea operei lui Aristotel și a comentatorilor săi, precum și a gânditorilor arabi, le-a oferit scolasticilor latini un material intelectual deosebit de valoros. În particular, ei au avut acces la cunoșterea sistemelor filosofice, independente metodologic de teologie, care erau meditații ale gândirii umane asupra universului. Sistemele lui Aristotel, Avicenna, Averroes au deschis o perspectivă impresionantă asupra capacitatei rațiunii umane și a fost clar pentru medievali că adevărul atins de acești gânditori a fost independent de revelația creștină, căci a fost atins de un filosof grec și de comentatorii lui greci și arabi. În acest mod, noile traduceri au ajutat la clarificarea gândirii medievalilor cu privire la relația dintre filosofie și teologie și au contribuit mult la delimitarea domeniilor celor două discipline. Este adevărat că sistemul lui Aristotel a fost preferat în comparație cu cel al comentatorilor lui, iar filosofia lui tindea să pară completă în ochii latinilor, care erau impresionați de acest *ne plus ultra* al căutărilor intelectuale umane, căci ea constituia cel mai extins efort al minții umane pe care ei îl cunoșteau. Însă erau deja conștienți că totul era o lucrare a rațiunii umane, nu un set de dogme revelate. Am putea să credem că unii medievali au exagerat genialitatea lui Aristotel (știm că ei nu aveau cunoștință de multiplele straturi din gândirea lui Aristotel), dar trebuie să ne plasăm în locul lor și să ne imaginăm impresia făcută asupra unui filosof medieval de înțelegerea a ceea ce oricum este una dintre supremele realizări ale gândirii umane, un sistem care, din punctul de vedere al completitudinii și al judecății riguroase, era fără egal în gândirea Evului Mediu timpuriu.

Cu toate acestea, sistemul aristotelic nu a fost aprobat în mod unanim, deși nu a fost ignorat. În special pentru că *Liber de Causis* (până când Toma a descoperit adevărul), așa-numita *Theologia Aristotelis* (extrase din *Enneadele* lui Plotin) și *De secretis secretorum* (compusă de un filosof arab din secolul al XI-lea sau începutul secolului al XII-lea) erau incorect atribuite lui Aristotel. În acest mod, filosofia lui părea să fie pusă într-o lumină falsă. Mai mult chiar, atribuirea acestor lucrări lui Aristotel a făcut ușor acceptabilă interpretarea neoplatonică a filosofilor arabi. În 1210, Conciliul provincial din Paris, condus de Pierre de Corbeil, arhiepiscop de Sens, a interzis predarea privată sau publică a „filosofiei naturale” a lui Aristotel sau a comentariilor asupra ei. Această interdicție a fost impusă sub pedeapsa excomunicării și a fost aplicată Universității din Paris. „Filosofia naturală” includea metafizica lui Aristotel, căci în 1215 când programa universității a fost verificată de Robert de Courçon, legatul papal, lucrările de metafizică și de filosofie naturală ale lui Aristotel, precum și rezumatul acestor lucrări și doctrinele lui David de Dinant, Amalric de Bene și Mauriciu de Spania (probabil, Averroes *Maurus*) au fost interzise, deși studiul logicii aristotelice era admis. Studiul *Eticii* nu a fost interzis.

Interdicția a fost determinată, în bună măsură, de faptul că lui Aristotel i se atribuise că lucrări care nu-i aparțineau. Amalric de Bene, ale cărui scrieri erau menționate în lista de texte interzise din 1215, a susținut doctrine care erau opuse învățăturii creștine și care păreau că găsesc un suport în filosofia aristotelică, dacă aceasta din urmă era interpretată în lumina tuturor textelor atribuite Stagiritului. David de Dinant, celălalt filosof eretic ale cărui scrieri au fost interzise, a apelat la *Metafizica*, lucrare ce fusese deja tradusă în latină din versiunea greacă adusă din Bizanț înainte de 1210.

La aceste considerații trebuie să adăugăm faptul că Aristotel a susținut eternitatea lumii. Desigur că nu era nefiresc ca sistemul aristotelic, mai ales când era cuplat cu concepția lui David de Dinant, Amalric de Bene și Averroes, să apară în ochii tradiționaliștilor ca un pericol pentru doctrina creștină. Logica aristotelică fusese cunoscută de multă vreme, chiar dacă *Organonul integral* nu intrase în circulație decât de puțină vreme, dar doctrinele metafizice și cosmologice constituiau o nouăitate, una care devenea și mai periculoasă prin asocierea cu filosofile eretice.

Cu toate acestea, în 1231, papa Grigore al IX-lea, deși menține interdicția, numește o comisie de teologi, formată din Guillaume d'Auxerre, Etienne de Provins și Simon d'Authie, pentru a corecta cărțile interzise ale lui Aristotel și, cum această măsură arăta că lucrările nu erau fundamental neîntemeiate, interdicția a fost treptat neglijată. Dar a fost extinsă la Toulouse în 1245 de către Inocențiu al IV-lea, însă la acea vreme nu mai era posibil controlul asupra răspândirii aristotelismului iar din 1255 toate lucrările cunoscute ale lui Aristotel au fost studiate oficial la Universitatea din Paris. Sfântul Scaun nu a făcut nicio mișcare împotriva Universității, deși în 1263 Urban al IV-lea a reînnoit interdicția din 1210, probabil din teama de averroism, dar noua interdicție a rămas literă moartă. Papa a știut cu siguranță că Wilhelm din Moerbeke traducea deja aceste lucrări și interdicția din 1263 a fost probabil determinată de teama de averroism, nefiind o încercare de a pune capăt tuturor studiilor aristotelice. Oricum, interdicția nu a avut niciun efect, iar în 1366 legații lui Urban al V-lea au cerut tuturor candidaților la licență în Arte de la Paris să cunoască toate lucrările lui Aristotel. Devenise deja clar pentru toți medievalii că o carte precum *Liber de Causis* nu era aristotelică și că filosofia lui Aristotel nu era legată de interpretările date ei de Averroes, ci putea fi armonizată cu credința creștină. Dogma se exprimase deja prin formulări luate de teologi din sistemul aristotelic.

Această sumară prezentare a atitudinii oficiale față de Aristotel din partea autorităților ecclaziastice și universitare arată că aristotelismul a triumfat în cele din urmă. Asta nu înseamnă că toți filosofii medievali din secolul al XIII-lea și al XIV-lea au primit la fel gândirea aristotelică sau că toți l-au înțeles în același fel: vigoarea și varietatea gândirii medievale va fi lămurită în capitolele următoare. Însă este adevarat că umbra

lui Aristotel a plutit deasupra și a dominat gândirea filosofică a Evului Mediu. Dar nu acesta este întregul adevăr și am avea o idee foarte neclară despre filosofia medievală din secolele al XIII-lea și al XIV-lea dacă ne-am imagina că a fost inspirată și caracterizată de o acceptare supusă a fiecărui cuvânt al marelui filosof grec.

PARTEA A CINCEA

SECOLUL AL XIII-LEA

CAPITOLUL XXII

INTRODUCERE

Universitatea din Paris – Universități închise și instituții privilegiate – Curriculum – Ordinele religioase la Paris – Curente de gândire în secolul al XIII-lea.

I. Cei mai renumiți filosofi și teologi ai secolului al XIII-lea au fost toți asociați, în aceeași perioadă, cu Universitatea din Paris, care s-a dezvoltat din corpul de profesori și studenți ai Școlii Catedralei Notre Dame și ai altor școli din Paris. Statutul universității a fost stabilit de legatul papal Robert de Courçon, în 1215. Alexander din Hales, Bonaventura, Albert cel Mare, Toma de Aquino, Matteo di Aquasparta, Roger Marston, Richard din Middleton, Roger Bacon, Egidio Romano, Siger de Brabant, Henric din Gent, Raymundus Lullus, Duns Scotus (mort în 1308), toți au studiat sau au predat (sau ambele) la Paris, însă și alte centre universitare aveau să se dezvolte și să dobândească o tradiție proprie. Astfel, numele Universității din Oxford a fost asociat unor nume precum Robert Grosseteste, Roger Bacon și Duns Scotus și, în timp ce Parisul era scena unde se juca triumful aristotelismului, Oxfordul era asociat mai mult unui amestec de tradiție augustiniană și „empirism”, cum se întâmplă în cazul filosofiei lui Roger Bacon. În posida importanței crescânde a Universității Oxford, a celei din Bologna și, totodată, a Curții Papale, Universitatea din Paris era de departe cel mai important centru de studii universitare al creștinătății în secolul al XIII-lea. Cărturarii veneau la Paris pentru studii, apoi reveneau la Bologna sau la Oxford pentru a preda, ducând cu ei spiritul și idealurile marii universități. Chiar și acei gânditori care nu au pus niciodată piciorul în Paris resimțeau influența pariziană. Robert Grosseteste, de pildă, care este posibil să nu fi studiat niciodată la Paris, a fost cu siguranță influențat de profesorii din acest oraș.

Caracterul internațional al Universității din Paris, cu rolul său deosebit în formarea unei creații intelectuale și în apărarea creștinismului, a asigurat păstrarea dreptei credințe, unul din interesele majore ale Sfântului Scaun. Tocmai din acest motiv, controversa averroistă trebuie văzută în lumina importanței internaționale a universității; ea reprezenta, prin sine însăși, cultura intelectuală medievală, în măsura în care aceasta includea filosofia și teologia, iar răspândirea, chiar în interiorul zidurilor ei, a unui sistem de gândire ireconciliabil cu creștinismul nu putea să constituie un fenomen lipsit de importanță pentru Roma. Pe de altă parte, ar fi o greșeală să presupunem că a existat vreo impunere rigidă a unei anumite tradiții. Toma de Aquino

s-a confruntat cu anumite dificultăți în încercarea să de acceptare și propagare a aristotelismului, însă asemenea dificultăți nu au durat, și chiar dacă filosofia lui Aristotel a ajuns să domine viața intelectuală a universității, în secolele al XIII-lea și al XIV-lea era destul loc pentru alte direcții filosofice.

2. Pentru a fi constituite, universitățile trebuiau să primească o carte oficială fie din partea papei, fie a împăratului (Frederic al II-lea a acordat carta de în temeiere Universității din Napoli) sau, mai târziu, din partea regilor. Aceste carti confereau privilegii considerabile profesorilor și studenților, privilegii pe care, ulterior, aceștia le apărau cu ardoare. Cele mai importante două privilegii erau cel al jurisdicției interne (care încă mai supraviețuiește, de pildă, la Oxford) și dreptul de a acorda titluri, care aduceau cu ele dreptul de a preda. Studenții erau scuși de serviciul militar, cu excepția unor circumstanțe speciale, iar universitatea era scutită de un mare număr de taxe, mai ales de plata taxelor locale. În nordul Europei, profesorii conduceau universitatea, iar rectorul era ales, în timp ce în sudul continentului existau diverse clauze democratice privind modul de conducere; însă în ambele zone universitatea era o instituție în mare parte independentă și închisă, care își păstra privilegiile în raport cu Biserica și Statul. În această privință, Universitatea din Oxford și Cambridge reprezintă mai fidel tradiția și practica medievală decât o fac cele continentale, în care reectorii și profesorii sunt numiți de stat.

3. În veacurile medievale, și chiar și pentru perioade mult mai mari de timp, studenții intrau la universitate la o vîrstă mult mai mică decât în prezent. Băieți de 13-14 ani puteau deja să fie studenți la universitate, iar dacă cineva ia în considerare acest lucru, numărul de ani necesari pentru obținerea doctoratului nu va mai părea atât de surprinzător. Cursurile la Arte durau între patru ani și jumătate și șase ani în funcție de universitate (deși la Oxford erau necesari șapte ani) și, pentru o perioadă de timp, studentul mai rămânea în facultatea de arte pentru a se perfecționa înainte de a merge să studieze teologia. Aici, studentul trebuia să studieze patru ani Biblia și apoi încă doi ani cursurile despre *Sentinje* după care, în jurul vîrstei de 26 de ani, devinea bacalaureat și ținea cursuri despre două cărți din Biblie în următorii doi ani. Ulterior, el putea să țină cursuri despre *Sentinje* și, în cele din urmă, după mai mulți ani de studii și dezbateri, putea să-și susțină doctoratul și să predea teologie, la vîrstă minimă de 34 de ani. La Paris, exista tendința de mărire a numărului de ani necesari pentru obținerea doctoratului, deși la Oxford cursurile de arte nu se mai țineau, iar cele de teologie durau mai puțin decât la Paris.

Acei studenți care își luau doctoratul și părăseau universitatea erau *magistri non regentes*, iar cei care rămâneau să predea erau *magistri regentes*. Indiferent de numărul studenților care nu reușeau să treacă de prima parte a studiilor, este clar că durata

mare a studiilor universitare era gândită astfel încât să asigure noi generații de cadre universitare și de profesori de carieră.

Cât privește programa universitară, practica generală din universitatea secolului al XIII-lea consta în predarea unor cursuri referitoare la anumite texte. Pe lângă scrierile unor gramaticieni precum Priscian și Donatus și alte câteva texte clasice, lucrările lui Aristotel au ajuns să domine facultatea de arte și este semnificativ faptul că „averroïștii latini” erau profesori în special la această facultate. La Teologie, Biblia și *Sentințele* lui Petrus Lombardus dominau scena, iar profesorul își expunea propriile concepții prin comentarii. Alături de cursuri, exista o altă formă prevăzută în programa de învățământ, dezbaterea, care avea loc fie într-o formă obișnuită (*disputatio ordinaria*), fie într-una generală (*de quolibet*). Aceasta din urmă, în care se alegea dintr-o mare varietate de teme, avea loc cu prilejuri solemnă și, dupădezbaterea propriu-zisă, dintre un apărător sau *respondens* și mai mulți participanți care aduceau obiecții, *opponentes*, profesorul rezuma întreaga discuție, argumentele, obiecțiile și răspunsurile și încheia, oferind propria sa soluție (*determinatio*) pentru tema disputată. În această prezentare, el începea cu cuvintele *Respondeo dicendum*.¹ Rezultatul final, ajustat de către profesor, era apoi publicat ca *Quolibet*. (Sf. Toma de Aquino a lăsat vreo unsprezece-douăsprezece *Quolibet*). *Disputatio ordinaria* era urmată de o *determinatio* și era publicată ca o *quaestio disputata*. Existau și alte forme de dezbatere, dar acestea două, *disputatio ordinaria* și *disputatio de quolibet*, erau cele mai importante. Ele aveau ca scop creșterea înțelegerii studentului cu privire la o anumită temă, precum și dezvoltarea capacitatei de argumentare și de respingere a obiecțiilor. De fapt, sistemul educațional al universității medievale avea ca scop transmiterea unui corpus de cunoștințe și a dexterității de a lucra cu ele, însă nu își propunea să dezvolte cunoașterea factuală, așa cum se întâmplă într-un institut modern de cercetare. Desigur, profesorii căutau să dezvolte cunoașterea speculativă, însă dezvoltarea cunoașterii științifice, de pildă, ocupa prea puțin loc în educația medievală, deși în secolul al XIV-lea s-au realizat unele progrese în planul științei, la Paris și la Viena.

4. O importanță considerabilă în viața orașelor Paris și Oxford o aveau ordinele religioase, în special cele două ordine ale călugărilor pelerini interneiate în secolul al XIII-lea, dominicanii și franciscanii. Ordinul dominican s-a stabilit la Paris în 1217, iar cel franciscan câțiva ani mai târziu. Ambele ordine au ridicat pretenții la catedrele de teologie din universitate, pretinzând, spre exemplu, incorporarea catedrelor lor de teologie în universitate și privilegiu universitar pentru profesorii și studenții lor.

¹ „răspund: trebuie spus că...” (lb. lat., n.r.).

Și chiar dacă față de aceste cereri s-a manifestat o opoziție considerabilă din partea corpului profesoral, în 1229 dominicanii au primit o catedră, iar în 1231 a doua și, în același an, franciscanii au obținut prima lor catedră (dar nu și pe a doua). Roland de Cremona și Jean de St. Giles au fost primii profesori dominicani, iar Alexander din Hales, primul profesor franciscan. În 1248, Capitulul general al Ordinului Dominican a decis construirea unor *studia generalia* (reședințe de studiu pentru întregul ordin, distințe de reședințele de studiu pentru diversele provincii) la Köln, Bologna, Montpellier și Oxford, iar franciscanii au construit *studia generalia* la Oxford și Toulouse. În 1260, augustinienii au deschis o astfel de reședință la Paris, primul doctor oficial fiind Egidio Romano, iar carmeliții, una la Oxford, în 1253 și la Paris, în 1259. Au urmat decizii similare ale altor ordine.

Ordinele religioase, mai ales dominicanii și franciscanii, au realizat opere deosebite în plan intelectual și au pregătit gânditori de o deosebită valoare (să ne gândim doar la Albert cel Mare și Toma de Aquino din rândul dominicanilor, Alexander din Hales și Bonaventura, pentru franciscani), însă au trebuit să înfrunte o puternică opoziție, determinată, desigur, și de invidie. Opozanții nu au cerut doar ca ordinele religioase să nu ocupe decât câte o catedră la un moment dat, ci au încercat și să le atace statutul religios. În 1255, Guillaume de St. Amour a publicat un pamphlet, *De periculis novissimorum temporum care a atras replica lui Toma, Contra impugnantes Dei cultum*. Pamfletul lui Guillaume de St. Amour a fost condamnat, iar în 1257 laicilor li s-a interzis să publice texte împotriva călugărilor, însă, în posida acestei interdicții, Gerard d'Abbeville a reînceput atacul prin *Contra adversarium perfectionis christianaे*. Oricât de mult s-ar fi contrazis în planul disputelor filosofice, Bonaventura și Toma de Aquino s-au unit în apărarea ordinelor religioase și au publicat răspunsuri la textul lui Gerard, în timp ce laicii au evocat, de partea lor, o contralovitură din partea lui Nicolas de Lisieux. Disputa dintre călugări și laici a reizbucnit cu diverse alte ocazii dar, în ceea ce privește tema de bază a disputei, încorporarea catedrelor ordinelor religioase în cadrul universității, decizia a fost în favoarea acestora și nu a fost revocată. Una dintre consecințele ce merită amintite a fost întemeierea Colegiului de la Sorbona, în 1253, de către Robert de Sorbon, preotul capelan al lui Ludovic al IX-lea, pentru pregătirea studenților în teologie, unde erau admisi și studenți laici. Atunci când numesc întemeierea Colegiului de la Sorbona și a unor colegii similare „rezultat” al controversei dintre laici și călugări, ceea ce vreau să spun este că asemenea colegii au fost întemeiate, parțial, pentru a contrabalansa influența și poziția călugărilor și, desigur, pentru a extinde și mai mult beneficiile acestui tip de educație și pregătire asigurat de călugări.

5. În secolul al XIII-lea se pot deosebi mai multe curente de găndire care, în cadrul ordinelor religioase, au devenit mai mult sau mai puțin școli. Mai întâi este vorba de

CAPITOLUL XXII – INTRODUCERE

urrentul augustinian de gândire, conservator și rezervat în poziția sa față de aristotelism, poziție care a variat de la o ostilitate accentuată spre o acceptare parțială. Acest curent este caracteristic gânditorilor franciscani (și primilor dominicani), reprezentat fiind de Robert Grosseteste, Alexander din Hales și Bonaventura. Urmează curentul aristotelic de gândire, devenit caracteristic pentru dominicani, prin Albert cel Mare (parțial) și prin Toma de Aquino (complet). În al treilea rând sunt averroiștii, reprezentați de Siger de Brabant. Urmează gânditorii independenți și eclectici precum Egidio Romano și Henric din Gent. La sfârșitul secolului apare marea personalitatea a lui Duns Scotus, care a revizuit tradiția franciscană în lumina aristotelismului și care, asemenea lui Bonaventura, a devenit Doctorul recunoscut al ordinul său. Nu voi detalia aici gândirea tuturor filosofilor secolului al XIII-lea, dar voi încerca să reliefez clar caracteristicile lor distințe, să arăt varietatea gândirii lor, într-un cadru conceptual mai mult sau mai puțin comun, și să indic modul de formare și dezvoltare a diverselor tradiții.

CAPITOLUL XXIII

GUILLAUME D'AUVERGNE

Motive pentru analiza gândirii lui Guillaume d'Auvergne – Dumnezeu și lucrurile create; esență și existență – Creația lui Dumnezeu, divină și în timp – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu – Hilomorfismul – Sufletul – Cunoașterea – Guillaume d'Auvergne, un gânditor de tranziție.

1. GUILLAUME d'Auvergne (sau Guillaume de Paris), autorul operelor: *De Trinitate* sau *De primo principio* (c.1225), *De anima* (c.1230), *De universo creaturarum* (c.1231) și a altor tratate mai mici, a fost episcop de Paris din 1228 până în anul morții sale, 1249. Fără a fi unul dintre cei mai cunoscuți gânditori ai Evului Mediu, Guillaume d'Auvergne merită atenția noastră în calitate de filosof, teolog și Episcop al Parisului la momentul la care Grigore al IX-lea a numit o comisie teologică pentru revizuirea operelor lui Aristotel, modificând astfel, tacit, atitudinea Bisericii față de filosoful pagân. Guillaume d'Auvergne reprezintă, de fapt, atitudinea adoptată de Grigore al IX-lea, atunci când, în *De Anima*, susține că, deși Aristotel contrazice adesea adevărul, ceea ce ar trebui să ducă la respingerea sa, învățătura sa trebuie acceptată atunci când e conformă cu adevărul, și anume atunci când aceasta se dovedește compatibilă cu doctrina creștină. În scrierile sale, Guillaume continuă tradiția Sfântului Augustin, a lui Boethius și a Sf. Anselm, însă el cunoștea nu doar lucrările lui Aristotel, ci și pe acelea ale filosofilor arabi și evrei, cărora nu a ezitat să le folosească ideile. În general, se poate spune că Guillaume d'Auvergne a fost un simpatizant al vechii tradiții, intelligent și receptiv la nou, care dorea să aplice noile curente de gândire, dar era perfect conștient de aspectele prin care arabi și Aristotel însuși se distanțau de doctrina creștină. Gândirea sa reprezintă o exemplificare a impletirii a două secole, al XII-lea și al XIII-lea, fiind o lectură de referință pentru familiarizarea cu gânditorii secolului al XIII-lea. În plus, Guillaume a fost un preot care a ocupat scaunul episcopal al Parisului atunci când ordinele de călugări cărețiori au obținut primele lor catedre, ceea ce legitimează discutarea ideilor sale filosofice înainte de a trece la analiza gânditorilor franciscani și dominicani. În plus, Guillaume nu este o figură neglijabilă; dimpotrivă, gândirea sa e viguroasă, originală și sistematică.

2. Guillaume a preluat de la Avicenna distincția dintre esență și existență și a folosit-o pentru a explica finitudinea și dependența ființelor create. *Esse*, existența unui obiect nu aparține *ratio* sau esenței sale decât în cazul acelei entități (Dumnezeu) în

care existența este identică cu esența; despre toate celelalte obiecte, existența este predicată doar „accidental”, adică le aparține doar prin participare (*per participationem*). Dacă avem în vedere orice lucru finit, înțelegem că există o distincție între *ratio*-ul său sau natura sa esențială și existența sa, însă dacă avem în vedere Ființa necesară, înțelegem că esența sa nu poate fi concepută în lipsa existenței. În fine, „în orice lucru (altul decât Dumnezeu) *ens* este ceva, iar *esse* ori *entitas* altceva”,¹ scrie Guillaume. Aceasta înseamnă că doar Dumnezeu este existență pură, existența fiind esența Sa, iar lucrurile nu există în mod esențial, căci ele primesc esența, o dobândesc. Prin urmare, relația lucrurilor, altele decât Dumnezeu, cu Dumnezeu este relația dintre Creator și lucrul creat, de unde rezultă că teoria emanăției e falsă.² Dumnezeu este absolut simplu. Lucrurile nu preexistă în Dumnezeu ca părți ale Sale, aşa cum ar fi trebuit să fie dacă ele ar fi purces din Dumnezeu precum apele dintr-un izvor, ci doar în acele *formes exemplares* care sunt identice cu Dumnezeu. Dumnezeu se vede pe sine ca fiind cauza exemplară a tuturor creaturilor.³

3. Dacă Guillaume d'Auvergne respinge teoria emanăției din neplatonismul arab, el respinge, totodată, noțiunea de creație prin intermediari. Ierarhia formelor Intelectului, postulată de Aristotel și discipolii săi, nu are temei în realitate;⁴ Dumnezeu a creat lumea în mod direct. De aici rezultă că el își manifestă providența cu privire la lucrurile individuale, iar Guillaume dezvoltă o întreagă argumentare despre instinctele animalelor ca ilustrare a acțiunii providenței divine.⁵ Din nou, Guillaume respinge doctrina aristotelică a eternității lumii. Orice ar spune oamenii și oricât ar încerca să îl scuze pe Aristotel, este sigur că el a susținut eternitatea lumii și că pentru el aceasta nu avea început, iar Avicenna l-a urmat. În consecință, Guillaume nu doar prezintă motivele pentru care Aristotel și Avicenna au susținut această opinie, ci încearcă chiar să îi pună într-o lumină mai bună, îmbogățindu-le argumentele, după ce inițial le respinsese. Spre exemplu, ideea că dacă Dumnezeu ar fi precedat creația lumii, ar fi fost necesară o durată infinită înaintea creației sau cea potrivit căreia timpul anterior creației ar fi unul vid sunt două idei care se intemeiază pe confuzia între eternitate și timp. Ideea unei dureate infinite ce precede creația ar fi semnificativă doar dacă eternitatea ar fi identică cu timpul, adică dacă nu ar exista eternitate, dacă Dumnezeu ar fi în timp; totodată, ideea timpului gol anterior creației nu are nici ea

¹ Cf. *De Universo*, I, 3, 26; 2, 2, 8; *De Trinitate*, I și 2.

² *De Universo*, I, 3, 2-3.

³ *Ibid.*, I, 1, 17.

⁴ *Ibid.*, I, 1, 24 sq.

⁵ *Ibid.*, I, 3, 2-3.

CAPITOLUL XXIII – GUILLAUME D'AUVERGNE

sens, căci anterior creației nu poate exista timp. Trebuie să vorbim despre Dumnezeu ca precedând creația, ca existând înaintea lumii, însă, în același timp, trebuie să ne amintim că asemenea exprimări sunt preluate din durata temporală, iar când sunt aplicate eternului, ele sunt folosite în sens analog, nu în același sens.

Totuși, aşa cum remarcă Guillaume d'Auvergne,¹ nu e suficientă contrazicerea opozanților și evidențierea lipsurilor argumentelor acestora, dacă nu se demonstrează o altă poziție. În consecință, el oferă mai multe argumente pentru creația lumii în timp, dintre care unele vor apărea din nou la Sf. Bonaventura și vor fi considerate neconcludente de către Sf. Toma. De pildă, Guillaume consideră, preluând formulările adversarilor săi, că dacă lumea ar fi existat etern, un timp infinit ar fi trecut înainte de momentul prezent. Însă un timp infinit este imposibil. Prin urmare, lumea nu poate exista veșnic și, aşadar, a fost creată în timp, adică există un prim moment. Din nou, presupunând că numărul mișcărilor de revoluție ale lui Saturn este în raport de unu la treizeci față de numărul mișcărilor de revoluție ale Soarelui, acesta din urmă a făcut deja, din momentul creației, de treizeci de ori mai multe mișcări de revoluție decât Saturn. Cum poate fi însă o infinitate de treizeci de ori mai mare decât o altă infinitate?

Din cele afirmate până acum, este clar că Guillaume d'Auvergne nu a negat pur și simplu concepția neplatonică a emanării și ideea aristotelică a lumii eterne, susținând, în același timp, doctrina augustiniană a creației directe și libere, realizată de Dumnezeu în timp. Dimpotrivă, el a detaliat și a respins argumentele opozanților săi și a elaborat argumente sistematice în favoarea propriilor teze. A fost capabil să procedeze astfel datorită faptului că avea o cunoaștere directă a scrierilor lui Aristotel și ale arabilor și nu a ezitat să folosească logica și categoriile aristotelice, dar și ideile lui Aristotel, Avicenna și ale altora, atunci când acestea erau acceptabile. După cum s-a menționat anterior, Guillaume a folosit distincția lui Avicenna dintre esență și existență și, astfel, a devenit primul medieval scolastic care a făcut ca această distincție să devină explicită și fundamentală în filosofia sa. La această distincție, care i-a dat posibilitatea să dezvolte cu claritate relația dintre Creator și lucrurile create, Guillaume a adăugat doctrina analogiei. Pornind de la faptul că lucrurile finite posedă *esse „prin participare”*, el observă că cititorul nu trebuie să fie supărat sau mirat de faptul că același cuvânt sau concept este aplicat atât lui Dumnezeu cât și lucrurilor create, de vreme ce acesta nu este aplicat în același sens (*univoce*) sau la fel, ci este aplicat în mod primordial lui Dumnezeu, care *est esse*, și doar în mod secundar lucrurilor

¹ *De Universo*, I, 2, II.

create, care *dejīn esse*, care participă la existență, în virtutea faptului că o primesc prin actul creator al lui Dumnezeu. Sănătatea, comentează el, este predicată despre om, despre urină, despre medicamente și despre alimente, însă nu este predicată în același sens sau în același fel.¹ Și chiar dacă această ilustrare a sănătății este oarecum artificială, ea indică faptul că Guillaume d'Auvergne și-a însușit doctrina analogiei, esențială filosofiei teiste.

4. În ceea ce privește argumentele despre existența lui Dumnezeu, este curios că Guillaume d'Auvergne a folosit prea puțin argumentele aristotelice sau pe cele ale lui Moise Maimonide. Argumentul aristotelic despre existența divinității ca prim Mișcător Nemișcat nu este oferit de Guillaume și, deși acesta consideră că Dumnezeu este prima cauză eficientă, argumentul său caracteristic este unul care amintește de direcția argumentării Sfântului Anselm, deși Guillaume nu reproduce argumentul acestuia din urmă. Acest argument se intemeiază pe ideea că ființa care există prin participare se raportează la ființa care există esențial, *per essentiam*. Aceasta sugerează imediat argumentul bazat pe contingență din filosofia arabă și evreiască, însă Guillaume preferă să argumenteze pornind de la un concept spre altul. De pildă, conceptul de *esse adunatum*² are drept corelat conceptul de *esse non causatum*, în timp ce *esse causatum* implică *esse non causatum*, *esse secundarius*, *esse primum* și aşa mai departe.³ Guillaume vorbește de *analogia oppositorum* și arată modul în care un concept sau un cuvânt implică în mod necesar conceptul sau cuvântul corelat, astfel încât Grunwald⁴ poate să afirme că Guillaume preferă o argumentare eminentă logică sau chiar gramaticală, datorită faptului că de la un cuvânt el trece la altul conținut sau presupus de primul. Este adevărat că argumentul tinde să dea această impresie și, dacă ar fi un simplu argument verbal, el ar putea atrage răspunsul că, deși cuvintele sau conceptele de *esse participatum* și de *esse causatum* implică, în mod cert, cuvintele sau conceptele de *esse per essentiam* sau de *esse non causatum*, nu există nicio dovadă că acestea din urmă există într-adevăr, dacă nu s-a arătat mai întâi că există un *esse participatum* sau un *esse causatum*. Altfel, argumentarea lui Guillaume nu ar fi un argument mai valoros despre existența lui Dumnezeu decât argumentul *a priori* al Sfântului Anselm. Cu toate acestea, deși Guillaume nu dezvoltă suficient caracterul bazat pe experiență al argumentului, în ceea ce privește punctul său de plecare, argumentul său nu este unul pur verbal, de vreme ce el ne arată că lucrul care primește existență nu poate să fie autodependent sau autocauzat. *Esse indigentiae* cere *esse sufficientiae* ca motivație pentru

¹ *De Trinitate*, 7.

² „a fi unit” (lb. lat., n.r.).

³ *Ibid.*, 6.

⁴ *Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter; Beiträge*, 6, 3, p. 92.

CAPITOLUL XXIII – GUILLAUME D’AUVERGNE

existența sa, după cum *esse potentiale* necesită actul pentru a fi adusă la starea de actualitate. Întregul univers cere ca Ființa necesară să îi fie cauză și temei. Cu alte cuvinte, deși se poate crede că Guillaume analizează pur și simplu concepe și le ipostiază, el oferă, de fapt, un argument care nu este doar logic și verbal, ci totodată metafizic.

5. Guillaume d’Auvergne a acceptat doctrina aristotelică a alcăturii hilomorfice, însă a refuzat să admită concepția lui Avicébron despre Inteligențe sau îngeri și despre faptul că acestea ar fi compuse hilomorfic.¹ Este clar că Aristotel nu a crezut că sufletul rațional conține *materia prima*, de vreme ce el afirmă clar că aceasta este o formă imaterială, după cum nu a crezut nici Averroes, potrivit căruia materia primă este potențialitatea substanței sensibile, iar substanța sensibilă, actul final al materiei prime, ceea ce implică deci, potrivit ambilor gânditori, că materia primă este doar materia substanței sensibile. Mai mult chiar, care ar putea fi utilitatea materiei prime pentru îngeri și ce funcție ar îndeplini ea? Materia în sine este ceva mort, care nu poate contribui în niciun fel la activitatea intelectuală și spirituală și nici nu o poate recepta. Pentru că folosise deja distincția dintre esență și existență pentru a explica finitudinea lucrurilor create și deosebirea lor radicală față de Dumnezeu, Guillaume nu a avut nevoie pentru acest scop de alcătuirea universală hilomorfică și, pentru că a considerat că postularea prezenței materiei prime la îngeri mai mult ar deranja decât ar îlesni explicarea acțiunilor lor pur spirituale, el a restrâns materia primă la lumea sensibilă, așa cum a procedat mai târziu și Sf. Toma.

6. În concepția sa despre suflet, așa cum a formulat-o în *De Anima*, Guillaume d’Auvergne a combinat teme aristotelice cu teme augustiniene. Astfel, el a adoptat definiția aristotelică a sufletului ca fiind *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*,² deși avertizează cititorul că nu îl citează pe Aristotel ca pe o autoritate absolută, ci dorește să arate valabilitatea definiției sale. Faptul că omul are suflet trebuie să fie clar pentru oricine, de vreme ce acesta este conștient de faptul că înțelege și judecă,³ însă sufletul său nu reprezintă întreaga natură umană. Dacă ar reprezenta cu adevărat întreaga natură umană, atunci un suflet aflat într-un corp aerian de pildă, ar fi, totuși, om, când, de fapt, nu este. Prin urmare, Aristotel a avut dreptate atunci când a afirmat că sufletul reprezintă pentru trup ceea ce forma este pentru materie.⁴ Totuși, aceasta nu-l împiedică să afirme că sufletul este o substanță pe temeiul că acesta poate fi fie substanță, fie accident, însă nu poate fi accident, și pentru aceasta

¹ *De universo*, 2, 2, 8.

² *De Anima*, I, 1. „perfecțiunea trupului natural, având în potență viață”, lb. lat.]

³ *Ibid.*, I, 3.

⁴ *Ibid.*, I, 2.

folosește comparația augustiniană a sufletului cu un cântăreț la harpă al căruia trup este harpa. S-ar părea că în om există trei suflete: primul ca principiu al vieții (sufletul vegetativ), cel de-al doilea ca principiu al senzației (sufletul animal sau senzorial), iar cel de-al treilea ca principiu al intelectului (sufletul rațional). O scurtă analiză va dovezi că lucrurile nu stau aşa. Dacă ar exista un suflet animal în om, distinct de cel rațional sau de cel uman, atunci natura umană nu ar include animalitatea când, de fapt, omul este un animal tocmai pentru că este om, deoarece animalitatea aparține naturii umane.¹ Prin urmare, există un singur suflet în om, cu diverse funcții. Este creat și înzestrat cu viață doar de Dumnezeu, nu de părinți și nici zămislit din potențialitatea materiei,² și este nemuritor, după cum arată Guillaume cu ajutorul argumentelor, unele de origine platonică. De pildă, dacă răutatea unui suflet diabolic nu îl distrugе propria *esse*, cum ar putea să o distrugă moartea trupului?³ Din nou, de vreme ce trupul primește viață de la suflet, iar puterea sufletului este cea de a da viață trupului care, huia în sine, este mort, adică lipsit de viață, faptul că trupul încețează să existe nu înseamnă că forța vitală inherentă sufletului poate fi distrusă.⁴ Mai mult chiar, sufletul poate comunica cu *substantiae separatae*, fiind astfel, asemenea acestora, nemuritor, însă în măsura în care sufletul uman este indivizibil și unul, rezultă că întregul suflet uman este nemuritor, nu doar partea sa rațională.⁵

Chiar dacă acceptă însă doctrina peripatetică a sufletului ca formă a trupului (trebuie menționat că uneori el folosește formulări platonico-augustiniene cu privire la unitatea sufletului cu trupul), Guillaume d'Auvergne îl urmează pe Sf. Augustin atunci când refuză să recunoască o distincție reală dintre suflet și facultățile acestuia.⁶ Doar o substanță poate să înțeleagă sau să vrea, un accident nu poate. Prin urmare, sufletul este cel care înțelege sau dorește, deși se manifestă asupra unor lucruri diverse sau asupra acelorași, dar în moduri diferite, fie prin cunoașterea lor, fie prin faptul că și le dorește. De aici rezultă că distincția aristotelică dintre intelectul activ și cel pasiv trebuie respinsă. Guillaume d'Auvergne respinge, într-adevăr, în bloc doctrinele despre intelectul activ și despre *species intelligibilis*. Discipolii lui Aristotel și comentatorii lor au preluat teoria intelectului activ fără nicio reflecție prealabilă și, astfel, nu doar că argumentele aduse în favoarea teoriei sunt insuficiente, însă, totodată, pot fi ofe-

¹ *Ibid.*, 4, 1-3.

² *Ibid.*, 5, 1 sq.

³ *Ibid.*, 6, 1.

⁴ *Ibid.*, 6, 7.

⁵ *De Anima*, 6, 8.

⁶ *Ibid.*

rite numeroase contraargumente solide, cum ar fi cel privind simplitatea sufletului. Conceptul intelectului activ trebuie respins ca o ficțiune inutilă.¹ A fortiori, desigur, Guillaume respinge ideea arabă a unui intelect *separate*, o idee pe care, urmându-l pe Averroes, Guillaume i-a atribuit-o (probabil corect) lui Aristotel însuși.

7. În ceea ce privește intelectul activ, Guillaume d'Auvergne este influențat nu doar de către Aristotel și arabi, ci și de Sf. Augustin, influența augustiniană fiind observabilă în teoria sa despre cunoaștere. Asemenea Sfântului Augustin, el accentuează capacitatea sufletului de a se cunoaște pe sine, conștiința de sine a sufletului, și, tot asemenea Sfântului Augustin, el minimalizează importanța simțurilor. Este adevărat că omul este tentat să se concentreze asupra lucrurilor materiale, asupra obiectelor simțurilor; tocmai de aceea omul poate neglijă datele conștiinței și se poate dovedi chiar atât de lipsit de rațiune încât să nege existența sufletului imaterial. Este, de asemenea, adevărat că, pentru perceptia senzorială, simțurile sunt necesare, iar lucrurile materiale produc o impresie fizică asupra organelor de simț. Însă formele inteligeibile, abstracte și universale, prin care cunoaștem lucrurile lumii materiale, nu pot apărea nici din lucrurile înselă, nici din imaginile acestora, de vreme ce atât lucrurile, cât și imaginile lor sunt particulare. Cum sunt atunci produse ideile noastre abstracte și universale despre lucrurile sensibile? Răspunsul este că ele sunt produse de înțelegere însăși, care nu este pur pasivă, ci activă, *effectrix earum (scientiarum quae a parte sensibilium ei advenire videntur) apud semetipsam et in semetipsa*.² Această activitate este o activitate a sufletului însuși, deși este exercitată odată cu impresiile.

Așadar, ce garanție există pentru caracterul obiectiv al ideilor abstracte și universale? Garanția constă în faptul că intelectul nu este doar activ, ci și pasiv, deși el este pasiv în raport cu Dumnezeu, dar nu și în raport cu obiectele simțurilor. Dumnezeu imprimă în intelect nu doar primele principii, ci și ideile noastre abstracte despre lumea sensibilă. În *De Anima*,³ Guillaume vorbește explicit despre faptul că nu doar primele principii (*regulae primae et per se natae*) și normele moralei (*regulae honestatis*) sunt cunoscute în acest mod, ci și formele inteligeibile ale lucrurilor sensibile. Sufletul uman ocupă o poziție specială, la frontieră dintre cele două lumi (*velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam*),⁴ una fiind lumea sensibilului, căreia îi aparține trupul, cealaltă fiind reprezentată de Dumnezeu însuși, nu

¹ *Ibid.*, 7, 3.

² *De Anima*, 5, 6. [„<înțelegerea se află> la originea acelor științe (care par a cumula elemente ale lumnii sensibile) și este îndreptată către ea însăși și <există> prin ea însăși”, lb. lat.]

³ 7, 6.

⁴ „este constituită și așezată firesc în orizontul a două lumi” (lb. lat., n.r.).

de Ideile universale platonice sau de Intelectul separat aristotelic. Dumnezeu, *creator ipse*, este *exemplar, speculum și liber vivus*, atât de prezent în intelectul uman, încât acesta poate citi în Dumnezeu (*absque ullo alio medio*)¹ principiile, regulile și formele inteligibile. În acest mod, Guillaume d'Auvergne face ca intelectul activ al lui Aristotel și al gânditorilor arabi să fie Dumnezeu însuși, combinând această teorie cu teoria augustiniană a iluminării, interpretată ideogenetic.

8. Ar putea părea surprinzător faptul am dedicat un capitol special unui gânditor al cărui nume nu se află printre gânditorii medievali faimoși, însă Guillaume d'Auvergne prezintă interes nu doar pentru că a fost un filosof viguros și sistematic, ci și pentru că ilustrează modul în care ideile cosmologice și psihologice ale lui Aristotel și ale gânditorilor arabi au influențat un gânditor receptiv, situat pe direcția unei tradiții mai vechi. Guillaume d'Auvergne a fost pregătit să accepte idei aristotelice, a adoptat definiția sufletului și a folosit distincția lui Avicenna dintre esență și existență, însă a fost în primul rând un filosof creștin și, dincolo de orice preferință personală pentru Sf. Augustin, nu a acceptat doctrine aristotelice sau presupus aristotelice atunci când a considerat că acestea sunt incompatibile cu credința creștină. Astfel, el a respins fără ezitare doctrina aristotelică despre eternitatea lumii, noțiunea de emanație de origine neoplatonică și, apoi, arabă, „creația” prin intermediari și teoria unui intelect separat, unitar și infra-divin. Totuși, ar fi o eroare să presupunem că el a respins aceste idei pentru că erau incompatibile cu creștinismul și a rămas la nivelul acestei respingeri. Guillaume a fost convins că argumentele acestor poziții erau neconcludente și insuficiente, în timp ce argumentele sale se dovedeau concludente. Cu alte cuvinte, Guillaume a fost un filosof și a scris ca un filosof, chiar dacă în lucrările sale găsim, trataje indistinct, teme filosofice și teologice, aceasta fiind o caracteristică comună majorității gânditorilor medievali.

S-ar putea spune că Guillaume d'Auvergne a fost un gânditor de tranziție. El a contribuit prin cunoașterea sa aprofundată a lucrărilor lui Aristotel și a filosofilor arabi și evrei, dar și prin acceptarea rezervată a teoriilor lor, la netezirea căii spre apariția unor gânditori mai profunzi precum Sf. Albert și Sf. Toma. Pe de altă parte, faptul că a respins clar unele noțiuni fundamentale ale aristotelismului și ale discipolilor săi a deschis drumul către manifestarea explicită a unei atitudini anti-aristotelice a unui augustinian precum Sf. Bonaventura. Așa cum am menționat mai sus, Guillaume este o întruchipare a joncțiunii dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea, o întâlnire a celor două veacuri plină de înțelegere, însă nu lipsită de o dimensiune critică.

¹ „fără niciun alt mijloc” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XXIII – GUILLAUME D'AUVERGNE

Deși suntem tentați să-l considerăm pe Guillaume d'Auvergne un gânditor de tranziție în privința influenței crescănde a aristotelismului, un stadiu în dezvoltarea gândirii de la augustinismul mai vechi spre aristotelismul creștin al Sfântului Toma, putem să apreciem filosofia sa ca o etapă în dezvoltarea augustinismului însuși. Sf. Anselm s-a folosit destul de puțin de aristotelism, despre care știa destul de puține, însă augustinienii de mai târziu au fost nevoiți să țină seamă de Aristotel. În secolul al XIII-lea, îl găsim pe Duns Scotus încercând să realizeze o sinteză în care augustinismul este extins și apărat cu ajutorul lui Aristotel. Desigur, este discutabil dacă acești gânditori trebuie considerați augustinieni care au modificat și au îmbogățit augustinismul sub influența lui Aristotel sau niște aristotelicieni incompleți, iar aprecierea filosofiei lui Guillaume poate差别 în funcție de care dintre cele două atitudini este adoptată. Însă, dacă nu considerăm întreaga filosofie medievală în raport cu tomismul, trebuie să admitem că Guillaume d'Auvergne poate fi considerat ca deschizând calea pentru Duns Scotus, în aceeași măsură ca pentru Sf. Toma. Probabil că ambele judecăți sunt adevărate, deși de pe poziții diferite. Într-un sens, orice filosof medieval pre-tomist care a folosit doctrinele aristotelice constituie un moment pregătitor pentru adoptarea completă a aristotelismului și nu există niciun obstacol în admiserea acestei idei. Însă, este la fel de legitim să ne întrebăm dacă elementele aristotelice au fost folosite în favoarea tradiției augustiniene, astfel încât rezultatul este unul în care predomină temele augustiniene, sau au fost folosite în construirea unei filosofii orientată definitiv spre aristotelism, ca sistem. Dacă se pune această întrebare, nu există nicio îndoială cu privire la răspunsul ce poate fi dat cu privire la Guillaume d'Auvergne și, astfel, Gilson poate face afirmația conform căreia „complexul augustinian al secolului al XIII-lea este reprezentat aproape în întregime de doctrina lui Guillaume d'Auvergne” și, chiar dacă nimic n-a putut opri invadarea școlilor de către gândirea lui Aristotel, „influența lui Guillaume a făcut desigur mult pentru întârziearea sau limitarea ei”.¹

¹ La Philosophie au Moyen Age, ed. a III-a, 1944, pp. 423-424 [trad. rom., Filozofia în Evul Mediu, traducere de Iléana Stănescu, Editura Humanitas, București, p. 392].

CAPITOLUL XXIV

ROBERT GROSSETESTE ȘI ALEXANDER DIN HALES

- a) Viața și scările lui Robert Grosseteste – Doctrina luminii – Dumnezeu și lucrurile create – Doctrina adevărului și a iluminării.
- b) Atitudinea lui Alexander din Hales față de filosofie – Argumente privind existența lui Dumnezeu – Atributele divine – Compunerea ființelor create – Suflet, intelect, voință – Spiritul filosofiei lui Alexander din Hales.

ATUNCI când analizăm filosofia medievală, nu este ușor de decis modul în care vor fi grupați gânditorii. Astfel, putem trata separat gânditorii de la Oxford și pe cei de la Paris. La Oxford, tendința generală în metafizică și psihologie a fost una conservatoare, augustiniană, deși, în același timp, s-a dezvoltat un interes deosebit pentru studiile empirice, iar combinarea acestor doi factori poate oferi o motivație pentru a urmări cursul filosofiei la Oxford, de la Robert Grosseteste la Roger Bacon. În ceea ce-i privește pe parizieni, augustinismul lui Alexander din Hales și al Sfântului Bonaventura, pe de o parte, și aristotelismul Sfântului Albert și al Sfântului Toma, pe de alta, împreună cu relațiile dintre cele două școli, pot sugera posibilitatea unei abordări care să le considere apropiate. Totuși, această metodă are dezavantajele sale. De pildă, Roger Bacon a murit (în jurul anului 1292) cu mult după Alexander din Hales (1245), la lucrările sale făcând unele observații și, de asemenea, după Sf. Albert cel Mare (1280), față de care, se pare, a avut o anumită ostilitate, astfel încât pare de dorit ca o abordare a lui Roger Bacon să se realizeze după analiza acestor doi gânditori. Chiar și aşa, unii ar putea să credă că Robert Grosseteste poate fi plasat alături de Roger Bacon, însă rămâne cert faptul că Grosseteste a murit (în 1253) cu mult înaintea condamnării de către Universitatea din Oxford a mai multor teze printre care figurau și unele susținute de Sf. Toma (1277 și 1284), în vreme ce Roger Bacon trăia în perioada acelor condamnări și a criticat-o pe cea din 1277, de care s-a simțit personal vizat. Prin urmare, admisând că ar fi multe de spus în favoarea unui alt mod de grupare a gânditorilor, în care s-ar acorda mai multă atenție afinității lor spirituale decât cronologiei, am decis să abordez mai întâi pe Robert Grosseteste, de la școala de la Oxford, și pe Alexander din Hales, de la Paris, apoi pe discipolul lui Alexander, Sf. Bonaventura, cel mai renumit reprezentant al tradiției augustiniene din secolul al XIII-lea, pentru a trece ulterior la aristotelismul Sfântului Albert și al Sfântului Toma și la controversele generate de aceștia și doar după aceea la gândirea lui Roger Bacon, în pofida afinității spirituale dintre el și Grosseteste.

a) Robert Grosseteste

1. Robert Grosseteste s-a născut în Suffolk în jurul anului 1170 și a devenit cancelar al Universității din Oxford în 1221. Din 1229 până în 1232, el a fost arhidiacon de Leicester, iar în 1235 a devenit episcop de Lincoln, un post pe care l-a ocupat până la moartea sa în 1253. Pe lângă traduceri (am menționat deja că a tradus, probabil, *Eticile* direct din greacă), Robert Grosseteste a compus comentarii despre *Analiticele secunde*, *Respingerile Sofistice și Fizica*, deși „comentariul” la *Fizica* a fost mai degrabă un rezumat, și a scris comentarii la *Pseudo-Dionisie*. Afirmația lui Roger Bacon cum că Grosseteste *neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum*¹ nu poate fi interpretată în sensul că acesta nu cunoștea lucrările lui Aristotel, ci în acela că, deși familiarizat cu gândirea acestuia, Grosseteste a abordat problemele filosofice într-o manieră diferită. Acest aspect devine clar din cele afirmate ulterior de Bacon, și anume că Grosseteste își întemeia concepția pe gândirea altor autori decât Aristotel, dar și pe propria sa experiență.

Robert Grosseteste a publicat o serie de lucrări originale: *De unica forma omnium*, *De Intelligentiis*, *De statu causarum*, *De potentia et actu*, *De veritate*, *De veritate propositionis*, *De scientia Dei*, *De ordine emanandi causatorum a Deo*, *De libero arbitrio*, autenticitatea lucrării *De Anima* nefiind certă. În aceste lucrări este destul de clar că Grosseteste se plasa în direcția augustiniană, deși cunoștea filosofia lui Aristotel și i-a folosit unele teme. El a impletit însă augustinismul cu interesul pentru cunoașterea empirică, interes care l-a influențat și pe Roger Bacon, stârnindu-i admirăția. Bacon va afirma că Grosseteste, mentorul său, a cunoscut științele mai bine decât oricare altul² și a fost capabil să explice cauzele prin intermediul matematicilor.³ Grosseteste a scris: *De utilitate artium*, *De generatione sonorum*, *De sphaera*, *De computo*, *De generatione stellarum*, *De cometis*, *De impressione aeris*, *De luce*, *De lineis, angulis et figuris*, *De natura locorum*, *De iride*, *De colore*, *De calore solis*, *De differentiis localibus*, *De impressionibus elementorum*, *De motu corporali*, *De motu supercaelestium*, *De finitate motus et temporis*, *Quod homo sit minor mundus*.

Filosofia lui Robert Grosseteste gravitează în jurul ideii de lumină, atât de dragă gândirii Sfântului Augustin. În *De luce*,⁴ Grosseteste observă că prima formă materială, pe care unii o numesc corporalitate, este în concepția sa, lumina. Aceasta se

¹ *Compendium studii*, ed. Brewer, p.469. [„a neglijat complet scrierile lui Aristotel și interpretarea lor”, lb. lat.]

² *Ibid.*, p. 472.

³ *Opus Maius*, ed. Bridges, I, 108.

⁴ Ed. Baur, p. 51.

contopește cu materia, adică cu materia primă aristotelică pentru a forma o substanță simplă, fără dimensiuni. De ce consideră Grosseteste că lumina este prima formă corporală? Deoarece natura luminii se răspândește, iar gânditorul folosește această proprietate a luminii pentru a explica modul în care o substanță cu o formă și o materie nedimensională dobândește tridimensionalitate. Dacă presupunem că funcția luminii este să se multiplice și să se răspândească și, astfel, să fie răspunzătoare pentru întinderea actuală, putem să tragem concluzia că lumina este prima formă corporală, căci nu ar fi posibil pentru prima formă corporală să dea naștere întinderii printr-o formă secundară sau ulterioară. Mai mult, lumina este cea mai nobilă dintre toate formele și se asemănă în cea mai mare măsură cu inteligențele distințe, ceea ce o face, într-adevăr, prima formă corporală.

Lumina (*lux*) se răspândește în toate direcțiile în mod „sferic”, formând cea mai exterioară sferă, firmamentul, aflată la cea mai îndepărtată distanță de centrul de difuzare, iar această sferă constă din lumină și materie primă. Din fiecare parte a firmamentului, lumina (*lumen*) este răspândită spre centrul sferei, această lumină (lumina experienței) fiind *corpus spirituale sive mavis dicere spiritus corporalis*.¹ Răspândirea are loc prin auto-multiplicare și generare de lumină, astfel că, din când în când, apare o nouă sferă, până când cele nouă sfere concentrice sunt complete, cea mai interioară fiind sfera luminii. Această sferă produce la rândul său lumină, însă rarefierea sau răspândirea este cu atât mai mică cu cât lumina se apropiе mai mult de centru și sunt generate cele patru sfere infra-lunare, de foc, aer, apă și pământ. Prin urmare, în lumea sensibilă există în total treisprezece sfere, cele nouă sfere cerești care sunt imuabile și nepieritoare și cele patru sfere infra-cerești, capabile de mișcare și supuse transformării.

Gradul de lumină propriu fiecărui tip de materie determină locul acesteia în ierarhia corporală, lumina fiind *species et perfectio corporum omnium*.² Grosseteste explică, de asemenea, și culorile în termenii luminii, afirmând că este vorba de *lux incorporata perspicuo*.³ Albul presupune o abundență de lumină *in perspicuo puro* iar *lux pauca in perspicuo impuro nigredo est*,⁴ iar Grosseteste menționează afirmațiile lui Aristotel⁵ și Averroes potrivit căreia negrul este o absență. Lumina este, totodată, principiul mișcării, care nu este altceva decât *vis multiplicativa lucis*.⁶

¹ p. 55. [„corpul spiritual sau, dacă preferi, spiritul corporal”, lb. lat.]

² p. 56. [„strălucirea și desăvârșirea tuturor corpurilor”, lb. lat.]

³ *De colore*, p. 78. [„lumina încorporată în oglindă”, lb. lat.]

⁴ „într-o oglindă tulbere, lumina redusă pare neagră” (lb. lat., n.r.).

⁵ *Fizica*, 201a; *Metafizica*, 1065b ii.

⁶ *De motu corporali et luce*, p. 92. [„forță amplificatoare a luminii”, lb. lat.]

3. Lumina a fost considerată ca având caracter corporal, ca o componentă a unui ceva corporal. Grosseteste extinde însă această viziune despre lumină pentru a include și lumea spirituală. Astfel, Dumnezeu este Lumina pură, Lumina eternă (nu într-un sens corporal desigur), iar îngerii sunt, de asemenea, lumini imateriale participând la Lumina eternă. Dumnezeu este, de asemenea, „Forma tuturor lucrurilor”, însă Grosseteste este atent să explică că Dumnezeu nu este forma tuturor lucrurilor ca intrând în substanța lor și unindu-se cu materia, ci forma lor exemplară.¹ Dumnezeu precede toate creaturile, însă „precede” trebuie înțeles în sensul că Dumnezeu este etern, în timp ce creația este trecătoare; dacă ar fi înțeles în sensul că există o durată comună în care atât Dumnezeu cât și creaturile există, afirmația ar fi incorectă căci Creatorul și creația nu împărtășesc aceleși măsuri.² Ne *imaginăm* în mod natural un timp în care Dumnezeu a existat înaintea creației, tot aşa cum ne imaginăm un spațiu în afara universului; a ne baza însă pe imaginea în asemenea probleme este o sursă de eroare.

4. În *De veritate propositionis*,³ Grosseteste afirmă că *veritas sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinionis et rei*,⁴ însă el se concentrează mai mult asupra „adevărului ontologic”, asupra adevărului din perspectivă augustiniană. El dorește să accepte concepția aristotelică a adevărului enunțului ca *adaequatio sermonis et rei* sau *adaequatio ad intellectum*, însă adevărul înseamnă, de fapt, conformitatea dintre lucruri și Cuvântul etern *quo dicuntur*, constă în conformitatea cu Cuvântul divin.⁵ Un lucru este adevărat în măsura în care este ceea ce trebuie să fie și este ceea ce trebuie să fie atunci când este în acord cu Cuvântul, adică este în conformitate cu modelul său. Această conformitate poate fi perceptă doar de gândire, astfel încât adevărul poate fi definit, asemenea Sfântului Anselm, ca *rectitudo sola mente perceptibilis*.⁶

De aici decurge că niciun adevăr creat nu poate fi perceptut decât în lumina Adevărului suprem, Dumnezeu. Sf. Augustin afirmă că un adevăr creat este vizibil doar în măsura în care lumina, *ratio eterna*, a sa este prezentă în gândire.⁷ Cum este atunci posibil ca cei răi și păcătoși să ajungă la adevăr, din moment ce se presupune că ei nu pot să-l vadă pe Dumnezeu, care este văzut doar de cei cu suflet curat? Răspunsul

¹ *De unica forma omnium*, p. 109.

² *De ordine emanandi causatorum a Deo*, p. 149.

³ p. 144.

⁴ „adevărul discursului sau al opiniei este adevararea discursului sau a opiniei la fapte” (lb. lat., n.r.).

⁵ *De veritate*, pp. 134-135.

⁶ *Ibid.*, p. 135 [„potrivirea perceptă doar cu mintea”, lb. lat.]

⁷ *Ibid.*, p. 137.

CAPITOLUL XXIV – GROSSETESTE ȘI ALEXANDER DIN HALES

este că gândirea nu percep Cuvântul sau *ratio eterna* în mod direct, ci prin lumina Cuvântului. Tot aşa cum ochii trupului percep lucrurile materiale prin lumina soarelui, fără să privească direct spre acesta sau chiar ascunzându-se de el, tot aşa mintea percep adevărul în lumina iluminării divine, fără să-l perceapă pe Dumnezeu, *Veritas summa*,¹ direct și fără ca nici măcar să realizeze că doar în lumina divină se poate vedea adevărul.² Astfel, Grosseteste urmează doctrina iluminării divine, însă respinge explicit orice interpretare a doctrinei care ar implica o viziune despre Dumnezeu.

În ceea ce privește concepția lui Grosseteste despre matematică, perspectivă etc., nu pot să mă pronunț; s-a spus însă suficient despre cum filosofia lui Grosseteste s-a construit pe baza gândirii augustiniene, deși cunoștea și dorea să utilizeze ideile aristotelice.

b) Alexander din Hales

5. În interiorul ordinului franciscan a existat o grupare de fanatici care a adoptat o atitudine ostilă față de învățatură și față de alte înlesniri determinate de nevoile vieții, în care vedea o trădere a idealismului simplu al Părintelui Serafic, însă acești „Spirituali” au fost respinși de Sfântul Scaun. Ordinul franciscan a produs un număr mare de teologi și filosofi celebri, prima figură eminentă fiind cea a englezului Alexander din Hales, care s-a născut în Gloucestershire, între 1170 și 1180, a intrat în ordinul franciscan prin 1231 și a murit în 1245. A fost primul profesor franciscan de teologie la Paris și a ocupat această catedră până spre sfârșitul vieții, fiind urmat de Jean de la Rochelle.

Este dificil de apreciat care a fost contribuția filosofică a lui Alexander din Hales, căci *Summa theologiae*, pe care unii o trec sub numele său și care a atras comentarii caustice din partea lui Roger Bacon, cuprinde, mai ales în ultima parte, elemente preluate din scrierile altor gânditori și pare să fi ajuns la forma finală la vreo zece ani după moartea lui Alexander.³ În orice caz, lucrarea reprezentă o etapă în dezvoltarea filosofiei occidentale și o tendință în această dezvoltare. Ea constituie o etapă, deoarece filosofia aristotelică este cunoscută și utilizată în mod clar. Totodată, lucrarea reprezentă o tendință deoarece atitudinea față de Aristotel este critică, în sensul în care Alexander nu doar atacă doctrinele aristotelice și pe aristotelicieni dar, totodată, crede că filosofii păgâni erau incapabili să formuleze o „filosofie” satisfăcătoare, în

¹ „adevărul suprem” (lb. lat., n.r.).

² *De veritate*, p. 138.

³ Referirile ce urmează sunt din *Summa Theologiae*, ediția Quaracchi, menționându-se volumul și secțiunea.

sens larg, pentru că aceştia nu au cunoscut revelația creștină, căci un om aflat pe un deal poate vedea mult mai departe în vale decât unul aflat la poalele dealului. Aceste lucruri au făcut ca Alexander să îi urmeze mai mult pe predecesorii săi creștini (Părinții Bisericii, mai ales pe Sf. Augustin, Boethius, Pseudo-Dionisie, Sf. Anselm, victorinii) decât pe Aristotel.

6. Doctrina despre Sfânta Treime nu poate fi înțeleasă de gândirea umană neajutată din cauza slăbiciunii intelectului uman,¹ însă existența lui Dumnezeu poate fi cunoscută de toți oamenii, fie că sunt buni sau răi.² Deosebind existența lui Dumnezeu (*quia est*) de natura Sa (*quid est*), Alexander ne arată că toți oamenii pot să cunoască existența lui Dumnezeu prin intermediul celor create, recunoscând că Dumnezeu este cauza eficientă și finală.³ Mai mult chiar, dacă lumina naturală a rațiunii este insuficientă pentru a atinge cunoașterea naturii divine în sine însăși, acest fapt nu înseamnă că întreaga cunoaștere despre natura lui Dumnezeu este limitată la intelectul natural (vegetativ), căci acesta poate ajunge să cunoască ceva despre Dumnezeu, de pildă, despre puterea și înțelepciunea Sa, să cunoască modul Său de acțiune asupra celor create, o cunoaștere deschisă tuturor celor care nu au atins starea de grație.⁴ Acest tip de cunoaștere nu este univoc, ci analogic.⁵ De pildă, bunătatea se predică despre Dumnezeu și despre cele create, însă în timp ce lui Dumnezeu se aplică *per naturam*, ca fiind identică cu natura Sa, ca sursă autonomă a tuturor bunăților, despre cele create ea se predică *per participationem*, în măsura în care acestea depind de Dumnezeu, sunt efecte ale Acestui și primesc de la El un grad redus de bunătate.

Căutând să demonstreze existența lui Dumnezeu, Alexander folosește o mare varietate de argumente. Astfel, el folosește dovezile lui Richard de St. Victor referitoare la contingență, argumentul lui Ioan Damaschinul despre cauzalitate și argumentul lui Hugo de St. Victor despre cunoașterea sufletului, potrivit căruia acesta ar fi avut un început, dar și argumentele Sfântului Augustin și Sf. Anselm despre eternitatea adevărului. Alexander acceptă argumentul Sfântului Anselm pornind de la ideea de perfecțiune, aşa cum este prezentată aceasta în *Proslogium*.⁶ În plus, el susține că este imposibil să fim ignoranți în privința existenței lui Dumnezeu.⁷ Aceasta este o afirmație uimitoare, însă este necesar să avem în gând anumite distincții. De pildă,

¹ I, nr. 10.

² I, nr. 15.

³ I, nr. 21.

⁴ I, nr. 15.

⁵ I, nr. 21.

⁶ I, nr. 25.

⁷ I, nr. 26.

trebuie să deosebim între cunoașterea habituală și cunoașterea actuală (*cognitio habitualis*, *cognitio actu*). Prima, ne spune Alexander, este un obicei inculcat în mod natural în intelect, care dă posibilitatea acestuia să îl cunoască pe Dumnezeu și pare să nu depășească cunoașterea implicită, dacă aceasta poate fi numită cunoaștere. Sf. Albert cel Mare comentează destul de sarcastic că această distincție este o *solutio mirabilis*.¹ Cunoașterea actuală trebuie deosebită, deoarece ea poate cuprinde recunoașterea de către suflet a faptului că nu este *a se*, sau poate însemna o concentrare asupra celor create. În măsura în care cunoașterea actuală de primul tip este cea avută în vedere, sufletul nu poate să nu reușească să nu cunoască existența lui Dumnezeu, deși ar putea să pară că recunoașterea lui Dumnezeu ar putea să fie chiar și aici „implicită”, însă, în măsura în care sufletul este îndepărtat de Dumnezeu prin greșelă și păcat și își fixează atenția asupra celor create, e posibil să nu realizeze existența lui Dumnezeu. În acest ultim caz trebuie introdusă o distincție suplimentară între cunoașterea lui Dumnezeu *in ratione communi*² și cea *in ratione propria*.³ De pildă, cel care consideră că fericirea sa se intemeiază pe bogății și plăceri senzuale îl cunoaște pe Dumnezeu doar în sensul în care Acesta este Fericirea, însă acel om nu are cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, *in ratione propria*. În mod similar, idolatrul îl recunoaște pe Dumnezeu *in communi*, de pildă, ca pe un „Ceva” dar nu aşa cum este El cu adevărat, *in ratione propria*. Asemenea distincții pot să apară oarecum greoaie, însă Alexander are în vedere lucruri precum cele afirmate de Sf. Pavel,⁴ potrivit căruia păgânii îl cunosc pe Dumnezeu, însă nu-l venerează ca Dumnezeu, sau Ioan Damaschinul care afirma că întreaga cunoaștere de Dumnezeu este în mod natural inculcată în gândirea umană.⁵ Concepția potrivit căreia gândirea umană nu poate să existe fără nicio cunoaștere de Dumnezeu este caracteristică pentru școala Sfântului Augustin; în virtutea faptului că există idolatrii sau măcar ateii, orice gânditor care vrea să afirme o asemenea concepție este obligat să introducă distincția dintre cunoașterea implicită și explicită sau dintre cunoașterea lui Dumnezeu *in ratione communi* și cunoașterea de Dumnezeu *in ratione propria*.

7. Alexander abordează mai multe atribute ale lui Dumnezeu: caracterul său imobil, simplu, infinit, incomprehensibil, imens, etern, unic, adevărat, bun, puternic, înțelept. Alexander menționează obiecții, dă propriile răspunsuri la problemele gene-

¹ S.T., p. I, tr. 4, q. 19.

² „în nume general” (lb. lat., n.r.).

³ „în nume propriu” (lb. lat., n.r.).

⁴ Romani I.

⁵ *De fide orthod.*, I, cc 1 și 3; P.G., 94, 790 și 794.

rale și răspunde la obiecții. El apelează la gânditorii anteriori și citează frecvent autorități precum Sf. Augustin și Sf. Anselm, iar doctrina sa nu este una elaborată într-o modalitate originală, ci într-una sistematică și atentă, care include pasaje extinse de reflecție filosofică. De pildă, atunci când tratează unitatea naturii divine, Alexander începe prin a considera unitatea în general, definind *unitas* ca *indivisio entis* și *unum ca ens indivisum in se, divisum autem ab aliis*¹ și continuă, abordând relația dintre unitate și ființă și cea dintre adevăr și bunătate.² În ceea ce privește cunoașterea divină, Alexander afirmă, urmându-i pe Sf. Augustin și pe Sf. Anselm, că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile în și prin El însuși. „Ideile” exemplare și eterne despre cele create există în Dumnezeu, deși, considerate în ele însese, ele nu formează o multitudine, ci sunt identice cu esența divină, ceea ce face ca prin cunoașterea de Sine, Dumnezeu să cunoască toate lucrurile. Cum cunoaște atunci El răul și păcatul? Doar ca lipsă, de pildă, ca lipsă de bunătate. Dacă luminii, spune Alexander, urmându-l pe Pseudo-Dionisie, i-ar fi fost dată puterea cunoașterii, ar ști că acest sau acel obiect nu a fost receptiv la acțiunea sa, însă nu ar cunoaște întunericul în sine, fără orice relație cu lumina. Această idee implică, desigur, concepția potrivit căreia răul nu este nimic pozitiv sau, altfel spus, este mai degrabă o privare de ceva,³ căci dacă răul ar fi ceva pozitiv, ar fi necesară fie păstrarea dualismului, fie afirmația că răul este reprezentat în Dumnezeu.

Trăind despre voința divină, Alexander se întrebă dacă Dumnezeu poate sau nu să ordene acțiuni împotriva legii naturale. Sursa acestei preocupări se află în exegiza biblică; cum să explicăm, de pildă, porunca dată de Dumnezeu israeliților de a-i prăda pe egipteni? Este evident că problema are o semnificație mult mai largă. Alexander ne răspunde că Dumnezeu nu poate să ceară o acțiune contrară legii naturale, căci s-ar contrazice pe Sine; El nu poate dori ca omul să aibă alt scop decât Dumnezeu, căci Dumnezeu este, cu adevărat, scopul final. Dumnezeu nu poate să le ceară israeliților să fure în sensul propriu al cuvântului, căci acest ordin ar implica un act orientat exact împotriva lui Dumnezeu, un păcat. Dumnezeu poate însă să-i lipsească pe egipteni de proprietățile lor și, astfel, să poruncească israeliților să le ia. El le mai poate cere să ia ceva ce aparține altuia, de vreme acest lucru afectează doar *ordo ad creaturam*,⁴ însă nu le poate ordona să ia acel obiect *ex cupiditate*⁵ căci ar afecta *ordo ad Deum*,⁶ ceea ce

¹ I, nr. 72. [„unitatea ca indivizibilitate a ființei și unul ca ființă indivizibilă prin sine, însă divizibilă prin alții”, lb. lat.]

² I, nr. 73.

³ Cf. I, nr. 123 sqq.

⁴ „ordinea creaturilor” (lb. lat., n.r.).

⁵ „din lăcomie” (lb. lat., n.r.).

⁶ „ordinea divină” (lb. lat., n.r.).

ar presupune o contrazicere cu sine însuși din partea lui Dumnezeu.¹ În mod similar, Dumnezeu i-ar fi putut ordona profetului Isaia să întrețină relații sexuale cu o femeie care nu era soția sa, în măsura în care acest act implica *ordo at creaturam*, însă nu i-ar fi putut porunci lui Isaia să facă acest lucru *ex libidine*,² de vreme ce acest lucru ar fi implicat *ordo ad Deum*. Distincțiile făcute de Alexander în această problemă sunt neclare și nu întotdeauna satisfăcătoare, însă este clar că el nu a crezut că legea morală depinde de acel *fiat* arbitrar al lui Dumnezeu, după cum va susține ulterior Ockham.

8. Dumnezeu este Creatorul nemijlocit al universului atât în ceea ce privește forma, cât și materia, iar caracterul vremelnic al lumii poate fi probat.³ Astfel, Alexander respinge noțiunea aristotelică de eternitate a lumii, dar acceptă doctrina alcăturirii hilomorfice. Alcătuirea hilomorfică se regăsește în fiecare lucru creat, căci „materia” constă în potențialitate, însă o alcătuire mai fundamentală existentă, de asemenea, în fiecare ființă creată este cea dintre *quo est* și *quod est*.⁴ Este posibil ca aceasta să fie distincția dintre esență și existență, însă se pare că *quod est* se referă la ființă concretă, un om de pildă, iar *quo est* la esența abstractă, cum ar fi, spre exemplu, umanitatea. În orice caz, distincția este una „rațională”, căci putem predica *quo est* al lui *quod est* într-un anume sens, măcar atunci când spunem că această ființă este un om. Nu există nicio distincție între un om și umanitatea lui, și totuși umanitatea sa este una dobândită. În Dumnezeu nu există dependență și nimic nu este dobândit din afară, astfel că El nu este alcătuit din *quod est* (*Deus*) și *quo est* (*Deitas*).

9. În acord cu atitudinea sa de respect față de tradiție, Alexander din Hales oferă și susținește definiții sau descrieri ale sufletului omenesc.⁵ Spre exemplu, sufletul poate fi definit ca *Deiforme spiraculum viatae*,⁶ ca *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*⁷ sau ca *substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix*.⁸ Alte definiții sunt preluate de la Sf. Augustin, Ioan Damaschinul și Seneca. Sufletul, consideră Alexander, nu este o substanță doar în sensul în care

¹ I, nr. 276.

² „dând curs poftelor” (lb. lat., n.r.).

³ II, nr. 67.

⁴ II, nr. 59-61.

⁵ II, nr. 321.

⁶ Cf. *De sp. et an. c. 42* (considerată ca făcând parte dintre lucrările Sfântului Augustin; P.L., 40, 811) și Augustin, *De Gen. ad litt.*, 7CC. 1-3. [„suflare dumnezeiască de viață”, lb. lat.]

⁷ Aug. *De quant. an. c. 13*, nr. 22. [„substanță participantă într-o anumită măsură la rațiune, potrivită cu stăpânirea trupului”, lb. lat.]

⁸ Cassiodorus, *De Anima*, c. 2. [„substanță spirituală, creată de Dumnezeu, viețuind în chip propriu prin însuși trupul său”, lb. lat.]

el este formă substanțială, ci este un *ens in se*, o substanță *simpliciter*, compusă din materie „intellectuală” și formă. Dacă în această privință Alexander urmează tradiția platonic-augustiniană, sugerând chiar că sufletul trebuie să fie o substanță, de vreme ce acesta este legat de trup, asemenea marinarului de corabie, el insistă și asupra faptului că sufletul dă viață trupului. Chiar dacă îngerul este *spiraculum vitae*, el nu este *spiraculum corporis*, în timp ce sufletul este principiul vieții trupului.

Fiecare suflet omenesc este creat de Dumnezeu din nimic.¹ Sufletul omenesc nu este emanația lui Dumnezeu, o parte a substanței divine² și nici nu se propagă în modul în care susțin traducianiștii. Păcatul originar poate fi explicat fără a face apel la teoria traducianistă.³ Sufletul e unit cu trupul asemenea unității dintre materie și formă (*ad modum formae cum materia*),⁴ însă acest fapt trebuie interpretat în sens augustinian, căci sufletul rațional este alăturat trupului *ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili*.⁵ Sufletul are trei facultăți: *vis vegetativa*, *vis sensitiva* și *vis intellectiva* și, cu toate că aceste facultăți nu sunt numite părți ale sufletului, în sensul strict al cuvântului „parte”,⁶ ele se deosebesc una de alta și totodată de esența sufletului. Alexander explică afirmația Sfântului Augustin despre identitatea sufletului și a facultăților acestuia, afirmând că această identitate se raportează la substanță, nu la esența sufletului.⁷ Sufletul nu poate exista în lipsa facultăților sale și nici nu există facultăți ale intelectului separate de suflet ci, după cum *esse* și *operari* nu sunt identice, tot așa nici *essentia* și *potentia*.

Intelectul activ și cel pasiv sunt *duae differentiae* ale sufletului rațional, prima referindu-se la forma spirituală a sufletului, iar cea de-a doua la materia sa spirituală, iar intelectul activ nu este separat de suflet, ci îi aparține.⁸ Alături de clasificarea aristotelică a facultăților raționale ale sufletului, Alexander oferă și clasificările Sfântului Augustin și Ioan Damaschin, căutând să le reconcilieze. De pildă, pentru filosofia aristotelică, noțiunea de „intelect” se referă la facultatea noastră de a dobândi cunoașterea formelor inteligibile prin abstractizare⁹ și corespunde, deci, acelei *ratio* augustiniene,

¹ II, nr. 329 și 322.

² II, nr. 322.

³ II, nr. 327.

⁴ II, nr. 347. [„în chipul în care forma se îmbină cu materia”, lb. lat.]

⁵ II, nr. 345. [„precum principiul mișcării este unit cu ceea ce mișcă iar perfecțiunea formală se îmbină cu ceea ce este perfect”, lb. lat.]

⁶ II, nr. 351.

⁷ II, nr. 349.

⁸ II, nr. 372.

⁹ II, nr. 368.

însă nu și aceluia *intellectus* sau *intelligentia* augustiniene, care se referă la obiectele de natură spirituală. Intelectul, în sensul aristotelic, se referă la forme materializate, pe care le abstrage din *phantasmata*, în timp ce în sens augustinian el se referă la forme spirituale, ne-materializate, iar atunci când se pune problema cunoașterii acelor forme superioare sufletului uman, intelectul este neputincios dacă nu este iluminat de Dumnezeu.¹ Și chiar dacă Alexander nu oferă nicio explicație clară cu privire la definiția iluminării, el afirmă clar că acceptă doctrina aristotelică a abstractizării cu privire la lumea materială, deși consideră că pentru lumea spirituală, doctrina lui Aristotel trebuie completată cu cea a Sfântului Augustin. Se poate observa că Alexander a avut dreptate atunci când a considerat clasificarea peripatetică drept o analiză psihologică și a văzut în clasificarea augustiniană o împărțire a obiectelor cunoașterii.

Alexander propune trei definiții despre liberul arbitru, cea dată de Sf. Anselm (*potestas servandi rectitudinem propter se*),² cea a Sfântului Augustin (*facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente et malum eadem desistente*)³ și cea a lui Bernard (*consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium*)⁴ și caută să le pună în acord.⁵ *Liberum arbitrium* este comun lui Dumnezeu și sufletului, însă nu se predică nici universal, nici echivoc, ci analogic, mai întâi despre Dumnezeu și mai apoi despre cele create.⁶ În cazul omului, este vorba de o facultate sau de o funcție a rațiunii împletită cu voința și numai în acest sens ea poate fi considerată distinctă de rațiune și voință, nefiind, aşadar, în realitate, o facultate separată a sufletului. Mai mult, dat fiind faptul că este în relație cu rațiunea și voința, ea este inseparabilă de suflet în măsura în care se urmărește libertatea naturală. Urmându-l pe Bernard, Alexander deosebește *libertas arbitrii* de *libertas consilii et complacitii*,⁷ și declară că ultima se poate pierde, dar nu și prima.

10. Alexander din Hales este un gânditor ce prezintă interes, căci lucrarea sa principală este o lucrare sistematică, în care autorul face o prezentare a teologiei și filosofiei creștine. În ce privește forma, lucrarea aparține *summae*-lor medievale, împărtășind din meritele, dar și din defectele acestui tip de scriere, prin caracterul succint

¹ II, nr. 372.

² „capacitatea de a sluji dreptatea prin sine” (lb. lat., n.r.).

³ „capacitatea rațiunii și a voinței prin care este ales binele, prin mijlocirea harului, iar răul, prin absența harului” (lb. lat., n.r.).

⁴ „acordul dintre libertatea care nu se poate pierde a voinței și judecata (opinia) imutabilă a rațiunii” (lb. lat., n.r.).

⁵ II, nr. 393-396.

⁶ II, nr. 402.

⁷ „libertatea judecății și a acceptării” (lb. lat., n.r.).

al prezentării și prin dispunerea ordonată, precum și prin ariditatea și absența unor dezvoltări mai cuprinzătoare, care, din punctul nostru de vedere, sunt totuși caracteristici dezirabile. În ceea ce privește conținutul, pe de o parte *Summa* lui Alexander se află în strânsă legătură cu trecutul, căci autorul este hotărât să fie credincios tradiției și îi citează foarte des pe Sf. Augustin sau Sf. Anselm, Bernard sau Ioan Damaschin, în loc să-și dezvolte propriile argumente. Aceasta nu înseamnă că el face apel pur și simplu la autorități, în sensul că ar oferi citate din gânditori faimoși, de vreme ce el citează deseori argumentele predecesorilor săi, ci că argumentele care ar fi fost de dorit chiar în vremea când scria nu existau. Totuși, lucrarea sa este o *Summa*, deci un rezumat. Pe de altă parte, lucrarea indică o bună cunoaștere a gândirii aristotelice, cu toate că Stagiritul nu este menționat explicit, deși se folosește uneori doctrina peripatetică. Cu toate acestea, este întotdeauna ușor de observat dorința de a armoniza elementele preluate de la Aristotel cu învățătura Sfântului Augustin și Sf. Anselm, iar tendința generală este de a-i pune în contrast pe gânditorii creștini iluminați de Dumnezeu și pe filosofi. Alexander nu dă impresia că ar fi un gânditor polemic și nici că ar face confuzii între filosofie și teologie,¹ ci că este preocupat de cunoașterea lui Dumnezeu și a lui Christos. Iar a spune acest lucru înseamnă a spune pur și simplu că Alexander a fost credincios tradiției școlii augustiniene.

¹ Cf. I, nr. 2.

CAPITOLUL XXV

SF. BONAVENTURA (I)

Viața și opera – Spiritul – Teologie și filosofie – Atitudinea față de aristotelism.

I. SFÂNTUL Bonaventura, Giovanni Fidanza, s-a născut la Bagnorea în Toscana în anul 1221. Vindecat de o boală grea în copilărie prin invocarea Sfântului Francisc de Assisi de către mama sa, Bonaventura a intrat în ordinul franciscan la o dată care nu poate fi stabilită cu precizie. Probabil că acest eveniment s-a produs cu puțin înainte sau după 1240, însă este cert că Bonaventura intrase în ordinul franciscan atunci când a început să studieze cu Alexander din Hales la Paris, înainte ca acesta să moară în 1245. Este cert că Alexander din Hales a produs o impresie covârșitoare asupra sa, de vreme ce, în *Praelocutio prooemio in secundum librum Sententiarum praemissa*, Sf. Bonaventura afirmă că, aşa cum se menționează în prima carte a *Sentințelor*, a împărtășit la rândul său opinile mentorilor săi și, mai ales, opinile „mentorului nostru și părinte de frumoasă amintire, Fratele Alexander”, aşa că nici în următoarele cărți nu se va îndepărta de direcțiile parcuse de acesta.¹ Cu alte cuvinte, Sf. Bonaventura se îmbibase de tradiția franciscană, adică augustiniană, și era hotărât să continue în aceeași direcție. Se poate afirma că această hotărâre indică doar un conservatorism pios și că Sf. Bonaventura nu cunoștea sau cel puțin ignora noile tendințe filosofice de la Paris și, ca urmare, nu a adoptat o poziție clară față de acestea, însă Comentariul la *Sentințe* datează din 1250-1251 (a început să predea în 1248 despre Evanghelia Sfântului Luca) iar, la acea vreme, Sf. Bonaventura nu putea să-și fi făcut studiile la Paris fără să cunoască filosofia aristotelică. Mai mult chiar, aşa cum vom vedea mai târziu, el a adoptat o atitudine foarte clară față de filosofie, o atitudine care, fără a fi rezultatul ignoranței, se născuse din meditație și convingeri raționale.

Asemenei Sfântului Toma, Sf. Bonaventura a fost implicat în conflictele dintre teologii călugări și cei laici, iar în 1255 a fost exclus din universitate, fără a fi recunoscut ca doctor și profesor al universității. A fost readmis, probabil în 1256, și acceptat împreună cu Sf. Toma în octombrie 1257, ca urmare a unei intervenții papale. A fost apoi profesor de teologie la universitate și și-ar fi urmat, cu siguranță, profesia dacă

¹ Alexander este numit, de asemenea, „părintele și mentorul nostru” în *Sent.*, 23, 2, 3; II, p. 547.

nu ar fi fost ales conducătorul ordinului franciscan la 2 februarie 1257. De altfel, în deplinirea acestei funcții l-a impiedicat să ducă o viață de profesor universitar, însă au existat și multe divergențe la acea vreme chiar în interiorul ordinului cu privire la spiritul, practica și funcția sa, iar Sf. Bonaventura s-a confruntat cu dificila sarcină de reinstalare și menținere a păcii interne. Cu toate acestea, în 1259, el scrie *Itinerarium mentis in Deum*, în 1261 două texte despre viața Sfântului Francisc, în 1267 sau 1268, *Collationes de decem praeceptis* (Predicile Lenten), ulterior *De decem donis Spiritus sancti* (în jurul anului 1270) și *Collationes in Hexaemeron* în 1273. *Breviloquium* a fost scris în 1257. Comentariile la Scriptură, scurtele tratate mistice, predicile și corespondența sa despre probleme privind ordinul franciscan constituie celelalte scrimer ale sale, din diferite perioade ale vieții.

Deși, în 1265, Sf. Bonaventura a reușit să-l convingă pe papă să nu-l numească arhiepiscop de York, a fost totuși numit episcop de Albano și cardinal în 1273. În 1274, Sf. Bonaventura a participat la Conciliul de la Lyon, unde a predicat în favoarea reunirii Bisericii răsăritene cu Roma, însă la sfârșitul Conciliului a murit (15 iulie 1274), fiind înmormântat la Lyon în prezența Papei Grigore al X-lea.

2. Sf. Bonaventura nu a fost doar un învățător; el a încurajat dezvoltarea studiilor în cadrul ordinului franciscan, un aspect care poate părea ciudat, căci cu greu se poate spune că întemeietorul ordinului și-ar fi dorit ca frații franciscani să fie devotați erudiției, însă este clar că un ordin compus în special din preoți, cu o vocație care presupunea ținerea de predici, nu putea să-și indeplinească această vocație dacă membrii săi, măcar cei care erau deja destinați preoției, nu ar fi studiat Scriptura și teologia. Însă studiul teologiei scolastice era imposibil fără o cunoaștere prealabilă a filosofiei, așa că studiile de filosofie și cele de teologie trebuiau combinate în egală măsură. De îndată ce acest principiu general a fost admis, a fost foarte greu de stabilit o limită pentru gradul de profunzime al studiului. Dacă era necesar ca studenții să fie pregătiți în filosofie și teologie, trebuiau să aibă profesori, iar profesorii trebuiau să fie competenți, dar și capabili să-i pregătească pe cei ce aveau să le continue căutările. Mai mult chiar, dacă activitatea apostolică presupunea relații strânse cu cei învățați, dar probabil și cu ereticii, nu erau necesare temeiuri stabilite *a priori* privind limita până la care puteau fi adâncite studiile.

Aceste considerații pot fi extinse, căci ele au motivat dezvoltarea studiilor din cadrul ordinului franciscan. În ceea ce-l privește pe Sf. Bonaventura, trebuie menționat un alt aspect important. El a crescut total în doctrina Sfântului Francisc cu privire la înțelegerea comuniunii cu Dumnezeu drept cel mai important scop al vieții, însă și-a dat foarte bine seama că acest scop nu poate fi atins fără cunoașterea lui Dumnezeu și a celor divine sau că, cel puțin, cunoașterea nu este o piedică în fața cunoașterii lui

Dumnezeu și poate predispune sufletul spre o apropiere mai strânsă. El recomanda studierea Scripturii și a teologiei, ceea ce a făcut la rândul său, în detrimentul altor probleme ce nu erau legate de Dumnezeu. Aceasta este unul dintre motivele pentru care Sf. Bonaventura nu a apreciat și nici nu a avut încredere în filosofia metafizică a lui Aristotel, în care nu exista loc pentru comuniunea cu Dumnezeu și nici pentru Christos. Așa cum a arătat Gilson, există o anumită paralelă între viața Sfântului Francisc și învățătura Sfântului Bonaventura. După cum viața celui dințai a culminat prin comuniunea mistică cu Dumnezeu, învățătura celuilalt a culminat cu doctrina sa mistică și, după cum Francisc s-a apropiat de Dumnezeu prin Christos și a văzut *concret* toate cele create prin lumina Cuvântului divin, tot astfel Sf. Bonaventura a insistat ca filosoful creștin să vadă lumea prin relația cu Cuvântul creator. După cum explica el, Christos este *medium* sau Central tuturor științelor și, din această cauză, el nu a acceptat metafizica aristotelică. Aristotel, deși nu cunoștea nimic despre Christos, a respins până și exemplarismul susținut de Platon.

În cele din urmă, ordinul franciscan l-a acceptat pe Duns Scotus ca doctor *par excellence*, însă, deși era corect să se procedeze astfel și deși Scotus era, fără nicio îndoială, o persoană genială și un gânditor cu o mare capacitate speculativă și analitică, s-ar putea spune că Sf. Bonaventura a fost cel care s-a situat cel mai aproape de gândirea și spiritul Părintelui Serafic. Tocmai de aceea, nu e de mirare că i-a fost acordat titlul de Doctor Serafic.

3. Concepția Sfântului Bonaventura despre scopul și valoarea studiului, concepție determinată de propriile înclinații și tendințe spirituale, precum și de pregătirea sa intelectuală cu Alexander din Hales și de apartenența la ordinul franciscan, l-a situat în linia tradiției augustiniene. Gândirea Sfântului Augustin s-a centrat pe Dumnezeu și pe relația sufletului cu Acesta. Considerând că omul, care e înrudit cu Dumnezeu, este omul concret și actual al istoriei care a căzut în dizgrația divină, dar a fost mantuit prin grație divină, Sf. Augustin se raporta la acesta, nu la „omul natural”, adică nu la omul separat de vocația sa supranaturală și abstras din domeniul acțiunii grației divine. Aceasta însemna că nu putea să facă distincții rigide între filosofie și teologie, chiar dacă a deosebit clar lumina naturală a rațiunii de credința supranaturală. Există, desigur, o justificare pentru abordarea filosofică a omului în „starea naturală”, căci ordinea grației este supranaturală și se poate face o distincție între ordinea grației și ordinea naturii. Eu vreau să atrag însă atenția asupra faptului că, atunci când punem accentul pe înălțarea sufletului spre Dumnezeu, așa cum au făcut Sf. Augustin și Sf. Bonaventura, avem în vedere omul concret, iar omul concret este omul cu vocație supranaturală. Omul considerat în „starea naturală” este o abstracție legitimă, însă această abstracție nu are în vedere actuala ordine istorică. Este, desigur, o problemă

de abordare și de metodă. Nici Sf. Augustin, nici Sf. Bonaventura nu vor nega diferența dintre natural și supranatural dar, de vreme ce ei au fost interesați în primul rând de omul actual, istoric, adică de omul cu vocație supranaturală, ei au amestecat mai degrabă temele teologice cu cele filosofice într-o înțelegere creștină, fără a realiza o diferență rigidă, metodologică, între filosofie și teologie.

Se poate obiecta că, în acest caz, Sf. Bonaventura este un simplu teolog, nu un filosof; însă în cazul Sfântului Bonaventura se poate da același răspuns ca în cazul Sfântului Augustin. Dacă definim filosoful ca fiind cel care studiază Ființa sau cauzele ultime sau orice alt lucru pe care vrem să i-l atribuim, fără raportare la revelație și detașându-se complet de teologia dogmatică, atunci desigur că nici Augustin, nici Bonaventura nu pot fi numiți filosofi; dacă admitem însă ca filosof pe cel care studiază temele în general recunoscute ca filosofice, atunci ambii gânditori trebuie considerați filosofi. Sf. Bonaventura, de pildă, abordează stadiile ascensiunii sufletului, de la cunoașterea lui Dumnezeu prin creaturile sale la cunoașterea nemijlocită, interioară a lui Dumnezeu și vorbește despre acestea fără a distinge clar ceea ce aparține teologiei de ceea ce aparține filosofiei. Însă acest lucru nu schimbă faptul că, abordând cunoașterea lui Dumnezeu prin cele create, el analizează argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu, care pot fi considerate argumente filosofice. Interesul Sfântului Bonaventura cu privire la lumea materială poate fi un interes motivat de faptul că lumea este manifestarea lui Dumnezeu și că în ea se pot vedea acele *vestigia*¹ ale lui Dumnezeu Triunitar, însă aceasta nu schimbă faptul că el are unele concepții cosmologice și filosofice despre natura lumii și structura sa. Este adevărat că, separând doctrinele filosofice ale Sfântului Bonaventura, nu facem decât să atentăm la integritatea sistemului său, însă datorită faptului că sistemul său cuprinde doctrine filosofice, avem posibilitatea de a-i găsim un loc în istoria filosofiei. Mai mult chiar, el a adoptat o atitudine foarte clară față de filosofie în general și față de sistemul aristotelic în special și tocmai de aceea merită atenția noastră într-o istorie a filosofiei. Cu greu ar putea cineva să-l excludă pe Kierkegaard din istoria filosofiei, deși atitudinea sa față de filosofie, în sensul pe care îl dă el termenului, este ostilă, căci el a filosofat despre filosofie; cu atât mai puțin putem să-l excludem pe Sf. Bonaventura, a cărui atitudine nu a fost atât de ostilă și care reprezintă un moment important al filosofiei, acel moment în care s-a dovedit că există o filosofie creștină și totodată, că orice filosofie prezintă erori, și chiar dacă aceste concepții sunt corecte sau greșite, justificate sau nejustificate, ele trebuie analizate de istoria filosofiei.

¹ „semne” (lb. lat., n.r.).

Sf. Bonaventura aparține tradiției augustiniene, însă trebuie menționat că multe lucruri se schimbaseră de la dispariția Sfântului Augustin: s-a dezvoltat mult scolastică, gândirea a fost sistematizată, iar metafizica aristotelică a fost cunoscută integral de lumea creștină occidentală. Sf. Bonaventura a comentat *Sentințele* lui Petrus Lombardus și era familiarizat cu gândirea lui Aristotel. Prin urmare, nu putem să nu găsim în scrierile sale multe elemente de tip scolastic și de metodă scolastică, spre deosebire de textele Sfântului Augustin. Mai mult chiar, vom descoperi că Sf. Bonaventura a adoptat o serie de idei aristotelice. Sf. Bonaventura a respins blocajul aristotelic, dar l-a respectat pe gânditorul grec pentru filosofia lui naturală, chiar dacă nu era prea impresionat de metafizica și teologia acestuia. Astfel, din punctul de vedere al secolului al XIII-lea, sistemul Sfântului Bonaventura era un augustinism modern, dezvoltat de-a lungul secolelor și regândit în strânsă relație cu aristotelismul.

4. Care a fost, aşadar, concepția Sfântului Bonaventura despre relația dintre filosofie și teologie și care a fost atitudinea sa față de aristotelism? Cele două întrebări pot fi analizate împreună, căci răspunsul la prima determină răspunsul la cealaltă.

Așa cum s-a observat deja, Sf. Augustin a deosebit credința de rațiune, iar Sf. Bonaventura l-a urmat pe această cale, citând cuvintele Sfântului Augustin potrivit căror ceea ce credem se datorează credinței, iar ceea ce înțelegem, rațiunii.¹ De aici rezultă, ar putea să credă cineva, că filosofia și teologia sunt două științe separate și că o filosofie independentă și satisfăcătoare este posibilă, măcar la nivel teoretic. Sf. Bonaventura face o distincție clară între teologia dogmatică și filosofie. De pildă, în *Breviloquim*,² el afirma că teologia începe cu Dumnezeu, Cauza Supremă, acolo unde filosofia se sfârșește. Cu alte cuvinte, teologia își ia datele din revelație și pornește de la Dumnezeu spre efectele Sale, în vreme ce filosofia începe de la efectele vizibile și argumentează către Dumnezeu, considerat drept Cauză. În *De Reductione Artium ad Theologiam*³ el împarte „filosofia naturală” în fizică, matematică și metafizică, iar în *In Hexaemeron*⁴ împarte filosofia în fizică, logică și etică.

Având în vedere cele menționate mai sus, cum se poate afirma că Sf. Bonaventura nu a admis distincții clare între filosofie și teologie? El a admis o distincție metodologică între științe și o distincție în ceea ce privește subiectul abordat, însă a insistat asupra faptului că niciun sistem metafizic sau filosofic nu poate fi dezvoltat dacă filosoful nu e călăuzit de lumina credinței. De pildă, Sf. Bonaventura era conștient că un filosof poate ajunge la existența lui Dumnezeu fără ajutorul revelației. Si chiar

¹ Aug. *De utilitate credendi*, II, 25; Bonav., *Breviloq.*, I, I, 4.

² I, I.

³ 4.

⁴ 4, 2.

dacă nu ar fi fost convins de propria rațiune și de mărturia Scripturii, filosofia lui Aristotel ar fi fost suficientă pentru a-l convinge de acest fapt. Sf. Bonaventura nu s-a mulțumit, însă, să afirme că această cunoaștere de Dumnezeu, atinsă astfel, este incompletă și are nevoie de revelație pentru a atinge completitudinea, ci a mers chiar mai departe, afirmând că asemenea cunoaștere complet rațională este și trebuie să fie în numeroase privințe o cunoaștere greșită. În acest scop, Sf. Bonaventura s-a folosit de argumente empirice. De pildă, în ceea ce îi privește pe „nobilul Plotin, din secta lui Platon și pe Tullius, din cea a academicilor”, deși ideile lor despre Dumnezeu și suflet erau preferabile celor exprimate de Aristotel, aceștia au greșit atunci când nu au înțeles scopul supranatural al omului, adevărata înviere a trupului și fericirea veșnică.¹ Ei nu puteau să cunoască aceste lucruri fără lumina credinței și au greșit tocmai pentru că nu au primit-o. În mod asemănător, un simplu metafizician poate să ajungă la cunoașterea Cauzei supreme, însă dacă acesta este un simplu metafizician se va opri aici, iar dacă se oprește, se află deja în eroare, căci el consideră pe Dumnezeu altfel decât este, neștiind că Dumnezeu este și unu și trei. „Filosofia este calea pentru alte științe, dar cel care se oprește aici cade în intuneric.”² Cu alte cuvinte, Sf. Bonaventura nu neagă capacitatea filosofului de a atinge adevărul, însă consideră că omul care este mulțumit de filosofie, care rămâne un simplu filosof, va cădea în greșeală. Una este dacă cineva ajunge prin rațiune să-l cunoască pe Dumnezeu și apoi să recunoască, prin lumina credinței, că unitatea divinității este unitatea Naturii în Treimea Persoanelor și altceva dacă se oprește la problema unității lui Dumnezeu. În acest ultim caz, omul afirmă unitatea Naturii, excludând Treimea Persoanelor, iar dacă procedează astfel, cade în greșeală. Dacă i s-ar spune că nu e necesară excluderea Treimii, căci filosoful poate să cunoască și revelația, și astfel, cunoașterea sa filosofică, deși incompletă, poate fi adevărată, Sf. Bonaventura ar răspunde că, dacă omul acela este doar un simplu filosof și persistă în studierea filosofiei, el va fi convins că Dumnezeu este Unul în natura sa și nu trei în ceea ce privește numărul Persoanelor Treimii. Pentru a-și completa vizionarea, un astfel de om are nevoie de lumina credinței, care nu aduce argumente raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu (filosofia este cea care se ocupă de această problemă), ci oferă certitudinea că filosofia rămâne „deschisă”, fără a se închide în sine și duce, astfel, la rezultate greșite.

Concepția Sfântului Bonaventura despre aristotelism decurge din aceste premise. Sf. Bonaventura admite că Aristotel a fost eminent ca filosof al naturii, adică al lumii

¹ In Hexaem. 7, 3 sqq.

² De Donis, 3, 12.

sensibile, create, dar nu acceptă că Aristotel a fost un adevărat metafizician și că metafizica sa ar fi mulțumitoare. Văzând că Aristotel a fost atât de valoros în alte științe, unii își imaginează că el a ajuns la adevăr și în metafizică, însă nu s-a întâmplat aşa, căci pentru elaborarea unui sistem metafizic satisfăcător este necesară lumina credinței. Mai mult, Aristotel a fost extrem de competent în alte științe tocmai pentru că gândirea și interesele sale îl făceau să nu elaboreze o concepție care să tindă spre un adevăr aflat dincolo de ea însăși. Astfel, Aristotel a refuzat să considere că principiul lumii se află dincolo de ea, a respins ideile lui Platon¹ și a considerat că lumea este eternă.² Din această respingere a teoriei platonice a ideilor a rezultat nu doar negarea creației, ci și negarea providenței divine și a capacitatei lui Dumnezeu de a cunoaște lucrurile particulare.³ Doctrina unicătăii intelectului este atribuită lui Aristotel de către Averroes și de aici decurge negarea fericirii individuale sau a pedepsei după moarte.⁴ Pe scurt, deși toti filozofii păgâni au greșit, Aristotel a căzut în eroare mai mult decât Platon sau Plotin, crede Sf. Bonaventura.

Se poate obține o imagine mai clară a concepției Sfântului Bonaventura despre relația dintre filosofie și teologie dacă avem în vedere atitudinea sa în viață practică. Chiar dacă ultimele sale lucrări nu mai aduc în discuție argumente pentru existența lui Dumnezeu, acest lucru nu înseamnă că, la acea vreme, Sf. Bonaventura devenise ateu sau că își nega credința față de dogma Treimii, ci că reflecta în lumina a ceea ce deja afirmase, fără a ajunge la concluzia unei unități în Dumnezeu care să excludă Treimea Persoanelor. Pe de altă parte, argumentele sale despre existența lui Dumnezeu sunt raționale: el nu face nicio referire la dogmă, iar valoarea argumentelor este dată de meritele lor filosofice. Din punct de vedere psihologic, gânditorul își urmează argumentele în lumina credinței, iar credința, deși nu este utilizată pe față în argumentele filosofice, îl ajută să pună întrebările corecte și să evite concluziile greșite. Tomiștii ar spune că, pentru filosof, credința este o normă extrinsecă, că filosoful trebuie să renunțe la credința sa chiar dacă nu o neagă și că un păgân ar putea, cel puțin teoretic, să ajungă la aceleași concluzii cu ajutorul filosofiei. Cu toate acestea, Sf. Bonaventura ar spune că, deși filosoful ar putea să se folosească pe față de dogmă într-unul sau în mai multe argumente metafizice, el reflectează în lumina credinței, iar acest aspect este unul pozitiv: credința are un efect pozitiv asupra gândirii filosofice, iar în lipsa sa filosoful ar putea cădea ușor în greșală. Nu se poate afirma cu

¹ In Hexaem., 6, 2.

² Ibid., 4.

³ Ibid., 2-3.

⁴ Ibid., 4.

toată certitudinea că Sf. Bonaventura a crezut doar într-o înțelepciune creștină totală, care să cuprindă fără deosebire adevaruri teologice și filosofice, de vreme ce el a admis clasificarea științelor în care este inclusă și filosofia; odată admis acest punct de vedere, se poate spune însă că idealul său a fost idealul înțelepciunii creștine în care Cuvântul luminează nu doar adevarurile teologice, ci și pe cele filosofice, în lipsa Sa acestea adevaruri neputând fi atinse.

Am arătat că, de vreme ce Sf. Bonaventura a tratat probleme filosofice, el și-a câștigat dreptul de a fi inclus într-o istorie a filosofiei și nu văd cum poate fi această afirmație respinsă. Rămâne, însă, o certitudine faptul că Sf. Bonaventura a fost teolog, a scris în această calitate și nu a abordat problemele filosofice doar de dragul acestora. La rândul său, Sf. Toma a fost mai întâi teolog și a scris în această calitate, însă a abordat problemele filosofice pe larg și a compus chiar lucrări filosofice, ceea ce Sf. Bonaventura nu a făcut. Comentariul la *Sentințe* nu era ceea ce am numi astăzi o lucrare filosofică. Din acest motiv, pare întrucâtva exagerată afirmația lui Gilson din studiul său despre gândirea filosofică a Sfântului Bonaventura, potrivit căreia se poate vorbi de un sistem filosofic al acestui gânditor, al căruia spirit și conținut pot fi precisi definite. Am văzut că Sf. Bonaventura a considerat filosofia o știință determinată, separată de teologie, dar în ceea ce-l privește, el ar putea fi numit filosof doar *per accidens*. Aceeași idee este adevarată pentru orice gânditor medieval care a fost în primul rând teolog, chiar și pentru Sf. Toma, dar este și mai relevant în cazul unui gânditor care a fost preocupat în special de înălțarea sufletului spre Dumnezeu. Mai mult chiar, Gilson tinde să exagereze atitudinea ostilă a Sfântului Bonaventura față de filosofia păgână și față de Aristotel, în special. Am acceptat faptul că Sf. Bonaventura a atacat metafizica aristotelică (acest fapt nu poate fi negat) și a considerat că un filosof care rămâne un simplu filosof va cădea în eroare, însă trebuie să ne reamintim că Sf. Toma însuși a insistat asupra necesității morale a revelației. În acest punct, cei doi gânditori au fost de acord. Amândoi au respins filosofia păgână atunci când aceasta s-a dovedit incompatibilă cu dogma creștină, deși au avut opinii diferite cu privire la aspectele care trebuiau respinse și la cât de mult se putea merge în acceptarea lui Aristotel.

Deși consider că dorința lui Gilson de a contura specificul fiecărui gânditor și de a-l plasa într-o lumină cât mai clară îl face să exagereze aspectele sistematice ale filosofiei Sfântului Bonaventura și să găsească o opoziție mai mare între concepțiile Sfântului Bonaventura și a lui Toma cu privire la filosofii păgâni decât există, probabil, în realitate, nu pot să nu subscriu la aprecierea făcută de Fernand Van Steenberghen¹

¹ *Aristote en Occident*, p. 147.

CAPITOLUL XXV – SF. BONAVENTURA (I)

potrivit căruia „filosofia Sfântului Bonaventura este un aristotelism eclectic și neoplatonizant, pus în slujba teologiei augustiniene.” Faptul că Sf. Bonaventura a folosit din plin aristotelismul este perfect adevărat, însă sursa filosofiei sale este, în opinia mea, augustiniană. Așa cum am menționat cu privire la Guillaume d’Auvergne, depinde în mare măsură de concepția fiecăruiu dacă îi numim aristotelicieni incompleți sau augustinieni devianți pe acei teologi care au adoptat anumite doctrine aristotelice. În cazul unui gânditor al cărui întreg interes s-a concentrat pe înălțarea sufletului spre Dumnezeu, care a pus un accent deosebit pe acțiunea iluminantă a lui Dumnezeu și care, așa cum afirmă Van Steenberghen atunci când îl critică pe Gilson, nu a elaborat niciodată o concepție filosofică de dragul ei, eu consider că termenul „augustinian” este unicul termen potrivit pentru caracterizarea gândirii sale, fie și măcar pe baza principiului *maior pars trahit minorem*,¹ dar și pentru că spiritul călăuzește litera.

¹ „partea mai mare o trage după sine pe cea mică” (lb. lat., n.r.).

COPIE EGDONI FILOSOFIA MEDIEVALĂ

CAPITOLUL XXVI

SF. BONAVENTURA (2): EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

Spiritul argumentelor Sfântului Bonaventura privitoare la existența lui Dumnezeu –

Dovezi oferite de lumea sensibilă – Cunoașterea a priori a lui Dumnezeu –

Argumentul anselmian – Argumentul bazat pe adevăr.

I. Am văzut că, asemenea Sfântului Augustin, Sf. Bonaventura a fost preocupat în special de relația sufletului cu Dumnezeu. Această preocupare a influențat modul în care el a tratat argumentele referitoare la existența lui Dumnezeu, a expus argumentele ca stadii ale înălțării sufletului către Dumnezeu sau le-a tratat în relație directă cu aceasta. Trebuie înțeles că Dumnezeul pentru a căruia existență se aduc argumente nu este un principiu abstract al inteligenței, ci este Dumnezeul conștiinței creștine, Dumnezeul la care se roagă oamenii. Nu vreau să sugerez, desigur, că ar exista o discrepanță ontologică sau orice altă tensiune ireconciliabilă între Dumnezeul „filosofilor” și Dumnezeul experienței, dar, de vreme ce Sf. Bonaventura manifestă interes pentru Dumnezeu ca obiect al venerării și rugăciunii și ca scop al sufletului uman, el tinde să arate că înseși argumentele sunt acte de manifestare a divinității, fie în lumea materială, fie în sufletul însuși. Într-adevăr, Sf. Bonaventura pune un accent mai mare pe argumentele bazate pe lumea interioară, pe suflet, decât pe cele bazate pe lumea materială. El argumentează existența lui Dumnezeu pornind de la lumea exterioară, sensibilă (la fel cum a procedat și Augustin) și arată cum, din cunoașterea celor finite, imperfecte, compuse, mișcătoare și contingente, omul se poate înălța la înțelegerea Ființei infinite, perfecte, simple, imuabile și necesare. Dovezile nu sunt sistematic elaborate, iar explicația nu se află într-o presupușă incapacitate a Sfântului Bonaventura de a dezvolta dialectic aceste argumente, ci în convingerea sa că existența lui Dumnezeu este atât de evidentă pentru suflet atunci când meditează asupra lui însuși, încât creația lumii exterioare slujește doar pentru a ne ajuta să ne amintim acest fapt. Atitudinea sa este aceea a Psalmistului: *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum¹* și, astfel, este adevărat că imperfecțiunea celor finite și contingente cere și demonstrează existența perfecțiunii absolute, Dumne-

¹ „Cerurile vestesc gloria lui Dumnezeu, iar bolta înfățișează lucrarea mâinilor sale” (lb. lat., n.r.).

zeu. Sf. Bonaventura se întreabă într-o manieră de-a dreptul platonică: „Cum poate înțelege intelectul ceea ce este incomplet și imperfect, dacă n-ar cunoaște ființa fără de vreo lipsă?”.¹ Cu alte cuvinte, ideea de imperfecțiune implică ideea de perfecțiune, astfel că aceasta din urmă nu poate fi obținută doar prin negație și abstractizare, iar considerarea celor create din perspectiva caracterului lor finit și imperfect slujește doar pentru a reaminti sufletului sau pentru a-l face să înțeleagă mai ușor ceea ce îi este deja evident și deja cunoscut.

2. Sf. Bonaventura nu neagă faptul că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată prin cele create, ci dimpotrivă, el susține această idee. În Comentariul la *Sentințe*² el afirmează că Dumnezeu poate fi cunoscut prin cele create, asemenea Cauzei prin efectele sale, și continuă afirmând că acest mod de cunoaștere este natural omului, căci lucrurile sensibile sunt mijloacele prin care ajungem la cunoașterea acelor „*intelligibilia*”, a entităților care transcend simțurile. Existența Treimii nu poate fi demonstrată în același mod, prin lumina naturală a rațiunii, de vreme ce nu putem ajunge la concluzia existenței Treimii Persoanelor nici prin negarea unor proprietăți sau limitări ale celor create, nici pe calea pozitivă, prin care se atribuie lui Dumnezeu unele calități ale celor create.³ Astfel, Sf. Bonaventura vorbește suficient de clar despre posibilitatea unei cunoașteri naturale și „filosofice” a lui Dumnezeu, iar remarcile sale despre caracterul psihologic al acestei apropieri de Dumnezeu prin intermediul celor sensibile sunt de sorginte aristotelică. În *Hexaemeron*,⁴ el arată că, dacă cele create există, trebuie să existe și o Ființă primordială, căci trebuie să existe o cauză; dacă există ființe *ab alio*,⁵ trebuie să existe o Ființă *a se*; dacă există ființe compuse, trebuie să existe o Ființă simplă; dacă există ființe supuse devenirii, trebuie să existe o Ființă imuabilă, *quia mobile reducitur ad immobile*.⁶ Ultima afirmație este, desigur, o referire la argumentul aristotelic în favoarea existenței Mișcătorului Nemișcat, deși Sf. Bonaventura îl menționează pe Aristotel doar pentru a spune că, pe baza acestei susțineri, cel din urmă a argumentat doctrina eternității lumii, greșind în această privință.

La fel, în *De Mysterio Trinitatis*,⁷ Sf. Bonaventura oferă o serie de argumente pentru a arăta că toate cele create afirmă existența lui Dumnezeu. De pildă, dacă există *ens ab alio*, trebuie să existe *ens non ab alio*, deoarece nimic nu poate trece singur din

¹ *Itin.*, p. 28.

² I, 3, 2: *Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas.*

³ I, *Sent.*, 3, 4.

⁴ 5, 29.

⁵ „din ceva anume” (lb. lat., n.r.).

⁶ „căci ceea ce este mișcător se reduce la ceea ce este nemișcat” (lb. lat., n.r.).

⁷ I, I, 10-20.

starea de neființă în starea de ființă și, în cele din urmă, trebuie să existe o Ființă primă care își este suficientă și. Dacă există *ens possibile*, Ființă care poate să existe și poate să nu existe, trebuie să existe și *ens necessarium*, o ființă care nu are nicio posibilitate de a nu fi, căci este necesară pentru a explica trecerea ființei posibile la stadiul de existență. Dacă există *ens in potentia* trebuie să existe *ens in actu* căci nicio potență nu este reductibilă la act decât prin acțiunea a ceva ce este el însuși în act. În fine, trebuie să existe *actus purus*, o Ființă care este Act pur, fără nicio potențialitate, adică Dumnezeu. Din nou, dacă există *ens mutabile*, trebuie să existe și *ens immutabile* deoarece, aşa cum argumentează Aristotel, mișcarea are ca principiu o ființă nemișcată, care este cauza finală în vederea căreia mișcarea există.

Din aceste pasaje, în care Sf. Bonaventura folosește argumente aristotelice, ar putea rezulta că afirmațiile potrivit căror Sf. Bonaventura consideră că lumea celor create oferă argumente despre existența lui Dumnezeu în strânsă dependență de înălțarea sufletului către Acesta și că existența lui Dumnezeu este un adevăr evident prin sine însuși, ar fi afirmații care nu se pot susține. El declară însă în mai multe rânduri¹ că, pentru el, lumea este o oglindă a lui Dumnezeu iar cunoașterea sensibilă sau cunoașterea obținută pe calea simțurilor și a reflecției asupra obiectelor sensibile constituie primul pas în înălțarea spirituală a sufletului, cel mai înalt stadiu din această viață fiind cunoașterea lui Dumnezeu prin experiență, prin acel *apex mentis*² sau *synderesis scintilla*³ (în această privință, Sf. Bonaventura se manifestă ca un continuator al Sfântului Augustin și al victorinilor). În lucrarea *De Mysterio Trinitatis*, acolo unde aduce argumentele de mai sus, Sf. Bonaventura afirmă că existența lui Dumnezeu este, fără îndoială, un adevăr implantat în mod natural în gândirea umană (*quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum*).⁴ El continuă, adăugând la cele deja expuse cu privire la această temă, că mai există o cale pentru a demonstra că existența lui Dumnezeu este un adevăr indubitabil. Această a doua cale arată că ceea ce afirrnă toate ființele create este un adevăr indubitabil, iar în acest punct Sf. Bonaventura oferă succesiunea sa de argumente sau indicii, potrivit căror fiecare entitate creată afirrnă existența lui Dumnezeu. Ulterior, el adaugă că există o a treia cale de a arăta că nu se poate pune la îndoială existența lui Dumnezeu, oferind versiunea sa cu privire la argumentul anselmian din *Proslogium*. Prin urmare, se poate spune că

¹ De pildă, în *Itinerarium mentis in Deum*, c. I.

² „culmea minții” (lb. lat., n.r.).

³ „scânteia synderei” (lb. lat., n.r.).

⁴ „căci este neîndoitelnic că ființa lui Dumnezeu este inscrisă în chip natural în mintea omului” (lb. lat., n.r.).

Sf. Bonaventura a afirmat cu tărie existența lui Dumnezeu ca fiind evidentă prin sine însăși, însă problema este ce a vrut să susțină, mai exact, teologul prin aceste afirmații, acesta fiind aspectul pe care îl vom aborda în secțiunea următoare.

3. În primul rând, Sf. Bonaventura nu a presupus că toți oamenii au o cunoaștere clară și explicită despre Dumnezeu și, cu atât mai puțin, că ar avea această cunoaștere din naștere sau de la prima folosire conștientă a rațiunii. El era conștient de existența idolatrilor și a celor *insipiens*, nebunii, care își spun în sinea lor că nu există Dumnezeu. Existența idolatrilor nu creează multe probleme, de vreme ce idolatrii și păgânii nu neagă existența lui Dumnezeu, ci au o idee greșită despre El. Ce putem spune, însă, despre *insipiens*? De pildă, de la constatarea că cei păcătoși nu sunt întotdeauna pedepsiți în această lume și că, uneori, aceștia chiar par să o ducă mai bine decât mulți alți oameni credincioși, aceștia ajung la concluzia că nu există providență divină, că nu există un conducător divin al acestei lumi.¹ Mai mult chiar, el afirmă explicit,² ca răspuns la obiecția că este inutil să demonstrezi existența a ceva ce este evident prin sine însuși, a ceva de care nimeni nu se îndoiește, că, deși indubitabilă din punct de vedere obiectiv, existența lui Dumnezeu poate fi supusă îndoielii *propter defectum considerationis ex parte nostra*, ca urmare a reflecției insuficiente din partea noastră. Oare nu arată aceasta că Sf. Bonaventura nu afirmă altceva decât că existența lui Dumnezeu este indubitabilă din punct de vedere obiectiv (adică atunci când este analizată, dovada este indubitabilă și concludentă) dar că, din punct de vedere subiectiv, ea poate fi supusă îndoielii (în condițiile în care există oameni care nu acordă suficientă atenție dovezilor obiective)? Iar dacă aceasta vrea să spună atunci când afirmă că existența lui Dumnezeu este indubitabilă și evidentă prin sine însăși, cum se poate crede că poziția sa se deosebește de aceea a Sfântului Toma?

Răspunsul pare să fie acesta. Deși Sf. Bonaventura nu a postulat în fiecare ființă umană o idee explicită și clară a lui Dumnezeu, cu atât mai puțin vreo viziune nemijlocită a Acestuia, el a postulat, totuși, în fiecare om, o cunoaștere vagă, implicită, a lui Dumnezeu, care nu poate fi complet negată și care devine explicită și clară prin meditația interioară asupra lumii sensibile. Cunoașterea universală a lui Dumnezeu este, aşadar, implicită, nu explicită. Ea este implicită în sensul că poate fi făcută explicită doar prin meditație interioară. Sf. Toma a admis o cunoaștere implicită a lui Dumnezeu, însă, prin aceasta, el s-a referit la faptul că gândirea are capacitatea de a atinge cunoașterea despre existența lui Dumnezeu prin meditație asupra lucrurilor

¹ *De Mysterio Trinitatis*, I, I, *conclusio*.

² *Ibid.*, 12.

sensibile și prin argumente ce merg de la efect spre cauză. Sf. Bonaventura a înțeles ceva mai mult prin cunoaștere implicită, și anume o cunoaștere virtuală a lui Dumnezeu, o cunoaștere vagă, care poate deveni explicită fără a face apel la lumea sensibilă.

O aplicare a acestei concepții la situațiile concrete oferite de Sf. Bonaventura va contribui la o înțelegere mai ușoară. De pildă, fiecare om posedă dorință naturală de fericire (*appetitus beatitudinis*), însă fericirea constă în cunoașterea Binelui suprem, Dumnezeu. Prin urmare, fiecare om și-l dorește pe Dumnezeu. Însă nu poate exista dorință fără cunoașterea obiectului dorinței (*sine aliquali notitia*). Prin urmare, cunoașterea faptului că Dumnezeu sau Binele suprem există este implantată în mod natural în suflet.¹ În mod asemănător, sufletul rational are o cunoaștere naturală despre sine, deoarece își este prezent sieși și se cunoaște pe sine. Însă Dumnezeu este în cea mai mare măsură prezent sufletului și este cognoscibil și, prin urmare, cunoașterea lui Dumnezeu este implantată în sufletul uman. Dacă s-ar obiecta că sufletul, spre deosebire de ființa divină, este un obiect ce nu depășește capacitatea de cunoaștere, s-ar putea răspunde că dacă această concluzie ar fi adevărată, sufletul nu ar putea niciodată să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, ceea ce este evident fals.²

Potrivit argumentului de mai sus, voința umană este orientată natural spre Binele suprem, sau Dumnezeu, iar această voință este inexplicabilă dacă Binele suprem, Dumnezeu, nu ar exista cu adevărat; totodată, argumentul implică o cunoaștere *a priori* a lui Dumnezeu.³ Această cunoaștere nu este în mod necesar explicită sau clară, căci dacă ar fi nu ar mai exista atei. Ea este implicită și vagă. Dacă se obiectează că o cunoaștere implicită și vagă nu este cunoaștere, se poate răspunde că un om fără prejudecăți care meditează asupra orientării voinței sale spre fericire va ajunge să înțeleagă că direcția voinței lui implică existența unui obiect adecvat și că acesta, Binele complet, trebuie să existe și este exact ceea ce numim Dumnezeu. Căutând fericirea, el va înțelege nu doar faptul că fericirea este Dumnezeu, ci și că această căutare implică o anumită înțelegere a lui Dumnezeu, căci nu există căutare a ceva ce este *complet* necunoscut. Prin urmare, meditând asupra lui însuși, asupra propriei dorințe de înțelepciune, pace și fericire, sufletul poate să recunoască existența lui Dumnezeu, acțiunea lui Dumnezeu în el; și nu este necesar să-L caute în afară,

¹ De Mysterio Trinitatis, I, I, 7.

² Ibid., 10.

³ Atunci când vorbesc de o orientare „naturală” a voinței, nu folosesc termenul într-un sens strict teologic ci, mai degrabă, în sensul că voința umană este orientată spre atingerea lui Dumnezeu, decurgând din întrebarea dacă este sau nu *desiderium naturale videndi Deum*. [„o dorință naturală de a-l vedea pe Dumnezeu”, lb. lat., n.r.]

trebuie doar să urmeze sfatul Sfântului Augustin și să pătrundă în propriul sine și atunci va constata că întotdeauna a avut o anumită înțelegere, o conștiință vagă, o cunoaștere „virtuală” a lui Dumnezeu. Este o contradicție să cauți fericirea (și fiecare ființă omenească trebuie să-și dorească fericirea) și să negi existența lui Dumnezeu, deoarece aceasta înseamnă a nega cu buzele ceea ce afirmi cu voință și, cel puțin în cazul celor înțelepți, cu intelectul. Nu îmi propun să discut aici dacă acest argument este valid sau nu. În mod evident, împotriva sa se poate argumenta astfel: dacă nu ar exista niciun Dumnezeu, atunci dorința de fericire ar putea fi *falsa* sau ar avea altă cauză decât existența lui Dumnezeu. Este însă clar că Sf. Bonaventura nu a postulat o idee înăscută de Dumnezeu în forma brută în care Locke a atacat mai târziu ideile înăscute. Atunci când afirmă că sufletul îl cunoaște pe Dumnezeu ca fiindu-i în cea mai mare măsură prezent, Sf. Bonaventura nu susține o concepție ontologistă și nici nu spune că sufletul îl vede pe Dumnezeu în mod nemijlocit, ci vrea să spună că sufletul, recunoscându-și dependența, recunoaște, dacă meditează, că este imaginea lui Dumnezeu și îl vede pe Dumnezeu în imaginea Lui. Deoarece se cunoaște și este conștient de sine, omul îl cunoaște cu necesitate pe Dumnezeu, cel puțin într-o manieră implicită. Contemplându-se pe sine, el poate să facă astfel încât această conștiință implicită să devină explicită, fără a se raporta la lumea exterioară. Este discutabil dacă absența raportării la lumea exterioară este ceva mai mult decât un element formal, decât o simplă evitare a menționării explicite a lumii exterioare.

4. Am văzut că, pentru Sf. Bonaventura, argumentele bazate pe lumea exterioară presupun o anumită conștiință a lui Dumnezeu, căci el se întreabă cum ar putea gândirea să cunoască faptul că acele lucruri sensibile sunt imperfecte, dacă nu ar avea o cunoaștere anterioară a perfecțiunii, prin raportare la care sufletul recunoaște imperfecțiunea celor create. Trebuie să ținem minte acest punct de vedere pentru momentul în care vom analiza poziția Sfântului Bonaventura față de argumentul Sfântului Anselm pe care l-a preluat din *Proslogium*.

În comentariul la *Sentințe*,¹ Sf. Bonaventura rezumă argumentul anselmian. Dumnezeu este ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gândit. Dar ceva ce nu poate fi gândit că nu există este mai mare decât ceva ce poate fi gândit că nu există. Prin urmare, de vreme ce Dumnezeu este acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, Dumnezeu nu poate fi gândit ca neexistând. În *De Mysterio Trinitatis*², el citează argumentul într-o formulă extinsă și arată³ că poate interveni îndoiala, în

¹ I, 8, 1, 2.

² I, 1, 21-4.

³ *Ibid., conclusio.*

CAPITOLUL XXVI – SF. BONAVENTURA (2)

cazul în care cineva are o concepție eronată despre Dumnezeu și nu înțelege că El este acel ceva față de care nu poate fi gândit nimic altceva mai mare. Din momentul în care înțelege ce presupune ideea de Dumnezeu, gândirea trebuie să înțeleagă nu doar că existența Sa nu trebuie pusă la îndoială, ci și că non-existența Sa nici nu poate fi gândită. În ceea ce privește obiecția lui Gaunilo despre cea mai frumoasă dintre insulele posibile, Sf. Bonaventura răspunde¹ că această comparație nu este adekvată, căci, deși în conceptul de Ființă față de care nimic mai mare nu poate fi gândit nu există nicio contradicție, ideea unei insule față de care nimic mai mare nu poate fi gândit este o contradicție în termeni (*oppositio in adiecto*), căci „insulă” semnifică un lucru imperfect în vreme ce „acel ceva față de care nimic mai bun nu poate fi gândit” denotă o ființă perfectă.

Această metodă de argumentare poate să pară una pur dialectică dar, aşa cum am menționat deja, Sf. Bonaventura nu a considerat că ideea de perfecțiune poate fi obținută doar prin negația imperfecțiunii celor create, ci că ea este presupusă de capacitatea noastră de a recunoaște caracterul imperfect al celor create, cel puțin în sensul că dorința omului pentru perfecțiune implică o cunoaștere anterioară. În acord cu tradiția platonic-augustiniană, Sf. Bonaventura a presupus o idee înăscută, virtuală, a perfecțiunii, care nu poate fi nimic altceva decât imprimarea caracterului divin al lui Dumnezeu în sufletul omenesc, fără ca de aici să rezulte că sufletul este perfect, ci doar că el primește ideea de perfecțiune prin iluminarea divină. Această idee nu reprezintă ceva negativ, a cărei realizare în existență concretă poate fi negată, căci prezența ideii însăși implică în mod necesar existența lui Dumnezeu. În această privință, putem observa asemănarea dintre doctrina Sfântului Bonaventura și cea a lui Descartes.²

5. Argumentul preferat al Sfântului Augustin în favoarea existenței lui Dumnezeu a fost cel ce se bazează pe adevăr și pe existența adevărurilor eterne. Sf. Bonaventura a folosit la rândul său acest argument. De pildă, fiecare propoziție afirmativă susține ceva ca fiind adevărat, însă afirmația oricărui adevăr susține, de asemenea, cauza tuturor adevărurilor.³ Chiar dacă cineva susține că un om este un măgar, această afirmație, corectă sau nu, afirmă existența adevărului primordial, și chiar dacă cineva susține că nu există niciun adevăr, el afirmă această negație ca fiind adevărată și implică, astfel, existența temeiului și a cauzei adevărului.⁴ Niciun adevăr nu poate

¹ *De Mysterio Trinitatis*, I, 1, 6.

² Cf. E. Gilson, comentariul la *Discours de la Méthode*, referitor la ideea perfecțiunii.

³ I, *Sent.* 8, I, 2, *conclusio*.

⁴ *Ibid.*, 5 și 7. Cf. *De Mysterio Trinitatis*, I, 1, 26.

fi văzut decât prin primul adevăr, iar adevărul prin care orice alt adevăr este văzut este un adevăr indubitabil. Prin urmare, de vreme ce primul Adevăr este Dumnezeu, existența sa este indubitabilă.¹

Din nou însă, Sf. Bonaventura nu urmărește dezvoltarea unui simplu argument verbal și dialectic. Într-un pasaj din *In Hexaemeron*,² unde arată că omul care afiră că nu există niciun adevăr se contrazice pe sine, de vreme ce afirmă că adevărul faptul că nu există niciun adevăr, el observă că lumina sufletului este adevărul, care iluminează sufletul astfel încât acesta nu poate să nege existența adevărului fără să se contrazică pe el însuși, iar în *Itinerarium mentis in Deum*³ el afirmă că gândirea poate să înțeleagă adevărurile eterne și să tragă unele concluzii necesare doar prin intermediul luminii divine. Intelectul nu poate înțelege adevărul cu certitudine decât dacă este călăuzit de Adevărul însuși. A nega existența lui Dumnezeu nu este doar o eroare a unei contradicții dialectice, ci înseamnă a nega și existența Sursei acelei lumini, necesară pentru că gândirea să atingă certitudinea, lumina *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*;⁴ cu alte cuvinte, înseamnă a nega Sursa în numele a ceea ce purcede de la Ea.

¹ *De Mysterio Trinitatis*, I, I, 25.

² 4, I.

³ 3, 2 sqq.

⁴ „care luminează orice ființă venită în lumea aceasta” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XXVII

SF. BONAVENTURA (3): RELATIЯ CELOR CREATE CU DUMNEZEU

Exemplarismul – Cunoașterea divină – Imposibilitatea creației din eternitate – Erorile care decurg din negarea exemplarismului și creației – Asemănarea celor create cu Creatorul, analogia – Este această lume cea mai bună lume posibilă?

I. Am văzut că liniile argumentării Sfântului Bonaventura nu duc la Mișcătorul Ne-mișcat și transcendent, suficient siesi, al lui Aristotel (deși el nu ezită să utilizeze gândirea Filosofului și să îl citeze atunci când consideră necesar), ci la un Dumnezeu transcendent și imanent în același timp, care este Binele ce guvernează voința, Adevarul ce nu este doar temeiul tuturor adevarurilor particulare, Lumina care, prin răspândirea sa în suflet, conduce la înțelegerea unor adevaruri, Originalul care se oglindește în sufletul uman și în natură și Perfectul care patronează ideea de perfecțiune din sufletul uman. În acest mod, argumentele pentru existența lui Dumnezeu se află în strânsă legătură cu viața spirituală a sufletului, dezvăluindu-l pe Cel pe care acesta l-a căutat mereu, fie chiar și într-o stare de semi-conștiință, pe Cel care a acționat mereu asupra sa. Cunoașterea lui Dumnezeu dată prin revelație încoronează cunoașterea filosofică și deschide calea spre nivelurile mai înalte ale vieții spirituale a sufletului și spre posibilitatea unei comuniuni mai strânse cu Dumnezeu. Filosofia și teologia sunt, astfel, cuprinse împreună, prima ducând către cea de-a doua, iar aceasta din urmă aruncând lumină spre semnificațiile mai adânci ale celei dintâi.

O integrare similară a filosofiei și teologiei apare și în concepția exemplaristă a Sfântului Bonaventura, de o deosebită importanță pentru acesta, în condițiile în care, în *In Hexaemeron*,¹ el face din exemplarism punctul central al metafizicii sale. Metafizicianul, spune Sf. Bonaventura, pornește de la cele create, de la substanța particulară, spre substanță necreată și universală (desigur, nu în sens panteist) și astfel, în măsura în care tratează despre principiul originar al lucrurilor create, el se înrudește cu filosoful naturii, care pornește și el de la originea lucrurilor; de asemenea, în măsura în care consideră pe Dumnezeu ca scop final, el are, într-o oarecare măsură, un subiect comun cu eticianul, care consideră, la rândul său, Binele suprem drept

¹ I, 13.

scop final și acordând atenție fericirii atât în ordine speculativă, cât și în cea practică. Pe de altă parte, în măsura în care abordează Ființa supremă, pe Dumnezeu, drept cauză exemplară a tuturor lucrurilor, metafizicianul tratează o temă pe care nu o mai împărtășește cu nimeni (*cum nullo communicat et verus est metaphysicus*).¹ Totuși, chiar dacă ajunge la adevăr în privința exemplarismului, metafizicianul nu se poate opri la simplul fapt că Dumnezeu este Cauza exemplară a tuturor lucrurilor, căci acel *medium* al creației, chipul Tatălui, model pentru toate cele create, este Cuvântul divin. În calitate de filosof, el nu poate ajunge la o cunoaștere specifică a Cuvântului;² dacă se mulțumește să fie un simplu filosof, el va cădea în greșală. Din acest motiv, el trebuie să treacă dincolo de filosofie, și iluminat de credință, să vadă în Cuvântul divin Cauza exemplară a tuturor celor create. Doctrina filosofică a exemplarismului pregătește, astfel, calea pentru teologia Cuvântului care, la rândul său, aruncă o lumină asupra adevărului la care ajunge filosofia, în acest sens, Christos fiind *medium* nu doar pentru teologie, ci și pentru filosofie.

Din aceste afirmații, rezultă o concluzie evidentă privitoare la Aristotel. Platon a susținut doctrina ideilor arhetipale sau a esențelor și, orice vor fi gândit sau nu vor fi gândit despre Platon, neoplatoniștii au plasat aceste idei în intelectul divin, astfel că Sf. Augustin a ajuns să-i laude pe Platon și Plotin în această privință. Aristotel a respins ideile lui Platon și i-a atacat teoria cu vehemență (*in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecuratur ideas Platonis*).³ Și în *Etica*, el atacă doctrina platoniană, deși argumentele pe care le oferă nu sunt semnificative (*nihil valent rationes suae*).⁴ De ce l-a atacat pe Platon? Pentru că acesta era pur și simplu un filosof al naturii interesat de lucrurile acestei lumi în sine, dăruit cu *sermo scientiae*,⁵ nu și cu *sermo sapientiae*.⁶ Refuzând disprețul față de lumea sensibilă și restrângerea cunoașterii la transcendență, Aristotel avea perfectă dreptate, spre deosebire de Platon care, în entuziasmul său pentru *via sapientiae*, a distrus *via scientiae*. Aristotel a procedat corect criticându-l pe Platon în această privință, însă a alunecat în direcția opusă și a distrus *sermo sapientiae*.⁷ Negând doctrina exemplarismului, Aristotel s-a implicat în negarea creației și providenței divine, astfel încât eroarea sa a fost mai mare decât cea a lui Platon. Așa cum am văzut, exemplarismul, asupra căruia a insistat Platon, este cheia

¹ „metafizicianul nu împărtășește cu nimeni și este îndreptășit să o facă” (lb. lat., n.r.).

² *In Hexaem.*, I, 13.

³ *Ibid.*, 6, 2.

⁴ *Ibid.* [„judecările sale nu au nicio valoare”, lb. lat.]

⁵ „cu limbajul științei” (lb. lat., n.r.).

⁶ „cu limbajul înțelepciunii” (lb. lat., n.r.).

⁷ *Serm.*, 18.

spre nucleul metafizicii, aşa că Aristotel, respingând exemplarismul, s-a autoexclus din rândul metafizicienilor, în sensul pe care îl dă Sf. Bonaventura acestui termen.

Trebuie să trecem însă dincolo de Platon și să învățăm de la Augustin, căruia i-au fost dăruite atât *sermo sapientiae* cât și *sermo scientiae*,¹ căci acesta știa că ideile se află în Cuvântul divin și că acesta este arhetipul creației. Tatăl se cunoaște pe Sine în mod complet, iar acest act al cunoașterii este imaginea și expresia Sa, este Cuvântul Său, acea *similitudo expressiva*.² Deoarece purcede din Tatăl, Cuvântul este Fiul divin (*filius semnifică similitudo hypostatica, similitudo connaturalis*),³ iar pentru că îl reprezintă pe Tatăl, ca *Imago*, ca *similitudo expressa*, Cuvântul exprimă și reprezintă tot ceea ce Tatăl poate să creeze (*quidquid Pater potest*).⁴ Dacă cineva ar putea cunoaște Cuvântul, ar cunoaște toate cele ce sunt cognoscibile (*si igitur inteliligis Verbum, intelligis omnia scibilia*).⁵ Prin Fiul Său sau prin Cuvânt, Tatăl exprimă tot ce poate crea (adică toate ființele posibile sunt reprezentate ideal sau arhetipal în Cuvânt) și tot ceea ce va crea.⁶ „Ideile” tuturor ființelor create, ale celor posibile și ale celor în act, se află în Cuvânt, iar aceste idei se extind nu doar la universalii (*genera și species*), ci și la lucrurile individuale.⁷ Ele sunt infinite numeric, reprezentând toate posibilitățile și puterea creatoare infinită a lui Dumnezeu.⁸ Însă atunci când se afirmă că în Cuvânt există o infinitate de idei, nu se susține că ideile sunt distințe în Dumnezeu, căci nu există distincții în Dumnezeu, cu excepția distincțiilor dintre Persoanele divine: considerate ca distințe în Dumnezeu, ideile nu sunt diferite de Esența divină sau între ele (*ideae sunt unum secundum rem*).⁹ Rezultă că, nefiind distințe una de alta, ele nu pot forma o ierarhie reală.¹⁰ Cu toate acestea, deși ideile sunt, din punct de vedere ontologic, una singură, fără a exista vreo distincție reală între ele, există o distincție a rațiunii, astfel că ele sunt *plures secundum rationem intelligendi*.¹¹ Temeiul acestei distincții nu poate fi o distincție din interiorul Esenței divine, căci nu doar că ideile sunt identice din punct de vedere ontologic cu Esența divină simplă, ci, de asemenea, din punctul de vedere

¹ *Serm.*, 4, 19.

² *Breviloq.*, I, 3.

³ *Ibid.* [„asemănare prin substanță”; „asemănare prin natură”, lb. lat.]

⁴ *In Hexaem.*, 3,4.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, I, 13.

⁷ I *Sent.*, 35, art. *Unicus*, 4.

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ *Ibid.*, 2. [„ideile sunt una, după lucru”, lb. lat.]

¹⁰ *Ibid.*, 6.

¹¹ *Ibid.*, 3. [„mai multe, după rațiunea gânditoare”, lb. lat.]

al lui Dumnezeu, între Acesta și cele create nu există nicio relație reală, căci El nu depinde în niciun fel de cele create. Totuși, între cele create și Dumnezeu există o relație reală din punctul de vedere al celor create și, de aceea, Dumnezeu și cele create nu sunt la fel, astfel încât din punctul de vedere al lucrurilor semnificate sau conotate, ideile sunt distințe *secundum rationem intelligendi*. Ideile sunt una în Dumnezeu, însă din punctul nostru de vedere, ele se află plasate la mijloc, între Dumnezeu, Cel care cunoaște, și lucrul cunoscut, iar distincția dintre ele nu este o distincție ce privește natura (nu e o distincție reală), ci una ce privește conotația, temeiul distincției fiind diversitatea reală a lucrurilor conotate (adică a celor create), nu o distincție reală din Esența divină sau din cunoașterea divină.

Platon a finisat atent doctrina ideilor, dar pentru că nu a beneficiat de lumina credinței, nu a reușit să ajungă la doctrina adevărată, ci s-a oprit brusc; căci pentru a cunoaște adevărata doctrină a ideilor, este necesară cunoașterea Cuvântului. Mai mult chiar, de vreme ce lucrurile au fost create prin intermediul Cuvântului și nu ar fi putut fi create decât astfel, ele nu pot fi cunoscute cu adevărat decât dacă sunt cunoscute în lumina relației lor cu Cuvântul divin. Aristotel a fost un filosof al naturii cu adevărat eminent, însă el nu putea să cunoască cu adevărat nici măcar obiectele studiilor sale, de vreme ce el nu le-a văzut în relația lor cu Cuvântul divin, ca reflectări ale Imaginii divine.

2. Cunoscându-se pe sine, Dumnezeu cunoaște, de asemenea, toate modurile în care esența Sa divină se poate reflecta în exterior. El cunoaște toate lucrurile finite care vor fi realizate în timp, iar Sf. Bonaventura numește această cunoaștere *cognitio approbationis*, cunoașterea acelor lucruri la care se extinde acea *beneplacitum voluntatis a Sa*. De asemenea, el știe nu doar toate lucrurile bune care au fost, sunt și vor fi în cursul timpului, ci și pe cele rele, cunoaștere pe care Sf. Bonaventura o numește *cognitio visionis*. Obiectele sale, posibilele, sunt infinite ca număr câtă vreme obiectele celorlalte două tipuri de cunoaștere sunt finite.¹ Desigur, Sf. Bonaventura nu vrea să spună că în Dumnezeu există o idee exemplară a răului; răul este doar o absență în cele create a ceea ce trebuia să existe în ele, conform ideii din Dumnezeu. De asemenea, Dumnezeu cunoaște toate lucrurile posibile, iar Sf. Bonaventura numește această cunoaștere *cognitio intelligentiae*. Cele trei tipuri de cunoaștere nu sunt, totuși, accidente în Dumnezeu, distințe unul de altul; considerate ontologic, ca fiind în Dumnezeu, ele reprezintă un unic act al cunoașterii, identic cu esența divină.

Cunoașterea lui Dumnezeu este infinită și eternă, aşa că toate lucrurile sunt prezente în El, chiar și cele viitoare; nu există succesiune în cunoașterea divină, iar dacă

¹ Cf. I Sent. 39, 1, 2 și 3; De Scientia Christi, 1.

vorbim de pre-cunoașterea lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem dimensiunea temporală a viitorului ca referind la lucrurile însele (în sensul că ele se succed unul după altul în timp, iar Dumnezeu cunoaște acest fapt), nu la cunoașterea divină în sine. Dumnezeu știe toate cele create printr-un singur act etern, în care nu există nicio succesiune temporală, niciun „înainte” sau un „după”. Însă Dumnezeu cunoaște etern lucrurile prin chiar acel act, ca succedându-se în timp unul altuia. Așadar, Sf. Bonaventura face o distincție cu privire la afirmația potrivit căreia Dumnezeu cunoaște toate lucrurile *praesenter*; el arată că această *praesimalitas*¹ trebuie să fie înțeleasă ca referindu-se la Dumnezeu (*a parte cognoscentis*)², nu la obiecte cunoscute (*a parte cognitorum*)³. Dacă ar fi înțeleasă în ultimul sens, consecința ar fi că toate lucrurile sunt prezente unul altuia, ceea ce este fals; ele nu sunt toate prezente unul altuia, deși sunt prezente lui Dumnezeu.⁴ Să ne imaginăm, spune el,⁵ că ne fixăm privirea asupra unui zid și observăm, printr-un singur act al vederii, mișcările succesive ale persoanelor și lucrurilor care trec prin fața sa. Ochiul nu se schimbă, nici actul vederii, ci lucrurile care se perindă prin fața zidului. Sf. Bonaventura observă că acest exemplu nu este adekvat, căci cunoașterea divină nu poate fi reprezentată în acest mod, însă exemplul poate contribui la înțelegerea semnificației celor expuse.

3. Dacă nu ar exista idei divine, dacă Dumnezeu nu s-ar cunoaște pe Sine și nu ar ști ce poate crea și ce va crea, nu ar putea exista creație, deoarece aceasta necesită cunoaștere și voință din partea Creatorului. Prin urmare, nu e o surpriză că Aristotel, care a respins doctrina ideilor, a respins și creația, vorbind despre o lume eternă, ne-creată de Dumnezeu. Cel puțin Părinții greci, precum Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz, Ioan Damaschinul și Vasile, și comentatorii arabi consideră că Aristotel a susținut astfel de teorii, bazându-se pe faptul că el nu spune nicăieri că lumea are un început și chiar îl critică pe Platon, singurul filosof grec care pare că ar fi afirmat că timpul a avut un început.⁶ Sf. Bonaventura nu avea de ce să folosească termeni atât de precauți, căci cu siguranță Aristotel nu a crezut în creația divină a lumii din nimic.

Sf. Toma nu a găsit nicio incompatibilitate, din punct de vedere filosofic, între ideea de creație și cea de eternitate a lumii, aşa că, pentru el, lumea putea să nu aibă început în timp, dar totuși să fie creată, adică Dumnezeu să fi creat lumea din

¹ „participare” (lb. lat., n.r.).

² „în ce-l privește pe cel care cunoaște” (lb. lat., n.r.).

³ „în ce privește lucrurile cunoscute” (lb. lat., n.r.).

⁴ Cf. Sent. 39, 2, 3, conclusio.

⁵ Ibid., 2, conclusio.

⁶ In Hexaem. 6. 4.

eternitate. Însă Sf. Bonaventura a considerat că eternitatea lumii este imposibilă și că Dumnezeu nu putea să o fi creat din eternitate. Dacă este creată, atunci timpul a avut cu siguranță un început. Rezultă că a nega faptul că timpul a avut un început înseamnă a nega că lumea a fost creată, iar a demonstra că mișcarea eternă sau timpul fără început sunt imposibile înseamnă a demonstra că lumea a fost creată. Sf. Bonaventura privea, deci, ideea aristotelică a eternității lumii ca *necesar* corelată cu negarea creației, iar această opinie, pe care Sf. Toma nu a împărtășit-o, i-a accentuat opoziția față de Aristotel. Atât Sf. Bonaventura, cât și Sf. Toma au acceptat că lumea are un început în timp, căci aceasta este învățătura teologiei creștine. Însă ei aveau păreri diferite asupra posibilității abstrakte a creației din eternitate, iar convingerea Sfântului Bonaventura despre imposibilitatea naturală a acestei creații l-a determinat să îl critique pe Aristotel. Sf. Bonaventura considera că susținerea lui Aristotel a creației din eternitate, ca fapt, nu doar ca posibilitate, ar fi o afirmație a independenței lumii față de Dumnezeu, care, considera el, se explică prin faptul că Aristotel a respins exemplarismul. Care erau motivele pentru care Sf. Bonaventura considera că mișcarea eternă și timpul fără de început sunt imposibile? Argumentele sale sunt, mai mult sau mai puțin, asemănătoare cu cele pe care Sf. Toma le tratează ca obiecții la propria lui poziție. Voi da câteva exemple.

i) Dacă lumea ar fi existat din eternitate, ar rezulta că este posibil să adăugăm ceva infinitului. De pildă, deși ar fi deja un număr infinit de mișcări de revoluție a Soarelui, în fiecare zi s-a mai adăuga câte una. Însă este imposibil să adăugăm ceva infinitului. Prin urmare, lumea nu putea să fi existat dintotdeauna.¹

Sf. Toma răspunde:² dacă timpul e considerat etern, el este infinit *ex parte ante*,³ nu *ex parte post*,⁴ și nu există o obiecție convingătoare împotriva faptului că se adaugă ceva unei infinități la sfârșitul căreia există ceva finit, ceva care se termină în prezent. La această afirmație, Sf. Bonaventura răspunde că, dacă avem în vedere doar trecutul, atunci ar trebui să admitem un număr infinit de mișcări de revoluție ale Lunii. Există doar douăsprezece mișcări de revoluție ale Lunii într-un an solar. Prin urmare, ne confruntăm cu două numere infinite, dintre care unul este de douăsprezece ori mai mare decât celălalt, iar acest lucru este imposibil.

ii) Este imposibil să treci printr-o serie infinită, așa că, dacă timpul ar fi etern,adică dacă nu ar avea început, lumea nu ar fi ajuns niciodată în prezent. Însă este

¹ 2 Sent., I, 1, I, 2, I.

² Contra Gent., 2, 38.

³ „anterior” (lb. lat., n.r.).

⁴ „posterior” (lb. lat., n.r.).

clar că a ajuns.¹ Răspunsul dat de Sf. Toma² este că orice trece prin, *transitus*, necesită un moment de început și unul de final. Însă dacă timpul este infinit ca durată, nu poate să existe un prim moment și, deci, niciun *transitus*, aşa că obiecția nu poate fi acceptată. Sf. Bonaventura răspunde că fie există o mișcare de revoluție a soarelui care este infinit în trecut de mișcarea de revoluție de acum, fie nu există. Dacă nu există, atunci distanța este finită și seria trebuie să fi avut un început. Dacă există, atunci ce anume a urmat imediat mișcării de revoluție infinit depărtată de cea de astăzi? Este această mișcare de revoluție infinit depărtată de cea de astăzi sau nu? Dacă nu, atunci mișcarea de revoluție ipotetic infinit depărtată nu poate fi infinit depărtată, căci intervalul dintre „prima” și a doua mișcare de revoluție este finit. Dacă este, atunci ce se poate spune despre a treia și a patra mișcare de revoluție? Dacă ele sunt, atunci cea de astăzi nu este mai puțin depărtată de ele decât de prima. În acest caz nu există nicio succesiune, ele fiind simultane, ceea ce este absurd.

iii) Este imposibil să existe în același timp o infinitate de obiecte concrete. Dar dacă lumea ar exista din eternitate, ar exista acum o infinitate de suflete raționale. Prin urmare, lumea nu poate să existe din eternitate.³

Sf. Toma răspunde⁴ că unii afirmă că sufletul există după moartea trupului, iar alții afirmă că nu supraviețuiește decât un intelect (comun); alții afirmă doctrina reîncarnării, în timp ce unii gânditori susțin că în cazul lucrurilor care nu sunt ordonate (*in his quae ordinem non habent*) este posibil un număr infinit în act. Desigur, Sf. Toma nu susținea niciuna dintre primele trei poziții; în ceea ce privește cea de-a patra, atitudinea sa finală pare să fie cea de îndoială. Sf. Bonaventura a remarcat caustic că teoria reîncarnării este o eroare filosofică și contrară psihologiei lui Aristotel, în vreme ce doctrina despre intelectul comun, care ar fi singurul care supraviețuiește trupului, este o eroare și mai mare. Cât privește posibilitatea unui număr infinit în act, el considera că ar fi o noțiune eronată, ca urmare a faptului că o multitudine infinită nu poate fi ordonată și, astfel, nu poate fi supusă providenței divine, deși, de fapt, tot ceea ce Dumnezeu a creat este supus providenței Sale.

Astfel, Sf. Bonaventura a fost convins că se poate demonstra filosofic, împotriva lui Aristotel, că lumea a avut un început și că ideea creației din eternitate presupune „o contradicție evidentă”, de vreme ce, dacă lumea a fost creată din nimic, ea are fi-

¹ 2 Sent., I, I, 1, 2, 3.

² Contra Gent., 2, 38; S.T., Ia, 46, 2 ad 6.

³ 2 Sent., I, I, 1, 2, 5.

⁴ Contra Gent., 2, 38.

înță după neființă (*esse post non-esse*)¹ și, astfel, nu putea să fi existat din eternitate. Sf. Toma răspunde că cei care afirmă creația din eternitate nu spun că lumea a fost creată *post nihilum*, ci că a fost creată din nimic, iar opusul acestei aserțiuni este „creată din ceva”. Acest lucru înseamnă că ideea de timp nu e implicată în niciun fel. În viziunea Sfântului Bonaventura, este suficient de greșit să se spună că lumea este eternă și ne-creată (este o eroare care poate fi respinsă filosofic), însă a spune că a fost creată etern din nimic constituie o contradicție „âtât de opusă rațiunii, încât nu aş fi crezut că vreun filosof ar fi putut să o afirme vreodată, oricăr de puțină cunoaștere ar fi avut.”²

4. Dacă doctrina exemplarismului este negată și dacă Dumnezeu nu a creat lumea, este firesc să tragem concluzia că Dumnezeu se cunoaște doar pe Sine, că El se mișcă doar ca o Cauză finală, ca obiect al dorinței și iubirii (*ut desideratum et amandum*) și că nu cunoaște niciun lucru particular, ci doar pe Sine.³ În acest caz, Dumnezeu nu poate exercita nicio providență, căci nu are în sine acele *rationes rerum*, idei ale lucrurilor, prin care El le-ar putea cunoaște.⁴ Sf. Bonaventura afirmă, desigur, că Dumnezeu cunoaște lucrurile diferite de El dar le cunoaște în și prin El însuși, prin ideile exemplare. Dacă nu ar fi sușinut această doctrină, el ar fi trebuit să afirme că cunoașterea divină primește o completare de la lucrurile din afara Sa, deci ar depinde în oarecare măsură de cele create. În realitate, Dumnezeu este complet independent; cele create sunt dependente de El și nu pot oferi nicio perfecțune Ființei Sale.⁵ Însă dacă Dumnezeu este învăluit în Sine, în sensul că nu ar avea nicio cunoaștere a celor create și nu ar exercita nicio providență, rezultă că devenirea lumii este fie rezultatul întâmplării, ceea ce este imposibil, fie este una din necesitate, aşa cum au afirmat filosofii arabi, corporile cerești determinând mișcarea lucrurilor din această lume. Dar dacă acest lucru ar fi adevărat, atunci doctrina pedepsei și a recompensei în această lume trebuie să dispară, iar Aristotel nu vorbește niciodată de fericire după viața actuală.⁶ Toate aceste concluzii greșite decurg din respingerea exemplarismului și este mai mult decât evident că acesta este cheia pentru metafizica adevărată și că, fără a-l susține, filosoful va cădea inevitabil în greșală, atunci când abordează teme de metafizică.

5. Din doctrina exemplarismului decurge că există o anume asemănare între cele create și Dumnezeu, dar trebuie să distingem între diversele tipuri de asemănare (*similitudines*).

¹ Cf. 2 *Sent.*, I, 1, 1, 2, 6.

² *Ibid., conclusio.*

³ *In Hexaem.*, 6, 2.

⁴ *Ibid.*, 3.

⁵ Cf. 1 *Sent.* 39, I, 1, *conclusio*.

⁶ *In Hexaem.*, 6, 3.

litudo), pentru a ajunge la ideea corectă a relației dintre cele create și Dumnezeu, cu scopul de a evita panteismul, pe de o parte, și o lume total independentă, pe de altă parte. În comentariul la *Sentințe*,¹ Sf. Bonaventura explică că *similitudo* poate însemna acordul a două lucruri printr-un al treilea (pe care îl numește *similitudo secundum univocationem*)² sau poate să însemne asemănarea unui lucru cu altul fără nicio mediere printr-un al treilea, și în acest sens se spune că ființa e creată asemenea lui Dumnezeu. În aceeași *conclusio* (ad. 2), el deosebește *similitudo univocationis sive participationis*³ și *similitudo imitationis et expressionis*,⁴ remarcând totodată că prima nu se referă la relația dintre Dumnezeu și cele create pentru că nu există un termen comun (*quia nihil est commune*), pentru că nu există nimic comun între Dumnezeu și cele create. Ceea ce vrea să spună este că Dumnezeu și creația nu participă la Ființă de pildă, *în mod univoc* (exact în același sens), căci dacă ar fi așa, creația ar fi Dumnezeu, și această concluzie duce la panteism. Creația este, totuși, o imitație a lui Dumnezeu, a ideii acesteia în Dumnezeu, iar Dumnezeu exprimă această idee în exterior, în creația finită. Prin urmare, atunci când Sf. Bonaventura respinge *similitudo participationis*, trebuie să înțelegem participarea cu referire la ceva comun atât a lui Dumnezeu cât și a celor create, dar într-un sens univoc, într-un *tertium commune*, după cum îl numește el.

Se poate obiecta că, dacă nu există nimic comun între Dumnezeu și cele create, nu poate exista nici asemănare. Comuniunea pe care Sf. Bonaventura vrea să o exclude este cea *univocă*, iar acesteia el îi opune *analogia*. Asemănarea celor create cu Dumnezeu sau a lui Dumnezeu cu cele create (*exemplaris ad exemplatum*) este un tip de analogie, celălalt tip fiind cel bazat pe *proportionalitas* (*habitudo duorum ad duo*)⁵ dintre grupuri de lucruri aparținând unor genuri diferite, deși în cazul relației dintre creații și Dumnezeu doar creația aparține unei clase generice. Astfel, un profesor este pentru școala sa asemenea unui căpitän pentru o corabie, adică ambii conduc.⁶ În al doilea caz, Sf. Bonaventura atribuie proporției un sens mai larg, nu cel strict, și anume acela care se manifestă între membrii aceleiași clase, numere aritmetice, de pildă. O proporție în acest sens strict nu poate să existe între Dumnezeu și creații.

Însă, cu toate că Sf. Bonaventura vorbește de analogia bazată pe proportionalitate, analogiile cărora le acordă mai multă atenție sunt cele bazate pe asemănare, el fiind

¹ I, 35, art. un, 1,1, *conclusio*.

² „asemănare univocă” (lb. lat., n.r.).

³ „asemănare univocă sau participativă” (lb. lat., n.r.).

⁴ „asemănare imitativă și formatoare” (lb. lat., n.r.).

⁵ „proportionalitatea (corespondența de la doi la doi)” (lb. lat., n.r.).

⁶ Cf. I Sent., 3, 1, art. un., 2, 3 și I ibid., 48, 1, 1, *conclusio*.

interesat să găsească expresii, manifestări, imagini și *vestigia* ale lui Dumnezeu în lumea celor create. Astfel, în Comentariul la *Sentințe*,¹ după ce exclude *similitudo per convenientiam omnimodam in natura*,² care funcționează bine între cele trei Persoane divine, fiecare fiind identică cu natura divină, și *similitudo per participationem alicuius naturae univesalis*,³ care funcționează bine între om și măgar, ambii aparținând *genului animal*, el admite asemănarea prin proporționalitate, *similitudo secundum proportionatatem* (dând exemplul căpitánului de corabie și conducătorului unui car de luptă aflați în relație cu obiectele pe care le conduc) și *similitudo per convenientiam ordinis (sicut exemplatum assimilatur exemplari)*⁴ și discută apoi aceste ultime tipuri de analogie, de vreme ce amândouă sunt exemplare pentru relația dintre cele create și Dumnezeu.

Fiecare ființă creată, ne spune Sf. Bonaventura, este un *vestigium* al lui Dumnezeu, iar cele două tipuri de analogie (aceea a lui *exemplatum* față de *exemplar* și aceea a proporționalității) se aplică oricărei ființe create, căci prin primul tip de analogie, fiecare ființă creată este produsul lui Dumnezeu și este în acord cu Dumnezeu prin ideea divină, iar prin al doilea tip, ființa creată produce și ea un efect, deși nu în același mod în care produce Dumnezeu efectul Său (*sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino* – căci ființa creată nu este cauza totală a efectului său). Însă, deși fiecare ființă creată este un *vestigium Dei*, această conformare generală a celor create la Dumnezeu este îndepărtată (*magis de longinquō*); există un alt tip de asemănare mai apropiat (*de proximo*) și mai expresiv și se aplică doar unor anumite ființe create. Toate cele create sunt subordonate lui Dumnezeu, dar doar cele raționale sunt orientate nemijlocit (*immediate*) către Dumnezeu, în timp ce ființele iraționale sunt orientate către Dumnezeu în mod mijlocit (*mediante creatura rationali*). Doar ființa rațională îl poate cunoaște pe Dumnezeu, se poate ruga lui Dumnezeu și îl poate sluji în mod conștient, fiind astfel într-un acord mai mare cu Dumnezeu, având o mai mare *convenientia ordinis* decât cele iraționale. Cu cât *convenientia ordinis* este mai mare, cu atât este mai mare, mai apropiată și mai expresivă asemănarea sau *similitudo*. Această asemănare mai mare este numită de Sf. Bonaventura *imago*. Fiecare ființă creată este în acest mod un *vestigium Dei*, însă doar ființa rațională este o *imago Dei*, căci se asemănă cu Dumnezeu prin faptul că posedă capacitate spirituale prin care își poate spori această asemănare.

¹ 2 *Sent.*, 16, 1, 1, *conclusio*.

² „similitudine prin armonia totală cu natura” (lb. lat., n.r.).

³ „asemănare prin participarea a orice ține de întreaga natură” (lb. lat., n.r.).

⁴ „asemănare în acord cu o ordine preexistentă (după cum copia reproduce modelul)” (lb. lat., n.r.).

O deosebire similară între ființa rațională și cea irațională poate fi observată atunci când avem în vedere analogia proporționalității. Putem spune, dacă ne luăm măsurile de precauție necesare, că, după cum Dumnezeu este Cauza ființei create, în raport cu efectul Său, același raport există între ființa creată și efectul său, iar acest aspect este valabil pentru toate ființele create în măsura în care ele sunt considerate agenți activi; efectul considerat este însă *extrinsec* agentului, în vreme ce, în cazul ființelor raționale și doar în acest caz, există o proporție *intrinsecă*. În Dumnezeu există o unitate a naturii persoanelor ce alcătuiesc Treimea, în timp ce în om există o unitate a esenței, într-o treime a facultăților care sunt subordonate una alteia, relația dintre acestea asemănându-se, într-o oarecare măsură, cu relațiile din interiorul lui Dumnezeu (*quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis*).¹ Sf. Bonaventura nu vrea să afirme că noi putem demonstra doctrina Treimii prin lumina naturală a rațiunii, pornind de la analiza naturii umane, căci el neagă posibilitatea oricărei dovezi filosofice a misterului, ci, mai degrabă, că, ghidat de lumina credinței, omul poate găsi o analogie a Treimii în natura rațională a omului. Așa cum natura divină se raportează la cele trei Persoane divine, la fel (*quasi consimili modo*) se raportează natura umană sau esența sa la cele trei facultăți ale sale. Este vorba de o asemănare proporțională „manifestă” și, din acest punct de vedere, omul trebuie să fie considerat imaginea lui Dumnezeu. Termenul „manifestă” are în vedere faptul că Treimea s-a exprimat, s-a manifestat într-un anume grad în alcătuirea naturii umane și este clar că, pentru Sf. Bonaventura, analogia asemănării (*exemplati ad exemplar*) este mai importantă decât analogia proporționalității, aceasta din urmă fiind tratată în funcție de prima, fără a avea o valoare concretă sau o semnificație separată de cealaltă.

În acest mod, Sf. Bonaventura poate să ordoneze ierarhia ființei în acord cu asemănarea mai mare sau mai mică a ființei create față de Dumnezeu. Lumea lucrurilor sensibile este *vestigium* sau *umbra Dei*, deși și aici el găsește analogii ale Treimii; este acel *liber scriptus forinsecus*. Atunci când este abordată doar de filosoful naturii, care rămâne la acest nivel, ea este doar *natura*: acest om nu poate citi carteua naturii, căci ea nu este pentru el un *vestigium Dei*, ci doar ceva considerat pentru sine însăși și fără referire la Dumnezeu.² Creația rațională se află deasupra celei sensibile și este *imago Dei*, adică imaginea, chipul lui Dumnezeu, într-un sens special. Dar însăși formularea „imaginea lui Dumnezeu” are numeroase aplicații, căci ea acoperă nu doar substanța naturală a oamenilor și a îngerilor, ci și asemănarea supranaturală, rezultat

¹ „ca și cum s-ar afla într-un raport de co-similaritate, așa cum sunt ființele în cele divine” (lb. lat., n.r.).

² *In Hexaem.* 12, 15.

al harului divin. Sufletul cu har este chipul lui Dumnezeu într-un sens mai înalt decât este esența naturală umană, iar sufletul care se bucură în ceruri de viziunea beatifică a divinității este imaginea lui Dumnezeu într-un sens și mai adânc. Ca urmare, există mai multe grade de analogie, de asemănare cu Dumnezeu, și fiecare grad trebuie să văzut în lumina Cuvântului, cosubstanțial imaginii Tatălui și exemplar pentru toată creația, reflectat în toate cele create potrivit diverselor grade de manifestare. Putem remarcă nu doar împlenia constantă a teologiei cu filosofia, ci și faptul că diversele grade de asemănare se află în strânsă legătură cu viața spirituală și intelectuală a omului. Înălțarea către Dumnezeu, realizată de fiecare individ în parte, presupune o întoarcere dinspre *umbra* sau simplul *vestigium*, contemplat de simțuri, dinspre *liber scriptus forinsecus*¹ către imaginea interiorizată a lui Dumnezeu, *imago Dei*, acea *liber scriptus intrinsecus*,² în acord cu îndemnul Sfântului Augustin de a pătrunde în propriul eu pentru a ajunge în final la contemplarea lui Dumnezeu în sine, acel *exemplatum*. Faptul că Sf. Bonaventura nu tratează filosofia și teologia ca domenii separate, care nu comunică între ele, îl ajută să lege viziunea sa despre univers de viziunea ascetică și mistică și, prin aceasta, el își merită numele de gânditor creștin.

6. Lumea aceasta, care reflectă atât de bine pe Creatorul divin, este ea oare cea mai bună dintre lumile posibile? Trebuie mai întâi să facem distincție între două aspecte. Ar fi putut Dumnezeu să facă o lume mai bună decât aceasta? Ar fi putut Dumnezeu să facă această lume mai bună decât este ea? Sf. Bonaventura răspunde la prima întrebare, afirmând că Dumnezeu ar fi putut să facă o lume mai bună decât aceasta dacă ar fi creat esențe mai nobile, iar acest fapt nu poate fi negat fără să se limiteze puterea divină: Cât privește a două întrebare, totul depinde de ceea ce se înțelege prin „lume” și „mai bună”. Dacă ne referim la substanțele din care a fost creată lumea, ne putem întreba dacă Dumnezeu ar fi putut să le facă pe acestea mai bune, în sensul că ar fi putut să fie mai nobile, adică de un rang superior, sau dacă Dumnezeu le-ar fi putut face accidental mai bune, dar rămânând în propria lor clasă. Dacă punem prima întrebare, atunci răspunsul este că Dumnezeu putea, într-adevăr, să schimbe substanțele cu altele mai nobile, dar astfel lumea nu ar mai fi aceeași lume, iar Dumnezeu nu ar face *această* lume mai bună. Dacă punem a doua întrebare, atunci răspunsul este că Dumnezeu ar fi putut să facă *această* lume mai bună. Iată un exemplu: dacă Dumnezeu ar transforma un om în inger, omul nu ar mai fi om și Dumnezeu nu ar face omul mai bun; dar Dumnezeu ar putea să îl facă pe om

¹ „carte scrisă pe dinafară” (lb. lat., n.r.).

² „carte scrisă pe interior” (lb. lat., n.r.).

mai bun, sporindu-i capacitatele intelectuale și calitățile morale.¹ Din nou, atunci când Dumnezeu ar face *acest* om sau *acest* cal un om, respectiv un cal mai bun, trebuie să facem o altă distincție: trebuie să ne întrebăm dacă Dumnezeu ar putea sau nu să-l facă pe om mai bun în sensul că l-ar plasa în condiții mai bune. În sens absolut, El ar putea; însă dacă avem în vedere scopul pentru care El l-a plasat pe om în aceste condiții sau i-a permis să fie în aceste condiții, este posibil ca El să nu fi putut să-l facă pe om mai bun. De pildă, dacă Dumnezeu a stabilit ca toți oamenii să-L slujească bine, ar face ca omul să fie mai bun din punct de vedere abstract, însă dacă avem în vedere scopul pentru care Dumnezeu i-a permis omului să-L slujească bine sau rău, El nu-l va face pe om mai bun prin controlul liberului arbitru al acestuia. În final, dacă cineva se întreabă de ce, dacă Dumnezeu ar fi putut sau ar putea să facă lumea mai bună, El nu a făcut-o sau nu o face, nu se poate da niciun răspuns cu excepția unuia singur: că El a voit aşa și că doar El singur cunoaște motivul (*solutio non potest dari nisi haec, quia voluit, et rationem ipse novit*).²

¹ *I Sent., 44, 1, 1, conclusio.*

² *Ibid., ad 4.* [„soluția nu poate fi alta decât cea dată, fiindcă a voit și a cunoscut rațiunea de a fi”, lb. lat.]

CAPITOLUL XXVIII

SF. BONAVENTURA (4): CREAȚIA MATERIALĂ

*Structura hilomorfică a celor create – Individuația – Lumina –
Multitudinea de forme – Rationes seminales.*

I. Sf. BONAVENTURA a preluat de la mentorul său, Alexander din Hales, doctrina hilomorfismului tuturor ființelor create, care afirmă că acestea sunt alcătuite din materie și formă. Prin „materie”, Sf. Bonaventura înțelegea principiul potenței într-un sens mai larg, nu „materia” în sensul în care e opusă spiritului. „Materia, considerată in sine, nu este nici spirituală, nici corporală” și astfel, in sine, ea poate recepta la fel de bine atât o formă spirituală, cât și una corporală. Însă ca materie, niciodată nu există singură, separată de o formă definită; odată unită cu o formă corporală sau spirituală, ea rămâne întotdeauna corporală sau spirituală. De aici rezultă că materia prezentă în substanță corporală este diferită de aceea din substanță spirituală.¹ „Materia” poate fi considerată în mai multe moduri. Dacă o considerăm din perspectiva „absenței” (*privationem*), ca abstrasă din toate formele, fie substanțială fie accidentală, trebuie să admitem că ea este esențialmente aceeași în toate cele create, „căci, dacă oricare dintre tipurile de materie este separată de toate formele și toate accidentele, nu se va observa nicio deosebire.” Dar dacă materia este considerată „analogic” (*secundum analogiam*), adică doar ca potențialitate, ca bază pentru formă, trebuie făcută o distincție. În măsura în care materia e considerată ca fiind bază pentru formă, în ceea ce privește doar existența (*in ratione entis*), ea este la fel, atât în ființele spirituale, cât și în cele materiale, căci atât în cele spirituale, cât și în cele materiale ea există și subzistă. Existența lor poate fi considerată in sine, fără a se avea în vedere modul precis în care există sau ce gen de lucruri sunt. În acest mod privește metafizicianul materia, și astfel, în ochii săi, materia este similară în creația spirituală și în cea materială. Dimpotrivă, materia privită doar în relația sa cu mișcarea într-un sens larg, înțeleasă ca transformare, nu este la fel în cele create care nu pot suporta modificări substanțiale sau primi forme corporale și în cele create care pot suporta modificări substanțiale și pot primi forme corporale, deși aceste două clase pot fi considerate similare din punct

¹ 2 Sent., 3, 1, 1, 2, *conclusio ad 3.*

de vedere analogic, după cum îngerii, de pildă, pot fi considerați ca fiind sub influență divină. Filosoful naturii sau *physicus* este cel care consideră materia în acest mod.

Fără să adâncim prea mult distincțiile făcute de Sf. Bonaventura și fără să încercăm să emitem o judecată evaluativă asupra doctrinei sale, se poate afirma că învățatura sa despre hilomorfismul tuturor celor create presupune că materia este principiul potențialității. Atât ființele spirituale, cât și cele materiale sunt dependente, nu de sine stătătoare, astfel încât, dacă avem în vedere potențialitatea și facem abstracție de forme, dacă o privim ca pe un co-principiu al ființei, putem spune, împreună cu metafizicianul, că, din punct de vedere al esenței, ea este aceeași în ambele cazuri. Dacă, totuși, o considerăm ca existență în act, în relație cu o formă concretă, spirituală sau materială, materia este diferită în cele două tipuri de ființe. Filosoful naturii se apărează asupra corpurilor și este preocupat de materie nu în esență sa abstractă, ci aşa cum există ea într-o formă particulară, aşa cum se află într-o relație concretă cu un anume tip de formă, forma materială, iar materia considerată în acest mod nu se găsește în ființele spirituale. Se poate obiecta că, dacă materia ca existență concretă, unită cu forma, este de diferite tipuri și rămâne diferită, trebuie să existe ceva în materia însăși care o face să fie diferită, astfel încât asemănarea materiei din lumea creaturilor materiale și a celei din lumea creaturilor spirituale să nu poată fi decât analogică. Însă Sf. Bonaventura admite că materia în act nu există separată de formă și afirmă doar că, dacă aceasta este considerată ca simplă potențialitate, făcând abstracție de toate formele, atunci se poate spune că ea este esențialmente aceeași. Dacă îngerii au în ei însiși un element de posibilitate, de potențialitate, aşa cum se și întâmplă, ei pot să conțină materie, căci materia considerată în sine este doar posibilitate sau potență, doar în Ființă ce este Act pur, fără nicio potențialitate sau posibilitate, neexistând materie.

2. Este materia principiul individuației? Unii gânditori, ne spune Sf. Bonaventura,¹ au acceptat această idee bazându-se pe cuvintele lui Aristotel, însă este foarte dificil să vezi cum ceva comun tuturor lucrurilor poate fi cauza principală a deosebirii, a individualității. Pe de altă parte, a spune că forma este principiul individuației și a postula o formă individuală, care urmează formei speciilor, înseamnă a ne orienta spre opusul extrem și a uita că fiecare formă creată este capabilă să aibă o alta asemenea ei. Este mai bine dacă susținem că individuația se naște din unirea actuală a materiei cu forma, care le anexează una alteia, prin unirea lor. Sigiliile sunt făcute prin imprimarea a diverse forme în ceară și, în lipsa acesteia, ele nu ar putea să fie mai multe. La fel, materia este necesară pentru a exista deosebire, diversitate și număr, însă forma este

¹ 2 Sent., 3, 1, 2, 3, conclusio.

și ea necesară, căci deosebirea și diversitatea presupun constituirea substanței prin elementele ce o compun. Faptul că o substanță individuală este ceva definit, de un tip definit, se datorează formei. Faptul că el este *acest* obiect se datorează în special materiei prin care forma ocupă o poziție în spațiu și timp. Individualitatea denotă ceva substanțial, o substanță compusă din materie și formă, însă denotă și ceva ce poate fi considerat accident, numărul. Individualitatea (*discretio individualis*) denotă două lucruri: individualitatea, care apare din unirea celor două principii, materie și formă, și deosebirea față de alte lucruri, care stă la originea numerelor, deși prima formă, individualitatea, este cea mai importantă.

Personalitatea (*discretio personalis*) apare atunci când forma unită cu materia este o formă rațională și, astfel, la individualitate se adaugă demnitatea naturii raționale, care ocupă cel mai înalt loc printre ființele create și față de care nu poate exista o formă substanțială mai înaltă. Însă, pentru constituirea personalității, mai este nevoie de încă ceva, și anume de ceva față de care, prin *suppositum*,¹ nu poate exista nimic mai înalt în demnitate, căci prin *suppositum*, rațiunea trebuie să prezinte *actualem eminentiam*.² (În Christos, natura umană, deși perfectă și completă, nu posedă *actualem eminentiam* și, de aceea, Christos nu este o persoană.) „Trebuie să spunem că, după cum individualitatea se naște din existența unei forme naturale în materie, la fel, personalitatea apare din existența unei naturi nobile și supra-eminente în substanță.”³

În condițiile în care Sf. Bonaventura atribuie îngerilor materie, adică materie spirituală, el poate să admită o multitudine de îngeri individuali în același gen, fără să fie obligat, precum Sf. Toma, să postuleze un număr de genuri angelice egal cu numărul îngerilor. Scriptura ne vorbește de câțiva îngeri care au aceleași funcții, iar aceasta dovedește identitatea în gen; în același fel, „iubirea creștină” necesită o multitudine de îngeri în cadrul aceluiași gen.⁴

3. În creația materială există o formă substanțială pe care o posedă toate corpurile, iar aceasta este forma luminii.⁵ Lumina a fost creată în prima zi, cu trei zile înaintea creării soarelui, și este corporală, în opinia Sfântului Bonaventura, deși Sf. Augustin o interpreta ca fiind o creație angelică. Lumina nu este propriu-zis un corp, ci forma unui corp, prima formă substanțială comună tuturor corpurilor și principiului activității lor, iar diversele tipuri de corperi se ordonează ierarhic potrivit modului în care

¹ „substituire” (lb. lat., n.r.).

² „demnitate prezentă” (lb. lat., n.r.).

³ 2, *Sent.*, 3, 1, 2, 2, *conclusio*.

⁴ *Ibid.*, 3, 1, 2, 1.

⁵ Cf. 2, *Sent.*, 13.

participă la forma luminii. Astfel, empireul se află la unul din capetele scării iar pământul la cel opus, la capătul inferior. În acest mod, tema luminii, atât de dragă școlii augustiniene și urcând până la Plotin și la comparația lui Platon dintre Ideea de Bine și soare, își găsește acum un loc important și în filosofia Sfântului Bonaventura.

4. Este evident că, dacă Sf. Bonaventura susține că lumina este o formă substanțială, prezentă în toate corporile, el trebuie să afirme că trebuie să existe o multitudine de forme substanțiale într-o singură substanță. El consideră că nu există nicio dificultate în susținerea acestei idei de vreme ce, pentru el, forma era acel ceva care pregătește trupul pentru receptarea altor perfecțiuni și mai înalte. În vreme ce Sf. Toma consideră că forma substanțială este limitativă și definitivă, astfel încât nu ar putea exista mai mult de o formă substanțială într-un corp, pentru Sf. Bonaventura, forma privea înainte și în sus, am putea spune, mai curând decât să „înconjoare” corpul și să-l delimitizeze, pentru a-l pregăti pentru alte posibilități și perfecțiuni. În *In Hexaemeron*,¹ Sf. Bonaventura a mers atât de departe, încât a susținut că ar fi o nebunie (*insanum*) să se spună că forma finală este adăugată la materia primă fără să existe vreo formă intermedieră și a dorit să traseze o paralelă între ordinea harului divin și cea a naturii. Așa cum darul cunoașterii profită de darul înțelepciunii și nu este anulat de acesta din urmă, iar darurile nu anulează virtuțile teologice, tot așa o formă predispune la o altă formă mai înaltă iar aceasta, iar atunci când este primită, nu o elimină pe cealaltă, ci o sporește.

5. Este de presupus că Sf. Bonaventura, care a continuat tradiția augustiniană, a acceptat doctrina acelor *rationes seminales*, mai ales în măsura în care această doctrină pune accent pe lucrarea lui Dumnezeu și diminuează independența agentului natural, deși, pentru Sf. Bonaventura ea nu era o „doctrină științifică” în sensul modern al termenului, așa cum nu fusese nici pentru Augustin. Pentru amândoi, respectiva doctrină era cerută de exegiza Scripturii sau, mai degrabă, de o filosofie care are în vedere datele revelației la care, în cazul Sfântului Bonaventura, s-a adăugat rațiunea, al cărei rol a fost susținut de marele său predecesor, filosoful creștin *par excellence*, care a fost dăruit atât cu *sermo sapientiae*, cât și cu *sermo scientiae*. „Consider că această concepție trebuie afirmată nu numai pentru că rațiunea ne face să înclinăm în favoarea sa, ci și pentru că autoritatea Sfântului Augustin, în comentariul lui literal la Geneză, o confirmă cu prisosință.”²

¹ Cf. 2 *Sent.*, 13.

² 2 *Sent.*, 7, 2, 2, 1, resp.

Astfel, Sf. Bonaventura a susținut o anumită *latitatio formarum*¹ a lucrurilor în materie, însă a refuzat să accepte concepția potrivit căreia formele lucrurilor care apar în timp au fost inițial în materie într-un stadiu *actual*, asemenea picturii acoperite cu o pânză, astfel încât agentul individual doar să le dezvăluie, asemenea celui care îndepărtează pânza de pe tablou și lasă, astfel, să apară pictura. În această viziune, formele contrare, care se exclud una pe alta, ar fi fost împreună în același timp, în același subiect, ceea ce este imposibil. Sf. Bonaventura nu va accepta nici faptul că Dumnezeu ar fi doar cauză eficientă a generării formelor, căci aceasta ar însemna că Dumnezeu creează toate formele în modul în care creează sufletul uman rațional și că agentul secundar nu face chiar nimic, când, de fapt, este clar că activitatea sa contribuie la obținerea unui anume efect. O altă viziune reduce sau elimină activitatea agentului creat, în vreme ce prima o reduce la minim, însă Sf. Bonaventura nu dorește să accepte niciuna dintre acestea. El preferă acea concepție care „pare să fi fost a lui Aristotel și care este acum susținută de doctorii în filosofie și teologie”, potrivit căreia „aproape toate formele naturale, cel puțin cele corporale, cum ar fi formele elementelor și acelea ale amestecurilor, sunt conținute în potență materiei și sunt reduse la act (*educuntur in actum*) prin acțiunea unui agent particular.” Însă această formulare poate fi înțeleasă în două moduri. Ea poate să însemne că materia are atât potență de a primi forma, cât și tendință de a coopera în producerea formei și că forma ce urmează a fi produsă se află în agentul particular ca în principiul ei eficient și originar, astfel că generarea sa are loc prin multiplicarea formei agentului, așa cum o lumânare aprinsă poate aprinde, la rândul ei, o mulțime de alte lumânări; de asemenea, ea poate însemna că materia conține forma care urmează a fi generată nu numai că aceea în care și prin care este produsă, ci și că aceea din care este produsă, deși doar în sensul în care este con-creată cu materia și în materie, nu ca o formă actuală, ci doar ca o formă virtuală. În prima ipoteză, formele nu trebuie să fie create de agent, de vreme ce nu se nasc din nimic, deși se pare că se produce o nouă esență, în vreme ce în a doua ipoteză nu se produce nicio esență sau quidditate nouă, însă forma care a existat în potență, virtual, este redusă la act, primește o nouă *dispositio*. Așadar, în cea de a doua ipoteză, se atribuie un rol mai mic agentului creat decât în prima ipoteză, căci acesta doar face ca ceea ce existase anterior într-o anumită formă să existe acum în altă formă, pe când în prima ipoteză, agentul creat produce ceva nou, chiar dacă nu prin creația din nimic. Dacă un grădinar îngrijește un trandafir, astfel ca florile să poată înflori, el face ceva, este adevărat, dar mai puțin decât dacă ar trebui să creeze

¹ „ascundere a formelor” (lb. lat., n.r.).

planta dintr-un alt arbust. Astfel, Sf. Bonaventura, dormic să evite orice atribuire de forțe creatoare unui agent creat, alege ipoteza care atribuie un rol mai mic agentului creat și un rol mai mare Creatorului.

Prin urmare, formele obținute se aflau inițial în materie într-un stadiu virtual, în potență. Aceste forme virtuale sunt *rationes seminales*. O *ratio seminalis* este o putere activă care există în materie, puterea activă este esența formei ce trebuie creată, și se află, în raport cu aceasta, în relația lui *esse incompletum*¹ față de *esse completum*² sau a lui *esse in potentia* față de *esse in actu*.³ Materia este, astfel, un *seminarium* sau un strat de pământ în care Dumnezeu a creat, într-o fază virtuală, forme corporale care, ulterior, vor fi generate. Aceasta nu se aplică doar formelor lucrurilor anorganice, ci și sufletelor animalelor și vegetalelor. Nu mai trebuie să adăugăm că Sf. Bonaventura este conștient că activitatea agentilor individuali este necesară pentru nașterea unui animal, însă el nu va admite teoria traducianistă potrivit căreia sufletul unui nou animal este produs prin „multiplicarea” sufletului unui părinte, dar fără diminuarea acestuia din urmă, pentru că această teorie implică faptul că forma creată poate produce din nimic o altă formă similară.⁴ Ceea ce se întâmplă este că părinții acționează asupra a ceea ce ei își au primit, principiul seminal, o forță activă sau o potență conținând noul suflet în germene, deși activitatea părinților este necesară pentru ca virtualul să devină actual. Astfel, Sf. Bonaventura găsește o cale de mijloc între cea de a atribui prea puțin sau nimic agentului creat și cea de a atribui ceea ce i se părea că e prea mult, principiul său general fiind că, în timp ce Dumnezeu creează din nimic, un agent creat poate să creeze ceva ce există deja în potență, virtual.⁵ Este, însă, util, să căutăm o descriere și o explicație a acțiunii concrete a acestei teorii despre *rationes seminales*, de vreme ce aceasta se intemeiază parțial pe autoritatea credinței și parțial pe o gândire filosofică *a priori*, nu pe observație empirică sau pe experiment științific.

¹ „ființă nedesăvârșită” (lb. lat., n.r.).

² „ființă desăvârșită” (lb. lat., n.r.).

³ 2 *Sent.*, 18, 1, 3, resp.

⁴ *Ibid.*, 2, 15, 1, 1, resp.

⁵ Cf. 2 *Sent.* 7, 2, 2, 2, resp.

CAPITOLUL XXIX

SF. BONAVENTURA (5): SUFILETUL UMAN

*Unitatea sufletului uman – Relația sufletului cu trupul –
 Nemurirea sufletului uman – Caracterul fals al monopsihismului averroist –
 Cunoașterea lucrurilor sensibile și a primelor principii logice –
 Cunoașterea realităților spirituale – Iluminarea –
 Înălțarea sufletului la Dumnezeu – Sf. Bonaventura, filosof al vieții creștine.*

I. AM VĂZUT că, potrivit Sfântului Bonaventura, sufletele animalelor sunt produse *se-minaliter*, însă acest lucru nu se aplică și sufletului, produs nemijlocit de Dumnezeu, creat de El din nimic. Sufletul uman este imaginea lui Dumnezeu, chemat la unirea cu Dumnezeu și, în această privință (*propter dignitatem*), crearea sa este rezervată lui Dumnezeu însuși. Această concepție face apel la gândirea teologică, însă Sf. Bonaventura argumentează totodată că, de vreme ce sufletul uman este nemuritor și nesupus distrugerii, crearea sa poate fi realizată doar de acel Prințipiu care are o viață și o veșnicie în sine. Nemurirea sufletului uman implică o „materie” în suflet, care nu poate fi un element al schimbării substanțiale, însă activitatea agenților creați se limitează la acțiunea asupra materiei transformabile, iar producerea unei substanțe cu materie nealterabilă transcende puterea unor astfel de agenți. Rezultă că vizuirea traducianistă trebuie respinsă, chiar dacă Sf. Augustin a înclina uneori spre ea, crezând că astfel ar putea explica transmiterea păcatului originar.¹

Ce creează Dumnezeu? Sufletul întreg, nu doar facultatea *rațională*. Există un singur suflet în om, dotat cu capacitați sensibile și *raționale* și acesta este sufletul pe care îl creează Dumnezeu. Trupul s-a aflat *se-minaliter*² în corpul lui Adam, primul om, și este transmis prin intermediul seminței umane, însă acest lucru nu înseamnă că trupul posedă un suflet sensibil, generat de potențialitatea materiei și distinct de sufletul *rațional* creat și inculcat. Sămânța conține nu doar hrana fluidă a tatălui, ci și acea *humiditas radicalis*,³ astfel încât în embrion există, înainte de inculcarea sufletului, o dispoziție activă spre actul senzației, un fel de sensibilitate incipientă. Această

¹ 2 *Sent.*, 18, 2, 3, resp.

² „prin însămânțare” (lb. lat., n.r.).

³ „fertilitate primordială” (lb. lat., n.r.).

dispoziție este însă o dispoziție de a realiza actul senzației prin facultățile sufletului, odată ce acesta a fost inculcat. La activarea completă a embrionului prin inculcarea sufletului, această sensibilitate incipientă încețează sau este subsumată activității sufletului, care este principiul senzației în aceeași măsură în care este principiul gândirii. Cu alte cuvinte, Sf. Bonaventura are grija să susțină continuitatea vieții și existența relației de înrudire dintre copil și părinte, evitând în același timp orice împărțire a sufletului uman în două părți distințe.¹

2. Sufletul uman este forma trupului. Sf. Bonaventura folosește doctrina aristotelică împotriva celor care susțin că sufletele oamenilor sunt, toate, o singură substanță. „Sufletul rațional este actul și entelehia trupului uman; prin urmare, de vreme ce trupurile umane sunt distințe, sufletele raționale care desăvârșesc aceste trupuri vor fi și ele distințe”.² Sufletul este o formă intelligentă, vie, înzestrată cu libertate.³ Sufletul este prezent, în întregul său, în fiecare parte a corpului, aşa cum a arătat Augustin, pe care Sf. Bonaventura îl aprobă, considerând că teoria sa este de preferat acelei teorii care afirmă că sufletul este prezent în principal doar într-o parte anume a trupului, de pildă, în inimă. „Pentru că este forma întregului trup, el este prezent în tot trupul; pentru că este simplu, el nu este prezent în parte aici sau acolo; pentru că este principiul motor suficient (*motor sufficiens*) al trupului, el nu are un loc specific, nu este prezent într-un singur punct precis sau într-o anumită parte.”⁴

Deși Sf. Bonaventura acceptă definiția aristotelică a sufletului ca formă a trupului, tendința sa generală este platoniciană și augustiniană, în măsura în care insistă asupra faptului că sufletul uman este o substanță spirituală, compusă din formă spirituală și materie spirituală. Nu este suficient să spunem că există în suflet o substanță compusă din *ex quo est*⁵ și din *quod est*,⁶ de vreme ce sufletul poate acționa și poate fi supus acțiunii, poate mișca și poate fi mișcat, ceea ce exprimă prezența „materiei”, principiul pasivității și al devenirii, deși această materie transcende întinderea și alterabilitatea, fiind vorba de o materie spirituală, nu de una corporală.⁷ Această concepție pare să contrazică simplitatea sufletului uman, însă Sf. Bonaventura arată⁸ că „simplitatea” are numeroase semnificații și grade. Astfel „simplitatea” se poate referi

¹ Cf. 2, *Sent.*, 30, 3, 1 și 31, 1, 1.

² *Ibid.*, 18, 2, 1, *contra I.*

³ *Breviloq.*, 2, 9.

⁴ 1 *Sent.*, 8, 2, *art. un.*, 3, *resp.*

⁵ „cum este” (lb. lat., n.r.).

⁶ „ce este” (lb. lat., n.r.).

⁷ 2 *Sent.*, 17, 1, 2, *resp.*

⁸ *Ibid.*, ad 5.

la absența părților cantitative și aceasta caracterizează sufletul, el fiind simplu prin comparație cu lucrurile corporale sau se poate referi la absența părților constitutive și acest aspect nu caracterizează sufletul. Aspectul principal este că sufletul, deși formă și principiu motor al trupului, este mai mult decât acesta și poate exista prin sine însuși fiind *hoc aliquid*¹ deși, ca *hoc aliquid*, în parte pasiv și supus devenirii, trebuie să aibă în sine materie spirituală. Doctrina compoziției hilomorfice a sufletului uman este menită să asigure demnitatea sufletului și puterea sa de a exista separat de trup.

Dacă sufletul este compus din formă și materie spirituală, rezultă că el este individuat prin propriile principii.² Dacă este astfel, atunci de ce este el unit cu trupul, de vreme ce este o substanță spirituală individuală de sine stătătoare? Răspunsul este că sufletul, chiar dacă este o substanță spirituală, este astfel constituit astfel încât nu doar că poate în-forma trupul, ci, totodată, are o tendință naturală să facă astfel. Trupul, deși compus din materie și formă, are un *appetitus* pentru a fi în-format de suflet. Unitatea dintre trup și suflet este, astfel, spre avantajul fiecăruia, fără a nu fi în detrimentul niciunui.³ Sufletul nu există doar ca să miște trupul⁴ ci spre a-l bucura pe Dumnezeu. Cu toate acestea, el își exercită puterile în mod deplin doar prin în-formarea trupului, pentru ca, într-o zi, la Înviere, să se reunească cu trupul. Aristotel nu cunoștea acestea și nu trebuie să ne mire acest lucru, căci „filosoful cade întotdeauna în greșală, dacă nu este ajutat de lumina credinței.”⁵

3. Doctrina alcăturirii hilomorfice a sufletului uman contribuie la demonstrarea nemuririi acestuia, de vreme ce Sf. Bonaventura nu leagă foarte strâns sufletul de corp, așa cum o face doctrina aristotelică, însă argumentul său favorit este unul extras din analiza scopului fundamental al sufletului (*ex consideratione finis*). Sufletul caută fericirea perfectă (un aspect de care nimeni nu se îndoiește, „dacă rațiunea sa nu îi este pervertită”). Nimeni nu poate fi însă perfect fericit dacă se teme că va pierde ceea ce posedă; dimpotrivă, tocmai această temere este aceea care îl face nefericit. Prin urmare, dat fiind că sufletul are o dorință naturală spre fericirea totală, el trebuie să fie nemuritor. Acest argument presupune existența lui Dumnezeu, posibilitatea de a atinge fericirea totală, dar și existența unei dorințe umane naturale pentru fericire. Acest argument a fost preferat de Sf. Bonaventura datorită caracterului său spiritual,

¹ „acest ceva” (lb. lat., n.r.).

² 2 *Sent.*, 18, 2, 1, *ad 1.*

³ Cf. *Ibid.*, 17, 1, 2, *ad 6.*

⁴ *Ibid.*, 18, 2, *ad 6.*

⁵ *Ibid.*

a relației cu mișcarea sufletului spre Dumnezeu, fiind pentru acesta *ratio principalis*, argumentul principal în favoarea existenței lui Dumnezeu.¹

Într-un mod asemănător, Sf. Bonaventura argumentează² pornind de la cauza formală, de la natura sufletului ca imagine a lui Dumnezeu. Dat fiind faptul că sufletul a fost făcut în scopul atingerii fericirii, constând în posesia supremului Bine, adică Dumnezeu, sufletul trebuie să fie capabil de o asemenea posesie (*capax Dei*), deci trebuie să fie făcut după chipul și asemănarea Sa. Dar el nu ar fi făcut după asemănarea cu Dumnezeu dacă ar fi muritor. Prin urmare, el trebuie să fie nemuritor. Din nou, (argumentând *ex parte materiae*), Sf. Bonaventura declară că forma sufletului rațional are un grad atât de înalt de desăvârșire încât îl face pe acesta să fie asemenea lui Dumnezeu, de unde rezultă că materia unită cu această formă (adică materia spirituală) își găsește împlinirea și perfecțiunea doar în această unire și, prin urmare, sufletul trebuie să fie, de asemenea, nemuritor.

Sf. Bonaventura mai oferă alte două argumente, cel bazat pe necesitatea penitențelor în lumea de dincolo³ și cel bazat pe neputința lui Dumnezeu de a zădărni ci faptele bune. În acest din urmă argument, el susține că ar fi împotriva dreptății divine ca ceea ce a fost bine făcut să tindă spre rău și spre lipsa binelui. Potrivit tuturor principiilor morale, omul ar trebui să-și dorească moartea în loc să comită vreo nedreptate. Dacă sufletul ar fi însă muritor, tendința sa spre dreptate, proslăvită de toți filosofii moralei, s-ar reduce la nimic, iar acest aspect este contrar dreptății divine. și mai aristotelice sunt argumentele despre puterea sufletului de a reflecta asupra sieși și despre activitatea sa intelectuală, care nu e dependentă intrinsec de trup. Aceste argumente probează superioritatea sufletului față de materia corporală și caracterul său veșnic, nesupus devenirii.⁴ Însă chiar dacă aceste dovezi de inspirație aristotelică sunt pentru noi mai ușor de acceptat, deoarece presupun mai puține și nu implică apelul la gândirea teologică, în viziunea Sfântului Bonaventura, dovezile preluate de la Sf. Augustin sau pe aceeași linie de gândire cu acesta erau cu mult mai convingătoare, în special cele privind dorința de fericire. Argumentul augustinian despre aprehensiunea și assimilarea de către suflet a adevărului este dat de Sf. Bonaventura,⁵ însă nu apare ca *potissimum modus*⁶ pentru demonstrarea nemuririi sufletului. Această caracterizare este rezervată argumentelor bazate pe dorința de fericire.

¹ 2 *Sent.*, 19, 1, 1, resp..

² *Ibid.*

³ *Ibid., sed contra* 3, 4.

⁴ *Ibid.*, 7 sq. Cf. *De Anima*, Cartea 3.

⁵ 2 *Sent.*, 11.

⁶ „modul cel mai adecvat” (lb. lat., n.r.).

Dacă s-ar obiecta, împotriva Sfântului Bonaventura, că acest tip de argument presupune dorința de unire cu Dumnezeu, în vederea fericirii totale, că această dorință funcționează doar sub acțiunea harului divin și că, astfel, aparține ordinii supranaturale și nu ordinii naturii, care constituie, de fapt, obiectul de studiu al filosofului, Sf. Bonaventura ar răspunde că nu a avut nici cea mai mică intenție de a nega lucrarea harului divin sau a caracterului său supranatural, dar că, pe de altă parte, adevăratul filosof consideră lumea și viața umană aşa cum sunt, iar una din realități este tocmai această dorință de fericire totală. Chiar dacă dorința poate implica acțiunea harului, aceasta este un dat al experienței și, astfel, poate fi avută în vedere de către filosof. Dacă filosoful nu o poate explica fără a face apel la teologie, aceasta constituie o dovadă în plus pentru convingerea Sfântului Bonaventura că nicio filosofie nu poate fi satisfăcătoare dacă nu este iluminată de lumina credinței. Cu alte cuvinte, în vreme ce „tomiștii” elimină sistematic din datele experienței tot ceea ce știu că este supranatural pentru ca apoi, ca filosofi, să discute despre „natură” în sensul rezultat, filosoful bonaventurian pornește de la natură, în sensul de dat. Este adevărat că harul nu este ceva „dat”, în sensul că ar fi vizibil sau aprehensibil unei rațiuni neasistate, însă unele dintre efectele sale sunt date în experiență și pe acestea le va lua în considerare filosoful, deși el nu le poate explica fără să se raporteze la teologie. Demersul tomist și cel bonaventurian diferă, prin urmare, și nu pot fi asimilate aceluiași cadru de gândire, fără a fi distorsionate.

4. Tot ce s-a spus despre sufletul uman implică individualitatea sufletului, însă Sf. Bonaventura a avut cunoștință de interpretarea averroistă a gândirii lui Aristotel și a adus o serie de argumente împotriva sa. Averroes a afirmat că atât intelectul activ, cât și cel pasiv supraviețuiesc trupului și, oricare ar fi fost convingerea lui Aristotel, comentatorul său, Averroes, consideră că aceste forme ale intelectului nu sunt individuale fiecărui om, nu sunt părți sau facultăți ale fiecărui individ, ci substanțe unitare, inteligențe cosmice. O asemenea poziție nu este doar eretică și contrară religiei creștine, ci și contrară rațiunii și experienței.¹ Este împotriva rațiunii, de vreme ce este clar că sufletul rațional este o perfecțiune a omului ca om, iar oamenii diferă unul de altul, sunt persoane individuale ca oameni, nu doar ca ființe vii, aşa cum ar fi cazul dacă sufletul rațional ar fi unul din punct de vedere numeric pentru toți oamenii. Este împotriva experienței, căci este un fapt al experienței faptul că diversi oameni au gânduri diferite. Si nu ajută să spunem că această diferență în privința gândurilor provine doar din diversitatea genurilor de imaginea a oamenilor, cu alte cuvinte, că

¹ 2 Sent., 18, 2, 1, resp.

doar imaginația perisabilă și hrănitoare de simțuri este diferită pentru fiecare individ, de vreme ce oamenii se deosebesc în ideile lor, de pildă, despre virtuți, care nu sunt bazate pe percepțiile senzoriale și nu sunt abstrase din acele genuri ale imaginației. Sf. Bonaventura consideră, totodată, că nu constituie un bun argument acela prin care se afirmă că sufletul rațional este independent de trup și, prin urmare, nu poate fi individuat prin acesta, de vreme ce sufletul este individuat de uniunea celor două principii constitutive, materia spirituală și forma spirituală.

5. În ceea ce privește conținutul cunoașterii sufletului despre obiectele sensibile, această cunoaștere depinde de simțuri și Sf. Bonaventura este de acord cu Aristotel că sufletul nu are singur cunoașterea lucrurilor sensibile: intelectul uman este creat într-o stare inițială de „nuditate” și este dependent de simțuri și imaginație.¹ Obiectul sensibil acționează asupra organului senzorial și produce o formă sensibilă, care acționează asupra facultății senzoriale, astfel având loc percepția. Trebuie remarcat că, admîñând un element pasiv în senzație, Sf. Bonaventura pornește de la învățătura Sfântului Augustin. Însă, în același timp, el afirmă că facultatea senzației sau capacitatea senzitivă a sufletului judecă conținutul senzației, de pildă, faptul că acest obiect este alb; receptarea pasivă a speciei este atribuită organului, iar activitatea judecății este atribuită facultății respective.² Această judecată nu este o judecată reflexivă, ci mai degrabă o conștientizare spontană. Ea este posibilă deoarece facultatea senzației este facultatea senzorială a sufletului rațional, căci sufletul este cel care comunică trupului actul senzației.³ Senzațiile separate, de pildă ale culorii și tactile, sunt unite de „simțul comun” și păstrate în imaginație, care nu este aceeași cu „memoria”, cea din urmă fiind considerată ca *recordatio* sau amintire cerută de voință.⁴ În cele din urmă, intelectul activ și cel pasiv, lucrând în cooperare, abstrag forma din imaginație. Intelectul activ și cel pasiv nu sunt două capacitați care pot lucra fără ajutorul celeilalte, ci sunt două „diferențe” ale aceleiași facultăți intelective a sufletului. Putem spune că intelectul activ abstrage și cel pasiv primește, dar Sf. Bonaventura consideră că intelectul pasiv are capacitatea de a abstrage forma și de a o judeca, deși *doar* cu ajutorul celui activ, în timp ce activitatea de cunoaștere a intelectului activ este dependență de informația intelectului pasiv prin forme. De fapt, există doar un singur act de intelectie, iar cele două forme de intelect cooperează inseparabil la acest act.⁵

¹ 2 Sent., 3, 2, 2, 1, resp. și ad 4.

² Ibid., 8, 1, 3, 2, ad 7.

³ Ibid., 25, 2, art. un. 6, resp.

⁴ Ibid., 7, 2, 1, 2 resp., unde Bonaventura distinge memoria ca obișnuință, *retentio speciei*, de actul de reamintire sau *recordatio*.

⁵ 2 Sent., 24, 1, 2, 4.

Este clar, prin urmare, că, independent de diverse dovezi de augustinism, cum ar fi refuzul de a face distincții clare între facultățile sufletului, viziunea Sfântului Bonaventura despre modul în care dobândim cunoașterea lucrurilor sensibile se apropie mai mult sau mai puțin de teoria aristotelică. El admite că sufletul este inițial o *tabula rasa*¹ în ceea ce privește această cunoaștere și nu conține idei înnăscute. Mai mult chiar, această respingere a ideilor înnăscute se aplică și cunoașterii noastre despre primele principii. Unii au afirmat că aceste principii sunt înnăscute în intelectul activ, deși sunt dobândite de către intelectul posibil. Dar o asemenea teorie nu este în acord nici cu viziunea lui Aristotel, nici cu adevărul, căci, dacă aceste principii ar fi înnăscute în intelectul activ, de ce nu ar putea acesta să le comunice intelectului posibil fără ajutorul simțurilor și de ce nu cunoaște aceste principii încă de la început? O versiune modificată a ineismului presupune că principiile sunt înnăscute în forma lor cea mai generală, iar concluziile sau aplicațiile particulare sunt dobândite, dar ar fi dificil să arătăm, pe baza unei asemenea viziuni, de ce un copil nu cunoaște principiile prime în forma lor generală. Mai mult, chiar acest ineism modificat contrazice atât viziunea lui Aristotel, cât și pe aceea a Sfântului Augustin, iar Sf. Bonaventura consideră, desigur, că o teorie care îi unea împotriva ei pe Aristotel și pe Sf. Augustin nu putea să fie adevărată. În acest caz, rămâne de spus că principiile sunt înnăscute doar în sensul că intelectul este dotat cu o lumină naturală, care îl ajută să perceapă principiile în dimensiunea lor universală, atunci când dobândește cunoașterea unor forme sau idei relevante. De pildă, nimeni nu știe ce este un întreg sau o parte până nu a dobândit ideea sau forma, în strânsă relație cu simțurile, dar de îndată ce a dobândit ideea, lumina intelectului îl ajută să înțeleagă principiul potrivit căruia întregul e mai mare decât partea.² În această privință, Sf. Bonaventura este de acord cu Sf. Toma.

6. Dar chiar dacă nu avem o cunoaștere înnăscută a lucrurilor sensibile, a esențelor lor sau a primelor principii, logice sau matematice, nu rezultă că cunoașterea noastră despre realitățile complet spirituale este dobândită prin percepții senzoriale. „Pe Dumnezeu nu-l cunoaștem pe baza unei asemănări extrase prin simțuri”,³ ci prin meditația sufletului asupra lui însuși. Aceasta nu are o viziune intuitivă asupra lui Dumnezeu, a esenței divine, în această viață, ci este făcut după chipul lui Dumnezeu și este orientat spre Dumnezeu în dorință și voință, astfel că reflectia asupra proprietății naturi și a direcției voinței îl ajută să-și formeze ideea de Dumnezeu, fără a recurge la lumea sensibilă exterioară. În acest sens, ideea de Dumnezeu este „înnăscută”, deși

¹ *Ibid.*, resp.

² *Ibid.*, 39, 1, 2, resp.

³ 2 *Sent.*, 39, 1, 2, resp.

nu în sensul că fiecare om are de la început o cunoaștere clară, explicită și precisă despre Dumnezeu. Direcția voinei, dorința de fericire completă este efectul acțiunii divine, iar reflecția asupra acestei dorințe demonstrează sufletului existența Obiectului dorinței, pe care deja îl cunoaște într-un mod vag, nu sub forma unei idei explicite. „Cunoașterea acestui adevăr (existența lui Dumnezeu) este înnăscută în mintea umană, în aceeași măsură în care mintea este o imagine a lui Dumnezeu. Datorită acestui adevăr, omul are o înclinație naturală către El, o cunoaștere și o amintire a Lui, după a cărui imagine a fost făcut și spre care tinde natural, pentru a-și găsi fericirea în El.”¹ Cunoașterea lui Dumnezeu este de diverse feluri: Dumnezeu are o cunoaștere comprehensivă a lui însuși, cei binecuvântați îl cunosc foarte bine (*clare et perspicue*), noi îl cunoaștem parțial și într-o manieră ascunsă (*ex parte et in aenigmate*), această ultimă formă de cunoaștere fiind conținută implicit de convingerea pe care fiecare suflet o are că nu a existat întotdeauna și că a avut un început.²

Și cunoașterea virtuților trebuie să fie „înnăscută”, în sensul că nu este derivată din percepții. Un om nedrept știe ce este dreptatea; dar nu cunoaște dreptatea prin prezența acesteia în sufletul său, căci nu o posedă, deoarece nu este un obiect al simțurilor, iar în lumea simțurilor nu există nimic asemănător cu ea. El nu o poate cunoaște nici prin efectele ei, căci nu ar recunoaște efectele dreptății, dacă nu a cunoscut mai întâi ce este dreptatea, aşa cum nu se pot recunoaște efectele activității umane ca efecte ale activității umane, dacă nu cunoaște dinainte ce este omul.³ Ca urmare, trebuie să existe o cunoaștere *a priori* sau înnăscută a virtuților. În ce sens este înnăscută? Nu există nicio idee înnăscută (*species innata*), în sensul existenței în minte, încă de la începutul ei, a unei idei clare sau a ceva asemănător ideii de virtute; dar în suflet este prezentă o lumină naturală prin care omul poate recunoaște adevărul și ceea ce este just, precum și o anumită înclinație a voinei. Sufletul știe, aşadar, ce este dreptatea și ce înseamnă înclinația voinei și în acest mod recunoaște ce este *rectitudo affectionis*.⁴ Dacă este vorba despre milă, el știe ce este mila, chiar dacă nu posedă această virtute.⁵

Astfel, cunoașterea virtuților este înnăscută în același sens în care este înnăscută cunoașterea lui Dumnezeu, nu ca o idee sau formă înnăscută, ci în sensul că sufletul are în el toate materialele necesare pentru a forma o idee explicită, fără să fie necesar

¹ *De Myst. Trinit.*, I, I, resp.

² *Ibid.*, I, 2, ad 14.

³ *De Scientia Christi*, 4, 23.

⁴ „justețea sentimentelor” (lb. lat., n.r.).

⁵ *I Sent.*, I7, I, art. un., 4, resp.

să recurgă la lumea sensibilă. Pentru Sf. Bonaventura, ideea înnăscută este o idee virtuală înnăscută. Desigur, există o mare diferență între cunoașterea noastră privitoare la virtuți și cea referitoare la Dumnezeu căci, în vreme ce noi nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu în această viață, esența virtuților o putem cuprinde. Totuși, modul în care ajungem la cunoașterea virtuților și la cea a lui Dumnezeu sunt similare și putem spune că sufletul posedă o cunoaștere înnăscută privind principiile necesare comportamentului. El știe prin propria meditație că Dumnezeu este, ce este frica și ce este iubirea, și astfel știe ce înseamnă să-ți fie frică și să-L iubești pe Dumnezeu.¹ Dacă cineva replică, folosind dictonul Filosofului, că *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*,² răspunsul este că acest dicton trebuie înțeles ca referindu-se doar la cunoașterea umană a celor sensibile sau la dobândirea de idei care se pot forma prin abstragerea din formele sensibile.³

7. Însă, deși Sf. Bonaventura nu va admite că primele principii care guvernează lumea sau chiar primele principii ale comportamentului sunt expuse în mintea noastră de la început sau infuzate în ea din afară, separat de orice activitate a minții însăși, nu rezultă că el este pregătit să se îndepărteze de doctrina augustiniană a iluminării, pe care, dimpotrivă, o consideră unul dintre cele mai importante adevăruri ale metafizicii.

Adevărul este *adaequatio rei et intellectus*,⁴ implicând obiectul cunoscut și intelectul cunoscător. Pentru ca adevărul în acest sens, adevărul percepției, să existe, sunt necesare mai multe condiții, atât din partea subiectului, cât și din partea obiectului, caracter imuabil din partea ultimului și infailibilitate din partea celui dintâi.⁵ Dar dacă Sf. Bonaventura este pregătit să exprime astfel gândurile platoniene din *Theaitetos*, cercând aceste două condiții pentru ca o cunoaștere certă, *cognitio certitudinalis*, să poată exista, el se confruntă cu probleme asemănătoare celor pe care le-au avut Platon și Augustin, căci niciun lucru creat nu este imuabil și toate cele sensibile sunt supuse devenirii, în vreme ce gândirea umană nu este infailibilă *în sine însăși*, în raport cu orice clasă de lucruri. Ca urmare, trebuie să primească ajutor din afară și Sf. Bonaventura recurge la teoria augustiniană a iluminării, care î se impunea nu numai pentru că Sf. Augustin o enunțase, dar și pentru că ea scotea în evidență atât dependența intelectului uman de Dumnezeu, cât și acțiunea lui Dumnezeu în sufletul uman.

¹ 2 *Sent.* 39, I, 2, resp.

² „nu este nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simțuri” (lb. lat., n.r.).

³ *Ibid.*

⁴ 1 *Sent. Resp.*, ad I, 2, 3; cf. *Brevilog.*, 6, 8.

⁵ *De Scientia Christi*, 4, resp.

Pentru el, era un adevăr atât epistemologic, cât și religios, ceva ce ar putea fi stabilit ca o concluzie necesară a unei analize a esenței certitudinii, ceva asupra căruia se poate reflecta cu folos din punct de vedere religios. Într-adevăr, pentru el, viața intelectuală și cea spirituală nu pot fi separate.

Gândirea umană este supusă modificării, îndoielii, erorii, în vreme ce fenomenele pe care le experimentăm și le cunoaștem sunt, la rândul lor, supuse devenirii. Pe de altă parte, este indubitabil că mintea umană posedă certitudini, că știe acest lucru și că înțelege principiile și esențele imuabile. Doar Dumnezeu, care este imuabil, ceea ce înseamnă că gândirea umană este ajutată de Dumnezeu și că obiectul cunoașterii își are, într-un sens, sursa în Dumnezeu, există în *rationibus aeternis*, sau ideile divine. Dar noi nu cunoaștem ideile divine în mod direct, în ele însese, și Sf. Bonaventura arată împreună cu Sf. Augustin că a urma doctrina platonică înseamnă a deschide ușa scepticismului, căci, dacă singura cunoaștere certă este cunoașterea directă a arhetipurilor eterne și dacă nu avem cunoașterea directă a acestor arhetipuri, concluzia necesară este că adevărata certitudine nu poate fi obținută de către gândirea umană.¹ Pe de altă parte, nu este suficient să spunem că *ratio eterna* influențează gândirea doar în acest sens, că gândirea cunoștoare nu atinge principiul etern însuși, ci doar efectele lui, ca o *habitus mentis*,² căci aceasta din urmă este ea însăși creată și supusă acelorași condiții ca gândirea a cărui manifestare este.³ *Rationes aeternae* trebuie să aibă o acțiune directă, regulativă asupra gândirii umane, deși ele rămân nevăzute. Ele sunt cele care mișcă gândirea și guvernează în judecările ei, ajutând-o să înțeleagă adevărurile eterne și sigure în ordine morală și speculativă și să ajungă la judecăți certe și adevărate referitoare la cele sensibile; acțiunea lor (care este iluminarea divină) dă gândirii capacitatea să înțeleagă esențele neschimbătoare și stable din fluxul celor create, supuse devenirii. Acest lucru nu înseamnă că Sf. Bonaventura nu mai este de acord cu doctrina aristotelică referitoare la modul cum cunoaște gândirea umană lumea sensibilă, ci înseamnă că o consideră insuficientă. Fără percepție senzorială nu vom cunoaște niciodată lucrurile sensibile și este adevărat că intelectul abstrage, dar iluminarea divină, acțiunea directă a lui *ratio aeterna*, este necesară pentru ca gândirea să vadă într-un lucru reflexul acelei *ratio* neschimbătoare și să fie capabilă să realizeze o judecată infailibilă despre acesta. Percepția senzorială este necesară pentru ca ideile noastre despre obiectele sensibile să se manifeste, dar stabilitatea și necesitatea judecărilor noastre ce se referă la ele se datorează acțiunii celor *rationes aeternae*, căci

¹ De Scientia Christi, 4, resp.

² „obișnuință a gândirii” (lb. lat, n.r.).

³ Ibid.

obiectele sensibile ale experienței noastre nu sunt imuabile și nici gândirea care le cunoaște pe acestea nu este infailibilă în sine însăși. Formele neclare (*obtenebratae*) ale gândirii noastre, afectate de caracterul vag și obscur al acelor *phantasmata*¹ sunt astfel iluminate pentru ca gândirea să le poată cunoaște. „Căci, dacă a avea o cunoaștere adeverată înseamnă și că un lucru nu poate fi altfel, este necesar ca El singur să ne ajute să cunoaștem, El care știe adevarul și are adevarul în El însuși.”² Astfel, prin *ratio aeterna* gândirea umană judecă toate lucrurile pe care le cunoaște prin simțuri.³

În *Itinerarium Mentis in Deum*,⁴ Sf. Bonaventura descrie modul în care lucrurile sensibile produc o asemănare a lor (*similitudo*) mai întâi în mediul lor și apoi, prin intermediul acestuia, asupra organelor de simț și astfel înspre simțul interior. Simțul individual sau facultatea senzorială care acționează prin simțul individual judecă dacă acest obiect este alb sau negru sau altfel, iar apoi simțul interior evaluează dacă este un obiect plăcut, frumos sau nu. Capacitatea intelectivă, orientându-se spre forme, se întrebă de ce obiectul reprezentat este frumos și apreciază că este frumos pentru că posedă anumite caracteristici. Însă această judecată implică o referire la ideea de frumos, care este stabilă și nemodificabilă, pentru că nu este dependentă de loc sau timp. Aici intervine iluminarea divină, pentru a explica judecata în dimensiunea ei stabilă și supra-temporală, prin raportare la *ratio aeterna*, care are un caracter normativ, regulativ. Așadar, scopul ei nu este să anuleze activitatea simțurilor sau activitatea de abstractizare. Toate cele sensibile și care sunt cunoscute pătrund în minte prin trei operațiuni ale sufletului: *apprehensio*, *oblectatio* și *diiudicatio*,⁵ dar ultima operațiune trebuie să fie o judecată realizată în lumina celor *rationes aeternae*.

Așa cum am văzut mai sus, *rationes aeternae* sunt identificate ontologic și sunt identice cu Cuvântul lui Dumnezeu. Rezultă că cel care iluminează gândirea umană este Cuvântul, adică el dă clarviziune fiecărei ființe umane care se naște. „Christos este învățătorul intern și niciun adevar nu este cunoscut fără El, dar nu prin rostirea Lui, așa cum vorbim noi, ci prin iluminarea Lui asupra interiorului nostru... El este prezent în modul cel mai intim în sufletul nostru și prin cele mai clare idei ale Lui, El strălucește deasupra ideilor obscure din mintile noastre.”⁶ Nu avem nicio imagine a Cuvântului lui Dumnezeu și cu toate că lumina este atât de intim în interiorul nos-

¹ „pläsmuirī” (lb. lat, n.r.).

² In Hexaem., 12, 5.

³ Itin. Mentis in Deum, 2, 9.

⁴ 2, 4-6.

⁵ „înțelegere, participare, decizie” (lb. lat., n.r.).

⁶ In Hexaem., 12, 5.

tru, ea este invizibilă, *inaccessibilis*: noi putem doar să gândim prezența ei, observând rezultatele ei.¹ Astfel, doctrina iluminării și interpretarea pe care Sf. Bonaventura o dă concepției augustiniene nu implică ontologismul. Doctrina lui completează susținerea lui cu caracter aristotelic privind abstracția și respingerea caracterului înăscut al primelor principii. Aceasta conferă viziunii lui o impresie specială de non-aristotelism și de augustinism. Este adevărat că realizăm procesul abstractizării, dar nu am putea înțelege ceea ce e inteligibil și stabil doar prin abstractizare, avem nevoie și de iluminarea divină. Putem atinge cunoașterea principiilor morale prin meditație interioră, dar nu am putea să le înțelegem caracterul imuabil și necesar fără acțiunea călăuzitoare, regulativă, a luminii divine. Aristotel nu a reușit să vadă acest lucru, faptul că nu putem să cunoaștem cele create în mod complet dacă nu le vedem ca *exemplata* ale acelui *exemplar* divin, astfel încât nu putem realiza anumite judecăți despre ele fără lumina Cuvântului divin, a lui *Ratio Aeterna*. Exemplarismul și iluminarea sunt strâns corelate, adevăratul metafizician le recunoaște pe amândouă, dar Aristotel nu le-a recunoscut pe niciuna.

8. Există doar patru facultăți ale sufletului, cea vegetativă și cea senzorială, intelectul și voința. Însă Sf. Bonaventura distinge mai multe „aspecți” ale sufletului și, în special, ale intelectului sau gândirii, în funcție de obiectele spre care este orientată atenția lui și potrivit modalității în care este direcționată aceasta. Ca urmare, ar fi o greșeală să presupunem că el a vrut să spună că *ratio*, *intellectus*, *intelligenția* și *apex mentis*² sau *synderesis scintilla*³ sunt toate, facultăți diferite ale sufletului: ele numesc mai degrabă funcții ale sufletului rațional, în înălțarea lui de la lucrurile sensibile la Dumnezeu Însuși. În Comentariul la *Sentințe*,⁴ el afirmă clar că divizarea rațiunii într-un nivel inferior și unul superior (*ratio inferior* și *ratio superior*) nu este o diviziune a mai multor facultăți: este o diviziune în *officia*⁵ și *dispositiones*,⁶ care este ceva mai mult decât o diviziune în aspecte (*aspectus*). Rațiunea inferioară este orientată spre lucrurile sensibile, cea superioară este orientată spre lucrurile inteligibile, termenii „inferior” și „superior” referindu-se astfel la funcții sau *officia* diferite ale aceleiași facultăți. Mai trebuie adăugat un aspect, faptul că rațiunea, fiind orientată spre entitățile inteligibile, este întărită și revigorată, în vreme ce orientarea spre cele sensibile

¹ *Ibid.*, 12, 1.

² „culmea minții” (lb. lat.).

³ *Itin. Mentis in Deum*, 1, 6. [„scânteia synderei”, lb. lat.]

⁴ 2 *Sent.*, 24, 1, 2, 2, resp.

⁵ „funcții” (lb. lat., n.r.).

⁶ „așezare” (lb. lat., n.r.).

o diminuează și o epuizează, astfel încât, deși există doar o *ratio*, distincția dintre cea superioară și cea inferioară nu corespunde doar unor funcții diferite, ci și unor dispoziții diferite ale aceleiași rațiuni.

Stadiile înălțării gândirii nu necesită o elaborare extinsă, căci ele sunt corelate cu teologia ascetică și mistică mai mult decât cu filosofia, în sensul nostru. Însă, de vreme ce sunt corelate cu filosofia în înțelegerea dată de Sf. Bonaventura termenului, este corect să le abordăm sumar, căci ele ilustrează tendința lui de a împleti filosofia și teologia cât mai strâns posibil. Mergând pe urmele Sfântului Augustin și ale victorinilor, Sf. Bonaventura trasează stadiile ascendente ale vieții sufletului, stadii care corespund diverselor potențialități ale sufletului și îl călăuzesc de la sfera naturii spre aceea a harului divin. Pornind de la capacitatele senzoriale ale sufletului (*sensualitas*) el arată cum poate sufletul să vadă în lucrurile sensibile acele *vestigia Dei*,¹ căci el contemplă lucrurile sensibile ca efecte ale lui Dumnezeu, apoi ca lucruri în care Dumnezeu este prezent, pentru ca în cele din urmă să însوțească sufletul, împreună cu Augustin, în acea retragere în sine și contemplare a constituției și puterilor lui naturale, ca imagine a lui Dumnezeu. Intelectul ne este apoi prezentat contemplându-l pe Dumnezeu prin facultățile sufletești revigorate și înălțate de harul divin, datorită intervenției Cuvântului lui Dumnezeu. În acest stadiu, sufletul contemplă încă pe Dumnezeu prin chipul lui, care este sufletul însuși, chiar dacă este înălțat prin harul divin. Apoi purcede mai departe, spre contemplarea lui Dumnezeu *supra nos*, mai întâi ca Ființă, apoi ca Bine. Ființă este binele, iar contemplarea lui Dumnezeu ca Ființă, ca perfecțiune a Ființei, duce la realizarea Ființei ca Bine, ca *diffusivum sui*,² și astfel, la contemplarea Sfintei Treimi. Mai departe de acest punct, intelectul nu poate urca. Dincolo de această limită se află intunericul luminos al contemplării misticice și al extazului, acel *apex affectus* care acționează cu o viteză imposibil de conceput de către intelectul uman. Însă voința este o facultate a sufletului uman și, deși se naște din substanța sufletului, nu este un accident, aşa că a spune că afectarea voinței depășește intelectul înseamnă a afirma că sufletul este unit cu Dumnezeu prin iubire atât de strâns, încât lumina receptată îl orbește. Nu poate exista decât un singur stadiu mai înalt, rezervat vieții următoare, adică puterea de a-l vedea pe Dumnezeu în ceruri.

9. Să nu uităm că există trei puncte cardinale ale metafizicii Sfântului Bonaventura: creația, exemplarismul și iluminarea. Sistemul lui metafizic devine astfel unitar prin faptul că doctrina creației dezvăluie lumea care purcede din Dumnezeu, creată

¹ „semne ale divinității” (lb. lat., n.r.).

² „ca cel care se răspândește pe sine” (lb. lat., n.r.).

din nimic și complet dependentă de El, în vreme ce doctrina exemplarismului dezvăluie lumea celor create, care este față de Dumnezeu asemenei copiei față de model, asemenei *exemplatum*-ului față de *exemplar*; doctrina iluminării trasează stadiile revenirii sufletului la Dumnezeu pe calea contemplării celor sensibile, a lui însuși și, în cele din urmă, a Ființei Perfecte. Acțiunea divină este mereu scoasă în evidență. Creația din nimic poate fi dovedită, la fel, prezența lui Dumnezeu și acțiunea lui în cele create și mai ales în sufletul însuși. Acțiunea divină pătrunde în înțelegerea fiecărui adevăr și, chiar dacă pentru stabilirea stadiilor superioare ale înălțării sufletului, datele teologiei sunt necesare, există, într-un sens, o continuitate a acțiunii divine, din ce în ce mai puternică. Dumnezeu acționează în mintea fiecărui om atunci când atinge adevărul, dar în acest stadiu activitatea lui Dumnezeu nu este complet suficientă, omul este la rândul lui activ, căci folosește capacitatele sale naturale; pentru stadiile superioare, acțiunea lui Dumnezeu crește în intensitate, ajungând ca, în stadiul extazului, Dumnezeu să ia în stăpânire sufletul, iar activitatea intelectului uman să fie complet eliminată.

Sf. Bonaventura poate fi astfel considerat un filosof al vieții creștine, căci folosește atât rațiunea, cât și credința pentru a-și realiza sinteza. Această îmbinare a rațiunii cu credința, a filosofiei cu teologia, este accentuată prin locul pe care îl acordă lui Christos, Cuvântul lui Dumnezeu. Așa cum creația și exemplarismul nu pot să fie înțelese în mod corect independent de faptul că toate lucrurile au fost create prin Cuvântul lui Dumnezeu și Cuvântul lui Dumnezeu este chipul cosubstanțial al Tatălui, pe care toate cele create îl reflectă, tot astfel, iluminarea, în diversele ei stadii, nu poate fi înțeleasă corect independent de faptul că însuși Cuvântul lui Dumnezeu este cel care iluminează pe fiecare om, Cuvântul lui Dumnezeu este poarta prin care sufletul intră în Dumnezeu, cel aflat deasupra lui, Cuvântul lui Dumnezeu este cel care, prin Duhul Sfânt pe care El l-a trimis, dă aripi sufletului și îl călăuzește dincolo de limitările ideilor lui clare, spre unirea extatică. În cele din urmă, Cuvântul lui Dumnezeu este cel care ne arată pe Tatăl și ne deschide calea spre viziunea beatifică a cerurilor. Christos este de fapt, *medium omnium scientiarum*¹ al metafizicii, în aceeași măsură ca al teologiei, căci metafizicianul nu poate ajunge la cunoașterea Cuvântului prin folosirea rațiunii naturale, nu poate face o judecată adevărată și certă fără iluminarea Cuvântului, chiar dacă nu își dă seama de acest lucru și, în plus, știința lui este incompletă și viciată de incompletitudine, dacă nu este îmbogățită de teologie.

In Hexaem., I, II. [„punctul central al tuturor științelor”, lb. lat.]

CAPITOLUL XXX

SF. ALBERT CEL MARE

Viața și activitatea intelectuală – Filosofie și teologie – Dumnezeu – Creația – Sufletul – Reputația și importanța Sf. Albert cel Mare.

I. ALBERT CEL MARE s-a născut în 1206 la Lauingen, în Suabia, însă a părăsit Germania pentru a studia artele la Padova, unde a intrat în cadrul ordinului dominican în 1223. După ce a predat teologie la Köln și în alte centre universitare, el a primit titlul de doctor la Paris în 1245, avându-l pe Sf. Toma printre discipolii săi, între 1245 și 1248. În ultimul an, Sf. Albert a revenit la Köln însotit de Sf. Toma, pentru a înființa o comunitate dominicană de studii în acest centru universitar. Activitatea sa intelectuală a fost întreruptă de o serie de îndatoriri administrative pe care a trebuit să le îndeplinească. Astfel, din 1254 în 1257, el a fost guvernator provincial al provinciilor germane, iar din 1260 în 1262, episcop de Ratisbon. Vizitele sale la Roma și predicile pentru o cruciadă în Boemia i-au ocupat mult timp și se pare că Albert a ales Köln ca reședință generală. Tot din Köln, el a plecat spre Paris în 1277 pentru a apăra concepția Sfântului Toma (mort în 1274) și a murit în același Köln, la 15 noiembrie 1280.

Este suficient de clar din scrierile și din activitatea sa că Sf. Albert cel Mare a fost un om cu preocupări intelectuale extinse și pare puțin probabil ca un om de o asemenea anvergură să fi putut ignora ascensiunea aristotelismului din Facultatea pariziană de Arte, mai ales că era conștient de tulburările pe care le produsese noul curent. Fiind un gânditor cu viziuni largi și cu simpatii intelectuale clare, nu era posibil ca Sf. Albert să adopte o atitudine complet ostilă față de noua mișcare, deși era un simpatizant al tradiției neoplatonice și al augustinismului. Prin urmare, Sf. Albert a adoptat elemente aristotelice, pe care le-a incorporat în filosofia sa, însă a păstrat mult din tradiția augustiniană și nearistotelică, iar filosofia sa are caracterul unui stadiu de tranziție pe calea unei mai depline integrări a aristotelismului, aşa cum a fost realizată aceasta de marele său discipol, Sf. Toma. Mai mult chiar, fiind, în primul rând, un teolog, Sf. Albert a fost sensibil la aspectele importante în care gândirea lui Aristotel s-a confruntat cu doctrina creștină, iar acceptarea necritică a filosofului grec, devenită o atitudine „la modă” în Facultatea de Arte, i se părea imposibilă. Prin urmare, nu constituie o surpriză faptul că, deși a scris comentarii la mai multe lucrări aristotelice de logică, de fizică (de pildă la *Fizica* și la *De Caelo et Mundo*), de metafizică și de

etică (*Etica Nicomahică și Politica*), Sf. Albert nu a ezitat să arate greșelile pe care le-a comis Filosoful și a publicat o lucrare intitulată *De unitate intellectus*, împotriva lui Averroes. Intenția sa declarată în compunerea acestor comentarii era să-l facă inteligibil pe Aristotel pentru latini, acesta fiind motivul pentru care el afirmă că oferă doar un rezumat obiectiv al concepției aristotelice. Însă Sf. Albert nu putea să-l critice pe Aristotel fără să își expună propriile idei, chiar dacă comentariile sale sunt în marea lor majoritate impersonale și conțin doar explicații la lucrările Filosofului.

Desi nu s-au putut demonstra cu precizie datele la care au fost scrise lucrările și nici ordinea în care le-a făcut cunoscute, se pare că publicarea Comentariului la *Sentințele* lui Petrus Lombardus și la *Summa de Creaturis* este anteroară publicării comentariilor la operele aristotelice. Sf. Albert a mai publicat și un Comentariu la operele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Lucrarea *De unitate intellectus* pare să fi fost compusă după 1270, iar *Summa theologiae*, care poate fi o compilație datorată altcuiva, a rămas neterminată.

Nu se poate trece cu vederea o latură remarcabilă a interesului și activității Sfântului Albert, interesul său pentru științele fizice. Într-o manieră strălucitoare, el a insistat asupra necesității observației și experimentului, iar în *De vegetalibus* și în *De animalibus*, Sf. Albert oferă rezultatele propriilor sale observații, dar și idei ale unor gânditori anteriori. În legătură cu descrierea pe care o face copacilor și plantelor, el menționează că ceea ce a notat reprezintă rezultatul propriei experiențe sau a fost preluat de la autori care și-au confirmat ideile prin observație, căci, în asemenea domenii, experiența singură poate oferi certitudini.¹ Speculațiile sale sunt, adesea, foarte atente, ca în cazul care, spre deosebire de cei care susțineau că regiunile de la sud de ecuator nu sunt locuite, el afirmă că afirmația opusă este, probabil, adevarată, deși frigul de la poli ar putea fi atât de excesiv încât să împiedice locuirea. Dacă, totuși, există viețuitoare care trăiesc în acele locuri, trebuie să presupunem că acestea au o blană suficient de groasă pentru a le proteja de frig și că această blană este, probabil, albă. Oricum, nu este rațional să presupunem că oamenii care ar trăi acolo, în partea inferioară (în emisfera sudică) a pământului, ar putea să cadă în gol, căci termenul „inferior” este raportat la noi (cei care trăim în emisfera nordică).² Desigur, Sf. Albert se bazează mult pe opiniiile, observațiile și imaginația predecesorilor săi, însă apelează deseori și la propriile observații, la ceea ce singur a remarcat referitor la obiceiurile păsărilor migratoare sau la caracteristicile plantelor, dând astfel dovada unui bun

¹ Liber 6, *De Veget. Et Plantis*, Tract. I, c. 1.

² Cf. *De Natura Locorum*, Tract. I, cc.6, 7, 8, 12.

simț robust. De pildă, atunci când afirmă că argumentele *a priori* pentru faptul că „zona toridă” nu ar fi locuită nu pot fi mai valoroase decât faptul, evident, că părți ale pământului despre care știm că se află în această regiune, sunt nelocuite. Atunci când vorbește despre halo-ul lunar sau despre „curcubeu”¹ el menționează că, potrivit lui Aristotel, acest fenomen apare doar de două ori în cincizeci de ani, în vreme ce el și alții l-au observat de două ori pe an, așa că Aristotel a vorbit, cu siguranță, din auzite, nu din experiență. Oricum, indiferent de valoarea concluziilor formulate de Sf. Albert cel Mare, nu putem să nu remarcăm curiozitatea și încrederea sa în experiment și observație, ceea ce este remarcabil și contribuie la diferențierea sa față de marea majoritate a scolasticilor din perioada următoare. Acest spirit al curiozității științifice și al intereselor largi l-a adus la opera lui Aristotel, căci Filosoful însuși a fost conștient de valoarea cercetării empirice în domeniile științei, indiferent cât de mulți din disciplii săi au preluat cele spuse de el fără discernământ personal și nu au beneficiat de spiritul său de cercetător și de interesele sale variate.

2. Sf. Albert cel Mare este destul de clar în modul cum formulează distincția dintre teologie și filosofie și dintre teologia care se internează pe datele revelației și teologia ca lucrare a rațiunii umane neasistate din exterior, ultima fiind o disciplină a filosofiei metafizice. Astfel, metafizica sau prima teologie, tratează despre Dumnezeu în calitate de Ființă Primă (*secundum quod substat proprietatibus entis primi*),² în timp ce teologia vorbește despre Dumnezeu, așa cum ne este El cunoscut prin credință (*secundum quod, substat attributis quae per fidem attribuuntur*).³ Filosoful gândește sub influența luminii generale a rațiunii, dată tuturor oamenilor, cu ajutorul căreia el vede principiile prime, în timp ce teologul gândește cu ajutorul luminii dăruite de credință, prin care el primește dogmele revelate.⁴ În consecință, Sf. Albert are o simpatie redusă pentru cei care neagă sau diminuează rolul filosofiei, de vreme ce el nu doar folosește dialectica în gândirea teologică, ci și consideră filosofia drept o știință independentă de teologie. Împotriva celor care afirmă că este greșit să se introducă rationamentul filosofic în teologie, el susține că un astfel de rationament poate fi fundamental, de vreme ce dogma este dovedită *tamquam ex priori*,⁵ adică este considerată de către teolog ca fiind revelată, fără a fi o simplă concluzie a unui argument filosofic. Sf. Albert continuă, afirmând că argumentele filosofice pot fi utile la un nivel

¹ Liber 3, *Meteorum*, tract. 4, c. II.

² „în raport cu ceea ce se sprijină pe proprietățile ființei prime” (lb. lat., n.r.).

³ „în raport cu ceea ce se sprijină pe atributele care se impun prin credință” (lb. lat., n.r.).

⁴ *i Summa Theol.*, I, 4, ad 2 et 3.

⁵ „întocmai ca înainte” (lb. lat., n.r.).

secund, atunci când este vorba de obiecțiile aduse de filosofii ostili, și amintește de acei ignoranți care vor să atace în orice formă folosirea filosofiei, pe care îi aseamănă cu „brutele revoltate de ceea ce nu cunosc”.¹ Chiar și în interiorul Ordinului Predicatorilor există o anume opoziție față de filosofie și față de studiul unei discipline atât de „profane”, iar una dintre marile contribuții ale Sfântului Albert a fost aceea de a încuraja studiul filosofiei de către ordinul său.

3. Doctrina Sfântului Albert cel Mare nu este omogenă ci, mai degrabă, un amestec de elemente aristotelice și neoplatonice. De pildă, el apelează la Aristotel atunci când vrea să ofere un argument pentru existența lui Dumnezeu pornind de la mișcare² și susține că un lanț infinit de *principia* este imposibil și contradictoriu, de vreme ce astfel, în realitate, nu ar mai exista niciun *principium*. Principiul prim sau *primum principium* trebuie, tocmai în virtutea faptului că este primul principiu, să își aibă existență în sine însuși, nu în altul; ființa sa (*esse*) trebuie să fie și substanță și esență sa.³ El este Ființă necesară, fără niciun adaos de contingență sau de potențialitate, iar Sf. Albert ne arată că ea este și intelligentă, vie, omnipotentă, liberă, astfel încât își este propria rațiune. În cunoașterea lui Dumnezeu despre Sine nu există nicio distincție între subiect și obiect; voința Sa nu este ceva deosebit de Esența Lui. În final, Sf. Albert deosebește cu atenție între Dumnezeu, Principiul Prim, și lume, observând că niciunul dintre numele pe care le atribuim lui Dumnezeu nu pot fi predicate despre El în sensul lor primar. Dacă, de pildă, Dumnezeu este numit substanță, acest lucru nu se datorează faptului că El stă sub categoria substanței, ci faptului că El este deasupra tuturor substanțelor și a întregii categorii a substanței. La fel, termenul „ființă”, se referă în primul rând la ideea generală și abstractă de ființă care nu poate fi predicată despre Dumnezeu.⁴ În fine, este mai adevărat să spunem despre Dumnezeu că știm ceea ce El nu este, decât ceea ce este.⁵ S-ar putea spune că, în filosofia Sfântului Albert cel Mare, Dumnezeu este reprezentat, pornind de la Aristotel, ca Primul Mișcător nemișcat, ca Act pur și ca Intelect care se cunoaște pe sine, însă accentul cade, datorită influenței lui Pseudo-Dionisie, pe faptul că Dumnezeu transcende toate concepțile noastre și toate numele pe care le predicăm despre El.

4. Această combinație între Aristotel și Pseudo-Dionisie salvează transcendența divină și constituie fundamentalul pentru doctrina analogiei. Atunci când ajunge să

¹ *Comm., in Epist. 9 B Dion. Areop.*, 7, 2.

² *Lib. I, de causis et proc. universitatis*, I, 7.

³ *Ibid.*, I, 8.

⁴ *Ibid.*, 3, 6.

⁵ *Comm in Epist. 9 B Dion. Arep.*, I.

descrie creația lumii, Sf. Albert îl interpretează pe Aristotel potrivit doctrinei peripateticienilor, adică potrivit acelor interpretări care sunt, în realitate, neoplatonice. Astfel, el folosește cuvintele *fluxus* și *emanatio* (*fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo*)¹ și afirmă că primul principiu, *intellectus universaliter agens*,² este sursa din care purcede al doilea intelect, iar acesta devine sursa pentru al treilea intelect și așa mai departe. Din fiecare formă subordonată de intelect este derivată propria sa sferă, până ce este creat pământul. Această schemă generală (Sf. Albert oferă mai multe scheme individuale pe care le-a preluat de la „antici”) pare să slăbească transcendența și imuabilitatea transcendenței divine, precum și activitatea creatoare a lui Dumnezeu; însă Sf. Albert nu îl gândește pe Dumnezeu ca fiind diminuat prin procesul emanației sau ca suportând vreo modificare, ci insistă asupra faptului că o cauză subordonată lucrează doar în strânsă dependență și cu ajutorul cauzei superioare, astfel că întregul proces se raportează finalmente la Dumnezeu. Acest proces este reprezentat ca o răspândire graduală a binelui sau a luminii. Totuși, este clar că, în această reprezentare a creației, Sf. Albert s-a inspirat mai mult din *Liber de causis*, adică din neoplatonism și aristotelicism neoplatonici, decât din gândirea lui Aristotel însuși. Pe de altă parte, pare că nu a înțeles că rațiunea neoplatonică de emanație, deși nu este strict panteistă, căci Dumnezeu rămâne distinct de toate celelalte ființe, nu este totuși în acord deplin cu doctrina creștină a creației libere din nimic. Nu vreau să sugerez că Sf. Albert a intenționat să înlocuiască doctrina creștină cu procesul emanației neoplatonice; mai degrabă a încercat să o exprime pe prima prin termenii celeilalte, fără să înțeleagă, se pare, care sunt dificultățile unui asemenea demers.

Sf. Albert cel Mare se îndepărtează de tradiția augustiniano-franciscană, afirmând că rațiunea nu poate demonstra cu certitudine creația lumii în timp, adică faptul că lumea nu a fost creată din eternitate,³ și negând totodată faptul că ingerii și sufletul uman sunt compuși din materie și formă, pentru că materia este legată de cantitate; însă, pe de altă parte, acceptă doctrina acelor *rationes seminales* și pe cea a luminii ca *forma corporeitatis*. Mai mult, dincolo de adoptarea doctrinelor uneori de sorginte aristotelică, iar alteori de sorginte augustiniană sau neoplatonică, Sf. Albert adoptă formulări ale unei tradiții, pe care le interpretează însă în sensul celeilalte tradiții. Așa se întâmplă atunci când vorbește despre vederea esențelor în lumina divină, când, de fapt, el se gândește că rațiunea umană și funcționarea ei constituie o reflectare a

¹ Lib. I, *de causis et proc universitatis*, 4, 1. [„fluxul este emanație a formei din izvorul prim, care este izvorul și originea tuturor formelor”, lb. lat.]

² „intelectul, mișcătorul tuturor lucrurilor” (lb. lat., n.r.).

³ *In Phys.*, 8, 1, 13.

luminii divine, un efect, dar nu se gândește că o anumită activitate de iluminare din partea lui Dumnezeu este necesară, dincolo de cea de creație și conservare a intelectului. În general, el urmează teoria aristotelică a abstractizării. Însă Sf. Albert nu își marchează întotdeauna clar înțelesurile și, astfel, rămâne îndoielnic dacă a considerat că distincția dintre esență și existență este una reală sau doar una conceptuală. Cum a negat prezența materiei la nivelul ingerilor, afirmând că ei sunt alcătuiri din „părți esențiale”, pare rezonabil să presupunem că el a susținut teoria distincției reale. În unele locuri, Sf. Albert chiar se exprimă astfel, însă, cu alte prilejuri, el vorbește din perspectiva teoriei averroiste a distincțiilor conceptuale. Astfel, rămânem cu această dificultate privitoare la interpretarea gândirii sale asupra acestui aspect și asupra altora, datorită obiceiului său de a se raporta la mai multe teorii, fără să facă nicio indicație precisă referitoare la soluția pe care el o adoptă pentru problema în discuție. Nu este întotdeauna clar cât de mult merge în rezumarea opiniiilor altora și cât de mult acceptă pentru el însuși aceste viziuni. În această situație, este imposibil să vorbim de un „sistem” complet în cazul Sfântului Albert cel Mare. Gândirea sa constituie un stadiu în adoptarea filosofiei aristotelice ca instrument intelectual pentru exprimarea concepției creștine. Procesul de adoptare și adaptare a aristotelismului a fost realizat mult mai bine și mai cuprinzător de discipolul Sfântului Albert, Sf. Toma. Ar fi însă o greșală să exagerăm importanța aristotelismului chiar și în cazul acestuia din urmă. Ambii gânditori au rămas în mare măsură sub influența tradiției augustiniene, deși amândoi, Sf. Albert într-o formă incompletă, iar Sf. Toma într-una mult mai apropiată de completitudine, au interpretat gândirea augustiniană potrivit categoriilor aristotelice.

5. Sf. Albert a fost convins că nemurirea sufletului poate fi demonstrată cu ajutorul rațiunii. Astfel, în cartea sa despre natura și originea sufletului¹ el oferă mai multe dovezi, arătând de pildă că, prin operațiile sale intelectuale, sufletul transcende materia, căci deține principiul acestor activități în sine însuși și astfel nu poate să depindă de corp *secundum esse et essentiam*,² însă nu va permite ca argumentele despre unicitatea intelectului activ în toți oamenii să fie valide, argumente care, dacă se probează, ar nega nemurirea personală. El tratează această problemă nu numai în *De Anima*, dar și în lucrarea lui dedicată special acestui subiect, *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*. După ce remarcă faptul că această problemă este foarte dificilă și că doar filosofii experimentați, obișnuiți cu gândirea metafizică, ar putea să

¹ *Liber de natura et origine animae*, 2, 6; de asemenea cf. *De Anima*, 3.

² „în raport cu ființa și esența” (lb. lat., n.r.).

participe la dispută,¹ continuă expunând treizeci de argumente pe care averroïștii le aduc sau pot să le propună pentru a-și susține afirmațiile și observă că este dificil să oferi argumente împotriva acestora. Cu toate acestea, Sf. Albert oferă treizeci și șase de argumente împotriva averroïștilor, subliniază opțiunea sa pentru sufletul rațional și, ulterior, răspunde pe rând² la treizeci de argumente averroiste. Sufletul rațional este forma omului, astfel că el trebuie multiplicat în fiecare individ; însă ceea ce este multiplicat numeric trebuie multiplicat și substanțial. Dacă se poate demonstra că sufletul rațional este nemuritor, ceea ce este demonstrabil, rezultă că multitudinea sufletelor raționale supraviețuiește morții. Totodată, *esse* este actul formei finale a fiecărui lucru (*formae ultimae*), iar forma finală sau ultimă a omului este sufletul rațional. Fie toți indivizii umani au propria lor *esse* separată, fie nu o au. Dacă spunem că nu, înseamnă că nu sunt entități individuale, ceea ce este fals, iar dacă admitem că fiecare om are propria lui *esse*, atunci el trebuie să aibă și propriul său suflet rațional.

6. Sf. Albert cel Mare s-a bucurat de o reputație deosebită încă din timpul vieții, ceea ce l-a făcut pe Roger Bacon, nici pe departe un admirator entuziasmat al său, să susțină că „aşa cum Aristotel, Avicenna și Averroes sunt citați (*allegantur*) în Școli, la fel este și el”. Roger Bacon vrea să spună că Sf. Albert era citat deseori, ceea ce era contrar obiceiului acelor timpuri în care gânditorii nu erau menționați cu numele lor. Acest aspect ne sugerează ceva despre stima pe care o câștigase Sf. Albert cel Mare. Reputația sa se datora, desigur, erudiției sale și preocupărilor foarte variate ca teolog, filosof, om de știință și comentator. Avea o cunoaștere cuprinzătoare despre filosofia arabă și evreiască și, adesea, cita opiniiile altor gânditori, astfel că, în pofida unor imprecizii ale gândirii și formulărilor sale, scrierile sale dau impresia unui gânditor cu o cunoaștere extinsă, care a citit mult și a fost interesat de multe aspecte ale gândirii umane. Discipolul său, Ulric de Strasbourg, un dominican care a dezvoltat latura neplatonică a gândirii Sfântului Albert, îl numea „minunea și miracolul vremurilor noastre”.³ Dincolo de interesul pentru știință experimentală, gândirea Sfântului Albert prezintă interes pentru noi în primul rând datorită influenței sale asupra Sfântului Toma care, spre deosebire de Ulric de Strasbourg și Jean de Fribourg, a dezvoltat latura aristotelică a gândirii albertiene. Știm că mentorul, care a supraviețuit discipolului și a fost devotat memoriei acestuia, obișnuia să se gândească la Sf. Toma atunci când citea Canonul Messei și își ștergea lacrimile amintindu-și de cel care a fost floarea și gloria lumii.

¹ C.3.

² C.7.

³ *Summa de bono*, 4, 3, 9.

Reputația Sfântului Albert cel Mare ca om de cultură și cu preocupări multiple este pe deplin meritată. Însă meritul său fundamental, aşa cum consideră mulți istorici ai filosofiei, este că a înțeles ce comori erau pentru Occidentul creștin sistemul aristotelic și scrierile gânditorilor arabi. Privind înapoi spre secolul al XIII-lea, unii ar fi înclinați să vadă dezvoltarea aristotelismului în lumina aristotelismului scolastic și arid de mai târziu, care a sacrificat spiritul în favoarea literei și nu a înțeles deloc dimensiunea scrutătoare a marelui filosof grec, interesul său pentru știință și caracterul temerar al multora din afirmațiile sale. A privi, însă, secolul al XIII-lea din această perspectivă ar însemna să ne facem vinovați de anachronism, deoarece atitudinea aristotelismului decadent de mai târziu nu a fost și atitudinea Sfântului Albert cel Mare. Occidentul creștin nu avea încă o gândire proprie, în domeniul filosofiei sau al științelor naturale, care să se poată compara cu filosofia lui Aristotel sau a gânditorilor arabi. Sf. Albert cel Mare a înțeles acest aspect. El a înțeles că trebuie adoptată o atitudine favorabilă aristotelismului, care nu putea fi pur și simplu respins, și a fost convins că ar fi de-a dreptul catastrofal să fie tratat astfel. Pe de altă parte, Sf. Albert era conștient că, în unele aspecte, Aristotel și gânditorii arabi susțineau doctrine incompatibile cu dogma, dar, totodată, a înțeles că acesta nu era un motiv pentru a-l respinge în totalitate. El a făcut efortul de a face inteligibil aristotelismul pentru latini și de a le arăta acestora în ce constă valoarea sa, indicând, în același timp, și erorile. Faptul că Sf. Albert a acceptat un aspect sau altul al gândirii aristotelice nu este la fel de important ca însuși faptul de a fi înțeles semnificația generală și valoarea aristotelismului și, cu siguranță, nu trebuie să fii un aristotelician rigid pentru a aprecia meritele Sfântului Albert în această privință. Este greșit să accentuăm independența Sfântului Albert cu privire la unele observații ale lui Aristotel, cum facem, de pildă, atunci când pierdem din vedere marele serviciu pe care acesta l-a făcut mutând centrul atenției asupra lui Aristotel, prin etalarea cătorva aspecte din bogăția gândirii acestuia. Trecerea anilor a adus cu sine o anumită osificare a tradiției aristotelice, însă vina nu poate fi lăsată pe umerii Sfântului Albert cel Mare. Dacă încercăm să ne imaginăm ce ar fi fost filosofia medievală fără Aristotel, înlăturând sinteza tomistă și filosofia lui Duns Scotus și îndepărând elementele aristotelice din gândirea Sfântului Bonaventura, cu greu am putea să considerăm pătrunderea aristotelismului drept o neșansă istorică.

CAPITOLUL XXXI

SF. TOMA DE AQUINO (I)

*Viața – Opera – Modul de prezentare a filosofiei Sf. Toma –
Spiritul filosofiei Sf. Toma.*

I. SF. TOMA de Aquino s-a născut la castelul din Roccasecca, în apropiere de Napoli, la sfârșitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, tatăl său fiind Conte de Aquino. La vîrsta de cinci ani, a fost dus de părinții săi la Abația Benedictină din Monte Casino, unde viitorul Sfânt și Doctor a devenit ucenic și a făcut școală primară, rămânând în mânăstire până în 1239, an în care călugării au fost dați afară de către împăratul Frederic al II-lea. Băiatul s-a întors la familia sa pentru câteva luni, după care s-a înscris la Universitatea din Napoli, la numai 14 ani. În acel oraș exista pe atunci o mânăstire dominicană, iar Toma, atras de stilul său de viață, a intrat în Ordin în anul 1244. Părinții săi nu au putut accepta acest pas, deoarece îl vedea ca viitor membru al abației de la Monte Casino, ca prim pas către o ascensiune în interiorul Bisericii. Probabil că tocmai această opozиie din partea familiei l-a făcut pe Generalul Dominican de acolo să-l ia pe Toma cu el la Bologna, de unde vroia apoi să-l trimítă la Universitatea din Paris. Toma a fost răpit însă de propriii săi frați în drumul spre Bologna și a fost ținut în custodie aproape un an în orașul său natal. El a rămas însă neclintit în hotărârea sa de a rămâne fidel Ordinului, astfel că, în toamna lui 1245, a fost lăsat să plece spre Paris.

Toma a trăit la Paris, după toate probabilitățile, din 1245 până în vara lui 1248, când l-a însoțit de Sf. Albert cel Mare la Köln, unde acesta din urmă a întemeiat o casă de studii (*studium generale*) pentru Ordinul Dominican. Toma a rămas acolo până în 1252. În această perioadă, mai întâi la Paris și apoi la Köln, el a fost foarte apropiat de Albert cel Mare, care și-a dat seama de marele potențial al elevului său. În afară de faptul că gustul său pentru învățătură și studiu a fost, în mod evident, intens stimulat de relația apropiată cu un profesor atât de erudit și cu o curiozitate intelectuală de o asemenea anvergură, ar fi nerezonabil să credem că încercarea Sfântului Albert de a revalorifica moștenirea aristotelică nu a avut nicio influență directă asupra evoluției spirituale a elevului său. Chiar dacă Toma nu și-a propus de la această vîrstă fragedă să desăvârșească proiectul început de maestrul său, el trebuie să fi fost profund influențat cel puțin de deschiderea spirituală a acestuia. Toma nu era caracterizat de

aceeași curiozitate față de orice domeniu ca și maestrul său (am putea spune, mai degrabă, că avea un anumit simț al economiei mentale), însă avea, încă de pe atunci, cu siguranță, o mare capacitate de sistematizare, iar rezultatele acestei întâlniri dintre erudiția și curiozitatea omului în vîrstă și puterea speculativă și capacitatea de sinteză a Tânărului nu puteau să nu apară. Sf. Toma a fost cel care a oferit o formulare a ideologiei creștine în termeni aristotelici și cel care a folosit aristotelismul ca instrument de analiză și sinteză teologică și filosofică; însă acești ani petrecuți la Paris și Köln în compania Sfântului Albert au jucat, fără îndoială, un rol esențial în evoluția sa intelectuală. Indiferent dacă alegem sau nu să considerăm sistemul Sfântului Albert ca un tomism incipient, cel mai important este să remarcăm că Sf. Albert a fost (*mutatis mutandis*) un Socrate al lui Toma.

În 1252, Sf. Toma s-a întors la Paris, unde și-a continuat studiile, devenind lector al Scripturilor ca *Baccalaureus Biblicus* (1252-1254) și al Sentințelor lui Petrus Lombardus ca *Baccalaureus Sententiarius* (1254-1256), după care și-a obținut Licența, care îi permitea să predea la facultatea de teologie. Tot în 1256, el a devenit *Magister* și a ținut lecții ca profesor dominican până în 1259. Am menționat deja controversa legată de catedrele universitare dominicane și franciscane. În 1259, Toma a părăsit Parisul, îndreptându-se spre Italia. Acolo, a predat teologia în cadrul unui *studium curiae* asociat Curții Papale, până în 1268. Astfel, el a fost la Anagni cu Alexandru al IV-lea (1259-1261), la Orvieto cu Urban al IV-lea (1261-1264), la Santa Sabina în Roma (1265-1267) și la Viterbo cu Clement al IV-lea (1267-1268). La curtea lui Urban al IV-lea l-a întâlnit pe faimosul traducător Wilhelm din Moerbeke și același Urban i-a încredințat sarcina de a alcătui Oficiul pentru sărbătoarea *Corpus Christi*.

În 1268, Toma a revenit la Paris, unde a predat până în 1272, angajându-se într-o dezbatere intensă cu averroïștii, precum și cu cei care au reluat atacurile la adresa Ordinilor religioase. În 1272, a fost trimis la Napoli pentru a ridica un *studium generale* dominican, continuându-și acolo activitatea didactică până în 1274, când Papa Grigore al X-lea l-a trimis la Lyon pentru a lua parte la Conciliu. Toma a pornit în această călătorie, pe care nu a mai apucat însă să o încheie, murind pe drum, pe 7 martie 1274, la mănăstirea cisterciană de la Fossanova, aflată între Napoli și Roma. Avea 49 de ani atunci când a murit și a lăsat în urma sa o întreagă viață dedicată studiului și profesoratului. Nu avut o viață prea agitată sau activă, dacă facem abstracție de povestea din tinerețe, când a fost închis, de călătoriile mai mult sau mai puțin frecvente și de dezbatările în care a fost implicat. A trăit însă o viață dedicată căutării și apărării adevărului, pătrunsă și motivată de o profundă spiritualitate. Într-un fel, Toma de Aquino a fost prototipul profesorului (există mai multe povești despre felul în care se rupea de lumea din jur atunci când se concentra sau se angaja în demersuri abstracte,

de profunzime), însă a fost mai mult decât un profesor sau un teolog: Toma a fost un Sfânt, și chiar dacă devotamentul și dragostea sa nu pot fi văzute ca atare în paginile lucrărilor sale academice, extazul și comuniunea cu Dumnezeu din ultimii săi ani de viață stau mărturie pentru faptul că adevărurile pe care le-a scris au fost realități întrucare a trăit.

2. Comentariul Sfântului Toma la *Sentințele* lui Petrus Lombardus a fost scris, probabil, între 1254 și 1256, *De principiis naturae* în 1255, *De ente et essentia* în 1256, iar *De veritate* între 1256 și 1259. Se poate, de asemenea, ca *Quaestiones quodlibetales* 7, 8, 9, 10 și 11 să fi fost compuse înainte de 1259, adică înainte ca Toma să fi plecat de la Paris spre Italia. Lucrările *In Boethium de Hebdomadibus* și *In Boethium de Trinitate* sunt și ele atribuite acestei perioade. În timpul șederii în Italia, Toma a scris *Summa contra Gentiles*, *De potentia*, *Contra errores Graecorum*, *De emptione et venditione* și *De regimine principum*. Tot din această perioadă provin și mai multe Comentarii la Aristotel: de exemplu, cele la *Fizica* (probabil), la *Metafizica*, la *Etica nicomahică*, la *De Anima* și la *Politica* (probabil). După întoarcerea la Paris, când s-a angajat în dezbaterea cu averroïștii, Sf. Toma a scris *De aeternitate mundi contra murmurantes* și *De unitate intellectus contra Averroistas*, *De Malo* (probabil), *De spiritualibus creaturis*, *De anima* (*Quaestio disputata*), *De unione Verbi incarnati*, precum și *Quaestiones quodlibetales* 1-6, iar comentariile la *De causis*, la *Meteorologica*¹ și la *Perihermeneias* aparțin aceleiași perioade. În timpul petrecut la Napoli, Sf. Toma a scris *De mixtione elementorum*, *De motu cordis*, *De virtutibus* și comentariile la lucrările lui Aristotel *De Caelo* și *De generatione et corruptione*. În ce privește *Summa theologiae*, această lucrare a fost scrisă între 1265 (cel mai devreme) și 1273, *Pars prima* fiind scrisă la Paris, *Prima secundae* și *Secunda secundae* în Italia, iar *Tertia pars* din nou la Paris, între 1272 și 1273. *Supplementum*, alcătuit din scrieri anterioare ale Sfântului Toma, a fost adăugat de Reginald de Piperno, secretarul lui începând cu anul 1261. Trebuie să mai menționăm că Pierre d'Auvergne a completat comentariul la *De Caelo* și pe cel la *Politica* (începând cu Cartea 3, *lectio 7*), în vreme ce Ptolemeu de Lucca s-a ocupat de o parte din *De regimine principum*, Toma scriind numai prima carte a acestei lucrări și primele patru capitole din a doua. *Compendium theologiae*, o lucrare neterminată, a fost scrisă în ultimii ani de viață ai Sfântului Toma, însă nu este sigur dacă înainte sau după întoarcerea la Paris în 1268.

Sfântului Toma i-au fost atribuite și câteva lucrări care, cu siguranță, nu au fost scrise de el, în timp ce autenticitatea altor lucrări de mici dimensiuni este și ea pusă la

¹ Comentariul la *Meteorologica* pare să fi fost completat de un autor anonim, pornind de la ideile lui Peter din Auvergne.

îndoială – de exemplu, *De natura verbi intellectus*. Nu există un acord unanim cu privire la cronologia expusă mai sus; de pildă, Monseniorul Martin Grabmann și Părintele Mandonnet atribuie anumite lucrări altor perioade. În legătură cu acest subiect, pot fi consultate lucrările relevante menționate în Bibliografie.

3. Încercarea de a oferi o schiță adecvată a „sistemului filosofic” al celui mai mare dintre scolastici este un proiect de anvergură. Mie unul nu mi se pare o chestiune esențială dacă trebuie să încercăm o expunere sistematică sau una genetică, de vreme ce perioada literară a vieții Sfântului Toma nu a cuprins decât douăzeci de ani, și cu toate că au existat anumite modificări și evoluții ale ideilor sale în acest timp, nu putem vorbi de o evoluție substanțială, ca în cazul lui Platon, și nici de vreo succesiune de etape sau perioade, ca la Schelling.¹ Putem considera că este dezirabil să tratăm gândirea lui Platon dintr-o perspectivă genetică (deși eu am adoptat, de fapt, o formă predominant sistematică în expunerea din primul volum, din motive de utilitate și claritate), iar în cazul gândirii lui Schelling, abordarea genetică este chiar esențială. Însă nu avem niciun temei real să nu prezentăm sistemul Sfântului Toma într-o manieră sistematică. Dimpotrivă, avem toate motivele pentru a proceda în acest stil sistematic.

Dificultățile apar mai degrabă atunci când ne întrebăm ce formă particulară ar trebui să ia această expunere sistematică, pe ce elemente ale gândirii Sfântului Toma ar trebui să punem accentul și cum să le interpretăm. Sf. Toma a fost un teolog și, chiar dacă a distins între teologia revelată și filosofie, el nu a elaborat o expunere sistematică de sine stătătoare a filosofiei (putem vorbi de elemente teologice chiar și în *Summa contra Gentiles*), astfel încât metoda expunerii nu ne este impusă de către el însuși.

La această idee s-ar putea aduce obiecția că Sf. Toma a fixat în mod clar un punct de pornire pentru orice expunere a filosofiei sale. Gilson, în lucrarea sa excelentă dedicată Sfântului Toma,² argumentează că maniera corectă de a prezenta filosofia tomistă este cea de a expune în conformitate cu ordinea teologiei teomiste. Sf. Toma a fost un teolog, iar filosofia sa trebuie să fie privită în lumina relației cu teologia sa. Nu doar că putem spune că pierderea unei opere teologice precum *Summa theologiae* ar fi reprezentat un dezastru din perspectiva cunoașterii noastre cu privire la filosofia Sfântului Toma, în timp ce pierderea Comentariilor la Aristotel, deși deplorabilă, nu ar fi fost la fel de importantă. Mai mult chiar, concepția Sfântului Toma asupra

¹ Totuși, studii recente sugerează că transformările gândirii Sfântului Toma au fost mai pronunțate decât se consideră de obicei.

² *Le Thomisme*, ed. a V-a, Paris, 1944. [Tomismul, tr. rom. Adrian Niță, București, Humanitas, 2002.]

conținutului filosofiei sau a obiectului pe care îl tratează filosoful (adică, teologul-filosof) vizează *le révélable*, ceea ce s-ar fi putut revela, dar nu a fost revelat, și ceea ce s-a revelat, dar nu era necesar să se fi revelat, în sensul că poate fi cunoscut și de rațiunea umană, de exemplu, faptul că Dumnezeu este înțelept. Așa cum remarcă pe bună dreptate Gilson, pentru Sf. Toma, problema nu era cum să introducă filosofia în teologie fără a corupe esența și natura filosofiei, ci cum să o introducă fără să corupă esența și natura teologiei. Teologia tratează ceea ce este revelat, iar revelația trebuie să rămână neatinsă; însă teologia ne învață anumite adevăruri ce pot fi cunoscute fără ajutorul revelației (existența lui Dumnezeu, de pildă), în timp ce există alte adevăruri care nu au fost revelate, dar care ar fi putut fi revelate și care sunt importante pentru cunoașterea deplină a creației lui Dumnezeu. Filosofia Sfântului Toma trebuie privată, aşadar, în lumina relației ei cu teologia și este o greșeală să adunăm elementele filosofice din lucrările lui, inclusiv din cele teologice, și apoi să construim un sistem din ele potrivit propriei noastre viziuni asupra a ceea ce înseamnă un sistem filosofic, chiar dacă Sf. Toma însuși ar fi refuzat, foarte probabil, să accepte adevararea unui astfel de sistem la adevărata sale intenție. Reconstrucția în această manieră a sistemului tomist este legitimă poate pentru un filosof, însă sarcina istoricului este de a rămâne fidel metodei proprii a Sfântului Toma.

Gilson își argumentează aceste idei cu luciditatea și rigoarea cu care ne-a obișnuit, iar eu cred că trebuie să fim de acord în mare cu ceea ce spune. Dacă am începe o expunere istorică a filosofiei Sfântului Toma cu teoria sa a cunoașterii, de exemplu, mai ales dacă o privim ca fiind separată de psihologie sau de viziunea asupra suflului, ne-am îndepărta cu mult de metoda Sfântului Toma, chiar dacă gestul ar putea fi considerat legitim pentru o expunere a „tomismului” care nu ar avea pretenția de a fi în primul rând una istorică. Pe de altă parte, se știe că Sf. Toma a scris câteva lucrări filosofice înainte de a compune *Summa theologiae*, iar demonstrațiile existenței lui Dumnezeu din acest volum presupun în mod evident o suită întreagă de idei filosofice. Mai mult, de vreme ce aceste idei filosofice nu sunt simple idei, ci, în conformitate cu principiile filosofiei Sfântului Toma, sunt abstrase din experiența concretului, par să existe bune temeuri pentru a începe cu lumea sensibilă concretă a experienței și a lua în considerare câteva dintre teoriile Sfântului Toma asupra acesteia, înainte de a ne ocupa de teologia lui naturală. Aceasta este și procedura pe care eu o voi adopta aici.

Încă un lucru: scriitura Sfântului Toma este extrem de clară, dar au existat și există, totuși, divergențe în privința interpretării anumitor doctrine ale sale. Într-o istorie generală a filosofiei, nu este însă posibilă o discuție completă a tuturor argumentelor

pro și contra legate de aceste interpretări: nu putem face altceva decât să optăm pentru interpretarea care ni se pare cea mai plauzibilă. În același timp, în ceea ce îl prevește pe autorul acestor rânduri, el nu poate spune care este interpretarea indubitatibil corectă în legătură cu orice chestiune asupra căreia există divergențe de interpretare. Până la urmă, există vreun sistem al unui mare filosof asupra căruia să se fi ajuns la un consens interpretativ complet și universal? Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel? În cazul unora dintre acești filozofi, mai cu seamă în al celor care și-au exprimat gândurile în mod clar și riguros, cum este și Sf. Toma, există o interpretare acceptată la un nivel destul de general în privința sistemului ca întreg; însă este îndoileafcă că acest consens este sau va ajunge vreodată să fie absolut și universal. Un filosof poate să scrie clar și, totuși, să nu-și exprime niște concluzii ultime în privința tuturor problemelor asociate cu sistemul său, mai ales în măsura în care el nici nu și-a pus unele dintre aceste probleme: ar fi absurd din partea noastră să ne așteptăm ca un filosof să fi răspuns la toate întrebările, să fi rezolvat toate problemele, sau ca măcar ca el să-și fi organizat sistemul în aşa fel încât să nu poată exista niciun temei pentru divergențe de interpretare. Autorul acestui volum are numai respect și prețuire pentru geniul Sfântului Toma de Aquino, însă nu crede că vom câștiga ceva dacă vom confunda spiritul finit al Sfântului cu Spiritul Absolut sau dacă vom afirma, vorbind despre acest sistem, lucruri pe care Sf. Toma însuși nu și-ar fi permis niciodată să le spună.

4. Filosofia Sfântului Toma este, în mod esențial, realistă și concretă. Sf. Toma adoptă în mod clar ideea lui Aristotel că filosofia primă sau metafizica studiază ființa ca ființă; însă este la fel de evident că sarcina pe care și-o asumă este de a explica ființa existentă, în măsura în care ea este accesibilă minții umane. Cu alte cuvinte, el nu presupune o noțiune din care urmează să fie dedusă realitatea, ci pornește de la lumea existentă și cercetează care este ființa ei, cum există ea, care sunt condițiile ei de existență. Mai mult, gândirea sa se concentrează asupra Existenței supreme, a Ființei care nu doar posedă existență, ci este propria sa existență, care este însăși plenitudinea existenței, *ipsum esse subsistens*:¹ gândirea lui rămâne întotdeauna în contact cu concretul, cu existentul, atât cu ceea ce posedă existență în mod derivat, ca un lucru primit, cât și cu ceea ce nu primește existență, ci este existență. În acest sens, putem spune pe bună dreptate că tomismul este o „filosofie existențială”, deși ar fi extrem de îngăduit să cred eu, să-l numim pe Sf. Toma un „existențialist”, de vreme ce *Existenz* al existențialiștilor nu este același lucru cu *esse* al Sfântului Toma și nici metoda de

¹ „ființă subzistentă” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XXXI – SF. TOMA DE AQUINO (I)

abordare a problemei existenței a Sfântului Toma nu este aceeași cu cea a filosofilor numiți astăzi existențialiști.

Unii comentatori au afirmat că Sf. Toma, aducând *esse* în prim-planul scenei filosofice, a trecut dincolo de filosofile esenței, în particular de cea a lui Platon și de filosofile de inspirație platonică. Această teză exprimă cu siguranță un adevăr: cu toate că Platon nu a ignorat chestiunea existenței, cel mai important element al filosofiei sale este explicația lumii în termenii esenței, nu ai existenței, în timp ce, pentru Aristotel, Dumnezeu este în primul rând Gândire sau Idee, Binele platonic sub o formă „personală”, deși este Act pur. De asemenea, deși Aristotel a încercat să explice forma și ordinea din lume, precum și procesul inteligibil al dezvoltării ei, el nu a explicitat existența lumii; se pare că el nu a crezut că este necesară o astfel de explicație. În neoplatonism, la fel, deși se oferă o explicație a originii lumii, schema generală a emanării este în mod fundamental una a emanării de esențe, cu toate că existența nu este defel ignorată: Dumnezeu este, în mod primar, Unul sau Binele, nu *ipsum esse subsistens*, adică nu *Eu sunt cel ce sunt*. Creația din nimic, trebuie să ne amintim, nu a fost o idee la care filosofii greci au ajuns independent de iudaism și creștinism și, fără această idee, derivarea lumii tinde să fie explicată ca o derivare necesară a esențelor. Acei filosofi creștini care au folosit și au depins de terminologia neoplatonică au privit lumea drept ceva ce curge sau emană din Dumnezeu, până și Sf. Toma exprimându-se uneori în acești termeni; însă un filosof creștin autentic, orice terminologie ar folosi, privește lumea ca fiind creată în mod liber de către Dumnezeu, ca primind *esse* de la *ipsum esse subsistens*. Atunci când Sf. Toma insistă asupra faptului că Dumnezeu este existență subzistentă, că esența Sa nu este în mod fundamental bunătatea sau gândirea, ci existența, el nu face decât să expliciteze implicațiile viziunii iudaice și creștine asupra relației dintre Dumnezeu și lume. Nu vreau să sugerez aici că ideea creației nu este accesibilă rațiunii; însă trebuie spus că filosofii greci nu au ajuns la ea și le-ar fi fost foarte greu să o facă, dată fiind ideea lor de divinitate.

Voi vorbi mai încolo despre relația generală dintre Sf. Toma și Aristotel, dar merită să amintim aici o influență importantă pe care aristotelismul a avut-o asupra perspectivei și metodei Sfântului Toma. Ne-am putea aștepta ca Sf. Toma, fiind un teolog și pelerin creștin, să pună accentul pe relația sufletului cu Dumnezeu și să pornească de la ceea ce unii filosofi moderni numesc „subiectivitate”, să plaseze viața interioară în avanpostul filosofiei sale, aşa cum a făcut Sf. Bonaventura. Însă, una dintre principalele caracteristici ale filosofiei Sfântului Toma este, de fapt, „obiectivitatea” ei, nu „subiectivitatea”. Obiectul nemijlocit al intelectului uman este esența lucrurilor materiale, iar Sf. Toma își contruiește filosofia reflectând asupra experiențelor senzoriale. În demonstrațiile pe care le oferă pentru existența lui Dumnezeu, procesul

argumentării pornește întotdeauna dinspre lumea sensibilă către Dumnezeu. Fără îndoială, anumite demonstrații ar putea lua și sufletul însuși ca punct de pornire, pentru a se dezvolta apoi într-o manieră diferită; însă este un fapt că nu aşa a procedat Sf. Toma, iar demonstrația pe care el o numește *via manifestior* este în cea mai mare măsură dependentă de argumentele lui Aristotel însuși. Această „obiectivitate” aristotelică a Sfântului Toma i-ar putea dezorienta pe aceia pentru care „adevărul este subiectivitate”; în același timp, însă, ea întărește foarte mult argumentele lui, deoarece face ca meritele și lipsurile lor să poată fi evaluate în sine, independent de viața Sfântului Toma, singura chestdiune relevantă fiind forța lor obiectivă. O altă consecință este că filosofia Sfântului Toma ne apare drept „modernă” într-un sens în care filosofia Sfântului Bonaventura nu ar putea să o facă. Aceasta din urmă tinde să ne pară ca fiind legată în mod esențial de cadrul general medieval și de viața și tradițiile spirituale creștine, astfel încât se situează la un alt nivel decât filosofile „profane” ale timpurilor moderne, în vreme ce filosofia tomistă poate fi despărțită de spiritualitatea creștină și, în mare măsură, de viziunea și fundalul epocii medievale, putând intra în competiție directă cu sisteme mai recente. De altfel, o reînviere a tomismului a avut loc, după cum știe toată lumea. O reînviere a filosofiei bonaventuriene este mai greu de imaginat, dacă nu ne schimbăm însăși concepția asupra filosofiei, caz în care nu s-ar putea spune că filosoful modern și cel bonaventurian vorbesc aceeași limbă.

Totuși, să nu uităm că Sf. Toma a fost un filosof creștin. Așa cum am spus deja, Sf. Toma îl urmează pe Aristotel și consideră metafizica drept știința ființei ca ființă. Însă faptul că gândirea sa este centrată în jurul concretului și cel că a fost un teolog creștin l-au făcut să pună accentul pe ideea că „filosofia primă este în întregime direcționată către cunoașterea lui Dumnezeu ca scop final al ei” iar „cunoașterea lui Dumnezeu este scopul ultim al oricărei cunoașteri și operațiuni omenești”.¹ Omul a fost creat însă în vederea unei cunoașteri mai profunde și mai intime a lui Dumnezeu decât cea care poate fi atinsă prin exercițiul rațiunii naturale în această viață, astfel încât revelația este necesară din punct de vedere moral pentru ca mintea sa să poată ajunge mai sus decât rațiunea, iar omul trebuie să dorească și să se străduiască neîncet să atingă acel ceva „ce depășește întreaga stare a acestei vieți.”² Metafizica are propriul său obiect, aşadar, și o anumită autonomie, însă ea se îndreaptă în sus și trebuie să fie împlinită de teologie. Altfel, omul nu își va împlini menirea pentru care a fost creat, nu va dori și nu va tinde către acest scop. Iar Dumnezeu, ca obiect funda-

¹ *Contra Gent., 3, 25.*

² *Contra Gent., 1, 5.*

CAPITOLUL XXXI – SF. TOMA DE AQUINO (I)

mental al metafizicii, depășește aprehensiunea metafizicianului și a rațiunii naturale în genere, iar de vreme ce cunoașterea deplină sau viziunea lui Dumnezeu nu poate fi atinsă în această viață, cunoașterea conceptuală a lui Dumnezeu este completată de mistică. Teologia mistică nu intră în domeniul filosofiei, iar filosofia Sfântului Toma poate fi evaluată fără a ne referi la ea, dar nu trebuie să uităm că, pentru Sf. Toma, cunoașterea filosofică nu este nici suficientă, nici ultimă.

CAPITOLUL XXXII

SF. TOMA DE AQUINO (2) FILOSOFIA ȘI TEOLOGIA

Distincția dintre filosofie și teologie – Necesitatea morală a revelației – Incompatibilitatea dintre credință și știință în același timp, cu privire la același obiect – Finalitatea naturală și finalitatea supranaturală – Sf. Toma și Sf. Bonaventura – Sf. Toma ca „inovator”.

I. CĂ Sf. Toma a făcut o distincție formală și explicită între teologia dogmatică și filosofie, este un fapt indubitabil și de necontestat. Filosofia și celelalte științe umane se bazează exclusiv pe lumina naturală a rațiunii: filosoful folosește principii cunoscute de rațiunea umană (cu concursul natural al lui Dumnezeu, desigur, însă fără lumina supranaturală a credinței) și ajunge la concluzii care sunt fructul raționamentului uman. Pe de altă parte, teologul, deși cu siguranță își folosește rațiunea, acceptă anumite principii în virtutea autorității, a credinței; le primește ca revelate. Introducerea dialecticii în teologie, proces ce pleacă de la una sau mai multe premise revelate și ajunge în mod rațional la o concluzie, conduce la dezvoltarea teologiei scolastice, dar nu transformă teologia în filosofie atâtă vreme cât principiile, datele, sunt acceptate ca revelate. Prin urmare, teologul poate să ajunge, cu ajutorul categoriilor și al formelor de raționament împrumutate din filosofie, la o înțelegere puțin mai bună a misterului Sfintei Treimi. Dar, prin aceasta, el nu încetează să procedeze ca un teolog, de vreme ce tot timpul el acceptă dogma Trinității Persoanelor într-o singură Natură, bazându-se pe autoritatea lui Dumnezeu care se reveleză: aceasta constituie pentru el un dat sau un principiu, o premisă revelată acceptată prin credință, nu concluzia unui argument filosofic. Încă o dată, în timp ce filosoful pornește de la lumea experienței și ajunge prin rațiune la Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu poate fi cunoscut prin mijloacele naturale ale creaturii, teologul pornește de la Dumnezeu aşa cum se reveleză El pe Sine, iar metoda naturală în teologie merge de la Dumnezeu în Sine la lucrurile create, nu urcă de la lucrurile create la Dumnezeu, aşa cum face și cum trebuie să facă filosoful.

Din aceasta rezultă că principală diferență dintre teologie și filosofie constă în faptul că teologul își primește principiile ca revelate și consideră obiectele cu care intră în contact ca revelate sau deductibile din ceea ce este revelat, în vreme ce filosoful își primește principiile doar de la rațiune și consideră obiectele cu care intră în contact

nu ca fiind revelate, ci ca asimilabile și asimilate de lumina naturală a rațiunii. Cu alte cuvinte, diferența fundamentală dintre filosofie și teologie nu constă într-o diferență a obiectelor considerate în mod concret. Este adevărat că unele adevăruri sunt proprii teologiei, de vreme ce ele nu pot fi cunoscute prin rațiune, ci numai prin revelație, cum este de pildă misterul Sfintei Treimi, iar alte adevăruri sunt proprii numai filosofiei în sensul că nu au fost revelate. Există însă adevăruri comune teologiei și filosofiei, care au fost revelate, dar pot fi în același timp stabilite de rațiune. Existența acestor adevăruri comune ne împiedică să spunem că teologia și filosofia diferă în primul rând prin aceea că urmăresc adevăruri diferite. În unele cazuri, ele urmăresc aceleași adevăruri, dar o fac în moduri diferite – pentru teolog ele fiind revelate, iar pentru filosof, concluzii ale unui raționament uman. De exemplu, filosoful îl poate descoperi pe Dumnezeu drept Creator, iar teologul vorbește, de asemenea, despre Dumnezeu-Creatorul; însă, pentru filosof, cunoașterea lui Dumnezeu drept Creator vine ca o concluzie a unui argument pur rațional, în vreme ce teologul acceptă prin revelație faptul că Dumnezeu este Creator, pentru el acest lucru fiind o premisă și nu o concluzie, o premisă care nu este asumată ipotetic, ci revelată. Într-un limbaj mai tehnic, nu avem de-a face în primul rând cu o diferență „materială” a adevărurilor între teologie și filosofie, o diferență ce privește conținutul lor, ci cu o diferență „formală” între adevărurile acestora. Așadar, același adevăr poate fi enunțat atât de teolog cât și de filosof, dar teologul ajunge la el și îl ia în considerare într-un mod diferit de cel al filosofului. *Diversa ratio cognoscibilis diversitate scientiarum inducit.*¹ „Dar nimic nu oprește ca aceleași lucruri, despre care disciplinele filosofice tratează în măsura în care sunt cognoscibile prin lumina rațiunii naturale, ca altă știință să le trateze după felul cum sunt cunoscute prin lumina revelației divine. Deci teologia, care se referă la doctrina sfântă, diferă ca gen de acea teologie care e considerată ca parte a filosofiei.”² Între teologia dogmatică și teologia naturală există o anumită suprapunere, dar științele diferă generic una de cealaltă.

2. Pentru Sf. Toma, aproape întreaga filosofie se îndreaptă către cunoașterea lui Dumnezeu, cel puțin în sensul în care studiul temeinic al filosofiei este presupus și cerut de teologia naturală, acea parte a metafizicii care tratează despre Dumnezeu. Teologia naturală, spune el, este ultima parte care trebuie învățată în filosofie.³ Aceasta nu presupune că cineva trebuie să înceapă expunerea filosofiei tomiste cu teologia

¹ „Rațiunea cunoscătoare diversificată duce la diversitatea științelor.” (ib. lat., n.r.)

² S.T., Ia, 1, 1, ad 2. [trad. rom. *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, trad. de Gheorghe Sterpu și Paul Găleșanu, București, Editura Științifică, 1997, p. 41.]

³ *Contra Gent.*, I, 4.

CAPITOLUL XXXII – SF. TOMA DE AQUINO (2)

naturală; în orice caz, punctul pe care aş vrea să-l subliniez este că, având în vedere că o abordare corectă a teologiei naturale cere un studiu și o reflecție temeinică, Sf. Toma insistă asupra faptului că revelația este moralmente necesară, dat fiind că Dumnezeu este finalitatea omului. Mai mult decât atât, nu numai că teologia naturală cere mai multă reflecție și mai mult studiu și pricepere decât îi consacră majoritatea oamenilor, dar chiar și atunci când adevărul este descoperit, istoria ne arată că el este adesea contaminat de eroare. Filosofii păgâni au descoperit, desigur, existența lui Dumnezeu, dar teoriile lor au conținut adesea erori, cum ar fi cea că nu au surprins în mod adecvat unitatea lui Dumnezeu, au negat providența divină sau nu au reușit să-l vadă pe Dumnezeu drept Creator. Dacă ar fi fost vorba doar de o problemă de astronomie sau din științele naturii, erorile nu ar fi însemnat atât de mult, pentru că omul își poate atinge finalitatea foarte bine, chiar dacă are și anumite credințe greșite pe teme de astronomie sau din alte științe; dar Dumnezeu este El Însuși finalitatea omului, iar cunoașterea lui Dumnezeu este esențială pentru ca omul să se îndrepte către această finalitate. Astfel, adevărul referitor la Dumnezeu este de o foarte mare importanță, iar o eroare ce îl privește pe Dumnezeu este dezastruoasă. Îndată ce am admis că Dumnezeu este finalitatea omului, înțelegem că este moralmente necesar ca descoperirea unor adevăruri atât de importante pentru viața noastră să nu fie lăsate doar pe seama capacitatilor pur umane ale celor care au priceperea, zelul și dorința să le descopere, ci ele trebuie să fie și revelate.¹

3. Prima întrebare care se ridică în acest punct este dacă aceeași persoană poate în același timp să credă (să accepte autoritatea credinței) și să cunoască (drept rezultat al demonstrației raționale) același adevăr. Dacă existența lui Dumnezeu, de pildă, a fost demonstrată de un filosof, poate el în același timp să ajungă la ea prin credință? În *De Veritate*², Sf. Toma răspunde că este imposibil să existe credință și cunoaștere referitoare la același obiect, ca aceleași adevăruri să fie, în același timp, atât cunoscute științific (filosofic), cât și crezute (prin credință) de același om. În baza acestei supozitii, s-ar părea că omul care a demonstrat unitatea lui Dumnezeu nu poate să ajungă la același adevăr prin credință. Pentru a nu ajunge la concluzia că un astfel de om nu poate avea acces la obiectele credinței, Sf. Toma spune că asemenea adevăruri precum unitatea lui Dumnezeu nu sunt propriu-zis obiecte ale credinței, ci mai degrabă *praeambula ad articulos*.³ În același timp, el adaugă că nimic nu împiedică asemenea adevăruri să fie obiecte de credință pentru omul care nu înțelege sau nu are timp să

¹ Cf. S.T., Ia, 1, 1; *Contra Gent.*, I, 4.

² I4, 9.

³ S.T., Ia, 2, 2 ad 1; *De Verit.*, I4, 9 ad 9.

parcurgă demonstrația filosofică¹ și își menține opinia că este adekvat și corect ca astfel de adevăruri să fie propuse credinței.² El nu răspunde explicit la întrebarea dacă un om care înțelege demonstrația, dar care nu ajunge la ea sau nu se referă la ea în acel moment, își poate exersa credința în unitatea lui Dumnezeu. Cât despre expresia din Crez (*Credo in unum Deum* – Cred într-unul Dumnezeu), care pare să implice că a crede în unitatea lui Dumnezeu este cerut tuturor, Toma este nevoit să spună, pe baza propriilor sale premise, că unitatea lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă aici în ea însăși, ci împreună cu ceea ce rezultă din ea, aşadar ca o unitate de Natură într-o Treime a Persoanelor.

Ar fi nepotrivit să explorăm mai departe această problemă și să discutăm cu privire la genul de credință al celui ce crede adevărurile care sunt cunoscute (prin demonstrație) de către filosof, nu numai pentru că este o problemă teologică, ci și pentru că ea nu este discutată explicit de Sf. Toma: am menționat această chestiune în primul rând pentru a ilustra ideea că Sf. Toma face cu adevărat o distincție între filosofie și teologie. Atunci când vorbim însă de „filosof”, nu trebuie să se înțeleagă că îl excludem pe teolog: cei mai mulți dintre scolastici au fost atât teologi, cât și filosofi, iar Sf. Toma distinge aici între științe, nu între oameni. Putem vedea că de importanță este pentru Sf. Toma această distincție și din poziția pe care el o adoptă în privința problemei eternității lumii (la care mă voi întoarce mai târziu). El consideră că se poate demonstra că lumea a fost creată, dar nu crede că rațiunea poate demonstra că lumea nu a fost creată din eternitate, deși ea poate respinge demonstrațiile ce arată că a fost creată din eternitate. Pe de altă parte, cunoaștem prin revelație faptul că lumea nu a fost creată din eternitate, ci a avut un început în timp. Cu alte cuvinte, teologul cunoaște prin revelație că lumea nu a fost creată din eternitate, însă filosoful nu poate demonstra acest lucru – sau, mai bine zis, niciun argument propus în acest scop nu este concluziv. Această distincție presupune sau implică în mod evident o distincție reală între cele două științe – filosofia și teologia.

4. Se spune uneori că Sf. Toma diferă de Sf. Augustin prin aceea că, în vreme ce Sf. Augustin ia în considerare omul *in concreto*, chemat către o finalitate supranaturală, Sf. Toma distinge două finalități, una supranaturală, despre care tratează teologul, și una naturală, ce îi corespunde filosofului. Și, într-adevăr, este cu totul adevărat că Sf. Toma distinge cele două finalități. În *De Veritate*³, el spune că binele ultim, așa cum este privit de filosof, este diferit de binele ultim al teologului, filosoful privind bi-

¹ S.T., Ia, 2, 2 ad 1;

² *Contra Gent.*, I, 4.

³ I4, 3.

nele ultim (*bonum ultimum*) în raport cu capacitateile umane, în vreme ce teologul urmărește binele ultim ce transcende capacitateile naturale, adică viața veșnică, prin care el înțelege, desigur, nu supraviețuirea, ci vederea lui Dumnezeu. Această distincție este de o importanță capitală și are repercusiuni atât în morală, unde fundamentează distincția dintre virtuțiile naturale și supranaturale, cât și în politică, unde fundamentează distincția dintre finalitățile Bisericii și ale statului și determină relațiile care trebuie să existe între cele două societăți. Dar nu este vorba despre o distincție între două finalități cărora le-ar corespunde două ordini ce se exclud reciproc, una supranaturală, iar cealaltă „doar naturală”; este o distincție între două ordini ale cunoașterii și activității la nivelul aceleiași ființe umane concrete. Ființa umană concretă a fost creată de Dumnezeu în vederea unei finalități supranaturale, fericirea desăvârșită, ce nu poate fi atinsă decât în viață de dincolo prin vederea lui Dumnezeu. Această vedere nu poate fi căpătată de om numai prin capacitateile sale naturale, însă omul poate atinge o fericire imperfectă în această viață prin exercițiul capacitaților sale naturale, ajungând la o cunoaștere filosofică a lui Dumnezeu prin intermediul creației sale și prin dobândirea și exercițiul virtuțiilor naturale.¹ Evident, cele două nu se exclud una pe cealaltă, de vreme ce omul poate atinge fericirea imperfectă, care constituie finalitatea sa naturală, fără ca prin aceasta să se abată de la calea către finalitatea supranaturală. Finalitatea naturală, fericirea imperfectă, este pe măsura naturii umane și a capacitaților umane, dar cum omul a fost creat pentru o finalitate ultimă supranaturală, finalitatea naturală nu îl poate împlini, susține Sf. Toma în *Contra Gentiles*,² ea este imperfectă și este îndreptată dincolo de sine.

Cum afectează acest lucru problema relației între teologie și filosofie? Iată cum. Omul are o singură finalitate ultimă, fericirea supranaturală, însă existența acestei finalități ce transcende capacitateile naturii umane, chiar dacă omul a fost creat pentru a o atinge și i s-a dat posibilitatea să ajungă la ea prin har, nu poate fi cunoscută de rațiunea naturală și nici găsită de către filosof: ea este accesibilă numai teologului. Pe de altă parte, omul poate atinge prin exercițiul capacitaților sale naturale o fericire naturală limitată și imperfectă în această viață, iar existența acestei finalități și mijloacele de a o atinge pot fi descoperite de către filosof, care poate să ajungă la existența lui Dumnezeu plecând de la lucrurile create, să dobândească o cunoaștere a lui Dumnezeu prin analogie și să definească virtuțiile naturale și mijloacele de a ajunge la ele. Putem, deci, spune că filosoful urmărește finalitatea omului în măsura în care această finalitate poate fi descoperită de rațiunea umană, așadar într-o manieră imperfectă

¹ Cf. *In Boethium de Trinitate*, 6, 4, 5; *In I Sent., prol.*, 1, 1; *De Veritate*, 14, 2; *S.T.*, Ia, IIae, 5, 5.

² 3, 27 ff.

și incompletă. Însă atât teologul cât și filosoful consideră omul în concretețea sa: diferența este că filosoful, capabil să privească și să considere natura umană ca atare, nu poate descoperi tot ce este în om, nu poate descoperi vocația lui supranaturală, ci doar o parte din destinul omului, tocmai pentru că omul a fost creat pentru o finalitate care transcende capacitatele naturii sale. Cu toate acestea, ar fi greșit să spunem că, pentru Sf. Toma, filosoful ia în considerare omul în starea ipotetică a simplei sale năaturi, ca și cum nu ar fi chemat către o finalitate supranaturală: el se apărează asupra omului concret, dar nu poate accede prin cunoașterea filosofică la tot ce poate fi cunoscut despre omul concret. Când Sf. Toma pune problema dacă Dumnezeu ar fi putut crea pe om *in puris naturalibus*,¹ el se întrebă pur și simplu dacă Dumnezeu l-ar fi putut crea pe om (care și în această ipoteză e considerat a fi fost creat pentru o finalitate superioară) fără harul sfîntitor, adică dacă Dumnezeu ar fi putut crea omul fără să-i dea și mijloacele pentru a-și atinge propria finalitate și dacă i le-a dat pe acestea ulterior. Sf. Toma nu se întrebă dacă Dumnezeu ar fi putut da omului doar finalitatea ultimă naturală, aşa cum unii au interpretat scrierile lui. Oricare ar fi meritul ideii de stare de natură (acest punct nu face obiectul discuției noastre), ea nu are un loc prea important în concepția filosofică a Sfântului Toma. În consecință, el nu diferă atât de mult de Sf. Augustin încât această diferență să fie demnă de luat în seamă, deși Sf. Toma definește sferele celor două științe – filosofia și teologia – mai clar decât o face Augustin. Ceea ce face Toma este să reia augustinismul în termenii filosofiei aristotelice, fapt ce îl face să apeleze la noțiunea de finalitate naturală, deși o interpretează de așa manieră, încât nu putem spune că a adoptat un punct de plecare în filosofie diferit de cel al Sfântului Augustin.

De fapt, ideea de stare de natură pură pare să fi fost introdusă în tomism de către Cajetan. După cum remarcă Suarez, care a preluat și el această idee, „Cajetan și teologii cei mai recenti au considerat o a treia stare, pe care au numit-o de natură pură, o stare care poate fi considerată posibilă, deși ea, de fapt, nu există.”² Dominicus Soto spune că este o pervertire a mintii Sfântului Toma, în vreme ce Toletus³ remarcă faptul că există în noi o dorință naturală și un apetit natural pentru vederea lui Dumnezeu, deși această opinie, exprimată de Scotus și aparent și de Toma, contravine celor spuse de Cajetan.

¹ În 2 *Sent.*, 29, 1, 2; *ibid.*, 29, 2, 3; S.T., Ia, 95, 1, 4; *Quodlibet*, I, 8. [,în cele în mod absolut naturale", lb. lat.]

² *De Gratia, Prolegom.*, 4, c. 1, n. 2;

³ *In 4 Sent.*, 49, 2, 1; p. 903, ed. 1613.

⁴ *In Summam Sancti Thome*, Ia, 1, 1, t. 1, pp. 17-19, ed. 1869.

CAPITOLUL XXXII – SF. TOMA DE AQUINO (2)

5. Sf. Toma a crezut cu siguranță că este *teoretic* posibil ca filosoful să-și formeze un sistem metafizic adevărat fără să recurgă la revelație. Un astfel de sistem va fi în mod necesar imperfect, inadecvat și incomplet, pentru că metafizicianul este în primul rând preocupat de Adevărul insuși, de Dumnezeu ca principiu al adevărului, dar nu este în stare să descopere prin cercetări raționale pur omenești întreaga cunoaștere a Adevărului, a lui Dumnezeu, cunoaștere ce îi este necesară omului pentru a-și atinge finalitatea ultimă. Niciun filosof nu poate spune nimic despre finalitatea supranaturală a omului ori despre mijloacele supranaturale de a atinge această finalitate, și cum cunoașterea acestor lucruri este necesară pentru măntuirea omului, insuficiența cunoașterii filosofice este vădită. Pe de altă parte, incompletudinea și inadecvarea nu sunt tot una cu falsul. Adevărul că Dumnezeu este unul nu este cu nimic viciat de faptul că, din punctul de vedere filosofic, nu se poate spune ori cunoaște nimic despre Preașfânta Treime. Adevărul acesta din urmă îl completează pe primul, dar primul adevăr nu este fals, chiar privit de unul singur. Dacă filosoful afirmă că Dumnezeu este unul, fără a spune nimic despre Treime, pentru că ideea de Treime nu o are în minte, sau dacă el cunoaște doctrina Treimii și nu crede în ea, mulțumindu-se să spună că Dumnezeu este unul, sau dacă își expune punctul de vedere referitor la Treime, pe care o înțelege greșit, într-un fel incompatibil cu unitatea divină, rămâne totuși adevărată concluzia că Dumnezeu este unul. Desigur, dacă filosoful susține că Dumnezeu este o singură Persoană, atunci el susține o concluzie falsă. Dar dacă spune doar că Dumnezeu este unul și că este personal, fără să spună că Dumnezeu este o singură Persoană, el susține o concluzie adevărată. Este greu de spus cum ar putea ajunge un filosof la concluzia că Dumnezeu este personal, dar, cel puțin teoretic, acest lucru este posibil. Dacă nu condamnăm intelectul uman ca atare și dacă nu-i negăm posibilitatea de a ajunge la un adevăr metafizic, trebuie să admitem că până și un filosof pagân poate construi o metafizică adekvată. Sf. Toma este departe de a-l urma pe Sf. Bonaventura atunci când acesta din urmă îl exclude pe Aristotel din rândul metafizicienilor. Dimpotrivă, Aristotel este, în ochii lui Toma, filosoful prin excelență, întruparea capacității intelectuale a minții umane care acționează fără ajutorul credinței divine. Sf. Toma ajunge să îl privească într-o manieră extrem de „carabilă” pe Aristotel, ca pe un filosof compatibil cu revelația creștină.

Dacă cineva ar accentua doar acest aspect al atitudinii Sfântului Toma față de filosofie, s-ar zice că tomismul nu poate adopta în mod coherent o atitudine polemică și ostilă în fața filosofiei moderne. Dacă cineva ar adopta poziția lui Bonaventura și ar susține că metafizicianul nu poate atinge adevărul decât dacă face filosofie în lumina credinței (fără însă ca demonstrațiile filosofice să se bazeze pe premise teologice), nu ne putem aștepta decât ca un filosof care refuză supranaturalul sau care acceptă

religia numai în limitele rațiunii să meargă pe calea pierzaniei. Dar dacă suntem pregătiți să admitem că până și un filosof păgân poate elabora o metafizică mai mult sau mai puțin adecvată, ar fi cu totul nerezonabil să credem că, de-a lungul secolelor, gândirea umană nu a scos niciun adevăr la lumină. În consecință, se pare că un tomist ar trebui să se aştepte să găsească noi iluminări intelectuale în paginile filosofilor moderni și să se apropie de ei cu simpatie și cu așteptări pozitive, nu cu rezerve, suspiciune sau cu ostilitate.

Pe de altă parte, deși atitudinea Sfântului Toma față de filosofii păgâni și față de Aristotel în particular diferă de cea a Sfântului Bonaventura, nu ar fi corect să exagerăm diferențele dintre ei. Așa cum am spus deja, Sf. Toma a argumentat de ce este potrivit să fie propuse credinței omului chiar și acele adevăruri despre Dumnezeu ce pot fi descoperite de către rațiune. Unele dintre motivele care susțin argumentația sa nu sunt tocmai relevante pentru problema pe care am pus-o în discuție. De exemplu, este perfect adevărat că mulți oameni sunt atât de ocupați să-și câștige pâinea cea de toate zilele încât nu au timp să se dedice reflecției metafizice, chiar dacă altfel ar avea capacitatea de a întreprinde această reflecție, drept pentru care este de dorit ca aceste adevăruri metafizice importante pentru viețile lor să le fie oferite în credință. Altfel, ei nu ar ajunge să le cunoască;¹ la fel cum majoritatea nu are nici timpul, nici energia să descopere America, dar acceptă că ea există apelând la mărturiile altora. Nu rezultă în mod necesar nici că cei care au timpul și capacitatea să se dedice reflecției metafizice vor ajunge neapărat la concluzii greșite, decât în măsura în care gândirea metafizică este dificilă și cere o concentrare deosebită, iar „unii oameni”, după cum observă Sf. Toma, sunt leneși. În orice caz, ar trebui să reținem și altceva de aici,² și anume că, dată fiind failibilitatea judecărilor intelectului nostru și intruziunea imaginăției, falsul se amestecă în general (*plerumque*) cu adevărul în concluziile spiritului omenesc. Printre concluziile demonstate în mod veridic, apare uneori (*aliquando*) câte o concluzie falsă care nu a fost demonstrată, ci acceptată în baza unui raționament sofistic sau probabil confundată cu o demonstrație. Rezultatul practic este că până și concluzii sigure nu vor fi acceptate de oameni doar din auzite, mai ales atunci când ei îi văd pe filosofi învățând doctrine diferite și neputând distinge o doctrină bine demonstrată de una care conține argumente probabile sau sofistice. În mod similar, în *Summa theologiae*, Sf. Toma subliniază că adevărul despre Dumnezeu a fost descoperit numai de rațiunea cătorva oameni, „în timp îndelung și cu amestecul

¹ *Contra Gent.*, I, 4.

² *Ibid.*

multor erori".¹ Când Sfântul spune că este de dorit ca și acele adevăruri despre Dumnezeu care sunt rațional demonstrabile să fie propuse ca obiecte ale credinței, adică să fie acceptate în baza argumentului autorității, el pune în evidență nevoile practice ale celor mai mulți mai degrabă decât insuficiența speculativă a metafizicii ca atare, dar admite că eroarea este frecvent amestecată cu adevărul, atât din cauza pripei de a sări la concluzii cât și a influenței pasiunii, emoției și imaginației. E posibil ca el să nu fi aplicat această idee lui Aristotel și să se fi grăbit să-l interpreteze Aristotel ca un filosof compatibil cu învățatura creștină, dar un fapt este cert, și anume că Sf. Toma admite în teorie slăbiciunea intelectului uman în condiția lui actuală, fără să accepte pervertirea sa radicală. Așadar, Sf. Toma diferă de Sf. Bonaventura, prin aceea că admite posibilitatea abstractă – sau faptul concret în cazul lui Aristotel – a unei metafizici „adecvate”, elaborate de un filosof pagân, și refuză să accepte că acest sistem metafizic, fiind incomplet, este și viciat, deși acceptă că orice sistem metafizic independent conține erori.

Cred că nu este exagerat să sugerăm că opiniile abstractive ale celor doi s-au cristalizat în primul rând în jurul atitudinii față de Aristotel. S-ar putea obiecta, desigur, că punem carul înaintea boilor, dar teza noastră va părea mai rezonabilă dacă luăm în considerare circumstanțele în care cei doi au trăit și au scris. În acea vreme, creșințatea latină se familiariza pentru prima dată cu un mare sistem filosofic care nu datora nimic creștinismului și considerat de cei mai fervenți adepti, precum Averroes, drept ultimul cuvânt al înțelepciunii omenești. Importanța lui Aristotel, profunzimea și claritatea sistemului său sunt factori ce nu puteau fi ignoranți de filosofii creștini din secolul al XIII-lea; dar abordarea și tratarea lor putea, desigur, să fie foarte diferită. Pe de o parte, așa cum fusese expus de către Averroes, aristotelismul intra în conflict cu învățatura creștină în mai multe puncte importante, astfel că se putea adopta o atitudine ostilă și nereceptivă față de metafizica aristotelică. Cei care adoptau o astfel de poziție, precum Sf. Bonaventura, trebuiau să susțină fie că sistemul lui Aristotel afirma adevărul filosofic, deși existau lucruri adevărate în filosofie care nu erau adevărate în teologie, de vreme ce Dumnezeu poate transgresa logica naturală, fie că metafizica lui Aristotel a mers pe o cale greșită. Sf. Bonaventura adoptă cea de a doua poziție. Dar cum poate afirma Bonaventura că Aristotel a mers pe un drum greșit, el, cel mai mare constructor de sisteme din lumea antică? Bineînțeles, în virtutea faptului că orice filosof independent este sortit să eșueze în punctele importante, pur și simplu că este independent: numai în lumina credinței creștine se poate elabora un sistem

¹ S.T., Ia, 1,1, *in corpore*. [tr. rom. p. 40]

filosofic complet și satisfăcător, de vreme ce doar în lumina credinței creștine filosoful poate să-și deschidă filosofia către revelație. Dacă filosoful nu cercetează în această lumină, el va încerca să-și închidă sistemul, iar dacă face asta, îl va și deforma, mai ales în aspectele importante legate de Dumnezeu și de finalitatea ultimă a omului. Pe de altă parte, cei care au văzut în sistemul aristotelic un instrument extraordinar de expunere a adevărului și de punere în relație a adevărurilor divine din teologie și filosofie, au admis capacitatea filosofului păgân de a ajunge la adevărul metafizic, cu toate că, potrivit interpretării date de Averroes și alții, au trebuit să admită și să explică posibilitatea unor erori în anumite părți din sistemul Filosofului. Aceasta este poziția pe care a adoptat-o Sf. Toma.

6. Privind spre secolul al XIII-lea dintr-o perspectivă contemporană, nu observăm întotdeauna că Sf. Toma a fost un inovator, că felul în care a adoptat el aristotelismul a fost curajos și „modern”. Sf. Toma se află în fața unui sistem ale cărui importanță și influență devinăreau din ce în ce mai mari, și care părea în multe privințe incompatibil cu tradiția creștină, dar care, desigur, captiva pe mulți studenți și profesori, mai ales la Facultatea de Arte din Paris, prin măreția sa, prin vădita coerentă și prin claritatea sa. Că Toma de Aquino a luat taurul de coarne și a utilizat aristotelismul pentru a-și clădi propriul sistem nu e nici pe departe o acțiune obscurantistă. Din contră, acțiunea sa a fost extrem de „modernă” și de o mare însemnatate pentru filosofia scolastică și pentru istoria filosofiei în general. Dacă unii scolastici de la sfârșitul Evului Mediu și din Renaștere au făcut ca aristotelismul să fie discreditat prin adeziunea obscurantistă la toate tezele Filosofului, chiar și la cele legate de științe, acest lucru nu are legătură cu Sf. Toma; este evident că aceștia nu au fost fideli spiritului gândirii Sfântului. Oricum, Sf. Toma a făcut un serviciu extraordinar gândirii creștine prin folosirea acestui instrument, prin interpretarea într-un sens atât de favorabil, din perspectivă creștină, a lui Aristotel. Se înșală cei care afirmă că Sf. Toma nu a avut simțul interpretării corecte. Poate că unii nu sunt de acord cu toate interpretările pe care Sfântul le dă tezelor lui Aristotel, dar nu începe îndoială că, dat fiind contextul acelor vremuri și sărăcia informațiilor istorice relevante pe care le-a avut la dispoziție, Toma rămâne unul dintre cei mai riguroși și mai subtili comentatori ai lui Aristotel care au existat vreodată.

În concluzie, trebuie să subliniem că, deși Sf. Toma a adoptat aristotelismul ca instrument pentru expunerea propriului său sistem, nu l-a venerat orbește pe Filosof, discreditându-l pe Sf. Augustin în favoarea gânditorului păgân. În teologie, el merge pe urmele lui Sfântului Augustin, cu toate că adoptarea filosofiei lui Aristotel ca instrument de lucru îl face să sistematizeze, să definească și să argumenteze logic doctrinele teologice într-o manieră cu totul străină atitudinii Sfântului Augustin; în

CAPITOLUL XXXII – SF. TOMA DE AQUINO (2)

filosofie, cu toate că există o legătură directă între sistemul lui și cel al lui Aristotel, Sf. Toma îl interpretează adesea pe Aristotel într-o manieră apropiată de Sf. Augustin sau exprimă ideile Sfântului Augustin atunci când vorbește de categoriile aristotelice; poate că ar fi mai corect să spunem că face cele două lucruri în același timp. De exemplu, atunci când vorbește despre cunoașterea divină și despre providență, Sf. Toma interpretează doctrina aristotelică despre Dumnezeu într-un sens care nu exclude cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre lume, iar tratând despre ideile divine, remarcă faptul că Aristotel l-a criticat pe Platon pentru teza că ideile sunt independente atât față de lucrurile concrete, cât și față de intelect. Aceasta implică tacit că el nu l-ar fi criticat pe Platon dacă acesta ar fi plasat ideile în mintea lui Dumnezeu. Sigur, avem aici o interpretare a lui Aristotel *in meliorem partem* dintr-o perspectivă teologică și, deși interpretarea tinde să-i apropie pe Aristotel și Augustin, este foarte probabil ca aceasta să nu fie, de fapt, teoria aristotelică despre cunoașterea divină. Însă despre relația dintre Sf. Toma și Aristotel vom vorbi mai târziu.

CAPITOLUL XXXIII

SF. TOMA DE AQUINO (3) PRINCIPIILE FIINȚEI CREATE

Motive pentru a începe cu ființa corporală – Hilomorfismul – Respingerea rationes seminales – Respingerea pluralității formelor substanțiale – Restrângerea compoziției hilomorfice la substanțele corporale – Act și potență – Esență și existență.

I. În *Summa theologiae*, operă care, după cum îi indică numele, este un compendiu teologic, prima problemă filosofică pe care Sf. Toma o tratează este cea a existenței lui Dumnezeu, după care ia în discuție natura lui Dumnezeu și apoi pe cea a Persoanelor divine, trecând după aceea la problema Creației. În mod similar, în *Summa contra Gentiles*, care aduce mai mult a tratat filosofic (deși nu poate fi considerată un simplu tratat filosofic, de vreme ce tratează și teme pur dogmatice cum ar fi Treimea și Întruparea), Sf. Toma începe tot cu problema existenței lui Dumnezeu. Ar putea părea firesc să începem expunerea filosofiei Sfântului Toma cu demonstrațiile pe care el le construiește pentru existența lui Dumnezeu; dar, în afara faptului (menționat într-un capitol anterior) că Sf. Toma însuși a afirmat că partea filosofiei referitoare la Dumnezeu vine după celelalte ramuri ale filosofiei, demonstrațiile în sine au nevoie de niște principii și concepte fundamentale, și chiar Sf. Toma a compus *De ente et essentia*, de exemplu, înainte de a fi scris cele două *Summae*. Așadar, în niciun fel nu ar fi potrivit să începem direct cu demonstrațiile existenței lui Dumnezeu. Gilson însuși, care insistă că modul firesc de a expune filosofia Sfântului Toma este în conformitate cu ordinea adoptată de acesta în *Summae*, începe și el prin discutarea anumitor idei și principii de bază. Pe de altă parte, ne-ar fi greu să discutăm întreaga metafizică a Sfântului Toma și toate acele idei care sunt presupuse explicit sau implicit în teologia sa naturală: trebuie să restrângem cadrul discuției.

Pentru un cititor modern, familiarizat cu problemele și cursul filosofiei moderne, poate părea normal să începem cu o discuție asupra teoriei Sfântului Toma despre cunoaștere și să ne întrebăm dacă Sfântul aduce o justificare epistemologică posibilității cunoașterii metafizice. Însă, deși Sf. Toma a avut cu siguranță o „teorie a cunoașterii”, el nu a trăit după Kant, iar problema cunoașterii nu avea în filosofia timpului său poziția pe care avea să o ocupe în vremuri mai apropiate de noi. Eu consider că punctul natural de pornire al unei discuții asupra filosofiei tomiste este o discuție asupra

substanțelor corporale. Până la urmă, Sf. Toma afirmă explicit că obiectul nemijlocit și firesc intelectului omenesc în această viață îl constituie esența lucrurilor corporale. Principiile și noțiunile fundamentale presupuse de teologia naturală nu sunt înnăscute, spune el, ci dobândite prin reflecție asupra și abstracție din experiența noastră cu privire la obiectele concrete; de aceea, pare logic să fie dezvoltate mai întâi aceste noțiuni și principii fundamentale, aplecându-ne asupra substanțelor corporale. Demonstrațiile oferite de Sf. Toma în sprijinul existenței lui Dumnezeu sunt *a posteriori*. Ele pornesc dinspre lucrurile create către Dumnezeu: natura lucrurilor create, lipsa autosuficienței în ceea ce privește obiectele nemijlocite ale experienței, este cea care relevă existența lui Dumnezeu. Mai mult, nu putem să obținem prin lumina naturală a rațiunii decât acea cunoaștere a lui Dumnezeu ce poate fi atinsă prin reflecția asupra lucrurilor create și a relației lor cu El. Luând acestea în considerare, ar părea „firesc” să incep expozeul asupra filosofiei tomiste cu o discuție despre obiectele concrete ale experienței, al căror studiu ne duce către acele principii fundamentale ce ne conduc, la rândul lor, la dezvoltarea unor demonstrații pentru existența lui Dumnezeu.

2. În privința substanțelor corporale, Sf. Toma adoptă de la bun început poziția simțului comun, și anume că există o multitudine de substanțe. Cunoașterea minții omenești este dependentă de experiența senzorială, iar primele obiecte concrete pe care mintea le cunoaște sunt obiectele materiale cu care interacționează prin intermediul simțurilor. Reflecția asupra acestor obiecte conduce dintr-o dată mintea la formarea unei distincții, sau mai degrabă la descoperirea unei distincții în obiectele în sine. Dacă mă uit primăvara pe fereastră, văd mestecănușul cu frunzele sale verzi și fragede, pe când toamna văd că frunzele și-au schimbat culoarea, deși în parc este același mestecănuș. Mestecănușul este, din punct de vedere al substanței, același, fie iarnă, fie vară, dar culoarea frunzelor sale nu este aceeași: culoarea se schimbă, fără ca mestecănușul să se schimbe substanțial. În mod similar, dacă mă duc în pădure, într-un an văd molizi ca pe niște copaci mici, proaspăt plantați; mai târziu, îi văd ca pe niște copaci mai mari. Dimensiunile lor s-au schimbat, dar tot molizi sunt. Vacile de pe câmp pe care le văd când intr-un loc, când în altul, când într-o poziție, când într-alta, stând în picioare sau culcate, păscând iarba, rumegând sau dormind, făcând acum un lucru, apoi altul, fie că sunt mulse, fie că sunt plouate, fie că sunt mâname, sunt aceleași vaci tot timpul. Astfel, reflecția ajută mintea să distingă între substanță și accident, precum și între diferitele tipuri de accidente; Sf. Toma acceptă doctrina aristotelică a celor zece categorii de substanțe și a celor nouă categorii de accidente.

Până aici, reflecția ne-a dus numai până la ideea de schimbare accidentală și la noțiunea de categoria: dar reflecția ulterioară va introduce mintea într-un nivel mai profund al constituiri ființei materiale. Atunci când vaca mănâncă iarba, iarba nu

mai este ceea ce era pe câmp, ci devine altceva prin asimilare; pe de altă parte, nu încetează pur și simplu să ființeze, ci ceva rămâne în procesul de schimbare. Schimbarea este substanțială, de vreme ce iarba însăși este transformată, nu numai culoarea sau forma ei, iar analiza schimbărilor de substanță conduce mintea către discernerea a două elemente, un element comun ierbii și carnii aflate în devenire și un alt element care conferă aceluia ceva determinarea, caracterul substanțial, făcându-l să fie mai întâi iarbă și apoi carne de vacă. Mai mult, în ultimă instanță, putem concepe că o substanță corporală se poate transforma într-o alta, nu neapărat direct sau nemijlocit, bineînțeles, dar cel puțin indirect și mijlocit, după o serie de schimbări. Ajungem astfel, pe de-o parte, la ideea unui substrat permanent al schimbărilor, care, *atunci când este luat în considerare în sine*, nu poate fi numit cu numele vreunei substanțe definite, iar pe de altă parte, la ideea unui element determinant. Primul element este „materia primă”, substratul nedeterminat al schimbării substanțelor, iar al doilea forma substanțială, care face ca substanța să fie ceea ce este, o plasează într-o clasă anume și o determină astfel ca iarbă, vacă, oxigen, hidrogen sau orice altceva. Astfel, fiecare substanță materială este compusă din materie și formă.

Sf. Toma acceptă, aşadar, doctrina aristotelică a compoziției hilomorfice a substanțelor materiale, definind materia primă ca pură potență, iar forma substanțială ca act prim al corpului fizic, „act prim” însemnând principiul care plasează corpul într-o clasa specifică și îi determină esența. Materia primă este potență pentru toate formele ce pot fi forme ale unor corpuri, însă, luată în sine, nu are nicio formă, este potențialitate pură: ea este, după cum a spus Aristotel, *nec quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus determinatur ens*.¹ Din acest motiv, materia primă nu poate exista de sine stătătoare, pentru că ar fi contradictoriu să vorbim de o ființă care există fără act sau formă: de aceea, ea nu precedă temporal vorbind forma, ci a fost creată împreună cu aceasta.² Sf. Toma este, astfel, destul de clar asupra faptului că numai substanțele concrete, compozițiile individuale de formă și materie, există cu adevărat în lumea materială. Însă, cu toate că este de acord cu Aristotel în negarea unei existențe separate a universalilor (deși vom vedea că trebuie să avem rezerve față de această afirmație), el îl urmează pe Aristotel și în afirmația că forma trebuie să fie individuată. Forma este elementul universal, cel care plasează un obiect într-o clasă, într-o specie, făcându-l să fie un cal, un ulm sau un fier: ea are nevoie, astfel, să fie individuată, pentru a deveni forma unei substanțe particulare. Care este principiul

¹ In 7 *Metaf.*, lectio 2. [„nici ce, nici cât, nici ce fel, nici orice altceva din cele care determină ființa”, lb. lat.]

² S.T., Ia, 66, 1, *in corpore*.

individuării? El poate fi numai materia. Dar materia în sine este numai potență pură: nu are determinările necesare pentru a individua forma. Caracteristicile accidentale ale cantității sunt posterioare din punct de vedere logic compoziției hilomorfice a substanței. Prin urmare, Sf. Toma a fost obligat să spună că principiul individuării este *materia signata quantitate*,¹ în sensul că materia are nevoie de o determinare cantitativă, pe care o primește din uniunea cu forma. Aceasta este o noțiune dificil de înțeles, deoarece deși materia, nu forma, stă la baza multiplicării cantitative, materia în sine nu are o determinare cantitativă: avem aici, de fapt, o relicvă a elementului platonician din gîndirea aristotelică. Aristotel a criticat și a respins teoria platoniciană a formelor, dar pregătirea sa platoniciană l-a influențat în asemenea măsură, încât a ajuns să afirme că forma, fiind în sine universală, necesită individuare, iar Sf. Toma l-a urmat în această privință. Bineînțeles, Sf. Toma nu s-a gîndit la forme ca existînd mai întâi separat și apoi fiind individuate, deoarece formele obiectelor sensibile nu există într-o stare anterioară temporal substanțelor compuse; însă ideea individuării se datorează cu siguranță modului platonician de a gândi și de a vorbi despre forme: Aristotel a înlocuit noțiunea de formă „transcendentă” exemplară cu cea de formă imanentă substanțială, dar niciun istoric nu poate închide ochii în fața moștenirii platoniciene din gîndirea lui Aristotel și, prin consecință, din cea a Sfântului Toma.

3. Drept consecință logică a tezei că materia primă ca atare este potență pură, Sf. Toma respinge teoria augustiniană cu privire la *rationes seminales*:² acceptarea acestei teorii ar însemna, într-un fel, să atribuim act unui lucru lipsit în sine de orice act.³ Formele non-spirituale sunt extrase din potențialitatea materiei sub acțiunea unui agent eficient, dar ele nu există înainte în materia primă ca forme înnăscute. Agentul, bineînțeles, nu acționează asupra materiei prime ca atare, deoarece aceasta nu poate exista de sine stătătoare; însă el schimbă în aşa fel dispozițiile unei substanțe corporale date încât creează nevoie unei noi forme. Schimbarea presupune astfel, atât pentru Toma, cât și pentru Aristotel, o „lipsă” sau nevoie unei noi forme, pe care substanța nu a primit-o încă, dar pe care o „cere”, în virtutea modificărilor produse în ea de agent. Apă, de exemplu, se află într-o stare de potență de a deveni abur, dar

¹ „materia structurată de cantitate” (lb. lat., n.r.).

² In 2 Sent., 18, 1, 2.

³ Desigur, Sf. Toma a folosit termenul *rationes seminales*, numai că prin acesta el se referea la forțele active ale obiectelor concrete, de exemplu, la forța activă care controlează geneza lucrurilor vii și o restrânge la aceleași specii, nu la doctrina conform căreia ar exista forme înnăscute în materia primă. Această ultimă teorie el fie a respins-o, fie a afirmat că nu se potrivea cu învățările Sfântului Augustin (cf. loc. cit., S.T., Ia, 115, 2; De Veritate, 5, 9, ad 8 și ad 9).

nu va deveni abur până când nu va fi încălzită până la un anume punct de un agent extern, moment în care se dezvoltă o nevoie față de forma de abur, nevoie care nu își are originile în afară, ci în potență materiei.

4. Așa cum Sf. Toma a respins vechea teorie cu privire la *rationes seminales*, a respins și teoria pluralității formelor substanțiale în substanțele compuse, afirmând unicitatea formei substanțiale în fiecare substanță. În Comentariul său la *Sentințe*, Sf. Toma pare să accepte ideea de *forma corporeitatis* ca prima formă substanțială din substanța materială,¹ dar chiar dacă a acceptat asta la început, cu siguranță a respins-o ulterior. În *Contra Gentiles*,² el susține că, dacă prima formă constituie substanța ca substanță, formele următoare apar în ceva ce este deja *hoc aliquid in actu*, ceva ce subzistă în mod real, astfel încât nu pot fi mai mult decât niște forme accidentale. În mod asemănător, el argumentează împotriva teoriei lui Avicelron,³ arătând că numai prima formă poate fi forma substanțială, de vreme ce ea conferă caracterul de substanță, iar rezultatul este că alte forme, apărând într-o substanță deja constituită, ar fi accidentale. (Implicația necesară este, bineînțeles, că forma substanțială informează în mod direct materia primă.) Această teză a generat numeroase reacții adverse, fiind stigmatizată ca o inovație periculoasă, când ne vom ocupa de controversa în care a intrat Sf. Toma din cauza propriului său aristotelism.

5. Compoziția hilomorfică a substanțelor materiale a fost restrânsă de Sf. Toma la lumea corporală: el nu a extins-o, precum Sf. Bonaventura, la lucrurile create necorporale, la îngeri. Existența îngerilor era considerată de Sf. Toma demonstrabilă rațional, nu numai prin revelație, deoarece existența lor este cerută de caracterul ierarhic al scării ființei. Putem discerne ordinea ascendentă sau rangurile formelor pornind de la formele substanțelor inorganice, trecând prin formele vegetative, formele iraționale, sensibile ale animalelor, sufletul rațional al omului, până la Actul pur și infinit, Dumnezeu; dar există o lacună în această ierarhie. Sufletul rațional al omului este creat, finit și întrupat, pe când Dumnezeu e necreat, infinit și spirit pur: în aceste condiții, este rezonabil să credem că între sufletul uman și Dumnezeu există forme spirituale finite și create, dar care nu au trup. În vârful scării se află simplitatea absolută a lui Dumnezeu: în vârful lumii corporale se află ființa umană, parțial spirituală și parțial corporală: de aceea, trebuie să mai existe între om și Dumnezeu ființe complete spirituale, dar care nu posedă simplitatea absolută a Divinității.⁴

¹ Cf. *In 1 Sent.*, 8, 5, 2; *2 Sent.*, 3, 1, 1.

² 4, 81.

³ *Quodlibet*, II, 5, 5, *in corpore*.

⁴ Cf. *De spirit. creat.*, 1, 5.

Acest gen de argumentație nu era nou: fusese utilizat și în filosofia greacă, de Posidonius, de pildă. Sf. Toma a fost influențat și de doctrina aristotelică a inteligențelor separate asociate cu mișcarea sferelor, această viziune astronomică apărând în filosofia lui Avicenna, cu care Sf. Toma era familiarizat; dar argumentul care a cântărit cel mai greu pentru el a fost cel extras din exigențele ierarhiei ființei. Așa cum a distins între diferitele grade ale formelor în general, el a distins și între diferitele „coruri” de îngeri, în funcție de obiectul cunoașterii lor. Cei care cunosc cel mai bine divinitatea lui Dumnezeu în sine și sunt însuflați de iubire sunt serafimii, „corul” cel mai înalt, pe când cei însărcinați cu providența divină față de anumite creațuri, de exemplu, față de anumiți oameni, sunt îngerii în cel mai restrâns sens al cuvântului, „corul” de pe ultima treaptă. Corul însărcinat, printre altele, cu mișcările corpurilor celeste (cauze universale ce influențează această lume) este cel al Virtuților. Astfel, Sf. Toma nu a postulat existența îngerilor numai pentru a explica mișcarea sferelor.

Îngerii există; dar mai rămâne de aflat dacă au o compoziție hilomorfică. Sf. Toma afirmă că nu este așa. El arată că îngerii trebuie să fie pur imateriali, de vreme ce sunt inteligențe asociate cu obiecte imateriale, iar locul lor în ierarhia ființelor presupune o imaterialitate deplină.¹ Mai mult, având în vedere că Sf. Toma vorbește despre o nevoie de cantitate a materiei (care s-ar putea să nu se potrivească cu caracterul ei de potență pură), el nu poate în niciun caz să le atribuie îngerilor o compoziție hilomorfică. Sf. Bonaventura, de exemplu, a susținut că îngerii trebuie să fie compuși hilomorfic, fiindcă altfel ar fi act pur, or numai Dumnezeu este act pur; dar Sf. Toma argumentează pentru teza contrară, arătând că distincția dintre esență și existență în cazul îngerilor este suficientă pentru a demonstra contingenta lor și diferența radicală dintre ei și Dumnezeu.² Voi reveni asupra acestei distincții.

O consecință a negării compoziției holomorfice a îngerilor este negarea multiplicității îngerilor în cadrul unei singure specii, de vreme ce materia este principiul individualității, iar în cazul îngerilor nu există materie. Fiecare înger este formă pură: de aceea, fiecare înger trebuie să consume capacitatea propriei specii și să fie propria sa specie. Corurile de îngeri, atunci, nu reprezintă tot atâtea specii de îngeri; ele constituie o ierarhie angelică, în care distincția se face nu potrivit speciei, ci din punctul de vedere al funcției. Există atâtea specii câți îngeri sunt. Este interesant să ne amintim că Aristotel, când discută în *Metofizica* despre o pluralitate de lucruri mișcătoare, despre inteligențe separate, se întrebă cum poate fi acest lucru posibil dacă materia este prin-

¹ S.T., Ia, 50, 2; *De spirit. creat.*, I, 1.

² *De spirit. creat.*, I, 1; S.T., Ia, 50, 2, ad 3; *Contra Gent.*, 2, 30; *Quodlibet* 9, 4, 1.

CAPITOLUL XXXIII – SF. TOMA DE AQUINO (3)

piul individuării, dar nu oferă vreo soluție la această problemă. Dacă Sf. Bonaventura, admitând compoziția hilomorfică a îngerilor, a putut să vorbească despre multiplicitatea lor în cadrul speciilor, Sf. Toma, dat fiind că, pe de-o parte, susține că materia este principiul individuării, iar pe de altă parte, neagă prezența acesteia la îngerii, este nevoie să nege această multiplicitate. În consecință, pentru Sf. Toma, inteligențele devin cu adevărat universalii separate – bineînțeles, nu în sensul unor concepte ipostaziate. De altfel, una dintre descoperirile lui Aristotel a fost aceea că o formă separată trebuie să fie intelligentă, cu toate că nu a reușit să vadă legătura istorică dintre propria sa teorie a inteligențelor separate și teoria platonică a formelor separate.

6. Stabilirea compoziției hilomorfice a substanțelor materiale relevă în același timp caracterul esențialmente schimbător al acestor substanțe. Desigur, schimbările nu au loc la întâmplare, ci în funcție de un anume ritm (astfel, nu ne putem aștepta ca o substanță dată să devină imediat orice altă substanță am dori, de vreme ce schimbările sunt ghidate și influențate de cauze generale, precum corporile cerești); iar schimbările de substanță nu pot avea loc decât în corpuri, și numai materia, substratul schimbării, le face posibile. Pe baza principiului preluat de Sf. Toma de la Aristotel, conform căruia ceea ce se schimbă sau se mișcă este schimbat sau mișcat de „altceva”, *ab alio*, cineva ar putea imediat argumenta, pornind de la schimbările din lumea corporală, că există un Mișcător nemișcat, bazându-se pe principiul că un regres infinit în ordinea dependenței este imposibil; dar înainte de a trece la demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe baza naturii, trebuie mai întâi să pătrundem mai adânc în constituția ființei finite.

Compoziția hilomorfică este restrânsă de Sf. Toma la lumea corporală; dar există o distincție și mai importantă, pentru care distincția dintre formă și materie reprezintă doar o ilustrație. Materia primă este, aşa cum am văzut, potență pură, pe când forma este act, astfel încât distincția dintre materie și formă este o distincție între potență și act, dar această din urmă distincție are o mai mare aplicabilitate decât prima. În îngerii nu există materie, dar există potență. (Sf. Bonaventura argumenta că, de vreme ce materia este potență, materia poate exista în îngerii. El a fost, astfel, nevoie să admită *forma corporeitatis*, pentru a distinge materia corporală de materie în general. Sf. Toma, pe de altă parte, deorece afirmă că materia este potență pură, însă îi neagă prezența în cazul îngerilor, este nevoie să atribuie materiei o nevoie de cantitate, dobândită prin formă. În mod clar, ambele viziuni au problemele lor.) Îngerii se pot schimba, performând acte de intelect și de voință, chiar dacă nu se pot schimba substanțial: de aceea, ei posedă o anumită potență. Distincția dintre potență și act parcurge, astfel, întreaga creație, pe când distincția dintre formă și materie există numai în creația corporală. Astfel, pe baza principiului că trecerea de la potență la act cere un

principiu care este în sine un act, ar trebui să ne aflăm în postura de a argumenta în favoarea existenței Actului pur, Dumnezeu, pornind de la distincția fundamentală ce străbate întreaga creație; mai întâi, trebuie să privim, însă, fundamentalul potenței ca aparținând ingerilor. Să mai menționăm în treacăt că distincția dintre potență și act este menționată de Aristotel în *Metofizica*.

7. Am văzut că Sf. Toma a restrâns compoziția hilomorfică la substanța corporală; dar există o compoziție mai profundă care în-formează fiecare ființă finită. O ființă finită este o ființă întrucât există, sau posedă existență: substanța este ceea ce este sau are ființă, iar „existența este aceea în virtutea căreia o substanță este numită o ființă.”¹ Esența ființei corporale este substanța compusă din materie și formă, pe când esența unei ființe finite imateriale este doar forma; dar existența (*esse*) este cea prin care o substanță materială sau imaterială este o ființă reală (*ens*), existența fiind pentru esență ceea ce actul este pentru potență. Compoziția actului și a potenției se găsește, prin urmare, în orice ființă finită, nu doar în ființele corporale. Nicio ființă finită nu există în mod necesar; ea posedă existență, care diferă de esență așa cum actul diferă de potență. Forma determină sau completează în sferea esenței, dar ceea ce actualizează esența este existența. „În substanțele intelectuale care nu sunt compuse din materie și formă (în ele forma este o substanță subzistentă), forma este cea care este; dar existența este actul prin care forma este; și din această cauză există în ele doar o singură compoziție de act și potență, adică cea de substanță și existență (...) Totuși, la substanțele compuse din formă și materie, există o compoziție dublă de act și potență, prima fiind o compoziție în substanță însăși, compusă din formă și materie, cea de-a doua, o compoziție a substanței însăși, care deja este compusă, cu existența. Această a doua compoziție poate fi numită o compoziție a *quod essi* și *esse*, sau a *quod est* și *quo est*.² Așadar, existența nu este nici materie, nici formă, nu este nici esență, nici parte a unei esențe, ci este actul prin care esența este sau are ființă. „*Esse* denotă un anume act; pentru că un lucru nu este considerat a fi (*esse*) prin faptul că este în potență, ci prin faptul că este în act.”³ Nefiind nici materie, nici formă, nu poate fi nicio formă substanțială sau accidentală; ea nu aparține sferei esenței, ci este cea prin care formele sunt.

A existat o intensă dezbatere în Școli în jurul întrebării dacă Sf. Toma a considerat distincția dintre esență sau existență ca fiind reală sau doar conceptuală. În mod clar, răspunsul la această problemă depinde foarte mult de sensul dat expresiei „distincție

¹ *Contra Gent.*, 2, 54.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, I, 22.

reală". Dacă prin distincție reală se înțelege distincția dintre două lucruri care pot fi separate unul de celălalt, atunci, în mod sigur, Sf. Toma nu a afirmat că există o distincție reală între esență și existență, care nu sunt două obiecte separabile fizic. Egidio Romano avea o astfel de poziție, considerând că distincția este una fizică; pentru Sf. Toma însă, distincția este metafizică, esență și existență fiind cele două principii metafizice constitutive ale oricărei ființe finite. Totuși, dacă prin distincție reală se înțelege o distincție obiectivă, independentă de mintea noastră, atunci, în opinia mea, nu numai că Sf. Toma a susținut că distincția dintre esență și existență este de această natură, ci a considerat-o esențială pentru sistemul său, dându-i o foarte mare importanță. Sf. Toma vorbește despre *esse ca adveniens extra*, în sensul că vine de la Dumnezeu, cauza existenței; *esse* este act, diferit de potență pe care o actualizează. Numai în Dumnezeu, insistă Sf. Toma, sunt esență și existență identice: Dumnezeu există în mod necesar tocmai pentru că esența Sa este existență; toate celelalte lucruri primesc sau „participă la” existență, or ceea ce primește trebuie să fie diferit de ceea ce este primit.¹ Din faptul că Sf. Toma argumentează pentru ideea că acela a căruia existență este diferită de esență trebuie să își fi primit existența de la un altul, și că numai pentru Dumnezeu este valabil că existența Sa nu este diferită de sau alta decât esența Sa, decurge, în opinia mea, că el privește distincția dintre esență și existență ca fiind obiectivă și independentă de minte. „A treia cale” de a demonstra existența lui Dumnezeu pare, de altfel, să presupună o distincție reală între esență și existență în lucrurile finite.

Existența determină esența în sensul că este act și prin ea esența are ființă; dar, pe de altă parte, ca act, ea este determinată de esență, ca potență, să fie existența unui anume fel de esență.² Totuși, nu trebuie să ne închipuim că esența a existat înainte de a primi existență (ceea ce ar fi o contradicție în termeni) sau că există un fel de existență neutră care nu este existența niciunui lucru în particular până când se unește cu esența: cele două principii nu sunt două lucruri fizice, unite împreună, ci principii constitutive, create simultan ca principii ale unei ființe particulare. Nu există esență fără existență și nici existență fără esență; cele două sunt create împreună, iar dacă existența încetează, esența concretă încetează să mai fie. Existența nu este, deci, ceva accidental pentru ființa finită: este aceea prin care ființa finită este ființă. Dacă recurgem la imaginea, vom gândi esență și existență ca două lucruri sau două ființe; însă problemele de înțelegere a doctrinei Sfântului Toma cu privire la acest subiect provin

¹ Cf. S.T., Ia, 3, 4; *Contra Gent.*, I, 22.

² *De Potentia*, 7, 2, ad 9.

tocmai din folosirea imaginației și din presupunerea că, dacă el a susținut o distincție reală între cele două, trebuie să fi conceput această distincție în sensul exagerat și înșelător în care a conceput-o Egidio Romano.

Filosofii musulmani discutaseră deja relația dintre existență și esență. Alfarabi, de exemplu, observase că analiza esenței unui obiect finit nu va releva existența acestuia. Dacă ar fi aşa, atunci ar fi suficient să știi ce este natura umană pentru a ști că omul există, ceea ce nu este adevărat. Prin urmare, esența și existența sunt distincte, iar Alfarabi a tras de aici concluzia, oarecum nefericită, că existența este un accident al esenței. Avicenna l-a urmat pe Alfarabi în această privință. Cu toate că Sf. Toma nu privește existența ca pe un „accident”, în *De ente et essentia*¹, îi urmează pe Alfarabi și Avicenna în modul lor de a analiza distincția. Tot ce nu aparține conceptului de esență vine către acesta din afară (*adveniens extra*) și formează o compozitie cu el. Nicio esență nu poate fi concepută fără acel lucru ce face parte din esență; dar orice esență finită poate fi concepută fără a include existența în esență. Pot concepe „om” sau „pasăre phoenix” și, totuși, să nu știu dacă există în natură. Ar fi, totuși, o greșeală să îl interpretăm pe Sf. Toma în sensul că el ar fi susținut că esența, înainte de a primi existență, ar fi ceva în sine, cu o existență proprie diminuată, ca să spunem așa; esența există doar prin existență și existența creată este întotdeauna existența unui fel sau altul de esență. Existența creată și esența apar împreună și, deși cele două principii constitutive sunt distincte obiectiv vorbind, existența este cea fundamentală. De vreme ce existența creată este un act de potență, cea din urmă nu are altă actualitate în afara existenței, care „dintre toate lucrurile este cea mai perfectă” și „perfecțiunea perfecțiunilor”.²

Sf. Toma descoperă astfel că în inima tuturor lucrurilor finite există o anume instabilitate, o contingență sau non-necesitate, care ne duce imediat la existența unei Ființe care este sursa existenței finite, autoarea compozitiei dintre esență și existență și care nu poate fi compusă Ea însăși din esență și existență, ci trebuie să aibă existența ca însăși esență sa, existând în mod necesar. Ar fi, deci, nedrept să îl acuzăm pe Francisco Suarez (1548-1617) și pe alții scolastici care au respins „distincția reală” că ar fi negat prin aceasta caracterul contingent al ființei finite (Suarez a respins ideea unei distincții reale între esență și existență și a susținut că obiectul finit este limitat, fiind *ab alio*). Dar eu personal nu am nicio îndoială că Sf. Toma însuși a susținut doctrina distincției reale, cu condiția ca aceasta să nu fie interpretată așa cum a făcut-o Egidio

¹ C. 4. [trad. rom. *Despre fiind și esență*, trad. de Eugen Munteanu, ediție bilingvă, ed. a II-a revăzută, Iași, Ed. Polirom, 2008, pp. 76-89.]

² *De Potentia*, 7, 2, ad 9.

CAPITOLUL XXXIII – SF. TOMA DE AQUINO (3)

Romano. Pentru Sf. Toma, existența nu este o stare a esenței, ci este cea care pune esența într-o stare de actualitate.

Se poate obiecta că am evitat adevărata problemă legată de acest subiect: în ce sens precis este distincția dintre esență și existență una obiectivă și independentă de minte? Sf. Toma nu și-a formulat însă doctrina într-o manieră care să evite orice controverse de interpretare. Totuși, mi se pare evident că el a susținut că distincția dintre esență și existență este o distincție obiectivă între două principii metafizice care constituie întreaga ființă a lucrului creat, unul dintre aceste principii, mai precis existența, funcționând pentru celălalt, adică pentru esență, ca actul pentru potență. Și nu văd cum Sf. Toma ar fi putut atribui atâtă importanță câtă i-a atribuit acestei distincții, dacă nu ar fi crezut că este o distincție „reală”.

CAPITOLUL XXXIV

SF. TOMA DE AQUINO (4) DEMONSTRAȚIILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Nevoia de demonstrații – Argumentul Sfântului Anselm – Posibilitatea demonstrațiilor – Primele trei demonstrații – A patra demonstrație – Demonstrația pe baza finalității – Centralitatea celei de-a treia căi.

I. ÎNAINTE de a expune propriu-zis demonstrațiile existenței lui Dumnezeu, Sf. Toma a încercat să demonstreze că reunirea unor astfel de argumente nu e o chestiune superfluă sau inutilă, de vreme ce ideea existenței lui Dumnezeu nu este, la drept vorbind, o idee înăscută, după cum nici propoziția „Dumnezeu există” nu este opusul a ceea ce este de neconceput și de negândit. Într-adevăr, pentru noi, care trăim într-o lume în care ateismul este ceva obișnuit, în care filosofii puternice și influente elimină sau „distrug” noțiunea de Dumnezeu, în care mulți bărbați și femei sunt educați fără a crede în Dumnezeu, pare natural să credem că existența lui Dumnezeu are nevoie să fie demonstrată. Kierkegaard și acei filosofi și teologi care l-au urmat poate că au respins teologia naturală în sensul ei obișnuit; însă, la drept vorbind, noi nici măcar nu putem concepe ca existența lui Dumnezeu să fie privită drept *per se notum*, așa cum o numește Sf. Toma. Toma nu a trăit însă într-o lume în care ateismul teoretic era ceva obișnuit și s-a simțit obligat să discute nu numai tezele unor gânditori creștini tim-purii, ce păreau să susțină că omul posedă o cunoaștere înăscută a lui Dumnezeu, ci și faimosul argument al Sfântului Anselm, care a încercat să arate că inexistența lui Dumnezeu nu poate fi concepută. Astfel, în *Summa theologiae*,¹ Sf. Toma răspunde într-un articol la întrebarea *utrum Deum esse sit per se notum*,² iar în alte două capitole din *Summa contra Gentiles*³ ia în considerare *de opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum*.⁴

¹ Ia, 2, I.

² „dacă Dumnezeu poate fi cunoscut prin sine” (lb. lat., n.r.).

³ I, 10-II.

⁴ „despre opinia celor care susțin că existența lui Dumnezeu nu se poate demonstra, fiindcă este cunoscută prin sine” (lb. lat., n.r.).

Sf. Ioan Damaschin¹ afirmă omul posedă o cunoaștere înnăscută a lui Dumnezeu; Sf. Toma arată însă că această cunoaștere naturală a lui Dumnezeu este vagă și confuză și are nevoie de elucidare pentru a fi făcută explicită. Omul are o dorință naturală de fericire (*beatitudo*), iar o asemenea dorință naturală presupune o cunoaștere naturală; însă, cu toate că fericirea adevărată poate fi găsită numai în Dumnezeu, asta nu înseamnă că orice om posedă o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu ca atare: omul are doar o idee vagă despre fericire, de vreme ce o dorește, dar poate gândi că fericirea constă în plăcerile senzuale sau în posesiunea de bogății, astfel că este nevoie de reflecție pentru a ajunge la concluzia că fericirea poate fi găsită numai în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, chiar dacă dorința naturală de fericire poate constitui fundamentalul unei demonstrații pentru existența lui Dumnezeu, această demonstrație este oricum necesară. Iarăși, într-un anumit sens, este *per se notum* că există adevăr, de vreme ce un om care afirmă că nu există niciun adevăr afirmă, inevitabil, că este adevărat că nu există niciun adevăr, dar asta nu înseamnă că acel om știe că există un Adevăr prim sau inițial, un Izvor al adevărului, sau Dumnezeu; pentru a ajunge la această concluzie, este necesară reflecția. La fel, deși este adevărat că fără Dumnezeu nu putem cunoaște nimic, aceasta nu înseamnă că, dacă am cunoaște orice, am deține cunoașterea lui Dumnezeu, de vreme ce influența lui Dumnezeu, care ne permite să cunoaștem orice, nu este obiectul intuiției directe, ci este cunoscută numai prin reflecție.²

În general, spune Sf. Toma, trebuie să facem distincție între ce este *per se notum secundum se* și ce este *per se notum quoad nos*.³ Vom spune că o propoziție este *per se nota secundum se* atunci când predicatul ei este inclus în subiect, ca în propoziția că omul este un animal rațional, pentru că omul este exact un animal rațional. Propoziția că Dumnezeu există este, astfel, o propoziție *per se nota secundum se*, deoarece esența lui Dumnezeu este chiar existența Sa și nu putem cunoaște natura lui Dum-

¹ *De fide orthodoxa*, I, 3.

² Poate părea că atitudinea Sfântului Toma cu privire la cunoașterea „înnăscută” a lui Dumnezeu nu diferă substanțial de cea a Sfântului Bonaventura. Într-un anume sens, este adevărat, de vreme ce niciunul dintre ei nu a admis o idee înnăscută și explicită de Dumnezeu; dar Sf. Bonaventura credea că există un fel de conștiință inițială implicită a lui Dumnezeu, sau măcar că ideea de Dumnezeu poate fi făcută explicită doar prin reflecție interioară, pe când toate dovezile oferite de Sf. Toma pornesc de la lumea exterioară. Chiar dacă scoatem în evidență aspectul „aristotelic” al epistemologiei Sfântului Bonaventura, rămâne adevărat că există o diferență de accent și de perspectivă între teologiile naturale ale celor doi filosofi.

³ „cunoscut prin sine în raport cu sine”, respectiv „cunoscut prin sine în raport cu noi” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XXXIV – SF. TOMA DE AQUINO (4)

nezeu, ceea ce este El, fără a cunoaște existența Sa, altfel spus, că El este; omul nu poate să însă vreo cunoaștere *a priori* cu privire la natura lui Dumnezeu, ci poate ajunge la cunoașterea faptului că esența lui Dumnezeu este însăși existența Sa numai după ce ajunge să cunoască existența lui Dumnezeu. Așadar, deși propoziția că Dumnezeu există este *per se nota secundum se*, ea nu este *per se nota quoad nos*.

2. În ceea ce privește argumentul „ontologic” sau *a priori* al existenței lui Dumnezeu oferit de Sf. Anselm, Sf. Toma răspunde mai întâi că nu toată lumea înțelege prin Dumnezeu „ceva față de care ceva mai mare nu poate fi imaginat”. E posibil ca această observație, deși fără îndoială corectă, să nu fie, până la urmă, relevantă, decât în măsura în care Sf. Anselm a crezut că toată lumea înțelege prin „Dumnezeu” acea ființă a cărei existență el intenționa să o demonstreze, și anume Ființa suprem perfectă. Nu trebuie să uităm că Sf. Anselm consideră că argumentul său este, totuși, un argument sau o demonstrație, nu afirmația unei intuiții imediate a lui Dumnezeu. Sf. Toma arată, atât în *Summa contra Gentiles*, cât și în *Summa theologiae*, că argumentul Sfântului Anselm implică un proces sau o tranziție ilicită de la ordinea ideală la cea reală. Chiar dacă Dumnezeu e conceput ca acea ființă față de care ceva mai mare nu poate fi imaginat, nu înseamnă neapărat că o asemenea Ființă există, în afara faptului că ea este concepută în afara minții. Totuși, acesta nu este un contraargument adecvat la adresa raționamentului anselmian, cel puțin atunci când este luat de unul singur, de vreme ce neglijeză caracterul specific al lui Dumnezeu, al ființei față de care ceva mai mare de atât nu poate fi imaginat. O asemenea Ființă este propria sa existență și, dacă este posibil ca o asemenea Ființă să existe, atunci ea trebuie să existe. Ființa față de care ceva mai mare nu poate fi imaginat este Ființa care există în mod necesar, este Ființa necesară și ar fi absurd să discutăm despre o Ființă necesară doar posibilă. Sf. Toma adaugă însă, după cum am văzut, că intelectul nu posedă vreo cunoaștere *a priori* a naturii lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, din cauza slăbiciunii intelectului uman, nu putem discerne *a priori* posibilitatea pozitivă a Ființei suprem perfecte, a Ființei a cărei esență este existența, ci ajungem la cunoașterea faptului că o asemenea Ființă există nu prin analiză sau prin considerații asupra ideii unei asemenea Ființe, ci prin argumente pornind de la efectele ei, *a posteriori*.

3. Dacă existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată *a priori*, prin ideea de Dumnezeu, prin esența Lui, rămâne să fie demonstrată *a posteriori*, printr-o cercetare a efectelor lui Dumnezeu. Cineva ar putea spune că acest lucru este imposibil, de vreme ce efectele lui Dumnezeu sunt finite, în vreme ce Dumnezeu însuși este infinit, astfel încât nu există nicio proporție între efecte și Cauză, iar concluzia procesului de raționare va conține infinit mai mult decât premisele. Raționamentul începe cu obiecte sensibile, astfel că ar trebui să se încheie tot cu un obiect sensibil, pe când

demonstrațiile existenței lui Dumnezeu duc către un Obiect care transcende în mod infinit orice obiect sensibil.

Sf. Toma nu răspunde în niciun fel la această obiecție, și ar fi un anacronism absurd să ne așteptăm ca el să discute și să răspundă în avans la critica lui Kant la adresa metafizicii; el atrage însă atenția că, deși nu putem obține o cunoaștere perfectă a unei cauze dacă pornim de la cercetarea unor efecte care sunt disproporționate în raport cu ea, noi putem, totuși, să cunoaștem faptul că această cauză există. Putem argumenta în favoarea existenței unei cauze pornind de la efectele ei, iar dacă aceste efecte sunt de așa natură încât pot proveni numai de la un anumit tip de cauză, putem susține în mod legitim existența unei cauze de acel tip. (Nu trebuie să considerăm că utilizarea cuvântului „efect” presupune ceea ce e de demonstrat, că am avea de-a face cu o *petitio principii*: Sf. Toma argumentează pornind de la anumite fapte despre lume, arătând că aceste fapte cer o explicație ontologică. Desigur, este adevărat că el presupune că principiul cauzalității nu este pur subiectiv sau aplicabil numai în sfera „fenomenelor” în sensul kantian; însă este perfect conștient că trebuie demonstrat că obiectele sensibile sunt efecte, în sensul că nu conțin în ele însese propria explicație ontologică suficientă.)

Un tomist modern, dorind să expună și să apere teologia naturală a Sfântului în lumina gândirii filosofice post-medievale, ar trebui să spună ceva și în apărarea gândirii speculative, a metafizicii. Chiar dacă el va considera că obligația de a oferi o demonstrație cade mai degrabă în sarcina oponenților metafizicii, el nu poate neglija provocările la adresa legitimității și chiar a sensului argumentelor și concluziilor metafizice, provocări la care este obligat să răspundă. Nu îmi închipui, însă, cum ar putea un istoric al filosofiei medievale să îl trateze pe Sf. Toma ca și cum ar fi vorba de un filosof contemporan, pe deplin conștient atât de critica lui Kant la adresa rațiunii speculative, cât și de atitudinea pozitivistilor logici față de metafizică. Este adevărat că însăși teoria tomistă a cunoașterii pune la dispoziție, cel puțin în aparență, o puternică obiecție împotriva teologiei naturale. Conform Sfântului Toma, obiectul propriu intelectului uman este *quidditas* sau esența obiectului material: intelectul pornește de la obiectele sensibile, cunoaște în funcție de aparențe și este pe măsura obiectelor sensibile, în virtutea caracterului său întrupat. Sf. Toma nu acceptă ideile înnoăscute și nici nu face recurs la vreo cunoaștere intuitivă a lui Dumnezeu, iar dacă cineva aplică strict principiul aristotelian conform căruia nu există nimic în intelect care nu există în simțuri înainte (*Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*), ar putea părea că intelectul uman este mărginit la o cunoaștere a obiectelor corporale și nu poate, din pricina naturii sale sau cel puțin din cauza stării lui actuale, să le transcede. Cum această obiecție reiese chiar din doctrina Sfântului Toma, este important să cercetăm

dacă Sfântul a căutat să o preîntâmpine, iar dacă da, cum. Mă voi ocupa mai târziu de teoria tomistă a cunoașterii omenești;¹ dar voi face în cele ce urmează o scurtă prezentare a poziției Sfântului Toma în această chestiune, aşa cum o văd eu, fără alte dezvoltări sau referințe.

Obiectele, fie că sunt spirituale sau corporale, pot fi cunoscute doar în măsura în care participă la ființă, sau sunt în act, iar intelectul ca atare este facultatea de aprehensiune a ființei. Astfel, luat în sine, intelectul are ca obiect întreaga ființă; obiectul primar al intelectului este ființa. Totuși, faptul că un anume tip de intelect, cel uman, este întrerupt și depinde de simțuri pentru a opera înseamnă că el trebuie să pornească de la lucrurile date prin simțuri și că poate ajunge, în mod natural, să cunoască un obiect care transcende aceste lucruri (nu vorbim aici și despre cunoașterea de sine) numai în măsura în care obiectele sensibile au o relație manifestă cu acel obiect. Având în vedere că intelectul uman este întrerupt, obiectul său natural și propriu este obiectul corporal; dar aceasta nu distrugе orientarea primară a intelectului spre ființă în genere, iar dacă obiectele corporale au o relație care poate fi discernată cu un obiect ce le transcende, intelectul poate cunoaște existența unui astfel de obiect. În plus, în măsura în care obiectele materiale relevă caracterul Transcenđenței, intelectul poate obține o anume cunoaștere despre natura acesteia; o astfel de cunoaștere nu poate fi însă adekvată sau perfectă, de vreme ce obiectele care țin de simțuri nu pot releva într-un mod adekvat sau perfect natura Transcenđenței. Voi vorbi mai târziu despre cunoașterea naturală a naturii lui Dumnezeu:² este suficient să subliniem aici că, atunci când Sf. Toma spune că obiectul corporal este obiectul natural al intelectului, el se referă la faptul că intelectul uman, în starea sa actuală, este orientat către esența obiectului corporal, dar aşa cum condiția întreruptă a intelectului uman nu distrugе caracterul său primar de intelect, la fel și orientarea sa, în virtutea stării întrerupte, către obiectul corporal, nu îi afectează orientarea primară către ființă în genere. El poate astfel să obțină o anume cunoaștere a lui Dumnezeu, în măsura în care obiectele corporale au legătură cu El și îl dezvăluie; dar această cunoaștere este în mod necesar imperfectă și inadecvată și nu poate avea un caracter intuitiv.

4. Prima dintre cele cinci demonstrații ale existenței lui Dumnezeu oferite de Sf. Toma este cea pe baza mișcării, care se găsește la Aristotel³ și a fost folosită și de Maimonide sau de Sf. Albert. Cunoaștem prin percepții senzoriale că anumite lucruri din lume sunt mișcate, că mișcarea este un fapt. Mișcarea este aici înțeleasă în sen-

¹ Vezi Cap. XXXVIII.

² Vezi Cap. XXXV.

³ *Metofizica*, Cartea 12; *Fizica*, Cartea 8.

sul larg, aristotelic, al trecerii de la potență la act, iar Sf. Toma arată, urmându-l pe Aristotel, că un lucru nu poate fi redus de la potență la act decât de ceva care este deja în act. În acest sens, „orice este mișcat este mișcat de un altul”. Dacă acel altul este el însuși mișcat, atunci el trebuie să fie mișcat de un alt agent. Cum o serie infinită este imposibilă, ajungem la final la cel care mișcă fără să se miște, primul care mișcă, „și toți înțeleg că acesta este Dumnezeu”.¹ Acest argument este denumit de Sf. Toma *manifestior via*.² În *Summa contra Gentiles*,³ argumentul este dezvoltat pe larg.

A doua demonstrație, sugerată de a doua carte a *Metafizicii* lui Aristotel, și utilizată de Avicenna, Alain de Lille și de Sf. Albert, pornește tot de la lumea sensibilă, numai că de această dată de la ordinea sau seriile cauzelor eficiente. Nimic nu poate fi propria cauză, fiindcă, pentru a fi aşa ceva, ar trebui ca un lucru să existe înainte de el însuși. Pe de altă parte, este imposibil să mergem către infinitate în seria cauzelor eficiente: de aceea, trebuie să existe o primă cauză eficientă, „pe care toți o numesc Dumnezeu”.

A treia demonstrație, pe care Maimonide a preluat-o de la Avicenna și a dezvoltat-o, pornește de la faptul că unele ființe încep să existe și apoi pier, ceea ce arată că ele pot să fie și să nu fie, că sunt contingente și nu necesare, pentru că, dacă ar fi fost necesare, ar fi existat dintotdeauna și nici nu s-ar fi născut, nici nu ar fi pierit. Sf. Toma argumentează apoi că trebuie să existe o ființă necesară, care este motivul pentru care lucrurile create contingente iau ființă. Dacă nu ar exista nicio ființă necesară, nu ar exista nimic.

Deși foarte pe scurt, trebuie făcute câteva remarcări cu privire la aceste trei dovezi. În primul rând, atunci când Sf. Toma spune că o serie infinită este imposibilă (și acest principiu este utilizat în toate cele trei dovezi), el nu vorbește despre o serie care își are originea înapoi în timp, de o aşa-numită serie „orizontală”. De pildă, el nu spune că, întrucât copilul își datorează viața părinților și părinții își datorează viețile părinților lor și aşa mai departe, trebuie să fi existat o perche originară, care nu a avut părinți, ci a fost creată direct de către Dumnezeu. Sf. Toma nu crede că se poate demonstra filosofic că lumea nu a fost creată din eternitate: el admite posibilitatea abstractă a creației din eternitate, iar acest fapt nu poate fi acceptat fără admiterea posibilității unei serii fără început. Ceea ce el contestă este posibilitatea unei serii infinite în ordinea unor cauze care sunt dependente în mod actual, a unei serii infinite „verticale”. Să presupunem că lumea a fost creată din eternitate. Ar exista atunci

¹ S.T., Ia, 2, 3, *in corpore*. [trad. rom. p. 62]

² *Ibid.*

³ I, 13.

o serie infinită orizontală sau istorică, dar ea ar fi constituită în întregime din ființe contingente, deoarece faptul existenței sale fără început nu o face necesară. În consecință, întreaga serie trebuie să depindă de ceva din afara ei. Dar dacă urcăm fără a ne opri vreodată, nu găsim nicio explicație pentru existența seriei: aşadar, trebuie să ajungem la concluzia că există o ființă care nu este dependentă.

În al doilea rând, analiza remarcilor de mai sus ne va arăta că așa-numitele serii matematice infinite nu au nicio legătură cu demonstrațiile tomiste. Sf. Toma nu neagă posibilitatea unei astfel de serii infinite, ci pe cea a unei serii infinite în ordinea ontologică a dependenței. Cu alte cuvinte, el neagă faptul că mișcarea și contingenta lumii cunoscute prin experiență pot exista fără vreo explicație ontologică adecvată și ultimă.

În al treilea rând, poate părea o atitudine mai degrabă politicoasă din partea Sfântului Toma faptul că presupune că Mișcătorul nemîșcat sau prima cauză sau ființă necesară este ceea ce numim noi Dumnezeu. În mod evident, dacă există ceva, atunci trebuie să existe și o Ființă necesară: gândul trebuie să ajungă la această concluzie, dacă nu vrem să respingem întreaga metafizică; dar nu este atât de clar că ființa necesară este ființa personală pe care o numim Dumnezeu. Faptul că un argument pur filosofic nu ne poate duce la noțiunea de Dumnezeu pe deplin revelată nu mai are nevoie să fie dezvoltat; însă, chiar și în afara noțiunii de Dumnezeu revelată de Christos și propăvăduită de Biserică, ne poate duce un argument pur filosofic înspre o Ființă personală? Nu cumva credința Sfântului Toma în Dumnezeu l-a determinat să vadă mai mult în concluzia argumentului decât era în realitate? Nu cumva, căutând argumente care să demonstreze existența acelui Dumnezeu în care el credea, el s-a grăbit să identifice mișcătorul nemîșcat, cauza primă și ființa necesară cu acel Dumnezeu al creștinismului și al experienței religioase, Ființa personală căreia omul î se roagă? În opinia mea, trebuie să admitem că enunțurile pe care Sf. Toma le adaugă la demonstrațiile din *Summa theologiae* (*et hoc omnes intelligunt Deum, causam efficientem primam quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt Deum*),¹ dacă sunt luate separat, constituie niște concluzii ușor pripitite; însă, în afara faptului că *Summa theologiae* este în primul rând un manual teologic rezumat, aceste fraze nu ar trebui luate în considerare în mod izolat. De exemplu, rezumatul demonstrației existenței unei ființe necesare nu conține niciun argument explicit care să arate dacă acea ființă este materială sau imaterială, așa că observația de la finalul demonstrației că această ființă este numită de toți Dumnezeu poate părea lipsită de temei; dar în primul articol al problemei următoare, Sf. Toma se întrebă dacă Dumnezeu este material, un corp,

¹ „toți înțeleg prin Dumnezeu cauza eficientă primă, pe care toți o numesc Dumnezeu, fiindcă toți îi spun Dumnezeu” (lb. lat., n.r.).

și susține că nu este aşa ceva. Enunțurile în chestiune ar trebui, prin urmare, să fie înțelese ca expresii ale faptului că Dumnezeu este recunoscut de toți cei care cred în el ca fiind Cauza primă și Ființa necesară, nu ca o suprimare neîntemeiată a oricărui argument ulterior. În orice caz, demonstrațiile oferite de Sf. Toma sunt doar schițate: el nu se gândeau că scrie un tratat adresat ateiilor declarați. Dacă ar fi avut de-a face cu marxiștii, fără îndoială că ar fi tratat altfel demonstrațiile, sau cel puțin le-ar fi dat o formă mai elaborată: scopul său primar este însă de a oferi o demonstrație pentru *preambula fidei*. Chiar și în *Summa contra Gentiles*, Sfântul nu discută cu atei, ci mai degrabă cu musulmanii, care cred cu tărie în Dumnezeu.

5. Al patrulea argument este sugerat de unele observații ale lui Aristotel din *Metofizica*¹ și poate fi regăsit într-o formă substanțială la Sf. Augustin și Sf. Anselm. El pornește de la gradele de perfecțiune, de bine, de adevăr etc., existente în lucrurile din această lume, ce ne permit să emitem judecăți comparative precum „acest lucru este mai frumos decât celălalt”, „acest lucru este mai bun decât celălalt”. Asumând că astfel de judecăți au un fundament obiectiv, Sf. Toma arată că gradele de perfecțiune implică în mod necesar existența unui cel mai bun, cel mai adevărat, etc., care va fi ființa supremă (*maxime ens*).

Până în acest punct, argumentația ne conduce doar până la un cel mai bun doar relativ. Dacă se poate stabili cu adevărat existența unor grade de adevăr, bine și ființare, o ierarhie a ființării, atunci trebuie să existe una sau mai multe ființe care sunt, comparativ sau relativ vorbind, supreme. Dar aceasta nu este de ajuns pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, iar Sf. Toma arată apoi că, de exemplu, ceea ce este suprem în privința binelui trebuie să fie cauza binelui în toate lucrurile. Mai departe, în măsura în care binele, adevărul și ființarea sunt convertibile, trebuie să existe o Ființă supremă care este cauza ființei, a binelui, adevărului și perfecțiunii de orice fel în orice altă ființă; *et hoc dicimus Deum*.²

Deoarece argumentul vorbește despre o Ființă care transcende toate obiectele sensibile, perfecțiunile în cauză pot fi numai acele perfecțiuni capabile să subziste prin ele însele, care nu implică nicio relație necesară cu extensia sau cantitatea. Argumentul este de sorginte platoniciană și presupune ideea participării. Ființele contingente nu își posedă ființarea în ele însele și nici binele sau adevărul ontologic; ele își primesc aceste perfecțiunile și le împărtășesc cu alte ființe. Cauza ultimă a perfecțiunii trebuie să fie ea însăși perfectă: nu își poate primi perfecțiunea de la o alta, ci trebuie să fie propria perfecțiune; este o ființă și o perfecțiune care există prin sine însăși.

¹ 2, I; 4, 4.

² „Și pe acest lucru îl numim Dumnezeu.” (lb. lat., n.r.)

CAPITOLUL XXXIV – SF. TOMA DE AQUINO (4)

Atunci, argumentul constă în aplicarea principiilor deja folosite în demonstrațiile anterioare la perfecțiunile pure: în pofida originii platonice, nu avem de-a face cu adevărat cu o îndepărțare de la spiritul general al celorlalte argumente. Totuși, una dintre principalele probleme legate de acest argument este, după cum am indicat deja, nevoie de a demonstra că există într-adevăr grade obiective ale ființării și perfecțiunii, înainte de a demonstra că există o Ființă care este absolută și este Perfecțiunea existentă prin sine.

6. A cincea cale este argumentul teleologic, pentru care Kant a avut un mare respect, ținând cont de vechimea, claritatea și puterea să de convingere, cu toate că, în concordanță cu principiile din *Critica rațiunii pure*, a refuzat să îi admită caracterul demonstrativ.

Sf. Toma arată că noi considerăm obiectele neorganice ca operând în vederea unei finalități, iar acest fapt, ce se petrece întotdeauna sau foarte adesea, nu poate fi un efect al întâmplării, ci rezultatul unei intenții. Însă obiectele neorganice sunt fără cunoaștere: aşadar, ele nu pot tinde către o finalitate decât dacă sunt direcționate de către cineva care este intelligent și posesor de cunoaștere, așa „cum săgeata este direcționată de către arcaș”. Astfel, există o Ființă intelligentă, care direcționează toate lucrurile naturale spre o finalitate; *et hoc dicimus Deum*. În *Summa contra Gentiles*, Sfântul enunță acest argument într-o manieră ușor diferită, spunând că, atunci când multe lucruri cu calități diferite sau chiar opuse cooperează pentru realizarea unui scop, aceasta trebuie să pornească de la o Cauză intelligentă sau de la Providență; *et hoc dicimus Deum*. Dacă demonstrația în forma din *Summa theologiae* pune accentul pe finalitatea internă a obiectului neorganic, în *Summa contra Gentiles* accentul cade, mai degrabă, pe cooperarea dintre mai multe lucruri pentru a realiza o unică ordine sau armonie a lumii. Demonstrația ne duce astfel la existența unui Arhitect sau Guvernator al universului, așa cum a observat și Kant; este nevoie totuși de argumente suplimentare, pentru a arăta că acest Arhitect nu este numai un „Demiurg”, ci și un Creator.

7. Aceste argumente au fost expuse în mai mult sau mai puțin aceeași manieră succintă în care au fost prezentate și de Sf. Toma. Cu excepția primului dintre ele, care este elaborat într-o oarecare măsură în *Summa contra Gentiles*, argumentele sunt abia schițate, atât în *Summa Theologica*, cât și în *Summa contra Gentiles*. Totuși, nu am făcut nicio mențiune cu privire la exemplele fizice destul de nefericite (în opinia noastră) ale lui Toma – de pildă, el spune că focul este cauza tuturor lucrurilor fierbinți -, pentru că aceste ilustrații sunt, de fapt, irelevante pentru validitatea sau nevaliditatea argumentelor. În mod natural, discipolii moderni ai Sfântului Toma trebuie nu numai să elaboreze în detaliu aceste argumente și să abordeze problemele și obiecțiile la care cu greu s-ar fi putut gândi Sf. Toma, ci și să justifice chiar acele principii pe care se bazează

întregul argument. Astfel, în ceea ce privește al cincilea argument al Sfântului Toma, tomistul modern trebuie să ia în considerare și teoriile recente care încearcă să facă inteligeabilă geneza ordinii și finalității în univers fără a recurge la ipoteza unui agent spiritual distinct de univers, iar în privința tuturor demonstrațiilor, nu numai că trebuie să justifice linia lor argumentare în raport cu critica lui Kant, ci trebuie să le răspundă și pozitiviștilor logici, arătând că există o semnificație a cuvântului „Dumnezeu”. Nu este însă o sarcină a istoricului să dezvolte demonstrațiile aşa cum ar trebui ele dezvoltate în ziua de azi și nici nu cade în sarcina sa justificarea acestor demonstrații. Felul în care Sf. Toma enunță demonstrațiile îi poate provoca anumite insatisfacții cititorului, dar nu trebuie să uităm că Sfântul a fost, în primul rând, un teolog și că, după cum am spus deja, el a fost interesat atât de o tratare exhaustivă a demonstrațiilor, cât să demonstreze într-o manieră succinctă *preambula fidei*. Astfel, Sf. Toma s-a folosit de argumentele tradiționale, care își găseau sau păreau să își găsească sprijin în scrierile lui Aristotel și care fuseseră utilizate de unii dintre predecesorii săi.

Sf. Toma oferă cinci argumente, iar dintre acestea pare să îl prefere pe primul, numindu-l *via manifestior*.¹ Totuși, indiferent ce părere avem despre această afirmație, fundamental este cel de-al treia argument sau „cale”, cel care decurge din contingență. În cadrul primei demonstrații, argumentul bazat pe contingență este aplicat la cazul particular al mișcării sau schimbării, în cea de-a doua, la ordinea cauzalității sau a producției cauzale, în cea de-a patra, la gradele perfecțiunii, iar în cea de-a cincea demonstrație, la finalitate sau la cooperarea dintre obiectele neorganice pentru atingerea ordinii cosmice. Însuși argumentul bazat pe contingență se întemeiază pe faptul că orice lucru trebuie să aibă o rațiune suficientă, rațiunea pentru care există. Schimbarea sau mișcarea trebuie să își aibă rațiunea suficientă în Mișcătorul nemișcat, seriile cauzelor și efectelor secundare într-o cauză necauzată, perfecțiunea limitată în perfecțiunea absolută, iar finalitatea și ordinea din natură într-o Inteligență sau un Arhitect. „Interioritatea” demonstrațiilor existenței lui Dumnezeu, aşa cum sunt ele oferite de Sf. Augustin sau de Sf. Bonaventura, este absentă din cele cinci „căi” ale Sf. Toma. Asta nu înseamnă, desigur, că nu am putea aplica cele principii generale și sinelui, dacă am vrea. În forma lor dată, cele cinci argumente ale Sfântului Toma pot fi considerate o explicitare a cuvintelor din *Cartea înțelepciunii lui Solomon*² și ale Sfântului Pavel din *Epistola către Romani*,³ conform cărora Dumnezeu poate fi cunoscut prin lucrările Sale, ca aflându-se dincolo de ele.

¹ „calea evidentă” (lb. lat., n.r.).

² Cap. 13.

³ Cap. 1.

CAPITOLUL XXXV

SF. TOMA DE AQUINO (5)
NATURA LUI DUMNEZEU

Calea negativă – Calea afirmativă – Analogia – Tipuri de analogie – O dificultate – Ideile divine – Nu există o distincție reală între atributele divine – Dumnezeu ca existență în sine.

i. ODATĂ ce am stabilit că Ființa necesară există, ni se pare firesc să cercetăm natura lui Dumnezeu. Nu ne putem mulțumi cu a cunoaște că Ființa necesară există decât dacă știm, ci trebuie să știm și ce fel de Ființă este Ființa necesară. Și aici apare o dificultate. În această viață nu avem parte de intuiția esenței divine; cunoașterea noastră este dependentă de percepțiile senzoriale, iar ideile pe care ni le formăm provin din experiența pe care o avem cu privire la alte lucruri create. Limbajul însuși se formează pentru a exprima aceste idei; aşadar, el se referă, în primul rând, la experiența noastră și pare să aibă o referință obiectivă numai în sfera experienței noastre. Cum putem atunci să cunoaștem o Ființă care transcende experiența sensibilă? Cum am putea să ne formăm idei care să exprime natura unei Ființe care transcende nivelul experienței noastre, al lumii create? Cum ar putea cuvintele vreunei limbi să fie aplicabile Ființei Divine?

Sf. Toma a fost conștient de această dificultate; oricum, întreaga tradiție a filosofiei creștine, marcată de scrierile lui Pseudo-Dionisie, el însuși influențat de neoplatonism, l-ar fi ajutat, dacă ar fi fost cazul, să evite un exces de încredere în capacitatea rațiunii omenești de a pătrunde esența divină. Raționalismul de tip hegelian i-a fost străin. Sf. Toma spune că nu putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu *quid sit*, nu putem cunoaște ceea ce Dumnezeu este, esența Lui, ci numai *an sit* sau *quod sit*, că El este (existența Sa). Această afirmație, privită în sine, pare să implice un agnosticism radical cu privire la natura divină, dar nu acesta este sensul pe care îl vizează Sf. Toma, afirmația trebuind să fie interpretată în accord cu doctrina sa generală și cu felul în care el o explică. Astfel, în *Summa contra Gentiles*,¹ Sf. Toma spune că „substanța divină întrece prin imensitatea ei orice formă pe care o poate atinge intelectul

nostru, și astfel nu putem pătrunde prin cunoaștere ceea ce ea este, dar avem câteva noțiuni despre ea care vin din cunoașterea a ceea ce ea nu este". De pildă, ajungem să cunoaștem ceva despre Dumnezeu atunci când descoperim că El nu este și nu poate fi o substanță corporală. Negându-i corporalitatea, ne formăm o anumită noțiune a naturii Sale, de vreme ce știm că El nu este un corp, cu toate că nu obținem astfel o idee pozitivă despre ceea ce este în sine substanța divină. Cu cât negăm mai multe predicate în privința lui Dumnezeu în această manieră, cu atât mai mult ne apropiem de o cunoaștere a Lui.

Aceasta este celebra *via remotionis* sau *via negativa* atât de dragă lui Pseudo-Dionisie și altor scriitori creștini care au fost puternic influențați de neoplatonism; Sf. Toma adaugă însă o observație foarte utilă cu privire la calea negativă.¹ În cazul unei substanțe create, spune el, pe care o putem defini, îi stabilim înainte de toate genul prin care cunoaștem în general ceea ce este ea și apoi îi adăugăm diferența prin care ea este distinsă de alte lucruri; însă, în ce-l privește pe Dumnezeu, noi nu-i putem stabili un gen, de vreme ce el transcende toate genurile. Astfel, nu-l putem distinge de alte ființe pe baza diferențelor pozitive (*per affirmativas differentias*). Cu toate acestea, chiar dacă noi nu ne putem forma o idee clară despre natura lui Dumnezeu în aceeași manieră în care putem reuși să ajungem la o idee clară despre natura umană, adică printr-o succesiune de diferențieri pozitive ori negative, precum viu, sensibil, animal sau rațional, putem avea o oarecare noțiune despre natura lui pe calea negativă, printr-o succesiune de diferențieri negative. De exemplu, dacă spunem că Dumnezeu nu este un accident, îl distingem de toate accidentele; dacă spunem că Dumnezeu nu este material, îl distingem de unele substanțe; și putem proceda astfel până obținem o idee despre Dumnezeu care să îi fie proprie numai lui (*propria consideratio*), care să fie suficientă pentru a-l distinge de toate celelalte ființe.

Trebuie, totuși, să avem în minte că atunci când predicatele sunt negate cu privire la Dumnezeu, ele nu sunt negate pentru că Lui i-ar lipsi vreo perfecțiune cuprinsă în acele predicate, ci pentru că El depășește infinit în bogăție acea perfecțiune limitată. Cunoașterea noastră naturală își are începuturile în simțuri și se extinde atât cât poate fi ea condusă cu ajutorul obiectelor sensibile.² Cum obiectele sensibile sunt lucruri create de Dumnezeu, putem ajunge să cunoaștem că Dumnezeu există, dar nu putem atinge prin intermediul lor nicio cunoștință adecvată despre Dumnezeu, de vreme ce ele sunt efecte care nu sunt pe deplin proporționale cu puterea divină. Însă noi

¹ *Contra Gentiles*, I, 14.

² *S.T.*, Ia, 12, 12, *in corpore*.

putem ajunge să cunoaștem ceea ce este cu necesitate adevărat despre El în calitate de cauză a tuturor obiectelor sensibile. Drept cauză a lor, El le transcende, nu este și nu poate fi El însuși un obiect sensibil: putem atunci să-i negăm orice predicat legat de materialitate sau inconsistent cu faptul că El este Cauza primă și Ființa necesară. Dar *haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.*¹ Dacă afirnăm, totuși, că Dumnezeu nu este material, nu vrem să spunem că Dumnezeu este mai puțin decât un corp, că îi lipsește perfecțiunea presupusă de un corp, ci mai degrabă că el este *mai mult decât* un corp, că nu posedă niciuna din imperfecțiunile pe care le presupune în mod necesar existența unei substanțe materiale.

Argumentând pe calea negativă, Sf. Toma arată că Dumnezeu nu poate fi material, de pildă, de vreme ce Mișcătorul nemîșcat și Ființa necesară trebuie să fie Act pur, în timp ce orice substanță materială este în potență. Încă o dată, nu poate exista nicio compozиție în Dumnezeu, fie ea din materie și formă, din substanță și accident, din esență și existență. Dacă ar exista o compozиție din esență și existență, de exemplu, Dumnezeu și-ar datora existența unei alte ființe, lucru imposibil de vreme ce Dumnezeu este Cauza primă. Așadar, nu poate exista compozиție în Dumnezeu, întrucât aceasta ar fi incompatibilă cu faptul că El este Cauza primă, Ființa necesară, Actul pur. Noi exprimăm această lipsă a compozиției prin intermediul cuvântului pozitiv „simplitate”, dar ideea simplității divine este atinsă în urma îndepărțării de la Dumnezeu a tuturor formelor de compozиție care se regăsesc în lucrurile create, aşa că „simplitate” înseamnă aici lipsa compozиției. Nu ne putem forma o idee adecvată despre simplitatea divină aşa cum este ea în sine, de vreme ce transcende experiența noastră: totuși, noi știm că ea se află la polul opus, ca să spunem aşa, față de simplitatea lucrurilor create sau simplitatea lor relativă. În lucrurile create a căror experiență o avem, substanța mai complexă este superioară, aşa cum un om este superior unei stridii; simplitatea lui Dumnezeu înseamnă însă că El posedă plinătatea ființei și perfecțiunii Sale într-un singur act indivizibil și etern.

În mod similar, Dumnezeu este infinit și perfect, de vreme ce al lui *esse* nu este ceva primit și limitat, ci este existent în sine; El este imuabil, de vreme ce Ființa necesară este cu necesitate tot ceea ce este și nu poate fi schimbată; El este etern, de vreme ce timpul presupune mișcare, iar în Ființa imuabilă nu poate exista mișcare. El este unul, de vreme ce este simplu și infinit. Totuși, strict vorbind, spune Sf. Toma, Dumnezeu nu este etern, ci este însăși eternitatea, de vreme ce El este propriul Său *esse* subzistent într-un singur act indivizibil. Nu este necesar însă să parcurgem toate

¹ Ibid. [„acestea nu sunt respinse din prea puțin, ci din prea mult”, lb. lat.]

atributele ale lui Dumnezeu ce pot fi cunoscute pe calea negativă: exemplele pe care le-am oferit sunt suficiente pentru a arăta cum, după ce a demonstrat că Dumnezeu există ca Mișcător nemîșcat, Cauză primă și Ființă necesară, Sfântul Toma trece apoi la îndepărțarea de la Dumnezeu, la negarea în relație cu Dumnezeu, a tuturor acestor predicate ale lucrurilor create ce sunt incompatibile cu caracterul lui Dumnezeu de Mișcător nemîșcat, Cauză primă și Ființă necesară. În Dumnezeu nu pot exista materialitatea, compoziția, limitarea, imperfecțiunea, temporalitatea și.a.m.d.

2. Predicate sau nume precum „imuabil” și „infinit” sugerează, prin însăși forma lor, faptul că sunt legate de calea negativă, imuabil fiind echivalent cu a nu putea fi schimbat și infinit cu non-finit; există însă alte predicate aplicate lui Dumnezeu care nu sugerează asemenea asocieri, cum ar fi bun, înțelept și.a. Pe lângă asta, în timp ce un predicat negativ, spune Sf. Toma,¹ nu face referire direct la substanța divină, ci la „îndepărțarea” a ceva de la substanța divină, adică la negarea aplicabilității unor predicate în relație cu Dumnezeu, există predicate pozitive sau nume care sunt predicate despre substanța divină în mod afirmativ. De exemplu, predicatul „ne-corporal” neagă materialitatea lui Dumnezeu, o îndepărtează de la el, în timp ce „bun” și „înțelept” sunt predicate în mod afirmativ și direct despre substanța divină. Există, aşadar, pe lângă calea negativă, o cale afirmativă sau pozitivă. Care este însă temeiul ei, dacă aceste perfecțiuni, bunătatea, înțelepciunea etc., sunt experimentale de către noi așa cum sunt ele în lucrurile create și dacă termenii pe care ii folosim ca să le exprimăm stau pentru ideile pe care noi le derivăm din lucrurile create? Nu aplicăm noi cumva lui Dumnezeu idei și cuvinte care nu au nicio aplicație în afara de cea din domeniul experienței? Nu suntem oare noi puși în fața următoarei dileme? – Fie predicăm despre Dumnezeu predicate care se aplică numai lucrurilor create, caz în care afirmațiile noastre despre Dumnezeu sunt false, fie am golit aceste predicatele de referințele lor la lucrurile create, caz în care le lipsim de conținut, de vreme ce ele au fost deriveate tocmai din experiența noastră a lucrurilor create și exprimă această experiență?

Înainte de toate, Sfântul Toma insistă asupra faptului că, atunci când sunt predicate despre Dumnezeu predicate affirmative, acestea sunt predicate în mod pozitiv despre natura sau substanța divină. El nu va accepta opinia celor ca Maimonide, care consideră toate predicatele despre Dumnezeu ca fiind predicate negative, și nici pe a celor care afirmă că „Dumnezeu este bun” sau „Dumnezeu este viu” înseamnă doar că „Dumnezeu este cauza întregii bunătăți” sau „Dumnezeu este cauza vieții”. Când spunem că Dumnezeu este viu sau că Dumnezeu este viață, nu spunem doar

¹ S.T., Ia, 13, 2, *in corpore*.

că Dumnezeu nu este ne-viu: când spunem că Dumnezeu este viu, această propoziție este afirmativă într-un grad mai mare decât propoziția Dumnezeu nu este un trup. Iar cel care afirmă că Dumnezeu este viu nu spune numai că Dumnezeu este cauza vieții, a tuturor lucrurilor vii: el vrea să spună ceva pozitiv despre Dumnezeu însuși. Încă o dată, dacă afirmația că Dumnezeu este viu nu semnifică decât că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor vii, ar trebui să spunem tot atât de bine că Dumnezeu este trup, atâtă vreme cât el este cauza tuturor trupurilor. Totuși, nu spunem că Dumnezeu este trup, dar spunem că Dumnezeu este viu, iar aceasta arată că afirmația că Dumnezeu este viu înseamnă mai mult decât că Dumnezeu este cauza vieții și că facem prin ea o afirmație pozitivă referitoare la substanța divină.

Pe de altă parte, niciuna din ideile pozitive prin intermediul căror concepem natura lui Dumnezeu nu îl reprezintă perfect pe Dumnezeu. Ideile noastre despre Dumnezeu îl reprezintă pe Dumnezeu doar aşa cum îl poate cunoaște intelectul nostru; noi îl cunoaștem prin intermediul obiectelor sensibile, în măsura în care aceste obiecte îl reprezintă sau îl oglindesc pe Dumnezeu, și cum lucrurile create îl reprezintă sau îl oglindesc pe Dumnezeu doar într-un mod imperfect, ideile noastre, fiind derivate din experiența lumii naturale, nu pot nici ele să-l reprezinte pe Dumnezeu decât în chip imperfect. Când spunem că Dumnezeu este bun sau viu, spunem că el posedă aceste calități, sau mai degrabă că el este perfecțiunea lor, bunătatea sau viața, dar într-un mod care depășește și exclude toate imperfecțiunile și limitele lucrurilor create. În ceea ce privește *ce este atribuit* (bunătatea, de exemplu), atributul (predicatul) afirmativ pe care îl predicăm despre Dumnezeu semnifică o perfecțiune fără niciun defect; în ceea ce privește însă *felul în care acest lucru este atribuit*, fiecare astfel de atribut (predicat) implică un defect, pentru că prin cuvânt (*nomen*) exprimăm un lucru în felul în care el este conceput de către intelect. Rezultă de aici că predicatele de acest fel, aşa cum remarcă Pseudo-Dionisie, pot fi atât afirmate cât și negate despre Dumnezeu: afirmate *propter nominis rationem*, negate *propter significandi modum*.¹ De exemplu, când spunem că Dumnezeu este înțelepciune, această propoziție afirmativă este adeverată dacă ne referim la perfecțiune ca atare, dar dacă am vrut să spunem că Dumnezeu este înțelepciune în sensul precis în care noi avem experiență înțelepciunii, ea este falsă. Dumnezeu este înțelept, dar este înțelepciune într-un sens care transcende experiența noastră; el nu posedă înțelepciunea ca pe o calitate sau ca pe o formă proprie. Cu alte cuvinte, când ne referim la Dumnezeu, afirmăm esența înțelepciunii sau a bunătății sau a vieții, într-un mod „supraeminent” și negăm în raport

¹ „în virtutea rațiunii care dă nume”, respectiv „în virtutea rațiunii care dă sens” (lb. lat., n.r.).

cu El imperfecțiunile înțelepciunii umane, înțelepciunea aşa cum o experimentăm noi.¹ În consecință, când spunem că Dumnezeu este bun, nu înțelegem prin aceasta că Dumnezeu este cauza bunătății sau că Dumnezeu nu este rău, ci că acel lucru pe care îl numim bunătate în lucrurile create preexistă în Dumnezeu *secundum modum altiorum*.² De aici nu rezultă că bunătatea îi aparține lui Dumnezeu în măsura în care el este cauza bunătății, ci că, deoarece El este bun, difuzează bunătatea în lucruri, după cum spune și Augustin; „pentru că Dumnezeu este bun, noi existăm”.³

3. Consecința acestor considerații este că nu putem cunoaște în această viață esența divină aşa cum este ea în sine, ci numai aşa cum este ea reprezentată în lucrurile create și de aceea numele pe care le aplicăm lui Dumnezeu semnifică perfecțiunile manifestate în lucrurile create. Putem să tragem de aici mai multe concluzii importante, prima fiind aceea că numele pe care le asociem lui Dumnezeu și lucrurilor create nu trebuie înțelese într-un sens univoc. De exemplu, când spunem că un om este înțelept și că Dumnezeu este înțelept, cuvântul „înțelept” nu trebuie înțeles într-un sens univoc, adică având exact același sens. Conceptul nostru de înțelepciune se formează pornind de la lucrurile create, iar dacă am aplica acest concept ca atare lui Dumnezeu, am spune ceva fals despre Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu nu este și nu poate fi înțelept în același sens în care omul este înțelept. Pe de altă parte, numele atribuite lui Dumnezeu nu sunt nici pur echivoce, ceea ce înseamnă că nu au un înțeles cu totul diferit de cel pe care îl au când sunt aplicate lucrurilor create. Dacă ar fi pur echivoce, ar trebui să conchidem că nu putem avea nicio cunoaștere despre Dumnezeu pornind dinspre lucrurile create. Dacă înțelepciunea atribuită omului și înțelepciunea atribuită lui Dumnezeu semnifică ceva complet diferit, atunci termenul „înțelept” atribuit lui Dumnezeu nu ar avea conținut, nu ar avea semnificație, de vreme ce ceea ce cunoaștem despre înțelepciune provine de la lucrurile create și nu se bazează pe experiența directă a înțelepciunii divine. Desigur, s-ar putea obiecta că, deși este adevarat că dacă termenii atribuți lui Dumnezeu ar fi folosiți într-un sens echivoc nu am cunoaște nimic despre Dumnezeu pornind de la lucrurile create, nu decurge de aici că noi putem ști ceva despre Dumnezeu pornind de la lucrurile create. Însă, dacă Sf. Toma insistă asupra faptului că putem cunoaște ceva despre Dumnezeu pornind de la lucrurile create, el se bazează pe faptul că lumea creată, ca efect al

¹ *Contra Gentiles*, I, 30.

² „într-un mod mai înalt” (lb. lat., n.r.).

³ S.T., Ia, 13, 2. [În traducerea românească, acest citat din Augustin este redat astfel: „Pentru că Dumnezeu e bun, și noi suntem buni”. În textul original al lui Copleston, citatul are însă un cu totul alt sens: „because He is good, we exist”]

CAPITOLUL XXXV – SF. TOMA DE AQUINO (5)

lui Dumnezeu, trebuie să îl manifeste pe Dumnezeu, chiar dacă numai într-un chip imperfect.

Totuși, dacă concepțele derivate din experiența noastră a lucrurilor create și aplicate apoi lui Dumnezeu nu sunt folosite nici într-un sens univoc, nici într-un sens echivoc, atunci în ce sens sunt ele folosite? Există o a treia posibilitate? Sf. Toma răspunde că ele sunt folosite într-un sens analogic. Când un predicat este atribuit analogic la două ființe diferite, aceasta înseamnă că este atribuit în conformitate cu relația pe care ființele o au cu un al treilea lucru sau potrivit relației pe care una o are cu cealaltă. Pentru primul tip de atribuire analogică, Sfântul Toma dă ca exemplu sănătatea, exemplul lui favorit.¹ Se spune despre un animal că este sănătos pentru că este subiect al sănătății, sau posedă sănătate, că medicamentul este sănătos pentru că este cauza sănătății și că înfățișarea este sănătoasă pentru că este semnul sănătății. Cuvântul „sănătos” este atribuit cu sens diferit animalului, medicamentului și înfățișării, potrivit relației pe care fiecare o are cu sănătatea; dar această atribuire nu se face într-un sens pur echivoc, deoarece toate cele trei au o relație reală cu sănătatea. Medicamentul nu este sănătos în același sens în care animalul este sănătos, pentru că termenul „sănătos” nu este folosit în sens univoc, dar sensurile în care este folosit acest cuvânt nu sunt nici echivoce sau pur metaforice, ca atunci când vorbim despre o pajiște zâmbitoare. Nu acesta este însă modul în care noi predicăm atribute despre Dumnezeu și lucrurile create, spune Sf. Toma, pentru că Dumnezeu și lucrurile create nu au nicio relație cu un al treilea obiect: noi predicăm atribute despre Dumnezeu și lucrurile create în măsura în care lucrul creat are o relație reală cu Dumnezeu. De pildă, când atribuim ființă lui Dumnezeu și lucrurilor create, atribuim ființă în primul rând și mai cu seamă lui Dumnezeu, ca ființă existentă în sine, și numai în al doilea rând lucrurilor create, dependente de Dumnezeu. Noi nu putem predica ființă în mod univoc despre Dumnezeu și lucrurile create, de vreme ce nu posedă ființă în același fel, dar nici nu putem să o predicăm într-un sens pur echivoc, de vreme ce lucrurile create au ființă, cu toate că ființă lor nu este asemenea ființei divine, ci este dependentă, o ființă prin participare.

În ce privește înțelesul cuvintelor pe care noi le aplicăm lui Dumnezeu și lucrurilor create, el este atribuit în primul rând lui Dumnezeu și numai în al doilea rând lucrurilor create. Ființă, după cum am văzut, aparține în mod esențial lui Dumnezeu, pe când lucrurilor create numai în dependență de Dumnezeu: acestea din urmă au ființă, dar un tip diferit de ființă în comparație cu ființa divină, de vreme ce ea este pri-

¹ *Contra Gentiles*, I, 34; S.T., Ia, 13, 5.

mită, derivată, dependentă, finită. Cu toate acestea, deși lucrul semnificat este atribuit în primul rând lui Dumnezeu, numele este atribuit în primul rând lucrurilor create. Motivul este acela că noi cunoaștem lucrurile create înainte de a-l cunoaște pe Dumnezeu, astfel încât, de vreme ce cunoașterea noastră despre înțelepciune, de pildă, este derivată din lucrurile create, iar cuvântul denotă în primul rând conceptul derivat din experiența noastră a lucrurilor create, ideea de înțelepciune și cuvântul sunt predicate în primul rând despre lucrurile create și în mod analogic despre Dumnezeu, chiar dacă în realitate înțelepciunea însăși, faptul semnificat, aparține în primul rând lui Dumnezeu.

4. Predicația analogică se întemeiază pe asemănare. În *De Veritate*,¹ Sf. Toma distinge între asemănări de proporție (*convenientia proportionis*) și asemănări de proporționalitate (*convenientia propotionalitatis*). Între numărul 8 și numărul 4 există o asemănare de proporție, în timp ce între raportul dintre 6 și 3 și cel dintre 4 și 2 există o asemănare de proporționalitate, adică o asemănare sau similaritate a două proporții una cu cealaltă. Predicația analogică într-un sens general poate fi făcută ținând cont de ambele tipuri de asemănare. Predicarea ființei în raport cu substanța și accidentul create, fiecare având o relație cu celălalt, este un exemplu de predicație analogică după proporție, în timp ce predicarea vederii în raport cu amândouă tipurile de vedere, oculară și intelectuală, este un exemplu de predicație analogică după proporționalitate. Ceea ce este pentru ochi vedere materială este pentru minte aprehensiunea sau vedere intelectuală. Există o anumită similaritate între relația ochiului cu vedere și relația minții cu aprehensiunea intelectuală, o similaritate ce ne permite să vorbim despre „vedere” în ambele cazuri. Noi nu aplicăm cuvântul „vedere” în cele două cazuri nici într-un mod univoc, nici pur echivoc, ci analogic.

Este imposibil să predicăm ceva în mod analogic despre Dumnezeu și lucrurile create în aceeași manieră în care putem să predicăm ființa substanței și accidentului, pentru că Dumnezeu și lucrurile create nu au nicio relație mutuală reală: lucrurile create au o relație reală cu Dumnezeu, dar Dumnezeu nu are nicio relație reală cu lucrurile create. Iar Dumnezeu nu este inclus în definiția vreunui lucru creat în același fel în care substanța este inclusă în definiția accidentului. Aceasta nu înseamnă că nu poate exista nicio analogie după proporție între Dumnezeu și lucrurile create. Deși Dumnezeu nu este legat de lucrurile create printr-o relație reală, acestea din urmă au o relație reală cu Dumnezeu, iar noi putem aplica același termen lui Dumnezeu și lucrurilor create în virtutea acelei relații. Există perfecțiuni care nu sunt legate

¹ 2, 11, *in corpore*.

de materie și care nu implică în mod necesar niciun defect și nicio imperfecțiune în ființă despre care sunt predicate. Ființa, înțelepciunea și bunătatea sunt exemple de asemenea perfecțiuni. În mod clar, noi acumulăm cunoștințe despre ființă sau bunătate pornind de la lucrurile create; dar asta nu înseamnă că aceste perfecțiuni există în primul rând în lucrurile create, și numai în al doilea rând în Dumnezeu, sau că ele sunt predicate în primul rând despre lucrurile create și doar în al doilea rând despre Dumnezeu. Dimpotrivă, bunătatea, de pildă, există înainte de toate în Dumnezeu, care este bunătatea infinită și cauza oricărei bunătăți create, și este predicată în primul rând despre Dumnezeu și doar în al doilea rând despre lucrurile create, chiar dacă bunătatea creată este cea pe care o cunoaștem prima. Analogia după proporție este aşadar posibilă, în virtutea relației lucrului creat și a asemănării lui cu Dumnezeu. Mă voi întoarce în scurt timp la această chestiune.

Unii au susținut că Sf. Toma a renunțat la analogia după proporționalitate în favoarea analogiei după proporție (în sensul acceptabil al termenului), însă mie nu mi se pare că este așa. În Comentariile la *Sentințe*¹ el folosește ambele tipuri de analogii, și chiar dacă în lucrările ulterioare, precum *De Potentia*, *Summa contra Gentiles* sau *Summa theologiae*, el pare pună accentul pe analogia după proporție, nu mi se pare că acest lucru indică faptul că ar fi abandonat vreodată analogia după proporționalitate. Acest tip de predicăție analogică poate fi utilizat în două modalități, simbolică sau propriu-zisă. Noi putem să-l numim pe Dumnezeu „Soare”, pentru a arăta că Dumnezeu este pentru suflet ceea ce soarele este pentru ochiul trupesc, dar avem de-a face aici cu un sens simbolic: cuvântul „soare” se referă la un lucru material și poate fi predicatede o ființă spirituală numai într-un sens simbolic. Putem spune, totuși, că există o anumită asemănare între relația lui Dumnezeu cu activitatea Lui intelectuală și relația omului cu activitatea sa intelectuală, iar în acest caz nu vorbim numai simbolic, de vreme ce activitatea intelectuală ca atare este o perfecțiune pură.

Fundamentul tuturor analogiilor, cel care face posibilă predicăția analogică, este deci asemănarea lucrurilor create cu Dumnezeu. Noi nu predicăm înțelepciunea despre Dumnezeu pur și simplu pentru că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor înțelepte, pentru că astfel am putea la fel de bine să-l numim pe Dumnezeu piatră, el fiind cauza tuturor pietrelor; noi îl numim însă înțelept pentru că lucrurile create, efectele lui Dumnezeu, îl manifestă pe Dumnezeu, sunt asemănătoare Lui, și pentru că o perfecțiune pură ca înțelepciunea poate fi predicată formal despre El. Dar ce este această asemănare? Înainte de toate, este o asemănare într-un singur sens: lucrul

¹ In 4 Sent., 49, 2, 1, ad 6.

creații seamănă lui Dumnezeu, dar nu putem afirma că Dumnezeu este asemănător lucrului creat. Dumnezeu este standardul absolut, ca să spunem aşa. În al doilea rând, lucrurile create îi seamănă lui Dumnezeu doar într-un chip imperfect; nu pot ajunge la o asemănare perfectă cu El. Aceasta înseamnă că lucrul creat este, *în același timp*, atât asemănător, cât și diferit de Dumnezeu. Este asemănător lui Dumnezeu în măsura în care este o imitație a lui; este diferit de El deoarece asemănarea este imperfectă și lacunară. De aceea, predicația analogică se situează între predicația univocă și cea echivocă. În predicația analogică atributul nu este aplicat lui Dumnezeu și lucrurilor create nici în exact același sens, dar nici sensuri cu totul diferite, ci în sensuri ce sunt în același timp atât asemănătoare, cât și diferite.¹ Această noțiune a asemănării și diferenței simultane este esențială în analogie. Această noțiune poate, ce-i drept, să ne creeze dificultăți considerabile din punct de vedere logic; ar fi însă nepotrivit să discutăm aici obiecțiile pozitivistilor moderni privind analogia.

Sf. Toma distinge, aşadar, între *analogia după proporție* (*analogia secundum convenientiam proportionis*) și *analogia după proporționalitate* (*analogia secundum convenientiam proportionalitatis*). După cum am văzut, el nu admite, în raport cu Dumnezeu și lucrurile create, acea analogie după proporție care este aplicabilă substanței și accidentului în ceea ce privește ființă; în teologia naturală, el înțelege prin analogia după proporție acea analogie în care un atribut este aplicat în primul rând unui analog, și anume lui Dumnezeu, și abia în al doilea rând și în chip imperfect celuilalt analog, și anume lucrului creat, în virtutea relației reale și asemănării acestuia cu Dumnezeu. Perfectiunea atribuită analogilor este cu adevărat prezentă în amândoi, dar nu este prezentă în același fel; unul și același atribut este utilizat în același timp în sensuri care nu sunt nici complet diferite, nici complet asemănătoare. Terminologia sa a schimbat din vremea Sfântului Toma până în zilele noastre, iar acest tip de analogie poartă astăzi numele de analogie de atribuire. Analogia după proporționalitate, asemănarea proporțiilor, este uneori numită analogia proporțiilor, pentru a o diferenția de analogia de atribuire, însă nu toți scolasticii și comentatorii Sfântului Toma utilizează termenii în exact același mod.

Unii scolastici au susținut că ființa, de pildă, poate fi atribuită lui Dumnezeu și lucrurilor create numai printr-o analogie după proporționalitate, nu printr-o analogie de atribuire. Fără a dori totuși să deschid o discuție referitoare la valoarea analogiei după proporționalitate ca atare, nu văd cum am putea să că Dumnezeu are vreo perfectiune în afara modalității analogiei de atribuire. Toate predicațiile analogice se

¹ Cf. S.T., Ia, 13, 5, *in corpore*.

bazează pe relația reală și asemănarea lucrurilor create cu Dumnezeu, iar eu cred că analogia după proporționalitate presupune analogia după proporție sau de atribuire, cea din urmă fiind, deci, cea mai importantă.

5. Atunci când citim ceea ce a spus Sf. Toma despre analogie, am putea avea senzația că el a examinat pur și simplu modul în care noi vorbim despre Dumnezeu, implicațiile verbale și conceptuale ale afirmațiilor noastre, și că, de fapt, nu a stabilit nimic despre adevarata noastră cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă, pentru Sf. Toma, este un principiu fundamental acela că perfectiunile lucrurilor create trebuie regăsite în Creator într-un mod supraeminent, într-un mod compatibil cu infinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu. De exemplu, dacă Dumnezeu a creat ființele inteligente, atunci Dumnezeu trebuie să fi posedat intelect; noi nu putem presupune că este mai puțin decât lucrurile intelectuale. Mai mult, o ființă spirituală trebuie să fie o formă intelectuală, aşa cum spune Aristotel, iar ființa infinit spirituală trebuie să dispună de inteligență infinită. Pe de altă parte, inteligența lui Dumnezeu nu poate fi o facultate distinctă de esența ori natura lui, de vreme ce Dumnezeu este Act pur și nu o ființă compusă, iar Dumnezeu nici nu poate cunoaște lucrurile succesiv, de vreme ce este fără schimbare și inapt de a fi determinat într-un mod accidental. El cunoaște evenimentele viitoare în virtutea eternității Sale, prin intermediul căreia toate lucrurile îi sunt prezente.¹ Dumnezeu trebuie să posede perfectiunea intelectualității, dar noi nu putem să ne formăm niciun concept adecvat despre ce este inteligența divină, de vreme ce nu avem nicio experiență a acesteia: cunoașterea noastră despre inteligența divină este imperfectă și inadecvată, însă nu este falsă; este o cunoaștere analogică. Ar fi falsă numai dacă nu am fi conștienți de imperfecțiunea ei și i-am atribui lui Dumnezeu inteligență finită ca atare: noi nu ne putem abține să gândim și să vorbim despre inteligența divină folosind limbajul și concepțile omenești, de vreme ce nu avem altele la dispoziție, dar în același timp suntem conștienți de faptul că limbajul și concepțile noastre sunt imperfecte. Nu putem să ne abținem să vorbim despre Dumnezeu ca și cum El „prevede” evenimentele viitoare, dar suntem conștienți că pentru Dumnezeu nu există trecut sau viitor. La fel, trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu perfectiunea liberului arbitru cu privire la alte obiecte decât El însuși, dar liberul arbitru al lui Dumnezeu nu poate presupune schimbarea: el a vrut în mod liber să creeze lumea în timp, dar a vrut acest lucru în mod liber, din întreaga eternitate, în virtutea acelui unic act de voință identic cu esența Sa. Din acest motiv, nu putem să ne formăm nicio concepție adecvată despre liberul arbitru divin, însă relația lucrurilor

¹ Cf. S.T., Ia, 14, 13.

create cu Dumnezeu ne arată că Dumnezeu trebuie să posede liber arbitru și ne putem da seama de unele lucruri în care nu poate consta liberul arbitru divin. Realitatea pozitivă a liberului arbitru divin depășește înțelegerea noastră, tocmai pentru că noi suntem lucruri create, nu Dumnezeu. Numai Dumnezeu se poate înțelege pe sine.

Nu poate fi negată, totuși, o dificultate importantă legată de doctrina analogiei. Dacă ideea noastră despre inteligență, de exemplu, este derivată din inteligența umană, este evident că ea nu poate fi aplicată ca atare lui Dumnezeu, iar Sf. Toma insistă că niciun atribut aplicat lui Dumnezeu și lucrurilor create nu este aplicat în mod univoc. Pe de altă parte, nu putem accepta că aceste atribute sunt utilizate într-un sens pur echivoc, decât dacă am fi dispuși să admitem agnosticismul. Care este atunci conținutul pozitiv al concepției noastre despre inteligență divină? Dacă Sf. Toma ar fi aderat, pur și simplu, la *via negativa*, dificultatea nu ar fi apărut: ar fi spus că Dumnezeu nu este ne-intelligent sau că el este supra-intelligent, admitând că noi nu avem nicio idee pozitivă despre ceea ce este inteligența divină. Sf. Toma însă nu rămâne numai pe *via negativa*: el admite și *via affirmativa*. Ideea noastră de inteligență divină are, de aceea, un conținut pozitiv; care poate fi însă acest conținut pozitiv? Este viabil răspunsul că un astfel de conținut pozitiv se obține prin negarea limitărilor inteligenței umane, a caracterului ei finit și discursiv, a potențialității și aşa mai departe? În acest caz, însă, noi am ajunge fie la un concept pozitiv al inteligenței divine ca atare, fie la un concept despre „esență” inteligenței, independent de finitudine sau infinitate, care ar părea să poată fi aplicat în mod univoc lui Dumnezeu și lucrurilor create. Am putea chiar să credem că negațiile fie sterg conținutul cu totul, fie îl transformă într-o idee despre esență inteligenței care ar fi univocă în ceea ce privește inteligența umană și divină. Aceasta a fost motivul pentru care Duns Scotus a insistat ulterior asupra ideii conform căreia noi ne putem forma concepte univoce aplicabile amândorura, lui Dumnezeu și lucrurilor create, cu toate că nu există nicio univocitate în ordinea reală în ceea ce-i privește pe Dumnezeu și lucrurile create. S-a afirmat uneori că conceptele analogice sunt parțial asemănătoare și parțial diferite de conceptele univoce; însă ne lovim de aceeași dificultate. Elementul „de asemănare” va fi un element univoc, în timp ce elementul de „diferență” fie va fi negativ, fie nu va avea niciun conținut, de vreme ce noi nu avem nicio experiență imediată a lui Dumnezeu din care să derivăm această idee. Vom reveni cu considerații suplimentare asupra acestei chestiuni în secțiunea dedicată doctrinei tomiste a cunoașterii.¹

¹ Cf. Cap. XXXVIII, secț. 4.

6. Menționarea inteligenței divine ne poate conduce în mod natural la întrebarea cu privire la ce anume a gândit Sf. Toma despre doctrina ideilor divine. În primul rând, el stabilește faptul că trebuie să existe idei în mintea divină, *necessere est ponere in mente divina ideas*,¹ de vreme ce Dumnezeu nu a creat lucrurile la întâmplare, ci în mod intelligent, în conformitate cu ideea exemplară pe care a conceput-o în mintea Sa. El remarcă faptul că Platon a greșit afirmând existența ideilor care nu ar fi fost în niciun intelect și atrage atenția că Aristotel l-a criticat pe Platon tocmai din acest motiv. La drept vorbind, Aristotel, care nu a crezut în vreo creație liberă a lui Dumnezeu, nu l-a blamat pe Platon pentru că a considerat ideile ca fiind independente de mintea divină, ci pentru că a susținut că ele au o existență independentă de mintea umană, în ce privește realitatea lor subiectivă, și independentă de lucruri, în ce privește realitatea lor obiectivă ca forme. Pentru a afirma existența ideilor în mintea divină, Sf. Toma merge pe urmele tradiției care a început cu Platon, s-a dezvoltat în platonismul de mijloc și în neoplatonism și a supraviețuit, în mediul creștin, în filosofia lui Augustin și a celor care i-au urmat.

Unul dintre motivele pentru care neoplatoniștii au situat ideea în *Nous*, a doua ipostază sau prima ființă divină emanată, și nu în singura sau suprema divinitate, a fost acela că prezența unei pluralități de idei în Dumnezeu ar fi deteriorat, considerau ei, unitatea divină. Cum a întâmpinat Sf. Toma această dificultate, atât vreme cât singura distincție reală pe care o putea admite în Dumnezeu era distincția între cele trei persoane divine în Treime (iar de această distincție nu a fost, desigur, interesat ca filosof)? Răspunsul lui este că, dintr-un anumit punct de vedere, trebuie să admitem că există o pluralitate de idei în Dumnezeu, aşa cum a spus Augustin, de vreme ce Dumnezeu cunoaște fiecare lucru individual care trebuie creat, dar că, dintr-un alt punct de vedere, nu poate exista o pluralitate de idei în Dumnezeu, pentru că acest fapt ar intra în contradicție cu simplitatea divină. El vrea să spună următorul lucru. Dacă prin idee cineva se referă la conținutul ideii, atunci acela trebuie să admită o pluralitate de idei în Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu cunoaște multe obiecte; dacă însă prin idee altcineva înțelege determinarea mentală subiectivă, specia ideii, atunci acela nu poate admite o pluralitate de idei în Dumnezeu, de vreme ce intelectul lui Dumnezeu este identic cu esența lui indivizibilă și nu poate primi determinări sau orice alt fel de compozиție. Dumnezeu își cunoaște esența divină nu doar aşa cum este ea în sine, ci și ca fiind imitabilă în afara ei însăși într-o pluralitate de lucruri create. Acest act de cunoaștere, aşa cum există el în Dumnezeu, este unul singur și

indivizibil și este identic cu esența Lui; însă de vreme ce Dumnezeu nu numai că își cunoaște esența ca fiind imitabilă într-o pluralitate de lucruri create, ci și faptul că, o dată ce își cunoaște esența, cunoaște o pluralitate de lucruri create, noi putem și trebuie să vorbim despre o pluralitate de idei în Dumnezeu, unde „idei” nu înseamnă esență divină aşa cum este ea în sine, ci esența divină ca modelul unui obiect sau al altuia. Iar ea este modelul multor lucruri. Cu alte cuvinte, adevărul sau falsitatea afirmațiilor noastre cu privire la Dumnezeu trebuie apreciate în termenii limbajului uman. A nega pluralitatea de idei în Dumnezeu în mod necondiționat ar însemna a nega că Dumnezeu cunoaște o pluralitate de obiecte; însă adevărul că Dumnezeu își cunoaște esența ca fiind imitabilă de o pluralitate de lucruri create nu trebuie afirmat în aşa fel încât să implice că există o multiplicitate de specii reale sau modificări cu adevărat distincte în intelectul divin.¹

Această discuție despre ideile divine este de un anumit interes pentru că arată că Sf. Toma nu este sub nicio formă un simplu gânditor aristotelic, ci că, în ce privește această problemă cel puțin, el aderă la tradiția platonic-augustiniană. Într-adevăr, cu toate că vede în mod limpede că trebuie să lupte împotriva oricărei deteriorări a simplității divine, el nu se mulțumește să afirme că Dumnezeu, printr-un singur act al intelectului său, o singură „idee”, își cunoaște esența ca fiind imitabilă într-o pluralitate de lucruri create, ci afirmă că în Dumnezeu există o pluralitate de idei. Bineînțeles, el își oferă propriile argumente pentru aceasta, dar rămâнем cu impresia că, în spatele reverenței de care dă dovadă față de Augustin și felul acestuia de a vorbi, se ascunde un motiv neexprimat. În orice caz, trebuie făcută o distincție. În ziua de azi, când folosim termenul „idee”, ne referim de obicei la o idee subiectivă sau la o modificare mentală, iar în acest sens Sf. Toma nu admite în Dumnezeu o pluralitate de idei distincte în mod real una de cealaltă; însă Sf. Toma s-a gândit în primul rând la „idee” în sensul de formă exemplară, iar de vreme ce esența divină aşa cum este ea cunoscută de intelectul divin este cunoscută ca fiind imitabilă într-o pluralitate de lucruri create, ca model al multor obiecte, el s-a simțit îndreptățit să vorbească despre o pluralitate de *rationes* în Dumnezeu, cu toate că a trebuit să insiste asupra faptului că această pluralitate constă, pur și simplu, în cunoașterea de către Dumnezeu a esenței lui în raport cu pluralitatea lucrurilor create, nu într-o distincție reală în Dumnezeu.

7. Am vorbit despre inteligență divină și voință divină, bunătatea divină, despre unitate, simplitate și tot aşa. Sunt acestea atribuite ale lui Dumnezeu cu adevărat distincte unele de altele? Iar dacă nu sunt distincte unele de altele, ce temei avem pentru

Cf. S.T., Ia, 15, 1-3; *Contra Gent.*, I, 53-54.

a vorbi despre ele ca și cum ar fi distincte? Atributele lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat distincte unele de altele, de vreme ce Dumnezeu este simplu. Ele sunt identice cu esența divină. Inteligența divină nu este cu adevărat distinctă de esența divină, cum nu este nici voința divină: dreptatea divină și milostivirea divină sunt identice deoarece există în Dumnezeu. Cu toate acestea, independent de faptul că structura limbii noastre ne constrângă să vorbim în termeni de subiect și predicator, înțelegem perfecțiunea divină bucată cu bucată, ca să spun așa. Dobândim cunoașterea noastră naturală despre Dumnezeu numai prin considerații despre lucrurile create, efectele lui Dumnezeu, iar de vreme ce perfecțiunile lucrurilor create, manifestările sau reflexiile lui Dumnezeu în lucrurile create, sunt diferite, utilizăm nume diferite pentru a semnifica acele perfecțiuni diferite. Dacă însă am putea înțelege esența divină așa cum este ea în sine și dacă am putea să-i dăm numele adecvat, ar trebui să folosim numai unul singur.¹ Nu putem, oricum, să înțelegem esența divină, ci o cunoaștem numai cu ajutorul diferitelor concepte: trebuie, pentru aceasta, să utilizăm diverse cuvinte care să exprime esența divină, cu toate că știm în același timp că adevărata realitate ce corespunde tuturor acestor nume este o realitate unică și simplă. Dacă cineva obiectează că a concepe un obiect altfel decât este înseamnă a-l concepe într-un mod fals, răspunsul va fi că noi nu concepem obiectul ca existând altfel decât există în realitate, pentru că noi știm că Dumnezeu este de fapt o ființă simplă, ci concepem într-o manieră compusă un obiect pe care îl știm ca fiind necompus. Aceasta înseamnă, pur și simplu, că inteligențele noastre sunt finite și discursivee și că nu-l pot înțelege pe Dumnezeu decât cu ajutorul diferitelor lui reflexii în lucrurile create. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este, de aceea, inadecvată și imperfectă, însă nu este falsă.² Există cu adevărat un anumit temei în Dumnezeu pentru conceptele noastre distincte și compus, acest temei nefiind însă vreo distincție reală în Dumnezeu între atrbutele divine, ci pur și simplu perfecțiunea lui infinită, care tocmai din cauza infinitei sale bogății, nu poate fi înțeleasă de mintea umană într-un singur concept.

8. Potrivit Sfântului Toma,³ cel mai potrivit nume al lui Dumnezeu este numele pe care îl-a revelat lui Moise la rugul aprins,⁴ *Qui est*, Cel ce este. În Dumnezeu nu există distincție între esență și existență; el nu-și primește existență, ci este propria Sa existență; esența lui este existența. În niciun lucru creat, oricare ar fi el, nu lipsește distincția dintre esență și existență. Orice lucru creat este bun și adevărat, însă niciu-

¹ *Contra Gentiles*, I, 31.

² Cf. S.T., Ia, 13, 12, *in corpore și ad 3.*

³ S.T., Ia, 13, II; *Contra Gentiles*, I, 22.

⁴ *Exodus*, 3, 14.

nul nu este propria sa existență; nu este esența niciunui lucru creat faptul de a exista. Existența *in sine*, *ipsum esse*, este esența lui Dumnezeu, iar numele derivat din această esență este cel mai potrivit pentru Dumnezeu. De pildă, Dumnezeu este bunătatea, iar bunătatea Sa este identică cu esența Sa, însă bunătatea, în experiența noastră omenescă, urmează și acompaniază *esse*; cu toate că nu este cu adevărat distinctă, ea este concepută ca secundară. A spune însă că Dumnezeu este *ipsum esse* înseamnă a dezvălui, ca să spunem aşa, natura Lui interioară. Orice alt nume este într-o anumită măsură inadecvat. Dacă spunem, de exemplu, că Dumnezeu este dreptatea infinită, spunem ceva ce este adevărat; cum însă inteligențele noastre fac în mod necesar distincția între dreptate și milostivire, cu toate că știm că în Dumnezeu ele sunt identice, afirmația conform căreia Dumnezeu este dreptatea infinită este o expresie inadecvată a esenței divine. Numele pe care le utilizăm când vorbim despre Dumnezeu sunt derive din experiența noastră a formelor determinate și sunt, în primul rând, expresia acestor forme; însă numele *Cel ce este* nu semnifică o formă determinată, ci „oceanul infinit al substanței”.

CAPITOLUL XXXVI

SF. TOMA DE AQUINO (6) CREAȚIA

*Crearea din nimic – Numai Dumnezeu poate crea – Dumnezeu a creat în mod liber –
 Motivul creației – Imposibilitatea creației din eternitate nu a fost demonstrată –
 Poate Dumnezeu să creeze o pluralitate infinită actuală? –
 Omnipotența divină – Problema răului.*

I. DE VREME ce Dumnezeu este prima Cauză a lumii, de vreme ce ființele finite sunt ființe contingente ce-și datorează existența Ființei Necesare, ființele finite trebuie să își aibă originea în Dumnezeu prin creație. Pe deasupra, această creație trebuie să fie o creație din nimic. Dacă ființele au fost făcute dintr-o materie preexistentă, această materie poate fi Dumnezeu însuși sau altceva decât Dumnezeu. Însă Dumnezeu nu poate reprezenta materia creației, din moment ce El este simplu, spiritual și de neschimbă, dar nici nu poate exista altceva în afara primei Cauze: poate există o singură Ființă necesară. Prin urmare, Dumnezeu este anterior în mod absolut, și dacă nu se poate schimba, sau nu se poate exterioriza în creație, El trebuie să fi creat lumea din nimic, *ex nihilo*. Această expresie nu trebuie înțeleasă în sensul că nimicul, *nihil*, ar fi o materie din care Dumnezeu a făcut lumea: atunci când afirmăm că Dumnezeu a creat lumea din nimic, fie vrem să spunem că la început nu a fost nimic și apoi a fost ceva, fie că expresia *ex nihilo* trebuie înțeleasă ca fiind echivalentă cu *non ex aliquo*, „nu din ceva”. Obiecția că din nimic nu poate proveni nimic este, prin urmare, irelevantă, din moment ce nimicul nu este privit nici ca o cauză eficientă, nici ca una materială; în creație, Dumnezeu este cauza eficientă și nu există nicio cauză materială.¹ Astfel, creația nu este o mișcare sau o schimbare în sens propriu, iar de vreme ce nu este o mișcare, nu există succesiune în actul creației.

Creația, considerată în termenii actului de creație, adică la nivelul lucrului creat, este o relație reală cu Dumnezeu ca principiu al faptului de a fi al lucrului creat. Orice lucru creat, prin însuși faptul că este creat, poartă o relație reală cu Dumnezeu în calitate de Creator. Dar nu putem spune, pe de altă parte, că Dumnezeu are o relație

¹ Cu privire la sensul expresiei *creatio ex nihilo*, cf. *De Potentia*, 3, 1, *ad 7*; *S.T.*, Ia, 45, 1 *ad 3*.

reală cu lucrul creat. O astfel de relație în Dumnezeu ar trebui să fie ori identică cu substanța divină, ori un accident în Dumnezeu; însă substanța divină nu poate fi legată în mod necesar de lucrurile create, deoarece, dacă ar fi aşa, însăși existența lui Dumnezeu ar depinde într-o anumită măsură de lucrurile create; pe de altă parte, Dumnezeu, fiind absolut simplu, nu poate primi sau poseda accidente.¹ Afirmația că Dumnezeu în calitate de Creator nu are nicio relație reală cu lucrurile create sună, bineînțeles, destul de ciudată la început, căci s-ar părea că din aceasta rezultă că Dumnezeu nu are grija de lucrurile pe care le-a creat. Însă această concluzie decurge într-o manieră strict logică din metafizica Sfântului Toma și din doctrina sa despre natura divină. Sf. Toma nu ar putea admite ideea că Dumnezeu este legat de lucrurile create prin însăși substanța Sa, deoarece în acest caz nu numai că creația ar fi, în mod necesar, eternă, ci mai mult, Dumnezeu nu ar putea exista independent de lucrurile create: Dumnezeu și lucrurile create ar forma o Totalitate și ar fi imposibil să explicăm nașterea și pieirea lucrurilor create individuale. Pe de altă parte, dacă prin relație înțelegem una din cele nouă categorii ale accidentelor, o asemenea relație este, de asemenea, inadmisibilă pentru Dumnezeu. Admiterea unui asemenea accident ar permite creația în timp, ce-i drept, dar este imposibil să acceptăm aşa ceva în ce-l privește pe Dumnezeu, dat fiind că Dumnezeu este Act pur, fără potență. Lui Toma i-a fost, aşadar, imposibil să admită că Dumnezeu Creatorul poartă o relație reală cu lucrurile create: el a fost obligat să spună că relația este doar o relație mentală a rațiunii (*relatio rationis*), atribuită lui Dumnezeu de intelectul uman. Această atribuire este, totuși, legitimă, de vreme ce Dumnezeu este Creatorul și nu am putea exprima acest fapt în limbajul nostru fără să vorbim ca și cum Dumnezeu să ar afla într-o relație cu lucrurile create. Ce trebuie reținut este că, atunci când vorbim despre relația lucrurilor create cu Dumnezeu și despre relația lui Dumnezeu cu lucrurile create, trebuie să ținem minte că numai lucrurile create depend de Dumnezeu, nu și Dumnezeu de lucrurile create, iar consecința este că numai în lucrurile create găsim această relație reală de dependență.

2. Puterea creației este o prerogativă a lui Dumnezeu și nu poate fi transmisă niciunei ființe.² Motivul pentru care unii filosofi, cum ar fi Avicenna, au introdus ideea ființelor intermediare, este că ei au gândit că Dumnezeu creează printr-o necesitate a naturii, astfel încât trebuie să existe etape intermediare între simplitatea absolută a lui Dumnezeu și pluralitatea lucrurilor create. Dar Dumnezeu nu creează printr-o

¹ *Contra Gent.*, 2, 11-13; *S.T.*, Ia, 45, 3; *De Potentia*, 3, 3.

² Cf. *De potentia*, 3, 4.

necesitate a naturii și nu există niciun motiv pentru care el nu ar fi putut crea în mod direct pluralitatea lucrurilor create. Petrus Lombardus a crezut că puterea creației poate fi transmisă de Dumnezeu unui lucru creat, astfel încât acesta din urmă să acționeze ca un instrument, nu prin propria-i putere. Dar acest lucru este imposibil, deoarece, dacă lucrul creat ar contribui în vreun fel la creație, ar fi implicate în aceasta puterea și activitatea sa proprie, iar această putere, fiind finită asemenea lucrului creat, nu poate îndeplini un act care cere o putere infinită, actul de a străbate păpastia infinită dintre neființă și ființă.

3. Dar dacă Dumnezeu nu creează printr-o necesitate a naturii, cum anume creează El? O ființă intelectuală în care nu există, să zicem aşa, niciun element inconștient, care se luminează și se posedă pe sine în chip perfect, nu poate acționa altfel decât în acord cu înțelepciunea, cu cunoașterea deplină. Într-o exprimare mai brută, Dumnezeu trebuie să acționeze pentru un motiv anume, în vederea unui scop, a unui bine. Dar natura lui Dumnezeu nu este numai inteligență infinită, ci și voință infinită, iar această voință este liberă. Dumnezeu se iubește pe Sine din necesitate, din moment ce El însuși este binele infinit, dar obiectele distințe de el nu sunt neapărat ale Lui, de vreme ce, în perfecțiunea Sa infinită, El își este suficient Sieși: voința Sa este liberă în ceea ce privește aceste obiecte. Prin urmare, cu toate că știm că intelectul și voința lui Dumnezeu nu sunt cu adevărat distințe de esența Sa, suntem obligați să spunem că Dumnezeu a ales în mod liber un obiect sau un scop conceput de El ca fiind bun. Limbajul folosit aici este, în mod evident, unul antropomorfizant, însă noi nu avem la dispoziție decât acest limbaj omenesc și nu putem exprima adevărul că Dumnezeu a creat lumea în mod liber fără să scoatem în evidență faptul că actul de voință prin care Dumnezeu a creat nu a fost niciorbă, dar nici necesar, ci un act ce a urmat, pentru a vorbi în termeni omenești, aprehensiunea unui bine, un bine pe care nu îl vom considera totuși ca fiind necesar pentru Dumnezeu.

4. Care a fost motivul pentru care Dumnezeu a creat? În perfecțiunea Sa infinită, Dumnezeu nu a creat pentru a obține ceva pentru Sine. El nu a creat pentru a obține ceva, ci pentru a da, pentru a împărtăși din propria divinitate (*intendit solum communicare suam perfectionem quae est ejus bonitas*).¹ Așadar, atunci când se afirmă că Dumnezeu a creat lumea pentru propria sa slavă, această idee nu trebuie înțeleasă ca și cum Dumnezeu ar fi avut nevoie de ceva ce nu avea deja și cu atât mai puțin în sensul că a vrut să obțină, vorbind direct, un cor de admiratori, ci trebuie să înțelegem că voința

¹ S.T., Ia, 44, 4 [„intenționează să împărtășească perfecțiunea Sa, care este bunătatea Sa”, lb. lat.]

lui Dumnezeu nu poate depinde de nimic în afară de El Însuși, că Dumnezeu ca bine infinit trebuie să fie finalitatea propriului Său act infinit de voință și că acest act de voință are ca finalitate propria Lui bunătate, ce este transmisă unor lucruri din afara Sa. Bunăvoința divină este reprezentată în toate ființele, deși creaturile raționale îl au pe Dumnezeu ca finalitate într-un chip specific, fiind capabile să-L cunoască și să-L iubească pe Dumnezeu: toate lucrurile create îl slăvesc pe Dumnezeu, reprezentând și participând la bunătatea Sa, dar creaturile raționale sunt capabile să aprecieze și să iubească în mod conștient bunătatea divină. Slava lui Dumnezeu, manifestarea bunătății Sale, nu este, deci, ceva separat de bunătatea ființelor, de vreme ce lucrurile create își ating finalitatea, fac ceea ce este mai bine pentru sine, manifestând bunătatea divină.

5. Faptul că Dumnezeu a creat lumea în mod liber nu înseamnă că El a creat-o în timp, că timpul a avut un început. Fiind etern, El ar fi putut să creeze lumea din eternitate. Sf. Toma a refuzat să accepte că s-ar fi demonstrat caracterul imposibil al acestei supoziții. El a considerat că se poate demonstra filosofic că lumea a fost creată din nimic, dar a susținut că niciuna dintre demonstrațiile aduse în favoarea ideii că lumea a fost creată în timp, că există în mod ideal un prim moment al timpului, nu a fost concludentă, depărtându-se în această chestiune de Sf. Albert. Pe de altă parte, Sf. Toma a susținut, împotriva tezelor averroiste, că nu se poate demonstra filosofic că lumea nu a putut să înceapă în timp, că ideea creației în timp este imposibilă. Cu alte cuvinte, deși a fost pe deplin conștient că lumea a fost, de fapt, creată în timp și nu din eternitate, Sf. Toma a fost convins că acest fapt poate fi cunoscut numai, și că filosoful nu poate dezbatе chestiunea dacă lumea a fost creată în timp sau din eternitate. Astfel, opunându-se celor numiți *murmurantes*, el a susținut, pe cât ne putem să seama, posibilitatea creației din eternitate. Practic, asta a însemnat că el a arătat, sau cel puțin a crezut că poate arăta, că genul de argument propus de Sf. Bonaventura pentru a demonstra imposibilitatea creației din eternitate nu este concludent. Totuși, nu este necesar să menționăm încă o dată răspunsurile Sfântului Toma, de vreme ce acestea, sau cel puțin o parte din ele, au fost deja expuse atunci când am vorbit despre filosofia Sfântului Bonaventura.¹ Ajunge să reamintim aici că Sf. Toma nu a văzut nicio o contradicție în ideea unei serii fără de început. În vizionarea lui, nu trebuie să ne punem întrebarea dacă este posibil ca lumea să parcurgă un timp infinit, deoarece nu se poate vorbi propriu-zis de parcurgerea unei serii infinite, dat fiind că nu există un prim termen al seriei. Mai mult, pentru Sf. Toma, o serie poate fi infinită *ex parte ante*

¹ Pp. 262-265.

și finită *ex parte post*, putând fi astfel adăugată la ceva la acel capăt unde este finită. În genere, nu există nicio contradicție între a fi adus în existență și a exista din eternitate: dacă Dumnezeu este etern, El a putut crea din eternitate.

Pe de altă parte, Sf. Toma respinge argumentele aduse pentru a demonstra că lumea trebuie să fi fost creată din eternitate. „Trebue să susținem ferm, aşa cum ne învață credința catolică, că lumea nu a existat dintotdeauna. Această poziție nu poate fi respinsă prin nicio demonstrație fizică.”¹ S-ar putea argumenta, de pildă, că de vreme ce Dumnezeu este Cauza lumii și Dumnezeu este etern, lumea, ca efect al lui Dumnezeu, trebuie să fie și ea eternă. Dat fiind că Dumnezeu nu se poate schimba, nu conține niciun element de potențialitate și nu poate primi noi determinări sau modificări, actul creației, actul liber de creație al lui Dumnezeu, ar trebui să fie etern. Efectul acestui act, în consecință, ar trebui să fie și el etern. Sf. Toma trebuie să fie de acord, desigur, cu ideea că actul creației ca atare, adică actul de voință al lui Dumnezeu, este etern, deoarece el este identic cu esența lui Dumnezeu. Însă, apoi, argumentează că ceea ce decurge aici este, pur și simplu, că Dumnezeu a voit în mod liber din eternitate să creeze lumea, nu că lumea a căpătat existență din eternitate. Dacă am privi problema doar sub aspect filosofic, adică dacă am face abstracție de cunoașterea noastră, căpătată prin revelație, cu privire la faptul că Dumnezeu a creat de fapt lumea în timp, tot ce putem spune este că Dumnezeu ar fi putut să voiască în mod liber din eternitate ca lumea să capete existență în timp sau că Dumnezeu ar fi putut să voiască liber din eternitate ca lumea să capete existență din eternitate. Nu suntem îndreptăți să tragem concluzia că Dumnezeu *trebuie* să fi voit din eternitate ca lumea să existe din eternitate. Cu alte cuvinte, actul creației lui Dumnezeu este cu siguranță etern, însă efectul extern al acestui act va merge pe calea voită de Dumnezeu, iar dacă Dumnezeu a voit ca efectul extern să aibă *esse pot non-esse*, el nu va avea *esse ab aeterno*, chiar dacă actul creației, privit ca act în Dumnezeu, este etern.²

6. Unul din motivele invocate de Sf. Bonaventura pentru a demonstra că lumea trebuie să fi fost creată în timp și nu a putut fi creată din eternitate a fost acela că, dacă ar fi fost creată din eternitate, acum ar fi fost în viață un număr infinit de suflete omenești nemuritoare, iar o pluralitate infinită actuală este ceva imposibil. Ce a susținut însă Sf. Toma cu privire la puterea lui Dumnezeu de a crea o pluralitate infinită? Întrebarea se pune în legătură cu o pluralitate *extra genus quantitatis*, de vreme ce Sf. Toma l-a urmat pe Aristotel în respingerea posibilității unei cantități infinite. În *De*

¹ *De potentia*, 3, 17.

² În legătură cu acest subiect, vezi *Contra Gent.*, 2, 31-37; *S.T.*, Ia, 46, 1; *De potentia*, 3, 17; *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

Veritate,¹ Sfântul notează că singurul temei valid pentru a spune că Dumnezeu nu a putut crea o pluralitate infinită actuală ar fi o contradicție sau o incompatibilitate esențială în însăși noțiunea unei atfel de infinități, însă amândă să se pronunțe asupra chestiunii. În *Summa Theologiae*,² el afirma în mod categoric că nu poate exista o pluralitate infinită actuală, de vreme ce orice pluralitate creată trebuie să fie de un anumit număr, în timp ce unei pluralități infinite nu i-ar corespunde niciun număr. Însă în *De aeternitate mundi contra Murmurantes*, atunci când discută obiecția la adresa posibilității creației din eternitate, potrivit căreia ar exista atunci un număr infinit de suflete omenești nemuritoare, el răspunde că Dumnezeu ar fi putut face lumea fără oameni în ea sau că El ar fi putut crea lumea din eternitate, dar să nu-l fi creat și pe om tot atunci; pe de altă parte, el spune că „încă nu s-a demonstrat că Dumnezeu nu poate crea o infinitate în act”. Ultima remarcă poate indica o schimbare de poziție din partea Sfântului Toma sau o ezitare în ceea ce privește validitatea propriei lui demonstrații anterioare; însă el nu retractează în mod explicit ceea ce a spus în *Summa theologiae*, iar remarcă ar putea să nu fie altceva decât un *argumentum ad hominem*, „voi încă nu ați demonstrat că o pluralitate infinită actuală este imposibilă”. În orice caz, luând în considerare afirmația din *Summa theologiae* și proximitatea în timp a *De aeternitate mundi* cu prima parte din *Summa theologiae*, pare pripit să tragem concluzia că ar fi vorba de ceva mai mult decât de o posibilă ezitare din partea Sfântului Toma în ceea ce privește imposibilitatea unei pluralități infinite în act.

7. Această discuție cu privire la capacitatea sau incapacitatea lui Dumnezeu de a crea o pluralitate infinită actuală ne duce în mod natural către întrebarea mai cuprindătoare referitoare la sensul în care trebuie înțeleasă omnipotența divină. Dacă omnipotență înseamnă abilitatea de a face toate lucrurile, cum poate Dumnezeu să fie omnipotent, dacă nu poate să facă dintr-un om un cal sau ca lucrurile care s-au întâmplat să nu se fi întâmplat? Ca răspuns la această întrebare, Sf. Toma observă înainte de toate că atributul divin al omnipotenței înseamnă că Dumnezeu poate face tot ceea ce este posibil. Însă „tot ceea ce este posibil” nu trebuie înțeles, afirmă el în continuare, ca echivalent cu „tot ceea ce este posibil pentru Dumnezeu”, pentru că, dacă ar fi așa, atunci când spunem că Dumnezeu este omnipotent, ar trebui să înțelegem că Dumnezeu este capabil să facă tot ceea ce este capabil să facă, o afirmație ce nu ar spune nimic. Atunci cum anume trebuie să înțelegem expresia „tot ceea ce este posibil”? Este posibil ceea ce nu implică nicio incompatibilitate intrinsecă în raport cu

¹ 2, 10.

² Ia, 7,4; 1, 46, *ad 8*.

ființă, cu alte cuvinte, acel lucru a cărui existență nu implică o contradicție. Ceea ce implică o contradicție în însăși noțiunea sa nu este nici adevarat, nici posibil, ci ne-ființă. De exemplu, ca un om, în timp ce rămâne om, să fie și cal, presupune o contradicție: omul este rațional, calul este irațional, iar rațional și irațional sunt contradictorii. Putem, cu siguranță, să vorbim despre un cal uman sau un om hipic, însă aceste expresii nu indică vreun lucru, actual sau posibil; ele sunt doar niște cuvinte, ce nu stau pentru nimic ce ar putea fi conceput. Așadar, a spune că omnipotența lui Dumnezeu înseamnă că Dumnezeu poate face tot ceea ce este posibil nu indică o limitare a puterii lui Dumnezeu, pentru că puterea are un sens numai în raport cu posibilul. Orice are sau poate avea ființă constituie obiectul omnipotenței divine, însă ceea ce este intern contradictoriu nu este, pur și simplu, un obiect. „Putem spune (...) mai potrivit, că aceste lucruri nu pot să existe în Dumnezeu, [decât că] (...) nu poate să le facă.”¹

Nu trebuie să ne imaginăm însă că în spatele lui Dumnezeu ar exista un principiu al non-contradicției, căruia Dumnezeu i s-ar supune așa cum se supuneau zeii grecii Moirei sau Destinului. Dumnezeu este Ființă supremă, *ipsum esse subsistens*, iar voința Sa de a crea este o voință de a crea propria Sa asemănare, adică un lucru ce poate participa la ființă. Ceea ce presupune o contradicție este în cel mai înalt grad îndepărtat de Ființă; nici nu are, nici nu poate avea vreodată vreo asemănare cu Dumnezeu, adică vreo ființă. Dacă Dumnezeu ar putea vrea ceea ce este contradictoriu în sine, s-ar îndepărta de propria Sa natură, ar iubi ceea ce nu comportă nicio asemănare cu el însuși, ceea ce nu există, ceea ce este de negândit. Dacă Dumnezeu ar putea acționa în acest fel, el nu ar mai fi Dumnezeu. Aceasta nu pentru că Dumnezeu se supune principiului non-contradicției, ci pentru că principiul non-contradicției este intemeiat pe natura lui Dumnezeu. A presupune, precum Sf. Petrus Damian sau Lev Šestov, că Dumnezeu este superior principiului non-contradicției, în sensul că Dumnezeu poate face ceea ce este contradictoriu în sine, ar însemna să presupunem că Dumnezeu poate să acționeze într-o manieră inconsistentă cu și contrară proprietății lui naturi, iar aceasta este o presupunere absurdă.²

Nu trebuie să înțelegem însă de aici că Dumnezeu poate face numai ceea ce face. Este, cu siguranță, adevarat că, de vreme ce Dumnezeu dorește ordinea lucrurilor pe care le-a creat și care există, el nu poate vrea o altă ordine, de vreme ce voința divină nu se poate schimba așa cum se pot schimba vrerile noastre finite; însă întrebarea nu se referă la puterea divină *ex suppositione*, pornind de la ideea că Dumnezeu a

¹ Cf. S.T., Ia, 25, 3-4 [tr. rom. p. 395]; *De Potentia*, 1,7.

² Cf. *Contra Gentiles*, I, 84.

ales deja, ci se referă la puterea divină absolută, adică privește faptul dacă Dumnezeu a fost silit să voiască această ordine pe care a vrut-o sau ar fi putut să voiască o altă ordine. Răspunsul este că Dumnezeu nu a vrut această ordine a lucrurilor în mod necesar, iar motivul este că finalitatea creației este binele suprem, bine ce depășește orice ordine creată care există, aşa încât nu există și nici nu poate exista vreo relație necesară între o ordine dată și finalitatea creației. Binele divin și ordinea creată sunt incomensurabile și nu poate exista nicio ordine creată, niciun univers, care să fie necesar în raport cu bunătatea divină, infinită și la care nu poate fi adăugat nimic. Dacă vreo ordine creată ar fi pe măsura bunătății divine, atunci înțelepciunea divină ar fi obligată să aleagă acea ordine particulară; însă de vreme ce bunătatea divină este infinită, iar creația în mod necesar finită, nicio ordine creată nu poate fi pe de-a-ntregul pe măsura bunătății divine.¹

Din cele de mai sus reiese răspunsul la întrebările dacă Dumnezeu ar putea face lucrurile mai bine decât le-a făcut sau dacă ar putea face lucrurile pe care le-a făcut mai bune decât sunt.² Într-un sens, Dumnezeu trebuie să acționeze întotdeauna în cel mai bun mod cu putință, de vreme ce manifestarea lui Dumnezeu este identică cu esența lui și cu infinita lui bunătate; nu putem însă trage de aici concluzia că obiectele extrinseci ale actului divin, lucrurile create, trebuie să fie cele mai bune cu putință și că Dumnezeu este obligat, dată fiind bunătatea Sa, să creeze cel mai bun univers cu putință, dacă este să creeze vreunul. Cum puterea lui Dumnezeu este infinită, poate există întotdeauna un univers mai bun decât cel pe care Dumnezeu îl creează în mod actual, iar de ce alege El să producă o anumită ordine a creației, aceasta este taina Sa. De aceea, Sf. Toma spune că, vorbind la modul absolut, Dumnezeu ar putea face ceva mai bun decât orice lucru dat. Însă dacă întrebarea este ridicată în legătură cu universul existent, trebuie trasată o distincție. Dumnezeu nu ar putea face un lucru dat mai bine decât este în prezent în ceea ce privește substanța și esența lui, de vreme ce asta ar însemna să facă alt lucru. De exemplu, viața rațională este în sine o perfecțiune mai înaltă în comparație cu viața pur senzorială; dacă însă Dumnezeu ar face un cal rațional, acela nu ar mai fi un cal, iar în acest caz nu se poate spune despre Dumnezeu că a făcut un cal mai bun. În mod asemănător, dacă Dumnezeu ar schimba ordinea universului, nu ar mai fi același univers. Pe de altă parte, Dumnezeu ar putea face un lucru mai bun în mod accidental; El ar putea, de pildă, să îmbunătățească starea de sănătate a unui om sau, la nivelul supranatural, harul acestuia.

¹ Cf. S.T., Ia, 19, 3; I, 25, 5; *Contra Gentiles*, 2, 26-27; *De Potentia*, I, 5.

² S.T., Ia, 25, 6.

CAPITOLUL XXXVI – SF. TOMA DE AQUINO (6)

Este limpede atunci că Sf. Toma nu ar fi de acord cu „optimismul” leibnizian și nu ar susține că această lume este cea mai bună dintre toate lumile posibile. Din perspectiva omnipotenței divine, expresia „cea mai bună dintre toate lumile posibile” nu pare să aibă sens: ea ar avea sens numai dacă am presupune de la început că Dumnezeu creează dintr-o necesitate a naturii, ceea ce ar avea ca și consecință, de vreme ce Dumnezeu este binele însuși, că lumea care pornește de la el trebuie să fie în mod necesar cea mai bună cu putință. Însă dacă Dumnezeu nu creează dintr-o necesitate a naturii, ci potrivit naturii Sale, potrivit inteligenței și voinței Sale, adică în mod liber, și dacă Dumnezeu este omnipotent, Dumnezeu trebuie să poată crea întotdeauna o lume mai bună. Atunci, de ce a creat El această lume și nu alta? Aceasta este o întrebare la care noi nu putem da niciun răspuns satisfăcător, cu toate că putem foarte bine să încercăm să răspundem la întrebarea de ce Dumnezeu a creat o lume în care sunt prezente suferința și răul: mai bine zis, noi putem încerca să răspundem la problema răului, atâtă timp cât ținem că nu ne putem aștepta să ajungem la nicio rezolvare deplină a acestei probleme în această viață, din cauza finitudinii și a imperfecțiunii inteligențelor noastre, precum și a faptului că nu putem pătrunde înțelepciunea și planurile divine.

8. Voind acest univers, Dumnezeu nu a voit realele cuprinse în el. Dumnezeu își iubește în mod necesar esența, care este bunătatea infinită și voiește în mod liber creația ca o transmitere a bunătății lui. El nu poate iubi ceea ce este opus binelui, adică răul. Însă, vorbind în limbajul nostru omenesc, nu a prevăzut Dumnezeu realele din lume? Iar dacă a prevăzut realele din lume și, totuși, a voit această lume, nu înseamnă că el a voit aceste reale? Dacă răul ar fi o entitate pozitivă, ceva creat, atunci ar trebui să îl atribuim lui Dumnezeu în calitatea Lui de Creator, de vreme ce nu există niciun principiu ultim al răului, aşa cum credeau maniheștii. Însă răul nu este o entitate pozitivă, ci, aşa cum a spus Sf. Augustin, urmându-l pe Plotin, o *privare*. Nu este *aliquid*, un lucru pozitiv, iar nu Dumnezeu nu l-a putut crea, de vreme ce nu poate fi creat, ci el există numai ca o privare a ceea ce este bun în sine, ca ființă. Mai mult, răul ca atare nu poate fi dorit nici chiar de o voință umană, pentru că obiectul voinței este în mod necesar binele sau ceea ce este considerat ca atare. Cel care comite un adulter, spune Sf. Toma, nu vrea răul sau păcatul în sine, ci caută placerea simțurilor dintr-un act ce presupune răul. S-ar putea obiecta că unii oameni se angajează în vicii diabolice și comit anumite acte tocmai pentru că ele constituie o ofensă la adresa lui Dumnezeu; însă chiar și în acest caz există un bine aparent și anume autonomia deplină, ce constituie obiectul voinței: sfidarea malefică a lui Dumnezeu apare ca un bine și este dorită *sub specie boni*. De aceea, nicio voință nu poate voi răul ca atare, iar despre Dumnezeu, care a creat o lume ale cărei reale le-a „prevăzut”, nu putem spune

că avoit aceste rele, ci numai că a voit lumea care, ca atare, este bună și a voit să permită retele pe care le-a prevăzut.

Totuși, nu trebuie să ne imaginăm că, susținând doctrina conform căreia răul ca atare este o privare, Sf. Toma vrea să spună că răul este ireal, în sensul că ar fi o iluzie. Asta ar însemna să-i înțelegem profund eronat poziția. Răul nu este o ființă, *entitas*, în sensul că nu intră în vreuna dintre cele zece categorii ale ființei, dar dacă răspundem la întrebarea dacă răul există sau nu, răspunsul trebuie să fie afirmativ. Acest lucru sună paradoxal, desigur, dar Sf. Toma vrea să spună că răul există ca o privare de bine, nu ca o entitate pozitivă de sine stătătoare. De exemplu, lipsa capacitatii de a vedea nu este o privare ce privește o piatră, pentru că nu i se pretinde unei pietre să vadă, iar „a fi orb” nu este pentru o piatră decât absența unei puteri care este incompatibilă cu natura pietrei; în cazul unui om însă, a fi orb este o privare, absența a ceva ce aparține naturii complete a omului. A fi orb nu este însă o entitate pozitivă, ci o privare de vedere; odată ce privarea există, ea este reală, nu putem spune sub nicio formă că ar fi o iluzie ireală. Ea nu are niciun sens și nicio existență separat de ființa în care există, dar, existând în acea ființă, privarea este perfect reală. În mod asemănător, răul nu poate să determine nimic de la sine și prin sine, însă el există și poate constitui o cauză prin ființa bună în care există. De exemplu, diformitatea în voința unui înger căzut nu poate fi prin sine o cauză, dar este o privare reală și poate fi o cauză prin intermediul ființei pozitive în care există. Mai mult, cu cât este mai puternică ființa în care există, cu atât mai mari sunt efectele răului respectiv.¹

Chiar dacă Dumnezeu nu a creat răul ca o entitate pozitivă, nu ar trebui să spunem că el a voit, totuși, răul într-un anumit sens, de vreme ce a creat o lume în care a prevăzut că răul va exista? În acest punct, trebuie să diferențiem între răul fizic și răul moral (*malum culpae*). Răul fizic a fost, cu siguranță, permis de Dumnezeu și se poate spune că, într-un anume sens, a fost chiar voit de Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu nu l-a voit de dragul lui, *per se*, ci El a voit un univers, o ordine naturală, care presupune cel puțin posibilitatea defectelor fizice și a suferinței. Voind creația unei naturi sensibile, Dumnezeu a voit acea capacitate de a simți atât durerea, cât și plăcerea, ce este, în mod natural, inseparabilă de natura umană. El nu a voit suferința ca atare, ci acea natură (un bine) care este însoțită de capacitatea de a suferi. Mai mult, perfecțiunea universului, spune Sf. Toma, presupune existența unor ființe ce pot fi degradate, pe lângă cele ce nu pot fi degradate, iar dacă există ființe degradabile, degradarea și moartea se vor petrece în acord cu ordinea naturală. Așadar, Dumnezeu nu a voit de-

¹ Cf. S.T., Ia, 48, 1-3.

CAPITOLUL XXXVI – SF. TOMA DE AQUINO (6)

gradarea (nu mai este nevoie să spunem că cuvântul nu este folosit aici într-un sens moral) de dragul ei însăși, ci se poate spune că el a cauzat-o *per accidens*, prin aceea că a vrut să creeze și a creat un univers a cărui ordine a pretins dispoziția pentru defect și degradare a anumitor ființe. La fel, menținerea ordinii dreptății presupune ca răul moral să-și primească pedeapsa (*malum poenae*), astfel că putem spune că Dumnezeu a voit și a cauzat acea pedeapsă nu de dragul ei însăși, ci pentru a menține ordinea dreptății.

De aceea, vorbind despre răul fizic, Sf. Toma tinde să-l privească pe Dumnezeu ca pe un artist și universul ca o operă de artă. Perfecțiunea acestei opere de artă presupune o varietate de ființe, printre care se vor găsi și ființe muritoare și capabile de suferință, așa încât se poate spune că Dumnezeu nu a vrut răul fizic *per se*, ci *per accidens*, de dragul binelui, al binelui întregului univers. Când este însă vorba de o problemă din ordinea morală, ordinea libertății și a considerării ființei umane ca agent liber, atitudinea lui este diferită. Libertatea este un bine și fără ea ființele umane nu ar putea să-i ofere lui Dumnezeu acea dragoste pe care el o merită, nu ar fi demne de laudă și așa mai departe: libertatea îl face pe om să semene mai mult cu Dumnezeu decât dacă nu ar fi liber. Pe de altă parte, libertatea omului, când nu are viziunea lui Dumnezeu, presupune puterea de a alege împotriva lui Dumnezeu și a legii morale, de a păcătui. Dumnezeu nu a vrut sub nicio formă dezordinea morală sau păcatul, dar le-a permis. De ce? De dragul unui bine mai mare, ca omul să poată fi liber și ca el să poată să-l iubească și să-l servească pe Dumnezeu prin alegerile sale libere. Perfecțiunea fizică a universului presupune prezența unor ființe care pot să moară și vor muri, astfel încât putem spune, ca mai înainte, că Dumnezeu a voit moartea *per accidens*. Însă, deși perfecțiunea universului presupune libertatea omului, ea nu îi impune omului să-și întrebui ființe greșit libertatea, sau să păcătuiască, astfel că despre Dumnezeu nu se poate spune că a vrut răul moral nici *per se*, nici *per accidens*. Cu toate acestea, este imposibil să existe o ființă umană în ordinea naturală liberă și, în același timp, incapabilă să păcătuiască, astfel încât putem spune, pe bună dreptate, că Dumnezeu a permis răul moral, dar l-a permis numai în vederea unui bine mai înalt.

Ar mai fi, desigur, multe de spus pe marginea acestui subiect, dacă ar fi să introducem în discuție și considerații teologice. Orice abordare pur filosofică este, în mod necesar, mult mai puțin satisfăcătoare decât o abordare în care sunt incluse ambele tipuri de adevăruri, cele teologice și cele filosofice. Ideea Căderii și cea a Mântuirii, de pildă, aruncă o altă lumină asupra problemei răului, inaccesibilă unui raționament strict filosofic. Totuși, trebuie să trecem aici peste argumentele bazate pe revelație și pe teologia dogmatică. Răspunsul filosofic al Sfântului Toma la problema răului, în relația acestuia cu Dumnezeu, poate fi rezumat în două afirmații. Prima este aceea că

Dumnezeu nu a voit răul moral în niciun sens, ci doar l-a permis în vederea unui bine mai înalt decât cel ce putea fi atins prin prevenirea lui, adică dacă nu l-ar fi făcut liber pe om; cea de a doua este că, deși Dumnezeu nu a voit răul fizic de dragul lui, se poate spune că a vrut anumite reale fizice *per accidens*, în vederea perfecțiunii universului. Spun „anumite reale fizice”, de vreme ce Sf. Toma nu vrea să spună că Dumnezeu a voit toate realele fizice, nici măcar *per accidens*. Degradarea sau moartea se referă la un anumit tip de ființă, dar multe reale și suferințe fizice nu sunt legate deloc de perfecțiunea sau binele universului, ci sunt rezultatul răului moral venit din partea omului: ele nu sunt „inevitabile”. Asemenea reale fizice Dumnezeu doar le permite.¹

¹ Pe tema răului și a relației lui cu Dumnezeu a se vedea, de exemplu, S.T., Ia, 19, 9; Ia, 48-49; *Contra Gentiles*, 3, 4-5; *De Malo*, întrebările 1-3; *De Potentia*, I, 6.

CAPITOLUL XXXVII

SF. TOMA DE AQUINO (7) PSIHOLOGIA

Omul are o unică formă substanțială – Puterile sufletului – Simțurile interioare – Liberul arbitru – Cea mai nobilă facultate – Nemurirea – Rațiunea activă și cea pasivă nu sunt identice numeric pentru toți oamenii.

I. AM VĂZUT deja¹ că Sf. Toma a susținut doctrina aristotelică a hilomorfismului și că, îndepărându-se de tezele predecesorilor săi, a apărat unicitatea formei substanțiale în substanță. Se poate ca, la început, Sf. Toma să fi acceptat existența unei *forma corporeitatis* ca primă formă substanțială într-o substanță materială,² însă, în orice caz, avea să se opună apoi acestui punct de vedere, afirmând că forma substanțială specifică in-formează materia primă în mod nemijlocit, nu prin intermediul unei alte forme substanțiale. El a aplicat această doctrină în cazul omului, afirmând că nu există decât o singură formă substanțială în *compositum*-ul uman. Această formă substanțială este sufletul rațional, care in-formează materia în mod direct: nu există nicio *forma corporeitatis*, cu atât mai puțin vreo formă substanțială vegetativă sau sensibilă. Ființa umană este unitară, iar această unitate ar fi stirbită dacă am presupune existența unei pluralități de forme substanțiale. Numele de „om” nu se aplică doar sufletului ori doar corpului, ci sufletului și corpului împreună, materiei compuse.

Așadar, Sf. Toma îl urmează pe Aristotel, accentuând unitatea substanței umane. Sufletul este cel care îi conferă omului toate determinările pe care le are ca om, corporalitatea (prin faptul că in-formează materia primă), activitățile vegetative, sensibile și raționale. La plante sunt prezente doar principiul vegetativ sau sufletul care dă viață și capacitatele de creștere și de reproducere. La animale este prezent doar sufletul sensibil, care acționează ca principiu nu doar al vieții sensibile, ci și al vieții vegetative. La om, există numai principiul rațional sau sufletul, care nu este numai principiul activităților specifice lui, ci și al funcțiilor vegetative și sensibile. Când intervine moartea, iar sufletul se desparte de trup, acesta din urmă se dezintegrează. Atunci nu dispar numai funcțiile raționale, ci și cele sensibile și vegetative: singurul

¹ Cap. XXXIII.

² Cf. *In 1 Sent.* 8, 5, 2; *In 2 Sent.* 3, 1, 1.

principiu al acestor activități nu mai informează materia pe care o informă anterior, iar locul substanței umane unitare este luat de o pluralitate de substanțe, noile forme substanțiale provenind din potențialitatea materiei.

Astfel, este evident că viziunea platonică asupra relației dintre suflet și trup a fost de neacceptat pentru Sf. Toma. Omul ca individ este cel care percepce nu numai faptul că gândește și înțelege, ci și pe acela că simte și are senzații. Dar omul nu poate simți fără trup, așa încât nu doar sufletul, ci și corpul trebuie să aparțină omului.¹ Un om se naște atunci când un suflet rațional pătrunde trupul, și moare atunci când acest suflet părăsește trupul. La om nu există o altă formă materială substanțială decât sufletul rațional, iar acest suflet rațional exercită funcțiile formelor interioare, înfăptuind el însuși ceea ce sufletul vegetativ înfăptuiește la plante și ceea ce înfăptuiește sufletul sensibil în cazul animalelor iraționale.² Rezultă de aici că uniunea sufletului cu trupul nu poate fi ceva nenatural: nu poate fi o pedeapsă a sufletului pentru păcatele dintr-o stare anterioară, așa cum credea Origen. De exemplu, sufletul omenesc are facultatea senzației, dar el nu poate exercita această funcție fără să existe un trup. Posedă facultatea intelectului, dar nu are idei înnăscute, ci trebuie să și le formeze în funcție de experiența sensibilă, pentru care are nevoie de un trup. Prin urmare, sufletul este unit cu trupul, deoarece are nevoie de acesta, fiind în mod natural forma trupului. Uniunea sufletului cu trupul nu este în detrimentul sufletului, ci spre binele acestuia, *propter animam*. Materia există pentru formă și nu invers, iar sufletul este legat de trup pentru ca sufletul să poată acționa conform naturii sale.³

2. Deși Sf. Toma a subliniat unitatea omului, legătura strânsă dintre suflet și trup, el a afirmat că există o distincție între suflet și facultățile sale, precum și între facultățile însese. Numai în Dumnezeu puterea de a acționa și actul însuși sunt identice cu substanța, pentru că numai în Dumnezeu nu există potență: în sufletul omenesc există facultăți sau puteri de a acționa care se află în potență în raport cu actele lor și care trebuie să fie distinse în conformitate cu respectivele lor acte și obiecte.⁴ Unele dintre aceste puteri sau facultăți aparțin sufletului ca atare și nu depind intrinsec de vreo parte a corpului, în timp ce altele aparțin *compositum*-ului și nu pot fi exercitate fără trup: astfel, primele rămân în suflet chiar și atunci când acesta se desparte de trup, în timp ce cele din urmă rămân în sufletul separat doar în mod potențial sau virtual (*virtute*), în sensul că sufletul are încă puterea abstractă de a-și exercita facultățile,

¹ S.T., Ia, 76, 1.

² Ibid., Ia, 76, 4.

³ Cf. Ibid., Ia, 76, 5; Ia, 89, 1.

⁴ Ibid., Ia, 77, 1-3; *De Anima*, I, lectio 2.

CAPITOLUL XXXVII – SF. TOMA DE AQUINO (7)

dar numai dacă s-ar reuni cu trupul: dacă rămâne departe de trup, nu le poate folosi. De exemplu, facultatea rațională sau intelectuală nu depinde întrinsec de trup, deși în stare de uniune cu trupul există o anumită dependență în ceea ce privește materialul cunoașterii (într-un sens ce va fi explicat mai târziu). În schimb, este evident că facultatea senzației nu poate fi exercitată fără trup. Pe de altă parte, nici trupul fără suflet nu poate exercita această facultate. „Subiectul” ei, prin urmare, nu este nici sufletul de unul singur, nici trupul de unul singur, ci *compositum*-ul uman. Senzația nu poate fi atribuită numai sufletului care folosește un trup (așa cum credea Sf. Augustin); trupul și sufletul joacă fiecare un rol în producerea actului senzației, iar facultatea senzației aparține celor două în uniune, nu vreunui dintre ele luat separat.

Există o anumită ierarhie a puterilor sau facultăților. Facultatea vegetativă, care cuprinde puterile nutriției, creșterii și reproducерii, are ca obiect trupul unit cu sufletul sau trăirea prin intermediul sufletului. Facultatea sensibilă (care cuprinde simțurile externe – văzul, auzul, miroslul, gustul, atingerea – și simțurile interioare ale *sensus communis*, *phantasia* sau imaginația, *vis estimativa* și *vis memorativa* sau memoria) are ca obiect nu doar trupul subiectului conștient, ci orice trup sensibil. Facultatea rațională (care cuprinde intelectul activ și cel pasiv) are ca obiect nu doar trupurile sensibile, ci ființa în general. Cu cât puterea este mai mare, cu atât obiectul este mai cuprinzător. Prima facultate generală se referă la trupul subiectului, în timp ce următoarele două, cea sensibilă și cea intelectuală, se referă la și la obiecte extrinseci subiectului însuși, ceea ce ne arată că mai există și alte puteri în afară de cele menționate. Dacă luăm în considerare aptitudinea obiectului exterior de a fi primit de subiect prin cogniție, aflăm că există două tipuri de facultăți, sensibilă și intelectuală, prima având un domeniu mai restrâns decât cea de a doua. Dacă ne oprim însă la înclinația sufletului către obiectele exterioare, descoperim că există alte două puteri, cea a locomoției, prin care subiectul atinge obiectul prin propria sa mișcare, și cea a apetenței, prin care obiectul este dorit ca scop sau *finis*. Puterea locomoției ține de nivelul vieții sensibile; în schimb, puterea apetenței este duală, cuprinzând dorința de la nivelul sensibil, sau apetența sensibilă, și dorința de la nivelul intelectual, sau voliția. Astfel, la nivelul vegetativ al vieții, găsim cele trei puteri ale nutriției, creșterii și reproducерii, la nivelul sensibil cinci simțuri externe, puterea locomoției și apetitul emoțional, iar la nivelul rațional al vieții aflăm intelectul activ, intelectul pasiv și voința. Toate acestea sunt prezente în om.

Acstea puteri și facultăți derivă din esența sufletului, ca principiu al lor, dar sunt diferite unele de altele. Ele au obiecte formale diferite (de exemplu, văzul are culoarea ca obiect), activitățile lor sunt diferite, așa că ele sunt cu adevărat puteri distincte

(*operatio sequitur esse*).¹ Cu toate acestea, nu trebuie să multiplicăm distincțiile reale fără a avea un temei suficient. De exemplu, unul dintre simțurile interioare este *via memorativa* sau memoria sensibilă, cu ajutorul căreia animalele își recunosc prietenii sau dușmanii, ceea ce le-a făcut plăcere și ceea ce le-a rănit, iar Sf. Toma spune că amintirile despre trecut ca atare aparțin memoriei sensibile, deoarece trecutul ca atare referă la lucruri particulare, iar memoria sensibilă este cea care vizează lucrurile particulare. Dacă, însă, prin memorie înțelegem păstrarea ideilor sau a conceptelor, atunci trebuie să o legăm de intelect și atunci putem vorbi de memorie intelectuală, însă aceasta nu este o putere cu adevărat diferită de intelectul însuși, mai precis de intelectul pasiv: este, altfel spus, intelectul însuși, privit din perspectiva uneia dintre funcțiile lui. Actul de aprehensiune a adevărului nu derivă dintr-o putere sau facultate diferită de cea prin care raționăm discursiv: *intellectus* și *ratio* nu sunt facultăți distincte, pentru că aceeași minte atinge adevărul și raționează de la acel adevăr la un alt adevăr. Iar „rațiunea superioară” (*ratio superior*), care se ocupă cu lucrurile eterne, nu este o facultate diferită de *ratio inferior*, prin care dobândim cunoașterea rațională a lucrurilor temporale. Cele două sunt una și aceeași facultate, deși poartă nume diferite, în conformitate cu obiectele actelor sale diferite, aşa cum spunea și Augustin. Același lucru este valabil și în cazul intelectului speculativ și al celui practic, care nu constituie, de fapt, decât o singură facultate.

3. Poate că este util să mai spunem câteva cuvinte despre chestiunea „simțurilor interioare”, pe care oamenii le au în comun cu animalele. Sf. Toma observă² că, în cartea sa *Despre suſlet*, Avicenna a postulat cinci simțuri interioare, dar există, de fapt, doar patru. Ce înțelege aici Sf. Toma prin „simțuri”? Este evident că nu se referă la simțuri aşa cum folosim noi termenul respectiv, deoarece noi ne referim la cele cinci simțuri externe. Atunci de ce le numește simțuri? Pentru a indica faptul că ele sunt operații ce țin de nivelul vieții sensibile și că nu implică rațiunea. De exemplu, trebuie să existe o operație instinctuală prin care păsările „se gândesc” că rămurelele pe care le văd pot fi folosite la construirea unui cuib: ele nu pot vedea această utilitate doar prin simțul văzului, concentrat asupra culorilor, dar nici nu puteam spune că ele chiar gândesc sau raționează. Așadar, le atrăbui un „simț intern” prin care înțeleg utilitatea rămurelelor.

Mai întâi de toate, trebuie să existe un simț intern prin care se deosebesc și se asociază informațiile venite din simțurile externe particulare. Ochiul vede culoarea,

¹ „acțiunea urmează ființei” (lb. lat., n.r.).

² S.T., Ia, 78, 4.

urechea aude sunetele, dar, deși prin simțul văzului ochiul distinge o culoare de alta, el nu poate distinge culoarea de sunet, pentru că ochiul poate auzi. Din același motiv, el nu poate asocia un sunet cu obiectul colorat văzut, de pildă atunci când un om se adresează câinelui său. Această funcție de distincție și asociere este îndeplinită de simțul general sau *sensus communis*. În al doilea rând, animalele pot păstra formele cunoscute prin simțuri, iar această funcție este îndeplinită de imaginație (*phantasia* sau *imaginatio*), care este „un fel de vîstierie a formelor dobândite prin simțuri”. În al treilea rând, un animal este capabil să învețe lucruri ce nu pot fi percepute prin intermediul simțurilor – cum ar fi că un lucru îi este folositor sau că cineva se poartă prietenos sau dușmănos cu el, iar aceasta se realizează prin *via aestimativa*, în timp ce *via memorativa* păstrează asemenea cunoștințe. În ceea ce privește formele raționale, Sf. Toma afirmă că nu există nicio diferență între oameni și animale, deoarece sunt afectați în același fel de către obiectele exterioare sensibile; în ce privește însă aprehensiunea lucrurilor care nu sunt percepute direct prin simțurile externe, există o diferență între oameni și animale. Cele din urmă percep aceste lucruri ca fiind utile sau inutile, prietenoase sau ostile, printr-un instinct natural, în timp ce oamenii compară lucrurile. Ceea ce la animale Sf. Toma numește *vis aestimativa naturalis*, la oameni o numește *vis cogitativa*. Este vorba, deci, de ceva mai mult decât de simplul instinct.

4. Pe lângă cele cinci simțuri externe, cele patru simțuri interne, puterea locomoției, apetitul sensibil și facultățile cognitive raționale (la care vom reveni în următorul capitol, unde vom discuta despre teoria cunoașterii a Sfântului Toma), omul mai este înzestrat și cu voință (*voluntas*). Voința este diferență de apetitul sensibil, deoarece ea dorește binele ca atare sau binele în genere (*bonum sub communi ratione boni*), în timp ce apetitul sensibil nu dorește binele în genere, ci obiectele particulare ale dorinței, aşa cum se arată ele simțurilor. Mai mult, voința este, prin natura sa, orientată către bine și dorește în mod necesar binele în genere. Totuși, această necesitate nu este una constrângătoare, care să implice vreo forță, ci vine din voința însăși, care, prin natura sa, își dorește scopul ultim sau fericirea (*beatitudo*). Deoarece voința este o facultate apetitivă, ea nu poate fi înțeleasă în afara obiectului natural al dorinței, *finis-ul* natural, iar acest obiect, spune Sf. Toma urmându-l pe Aristotel, este beatitudinea, fericirea, binele în genere. Noi ne dorim în mod necesar să fim fericiți, nu putem să ne abținem de la a dori acest lucru; necesitatea implicată aici nu ne este însă impusă din exterior prin forță (*necessitas coactionis*), ci este o necesitate naturală (*necessitas naturalis*), ce provine din natura voinței.

Deși omul își dorește în mod necesar fericirea, aceasta nu înseamnă că nu este liber în ceea ce privește alegerile particulare pe care le face. Există unele bunuri particulare care nu sunt necesare fericirii, iar omul este liber să și le dorească sau nu. În plus,

chiar dacă fericirea adevărată îi aparține numai lui Dumnezeu, ce atinge Binele infinit, asta nu înseamnă că fiecare om trebuie să-l dorească în mod conștient pe Dumnezeu sau că trebuie să-și dorească, în mod necesar, acele mijloace care îl vor aduce către Dumnezeu. În această viață, intelectul nu deține viziunea clară a lui Dumnezeu ca bine infinit și izvor unic al fericirii, de care ar fi nevoie pentru a determina voința: omul dorește în mod necesar fericirea, însă legătura dintre fericire și Dumnezeu nu este îi atât de clară, încât să nu mai poată voi altceva în afara lui Dumnezeu. Desigur, într-un fel, el îl voiește întotdeauna pe Dumnezeu, deoarece își dorește în mod necesar fericirea, iar, *de facto*, fericirea poate fi găsită numai în Dumnezeu, în Binele infinit; însă, din cauza lipsei unei viziuni clare a lui Dumnezeu ca Bine infinit, unele obiecte pot să-i pară ca fiind legate în mod necesar de fericirea proprie, deși nu sunt. Orice ar voi, omul voiește acel lucru ca fiind bun, chiar dacă este aşa cu adevărat sau numai în aparență (el voiește în mod necesar *sub ratione boni*), dar nu voiește în mod necesar Binele infinit real. Într-un sens interpretativ, am putea spune că îl voiește întotdeauna pe Dumnezeu; dar, dacă vorbim de alegeri conștiente, el poate voi altceva în afara lui Dumnezeu, chiar și ceva ce îl exclude pe Dumnezeu. Dacă înlătărește ochii în fața adevărului și își îndreaptă atenția spre plăcerile senzuale pentru că vede în ele fericirea, atunci omul este vinovat din punct de vedere moral; asta nu schimbă însă cu nimic faptul că omului nu îi este deloc evidentă prin sine incompatibilitatea dintre dedarea la plăcerile senzuale dezordonate și dobândirea adevărării fericiri, astfel încât el își poate alege ca finalitate aceste plăceri senzuale. Putem lua un exemplu asemănător și din activitatea intelectului. Dacă un om cunoaște semnificația termenilor, atunci îi va fi imposibil să nu subscrie la principiile prime ale ordinii raționale, precum principiul identității, dar atunci când este vorba de un lanț de raționamente, cum ar fi o demonstrație metafizică a existenței lui Dumnezeu, el poate refuza să fie de acord, nu pentru că argumentul ar fi insuficient de puternic, ci pentru că nu dorește să fie de acord și își îndreaptă atenția intelectuală în altă parte decât înspre percepție sau stabilirea relației necesare dintre premise și concluzie. În același sens, omul voiește în mod necesar *sub ratione boni*, își dorește în mod necesar fericirea, însă își poate întoarce atenția de la relația necesară dintre fericire și Dumnezeu, permitând altui lucru să-i apară ca fiind izvorul adevărării fericiri.

Liberul arbitru (*liberum arbitrium*) nu este o putere sau o facultate diferită de voință, dar există o distincție mentală între acestea: termenul „voință” stă pentru o facultate ce constituie întregii noastre voliții, fie că aceasta din urmă este necesară (privind scopul, fericirea), fie că este liberă (privind alegerea mijloacelor pentru atingerea scopului respectiv), în timp ce „liber arbitru” referă la aceeași facultate, dar numai ca principiu al alegerilor noastre libere privitoare la mijloacele pentru îndeplinirea sco-

pului. Aşa cum am spus deja, Sf. Toma precizează că, deşi omul îşi doreşte în mod inevitabil scopul, fericirea, el nu are o viziune clară a relaţiei dintre mijloacele specifice şi acel scop, fiind astfel liber să aleagă orice mijloace, fiindcă nu are nicio obligaţie internă sau externă. Acel om este liber ca urmare a faptului că este raţional. Oia „judecă” pe baza instinctului natural că trebuie să evite lupul, însă omul gândeşte că trebuie să obțină un bine anume sau să evite răul printr-un act liber al inteligenţei sale.¹ Raţiunea, spre deosebire de instinct, nu este determinată în judecăştile ei privitoare la alegeri particulare. Alegerile privesc mijloacele de îndeplinire a scopului final (fericirea), iar omul poate să ia în considerare orice obiect sub mai multe aspecte. Îl poate considera fie sub aspectul său bun, judecând că ar trebui ales, fie sub aspectul său rău, judecând că ar trebui evitat.² Astfel, *liberum arbitrium* este puterea prin care omul este capabil să judece liber.³ Ar putea părea că libertatea aparţine raţiunii şi nu voinţei, dar Sf. Toma observă⁴ că, atunci când afirmăm că liberul arbitru este puterea prin care omul poate judeca liber, nu ne referim la orice fel de judecată, ci la judecata hotărâtoare a alegerii, care pune capăt deliberării ce urmează din faptul că un om poate lua în considerare un obiect posibil al alegerii din mai multe puncte de vedere. De exemplu, dacă se pune problema să merg să mă plimb sau nu, pot să percep plimbarea ca pe ceva bun, ca un exerciţiu sănătos, ori ca pe ceva rău, care îmi ia din timpul pe care ar trebui să-l folosesc scriind o scrisoare înainte să se închidă poştă. Judecata hotărâtoare care spune că voi merge să mă plimb (sau nu, depinde de situaţie) este influenţată de voinţă. Judecata ca atare ţine de raţiune, dar libertatea judecăştii ţine direct de voinţă. Totuşi, este adevărat că perspectiva Sfântului Toma asupra libertăţii are un caracter intelectualist.

5. Acest raţionalism este evident în răspunsul său la întrebarea care dintre cele două facultăţi este mai nobilă: raţiunea sau voinţa? Sf. Toma răspunde că, vorbind la modul absolut, raţiunea este o facultate mai nobilă, deoarece raţiunea posedă obiectul prin intermediul cunoaşterii, îl conţine prin asimilare mentală, în timp ce voinţa tinde spre obiect ca o formă externă şi este mai bine să posezi perfecţiunea obiectului în sine decât să tinzi spre el ca obiect ce există în afara ta. Aşadar, în privinţa obiectelor fizice, a le cunoaşte este mai bine şi mai nobil decât a le dori, deoarece prin cunoaştere posedăm în noi însine formele acestor obiecte, iar formele respective există într-un fel mai nobil în sufletul raţional decât în obiectele fizice. În mod similar, esenţa vizi-

¹ S.T., Ia, 83, 1.

² S.T., Ia, IIae, 13, 6.

³ De Veritate, 24, 4 şi 6.

⁴ Ibid., 24, 6.

unii beatifice rezidă în actul de cunoaștere prin care noi îl atingem pe Dumnezeu. Pe de altă parte, deși a poseda un obiect priri rațiune este, în sine, mult mai bine decât a tinde spre el prin dorință, în anumite privințe, voința poate fi mai nobilă decât rațiunea, *secundum quid*, datorită unor motive accidentale. De pildă, cunoașterea lui Dumnezeu pe care o dobândim în această viață este imperfectă și analogică. Îl cunoaștem pe Dumnezeu doar indirect, în timp ce voința se îndreaptă direct spre Dumnezeu: dragostea de Dumnezeu este, astfel, mult mai bună decât cunoașterea lui Dumnezeu. În cazul obiectelor fizice, care sunt mai puțin nobile decât sufletul, putem avea o cunoaștere nemijlocită, iar aceasta este mai bună decât dorința, însă în cazul lui Dumnezeu, un obiect care transcede sufletul omenesc, nu ajungem în această viață decât la o cunoaștere mijlocită, astfel că dragostea noastră de Dumnezeu este mult mai bună decât cunoașterea Lui. Totuși, în vizuirea beatifică din paradis, atunci când sufletul vede nemijlocit esența lui Dumnezeu, se reafirmă superioritatea intrinsecă a rațiunii față de dorință. În acest fel, Sf. Toma, adoptând atitudinea raționalistă a lui Aristotel, o interpretează într-o manieră creștină.¹

6. Am văzut că Sf. Toma respinge vizuirea platonic-augustiniană asupra relației dintre suflet și trup și o adoptă pe cea aristotelică, a sufletului ca formă a trupului, punând accentul pe caracterul compact al unității dintre cele două. La oameni, nu există nicio *forma corporeitatis*, ci doar o formă materială, sufletul rațional care în-formează în mod nemijlocit materia primă direct și care este cauza tuturor activităților umane la nivelurile vegetativ, sensibil și rațional: senzația nu este un act al sufletului care folosește trupul, ci unul al *compositum-ului*. Nu avem idei înnăscute, ci mintea depinde de experiențele senzoriale pentru dobândirea cunoașterii. Se ridică întrebarea dacă nu cumva Sf. Toma a accentuat atât de mult ideea naturii compacte a uniunii dintre suflet și trup, încât să facă imposibilă ideea existenței sufletului uman în afara trupului. Cu alte cuvinte, doctrina aristotelică a relației dintre suflet și trup nu este incompatibilă cu nemurirea personală? Dacă pornim de la teoria platonică a sufletului, nemurirea este asigurată, dar este greu de înțeles uniunea sufletului cu trupul. Dacă pornim de la teoria aristotelică a sufletului, s-ar părea că trebuie să sacrificăm nemurirea, că sufletul ar fi atât de legat de trup încât nu ar putea exista în afara acestuia.

Sufletul este, într-adevăr, forma trupului și, aşa cum spune Sf. Toma, își păstrează întotdeauna capacitatea de a în-forma un trup, tocmai pentru că este de la natură forma unui trup. Cu toate acestea, sufletul rațional și puterile sale nu se epuizează prin aceea că în-formează un trup. Când discută propriu-zis despre nemurirea sufle-

tului, Sf. Toma arată că sufletul este nedegradabil, fiindcă este o formă subzistentă. Un lucru se degradează fie prin sine (*per se*), fie în mod accidental (*per accidens*), prin degradarea unui alt lucru de care depinde existența lui. Sufletul animalului depinde de trup pentru toate activitățile sale și se degradează atunci când trupul se degradează (*corruptio per accidens*); în schimb, sufletul rațional, fiind o formă subzistentă, nu poate fi afectat de degradarea unui trup de care nu depinde în mod intrinsec.¹ Dacă Sf. Toma ar fi spus numai acest lucru pentru a dovedi nemurirea, s-ar fi făcut vinovat de *petitio principii*, deoarece argumentul pornește de la premisa că sufletul omenesc este o *forma subsistens*, or tocmai asta trebuia demonstrat. Sf. Toma argumentează însă că sufletul rațional trebuie să fie spiritual și o formă subzistentă, deoarece el poate cunoaște natura tuturor corpuriilor. Dacă ar fi material, atunci ar trebui să fie limitat la un anumit obiect, aşa cum vederea constă în percepția culorii. Dacă ar depinde intrinsec de un organ corporal, ar fi limitat la cunoașterea unui anumit fel de obiect corporal, ceea ce nu este cazul,² în timp ce, dacă ar fi el însuși un corp material, nu s-ar putea reflecta pe el însuși.³ Din aceste cauze, dar și din altele, sufletul omenesc, care este un suflet rațional, trebuie să fie imaterial, adică spiritual, de unde rezultă că este indestructibil sau etern. Fizic vorbind, el ar putea fi, desigur, anihilat de Dumnezeu, care l-a creat, însă nemurirea vine din natura sa și nu este gratuită, decât în sensul în care existența oricărui lucru creat este gratuită.

Sf. Toma își susține punctul de vedere pornind și de la dorința de permanență în ființă. Există o dorință naturală a nemuririi, iar o dorință naturală, fiind sădită de Dumnezeu, nu poate fi zadarnică.⁴ „Este imposibil ca o dorință naturală să fie în van. Or, omul are o dorință naturală de a persista pentru totdeauna în ființă. Acest lucru este evident din faptul că existența (*esse*) este dorită de toate lucrurile, dar omul posedă o înțelegere intelectuală a lui *esse* ca atare, nu a lui *esse* aici și acum, precum animalele. Astfel, omul ajunge la nemurirea sufletului său, prin care înțelege *esse* ca atare, fără vreo limită temporală.”⁵ Omul, prin faptul că se deosebește de animalul irațional, poate concepe existența perpetuă, detașată de momentul prezent, iar acestei înțelegeri îi corespunde o dorință naturală de nemurire. Fiindcă această dorință trebuie să fi fost sădită de Creatorul Naturii, ea nu poate fi zadarnică (*frustra sau inane*). Această teorie a fost contestată mai de târziu de Duns Scotus, care a afirmat că, atâtă timp cât este

¹ S.T., Ia, 75, 6; *Contra Gent.*, 2, 79.

² S.T., Ia, 75, 2.

³ *Contra Gent.*, 2, 49.

⁴ S.T., Ia, 75, 6.

⁵ *Contra Gent.*, 2, 79.

vorba de o dorință naturală (*desiderum naturale*), omul și animalul se află la nivelul la care amândoi caută să evite moartea, în timp ce în privința unei dorințe deliberate sau conștiente, trebuie mai întâi să arătăm că îndeplinirea ei este posibilă înainte să afirmăm că trebuie îndeplinită.¹ S-ar putea răspunde că posibilitatea îndeplinirii dorinței se demonstrează prin aceea că sufletul nu depinde intrinsec de trup, ci este de natură spirituală. Asta ar însemna să acceptăm că argumentul bazat pe spiritualitatea sufletului este fundamental.

Din perspectiva epistemologiei Sfântului Toma, a insistenței lui asupra originii senzoriale a ideilor omenești și a rolului fanteziei în formarea acestor idei, s-ar părea că el se contrazice atunci când spune că mintea umană nu depinde intrinsec de trup. De asemenea, ar putea părea că sufletul separat de trup este incapabil de activitate intelectuală. Cu toate acestea, referitor la prima chestiune, el afirmă că mintea are nevoie de trup pentru activitatea sa, dar nu ca organ al activității mentale, deoarece aceasta este o activitate numai a minții, ci datorită obiectului natural al minții omenești din această viață, atunci când se unește cu trupul. Cu alte cuvinte, pentru a exista, mintea nu depinde instrinsec de trup. Atunci, poate ea să-și exercite activitatea într-o stare de separație față de trup? Da, pentru că modul său de cunoaștere urmează starea în care se află. Când se unește cu trupul, sufletul rațional nu ajunge să cunoască lucruri decât *convertendo se ad phantasmata*,² însă când este separat de trup, nu mai este incapabil să se cunoască pe sine și pe alte suflete într-o manieră perfectă și directă, iar pe îngeri, într-o manieră imperfectă. S-ar părea astfel că e mai bine ca sufletul să fie separat de trup decât unit cu acesta, deoarece spiritele sunt obiecte de cunoaștere mai nobile decât lucrurile materiale. Sf. Toma nu poate accepta însă această teorie, insistând pe ideea că este ceva firesc ca sufletul să fie unit cu trupul, iar această uniune este benefică sufletului. El nu ezită să tragă concluzia că starea de separație este *praeter naturam*,³ iar modul de cunoaștere al sufletului în această stare de separație este și el *praeter naturam*.⁴

7. Când Sf. Toma demonstrează nemurirea sufletului, el se referă în mod natural la nemurirea personală. În opozition cu averroïștii, el afirmă că intelectul nu este o materie diferită de sufletul omenesc și comună tuturor oamenilor, ci este multiplicat „conform multiplicării trupurilor.”⁵ Nu am putea explica diversitatea ideilor și a ope-

¹ *Opus Oxon.*, 4, 43, 2, 29 ff.

² „luând forma plăsmuirilor” (lb. lat., n.r.).

³ „în afara naturii” (lb. lat., n.r.).

⁴ S.T., Ia, 89, 1 ff.

⁵ *Ibid.*, Ia, 76, 2.

rațiilor intelectuale printre oameni dacă am presupune că toți au un singur intelect. Nu numai senzațiile și plăsmuirile diferă de la om la om, ci și viețile și activitățile lor raționale. Este absurd să presupunem că ei au un singur intelect, la fel cum ar fi absurd să presupunem că au un singur văz.

Este important să spunem că nu teza lui Avicenna despre caracterul separat și unicitatea intelectului *activ* este cea care distrugе ideea nemuririi personale (de altfel, unii filosofi medievați au susținut ideea nemuririi personale, identificând în același timp intelectul activ cu Dumnezeu sau cu activitatea lui Dumnezeu în suflet), ci teza lui Averroes privind caracterul separat și unicitatea atât ale intelectul *activ*, cât și ale celui *pasiv*. La începutul textului *De unitate intellectus contra Averroistas*, Sf. Toma precizează foarte clar că Averroes este principalul său oponent în această chestiune. Dacă se acceptă teoria averroistă, „înseamnă că după moarte nu mai rămâne nimic din sufletul omenesc, în afara de intelect. În acest fel, nu mai există răsplătit și pedeapsă.” Desigur, aceasta nu înseamnă că Sf. Toma a acceptat teoria unicitatii intelectului *activ*; dimpotrivă, el o combatе în *Summa contra Gentiles*,¹ dar și în *Summa theologiae*.² Unul din argumentele sale este că, dacă toți oamenii ar avea un singur intelect *activ*, atunci funcționarea acestuia ar fi independentă de controlul individului și ar fi constantă, în timp ce noi ne putem angaja și putem renunța la o activitate intelectuală după bunul plac. Sf. Toma interprează pasajul, celebru prin obscuritatea lui, din *De Anima* a lui Aristotel³ ca o învățătură despre caracterul individual al intelectului *activ* la nivelul indivizilor umani. Este imposibil să ne pronunțăm în mod definitiv asupra acurateții interpretării lui Toma la Aristotel (eu unul înclin să fiu de acord cu ea), dar corectitudinea sau incorectitudinea acestei interpretări nu afectează problema adevărului sau falsității propriei sale viziuni asupra intelectului *activ*.⁴

Unicitatea intelectului *pasiv* este combătută de Sf. Toma în *De unitate intellectus contra Averroistas* și în *Summa contra Gentiles*.⁵ Argumentele sale pornesc în cea mai mare parte de la premisele psihologiei și epistemologiei aristotelice, însă acest fapt era inevitabil, deoarece nu numai că Sf. Toma a adoptat doctrina aristotelică, aşa cum a înțeles-o și a interpretat-o, ci și averroștii erau adepti ai aristotelismului. Așadar, faptul că Sf. Toma a pornit de la premisele psihologiei și epistemologiei aristotelice

¹ 2, 76.

² Ia, 79, 4-5.

³ 3, 5; 430 a. 17 ff.

⁴ Despre Aristotel, a se vedea *Summa contra Gentiles*, 2, 78 și Comentariul la *De Anima*, 3, lectio 10.

⁵ 2, 73-75.

nu înseamnă decât că el a încercat să le demonstreze averroiștilor că noțiunea lor despre caracterul unitar și separat al intelectului pasiv era inconsistentă cu propriile lor principii. Dacă sufletul este forma trupului, cum ar putea intelectul pasiv să fie același pentru toți oamenii? Un singur principiu nu ar putea fi forma unei pluralități de materii. La fel, dacă intelectul pasiv ar fi un principiu separat, atunci el ar fi etern. Astfel, ar trebui să conțină toate *specie intelligibiles* care au fost primite, iar fiecare om ar trebui să fie capabil să înțeleagă toate acele lucruri care au fost înțelese de ceilalți oameni, ceea ce nu este cazul. Mai mult, dacă intelectul activ ar fi separat și etern, ar funcționa din eternitate, iar intelectul pasiv, dacă l-anii presupune drept separat și etern, și-ar primi și el ideile din eternitate. Acest lucru ar face inutile simțurile și imaginația pentru activitățile intelectuale, în timp ce experiența ne arată că ele sunt inseparabile. Si cum s-ar putea explica diferențele de capacitate intelectuală dintre oameni? Astfel de diferențe trebuie să depindă, într-o anumită măsură, de diferențele de capacitate infra-intelectuală dintre oameni.

Poate fi destul de greu pentru noi, cei de astăzi, să înțelegem cât de mult interes a stârnit în acea vreme teoria averroistă. Ea a fost, în orice caz, incompatibilă cu doctrina creștină a nemuririi și a pedepselor în viața de apoi. Chiar dacă Sf. Toma încearcă să-l disocieze pe Aristotel de Averroes, consecințele morale și religioase ale tezelor averroiste au fost mai importante pentru el decât încercarea lui Averroes de a-și întemeia viziunile pe gândirea filosofului grec. Aristotelicii și augustinienii au avut un adversar comun în averroiști. Pentru comparație, gândiți-vă la reacția stârniță de sistemele metafizice și psihologice moderne care par să pună în pericol personalitatea umană, cum ar fi idealismul absolut, împotriva căruia s-au situat filosofi aflați altfel pe poziții radical diferite.

CAPITOLUL XXXVIII

SF. TOMA DE AQUINO (8) CUNOAȘTEREA

„Teoria cunoașterii” la Sf. Toma – Procesul cunoașterii; cunoașterea universalului și a particularului – Cunoașterea de sine a sufletului – Posibilitatea metafizicii.

1. AR FI inutil să căutăm la Sf. Toma o epistemologie, în sensul unei întemeieri a cunoașterii sau al unei încercări de demonstrare a obiectivității cunoașterii, în opoziție cu idealismul subiectiv de un tip sau altul. Pentru Sf. Toma, la fel ca și pentru Sf. Augustin, este evident că toți oamenii, până și cei ce se declară sceptici, au convingerea că o anumită cunoaștere poate fi dobândită. În măsura în care există o problemă a cunoașterii pentru Sf. Toma, aceasta este cum se poate apăra și întemeia metafizica în fața psihologiei aristotelice, nu întemeierea obiectivității cunoașterii noastre despre lumea extramentală în fața unui idealism subiectiv care nu apăruse încă sau demonstrarea legitimității metafizicii în fața criticii kantiene, care avea să vină și ea mult mai târziu. Desigur, aceasta nu înseamnă că principiile tomiste nu pot fi dezvoltate în aşa fel încât să ne ducă la răspunsuri la idealismul subiectiv și la kantianism. Însă nu ar trebui să cădem în anacronismul de a-l vedea pe personajul istoric Toma ca oferind răspunsuri la probleme cu care nu s-a confruntat de fapt. Însuși faptul de a trata teoria cunoașterii propusă de Sf. Toma independent de doctrina sa psihologică are în sine ceva anacronic, dar eu cred că putem totuși oferi niște temeuri pentru aceasta, dat fiind că problemele cunoașterii se nasc din psihologie și pot fi tratate separat, cel puțin din motive de conveniență. Pentru a clarifica această problemă a cunoașterii, este necesar, înainte de toate, să schițăm modul în care, potrivit Sfântului Toma, ajungem în posesia ideilor și a cunoașterii noastre naturale.

2. Obiectele fizice acționează asupra organelor de simț, iar senzația este un act al *compositum*-ului, al sufletului și al trupului, nu numai al sufletului singur care se folosește de un trup, aşa cum credea Augustin. Simțurile se limitează în mod natural la aprehensiunea particularului, ele neavând acces la universal. Animalele simt și ele, dar nu înțeleg ideile generale. Plăsmuirea sau imaginea, care apare în imaginație și reprezintă obiectul material particular percepții de simțuri, este ea însăși particulară, plăsmuirea unui obiect sau a unor obiecte particulare. Cogniția intelectuală umană vizează universalul: ființa umană aprehendează, în operațiile sale intelectuale, forma

obiectului material în abstract; altfel spus, ea aprehendează un universal. Prin senzație, putem aprehenda numai oameni sau copaci individuali, de exemplu, iar imaginile sau plăsmuirile interne ale oamenilor sau copacilor sunt întotdeauna particulare. Chiar dacă avem o imagine compusă a omului, care nu reprezintă un om anume, ci mai mulți, într-o manieră confuză, ea rămâne particulară deoarece imaginile sau părțile din imaginile cu oameni reali fuzionează, formând o imagine ce poate fi „generică” în privința persoanelor reale particulare, dar rămâne ea însăși particulară, fiind o imagine a unui om particular imaginat. Mintea poate însă să conceapă ideea generală de om, care cuprinde în extensiunea sa toți oamenii, și chiar o face. O imagine a omului în mod sigur nu se va aplica tuturor oamenilor, însă ideea intelectuală de om, chiar dacă este concepută în dependență de aprehensiunea sensibilă a oamenilor particulari, se aplică tuturor ființelor umane. Imaginea unui om trebuie să fie ori a unui om care are păr pe cap, ori a unuia care nu are. Prima nu-i va reprezenta pe oamenii cu calviție, iar a doua nu-i va reprezenta pe oamenii care nu au calviție. Dacă însă ne formăm conceptul de om ca animal rațional, această idee îl acoperă pe toți oamenii, fie că au sau nu calviție, sunt albi sau negri, înalți sau scunzi, deoarece este vorba de ideea esenței umane.

Atunci, cum se realizează trecerea de la cunoașterea sensibilă și particulară la cognitia intelectuală? Deși senzația este o activitate a sufletului și trupului laolaltă, sufletul rațional și spiritual nu poate fi afectat direct de un lucru material sau de plăsmuire. Este nevoie de o activitate din partea sufletului, deoarece conceptul nu se poate forma în mod pasiv. Este vorba de acea activitate a intelectului activ care „iluminează” plăsmuirea și abstrage din ea „speciile inteligibile” sau universale. Sf. Toma vorbește aici de iluminare, dar nu folosește cuvântul în sensul augustinian (cel puțin nu potrivit interpretării celei mai plauzibile a sensului pe care i-l dă Augustin); el vrea să spună că intelectul activ, prin puterea sa naturală și fără vreo iluminare venită de la Dumnezeu, face vizibil aspectul inteligibil al plăsmuirii, dezvăluie elementul formal și posibil universal conținut implicit în plăsmuire. Apoi, intelectul activ extrage de unul singur elementul universal, producând în intelectul pasiv *species impressa*. Reacția intelectului pasiv la această determinare din partea intelectului activ este *verbum mentis* (*species expressa*), conceptul universal în sensul deplin al cuvântului. Funcția intelectului activ este una pur activă, de a extrage elementul universal din elementele particulare ale plăsmuirii, de a crea *species impressa* în intelectul pasiv. Intelectul omului nu conține idei înnăscute, dar are capacitatea de a recepta concepte: el trebuie redus, deci, la act, iar această reducere trebuie să se facă, la rândul ei, printr-un principiu aflat în act. Întrucât acest principiu activ nu poate furniza de unul singur idei deja formate, el trebuie să-și ia materialele din ceea ce-i asigură simțurile, adică trebuie să

CAPITOLUL XXXVIII – SF. TOMA DE AQUINO (8)

abstragă elementul inteligibil din plăsmuirii. A abstrage înseamnă a izola intelectual universalul de notele particularizante. Astfel, intelectul activ abstrage esența universală a omului dintr-o plăsmuire particulară, lăsând de o parte toate notele particulare care o limitează la un om sau la anumiți oameni particulari. Deoarece intelectul activ este pur activ, el nu-și poate imprimă asupra sieși universalul, ci îl imprimă asupra elementului potențial al intelectului uman – intelectul pasiv – iar reacția la această imprimare este conceptual în sensul deplin al cuvântului, *verbum mentis*.

Totuși, este important să realizăm că un concept abstract nu este un obiect al cunoașterii, ci un mijloc de cunoaștere. Dacă respectivul concept, ca modificare a intelectului, ar fi el însuși obiect al cunoașterii, atunci, cunoașterea noastră ar fi o cunoaștere a ideilor, nu a lucrurilor care există în afara minții noastre, iar raționamentele științifice ar viza nu aceste lucruri exterioare, ci conceptele din mintea noastră. Conceptul este însă, în fapt, înfățișarea obiectului produsă în minte, fiind astfel mijlocul prin care mintea cunoaște obiectul. În limbajul Sfântului Toma, el este *id quo intelligitur*, iar nu *id quod intelligitur*.¹ Desigur, mintea are puterea de a-și reflecta propriile modificări și poate transforma astfel conceptul în obiect, însă este vorba doar în mod indirect de un obiect al cunoașterii, pentru că el rămâne în primul rând un instrument al cunoașterii. Afirmând acest lucru, Sf. Toma evită să se plaseze în poziția idealismului subiectiv, cu toate problemele asociate. El se opune în mod explicit teoriei lui Platon, însă aceasta nu afectează cu nimic faptul că, adoptând atitudinea respectivă, a evitat să intre într-o capcană din care i-ar fi fost practic imposibil să iasă apoi.

Deoarece a afirmat că rațiunea cunoaște în mod direct esența, universalul, Sf. Toma trage o concluzie logică, anume că mintea omenească nu cunoaște în mod direct lucrurile materiale singulare. Accentul este pus, desigur, pe „minte” și pe „a cunoaște”, deoarece nu se poate nega faptul că ființa omenească aprehendează obiectele materiale particulare prin simțuri. Obiectul simțurilor este tocmai particularul sensibil. Intelectul, însă, ajunge la cunoaștere prin abstragerea speciilor inteligibile din materia individualizată, putând astfel să dobândească doar o cunoaștere directă a universalului. Cu toate acestea, chiar și după abstragerea speciilor inteligibile, intelectul își exercită activitatea de cunoaștere numai printr-o „conversie”, o îndreptare a atenției către plăsmuirile în care aprehendează universalul. În acest mod, are o cunoaștere reflexivă sau indirectă a lucrurilor particulare reprezentate de plăsmuirii. Astfel, aprehensiunea sensibilă a lui Socrate permite minții să abstragă „omul”

¹ S.T., Ia, 5, 2. [“acela prin care se înțelege”, respectiv „acela care se înțelege”, lb. lat.]

universal, însă ideea abstractă este pentru intelect un mijloc sau un instrument al cunoașterii numai în măsura în care se referă la plăsmuirii, fiind deci capabilă să își formeze judecata că Socrate este om. În concluzie, nu este corect să-i atribuim Sfântului Toma teza că rațiunea nu poate cunoaște obiectele particulare corporale. Ceea ce susține el este că mintea posedă doar o cunoaștere indirectă a particularelor, obiectul direct al cunoașterii ei fiind universalul.¹ Această idee nu trebuie înteleasă însă ca având consecința că obiectul primar al cogniției intelectuale ar fi ideea abstractă ca atare: mintea aprehendează elementul formal, de pildă, elementul potențial universal al lui Socrate, pe care îl abstrage din materia individualizată. În limbaj tehnic, obiectul primar al acestei cogniții este universalul direct, universalul aprehendat la nivelul particularului: ea aprehendează numai într-un mod secundar universalul ca atare, universalul reflexiv.

Trebuie făcute în acest punct două remarcă explicative. Sf. Toma explică faptul că, atunci când susține că mintea abstrage universalul din particularul corporal, abstrăgându-l din materia individualizată, el vrea să afirme că, atunci când mintea abstrage ideea de om, să zicem, o abstrage din *această carne și din aceste oase*, adică din materia particulară individualizată, și nu din materie în genere, din „materia inteligibilă” (adică, din materie ca subiect al cantității). Corporalitatea intră în ideea de om ca atare, deși materia particulară nu intră în ideea universală de om.² În al doilea rând, Sf. Toma nu vrea să spună că lucrul particular ca atare nu poate constitui obiectul direct al cogniției intelectuale, ci mai degrabă obiectul particular sensibil sau corporal. Cu alte cuvinte, obiectul corporal particular nu poate fi obiectul direct al cogniției intelectuale nu pentru faptul în sine că este particular, ci pentru că este material, iar mintea cunoaște numai prin procesul de abstragere din materie ca principiu al individuării, adică, din această materie sau din alta.³

3. Potrivit Sfântului Toma, aşadar, mintea omenească are de la început capacitatea de a cunoaște, dar nu posedă idei înăscute. Singurul sens în care ideile sunt înăscute este acela că mintea are capacitatea naturală de a abstractiza și a forma idei: în ce privește ideile propriu-zise, mintea este inițial o *tabula rasa*. Sursa cunoașterii minții este percepția senzorială, deoarece sufletul, ca formă a trupului, are ca obiect natural al cunoașterii esențele obiectelor materiale. Sufletul rațional se cunoaște pe sine numai prin intermediul actelor sale, aprehendându-se pe sine nu direct în esență sa,

¹ S.T., Ia, 86, 1.

² S.T., Ia, 85, 1.

³ Ibid., Ia, 86, 1, *ad 3.*

ci în actul prin care abstrage speciile inteligibile din obiectele senzitive.¹ Cunoașterea de sine a sufletului nu este astfel o excepție de la regula generală conform căreia întreaga noastră cunoaștere începe cu percepția senzorială și depinde de aceasta. Acest lucru este exprimat de Sf. Toma prin afirmația că intelectul, fiind cu trupul în această viață, nu poate ajunge să cunoască nimic *nisi convertendo se ad phantasmata*.² Mintea omenească nu gândește în absența unei plăsmuiriri, aşa cum ne dovedește și introspecția, și depinde de astfel de plăsmuiriri, după cum o demonstrează că o putere dezordonată a imaginării (ca în cazul nebunilor) stă în calea cunoașterii. Motivul pentru aceasta stă în faptul că puterea cognitivă este pe măsura obiectului ei natural.³ Pe scurt, sufletul omenesc, după cum spunea și Aristotel, nu înțelege nimic fără o plăsmuire, aşa încât putem spune: *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

4. Din cele de mai sus rezultă, în mod evident, că mintea omenească nu poate dobândi în această viață o cunoaștere directă a substanțelor imateriale, care nu sunt și nici nu pot fi obiecte ale simțurilor.⁴ Se ridică însă și întrebarea dacă, pornind de la aceste premise, mai putem vorbi de vreo cunoaștere metafizică, dacă mintea omenească se poate ridica deasupra lucrurilor sensibile și poate atinge cunoașterea lui Dumnezeu, de pildă, de vreme ce Dumnezeu nu poate fi un obiect sensibil. Dacă intelectul nostru depinde de plăsmuiriri, cum poate el cunoaște acele obiecte ce nu sunt nici plăsmuiriri și nici nu acționează asupra simțurilor noastre?⁵ Urmând principiul *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, cum putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, când nu putem spune *quod Deus prius fuerit in sensu*? Cu alte cuvinte, date fiind psihologia și epistemologia Sfântului Toma, s-ar părea că teologia lui naturală este, în mod inevitabil, invalidată: nu putem transcende obiectele sensibile și nu am avem acces la vreo cunoaștere a obiectelor spirituale.

Pentru a înțelege răspunsul dat de Sf. Toma la această obiecție serioasă, trebuie să ne reamintim doctrina sa privind intelectul ca atare. Simțurile sunt limitate în mod necesar la un tip particular de obiecte; intelectul însă, fiind imaterial, este facultate de aprehensiune a ființei. Intelectul ca atare este direcționat spre întreaga ființă. Obiectul intelectului este inteligeabilul: nimic nu este inteligeabil decât în măsura în care este în act, participă la ființă și tot ceea ce este în act este inteligeabil numai întrucât este în act. Dacă luăm în considerare intelectul uman ca atare, trebuie să admitem, aşadar, că

¹ *Ibid.*, Ia, 87, 1.

² *Ibid.*, Ia, 84, 7.

³ *Ibid.*, Ia, 84, 7.

⁴ S.T., Ia, 88, 1.

⁵ *Ibid.*, Ia, 84, 7, *ad 3*.

obiectul lui primar este ființa. *Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri.*¹ Primo autem in concepcione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu... Unde ens est proprium obiectum intelelectus.² Prima mișcare a intelectului este astfel, îndreptată spre ființă, nu spre ființă sensibilă în particular, iar intelectul poate cunoaște esența unui lucru material numai în măsura în care el este ființă. Abia apoi un tip particular de intelect, intelectul omenesc, se îndreaptă spre un gen particular de ființă. Datorită stării sale intrupate și nevoii de *conversio ad phantasma*, obiectul natural și „adecvat” al aprehensiunii intelectului omenesc este obiectul sensibil, însă el nu își pierde prin aceasta orientarea către ființă în genere. Ca intelect omenesc, el trebuie să pornească de la simțuri, de la ființele materiale, însă ca *intelect omenesc*, poate trece dincolo de simțuri, nefiind mărginit la esențele materiale, deși poate face acest lucru numai în măsura în care obiectele materiale se manifestă în și prin lumea sensibilă, altfel spus, în măsura în care obiectele materiale poartă o relație cu obiectele imateriale. Ca intelect intrupat, ca *tabula rasa*, al cărui obiect natural este substanța materială, intelectul nu îl aprehendează și nici nu îl poate aprehenda de unul singur pe Dumnezeu în chip direct. Însă obiectele sensibile, finite și contingente, își dezvăluie relația cu Dumnezeu, astfel încât intelectul poate să cunoască ceva despre natura lui Dumnezeu, deși această cunoaștere mu poate să fie desigur mai mult decât analogică. Nevoia de *conversio ad phantasma* înseamnă că noi nu putem să-L cunoaștem pe Dumnezeu în mod direct, dar îl putem cunoaște în măsura în care aceste obiecte manifestă existența Lui și ne permit să dobândim o cunoaștere analogică, indirectă și imperfectă a naturii Sale: îl putem cunoaște pe Dumnezeu *ut causam, et per excessum, et per remotionem*.³

O presupozиție inclusă în această viziune este cea a caracterului activ al intelectului omenesc. Dacă intelectul omenesc ar fi pur și simplu pasiv, dacă *conversio ad phantasma* ar însemna că ideile sunt determinate într-o manieră pur pasivă, atunci ar fi evident că nu poate exista o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu

¹ *Ibid.*, Ia, 79, 7.

² *Ibid.*, Ia, 5, 2. [„Intelectul privește obiectul potrivit în raport cu rațiunea generală a ființei; ceea ce [face] ca intelectul să fie posibil este ceea ce face ca toate să fie posibile. La început în perceptia intelectului ajunge ființă; apoi urmează ceea ce este cognoscibil diferențiat, anume în act ... De aici rezultă că ființa este obiect al intelectului.”, lb. lat.]

³ S.T., Ia, 84, 7 ad 3. [“drept cauză, ca ieșire din sine și analogic”, lb. lat.]

nu este printre obiectele simțurilor, iar despre Dumnezeu și alte ființe imateriale *non sunt phantasmata*. Puterea activă a intelectului este cea care îi permite să interpreteze, cum ar veni, relația cu ființa imaterială în ființă sensibilă. Cogniția senzorială nu este cauza totală și perfectă a cogniției noastre intelectuale, ci mai degrabă *materia causae* a acestei cogniții: intelectul activ face inteligibile plăsmuirile prin operații de abstracție. Prin urmare, în măsura în care cogniția sensibilă nu este cauza totală a cogniției intelectuale, „nu este de mirare dacă această cogniție intelectuală se extinde dincolo de cogniția sensibilă”.¹ Intelectul omenesc, fiind unit de un trup, are ca obiect natural esența lucrurilor materiale, însă prin aceasta poate ajunge la „un fel de cunoaștere a lucrurilor invizibile”. Aceste obiecte imateriale le putem cunoaște doar *per remotionem*, negându-le anumite caracteristici specifice obiectelor sensibile, sau în mod analogic; însă nu le-am putea cunoaște deloc în lipsa puterii active a intelectului.²

Ne mai rămâne de discutat încă o problemă, pe care deja am menționat-o. Cum poate exista un conținut pozitiv al ideii noastre de Dumnezeu sau al ideii oricărui obiect spiritual? Dacă spunem, de pildă, că Dumnezeu este personal, evident că nu intenționăm să-l atribuim lui Dumnezeu o personalitate umană. Dacă, totuși, vrem să afirmăm că Dumnezeu nu este mai puțin decât ceea ce noi numim a fi personal, există vreun conținut pozitiv în această idee a noastră de personalitate divină? „Nu mai puțin decât personal” este o idee pozitivă? Dacă formulăm în termeni pozitivi, „mai mult decât personal” are un conținut pozitiv? Dacă nu, atunci suntem limitați la *via negativa* și putem să-l cunoaștem pe Dumnezeu numai *per remotinem*. Totuși, Sf. Toma nu adoptă, pur și simplu, *via negativa*, ci folosește și *via affirmativa*, pledând pentru ideea că lî putem cunoaște pe Dumnezeu *per excessum*. Dacă atunci când lî atribuim înțelepciune, să zicem, lui Dumnezeu, spunem că atribuim înțelepciune *modo eminentiori*, este greu de văzut care este cu adevărat conținutul ideii noastre de înțelepciune divină. Ea trebuie să se bazeze pe înțelepciunea omenească, aceasta fiind singura înțelepciune pe care o experimentăm în mod natural și direct. Si, totuși, nu poate fi identică cu înțelepciunea omenească. Dar dacă este vorba de înțelepciunea omenească fără limitările și formele specifice ei, ce conținut pozitiv are această idee, când noi nu am avut nicio experiență a înțelepciunii fără limite? S-ar părea că, dacă suntem hotărâți să susținem că ideea are un conținut pozitiv, trebuie să spunem fie că ideea de înțelepciune umană împreună cu o negare a limitărilor ei ar constitui o idee pozitivă, fie, precum Duns Scotus, că putem dobândi o idee a esenței înțelepciuni.

¹ Ibid., Ia, 84, 6, *in corpore* și *ad 3*.

² Cf. Ibid. Ia, 84, 7, *in corpore* și *ad 3*.

nii, ca să o numim aşa, care ar putea fi predicată în mod univoc despre Dumnezeu și om. Cea de-a doua variantă, deși folositoare în anumite privințe, nu este pe deplin satisfăcătoare, deoarece nici Sf. Toma și nici Duns Scotus nu afirmă că înțelepciunea sau orice altă calitate se realizează în mod univoc în Dumnezeu și în lucrurile create. Primul răspuns ar putea părea un fel de evitare a problemei, însă o reflecție mai atentă ne va arăta că a spune că Dumnezeu este înțelept, înțelegând prin aceasta că Dumnezeu este mai mult decât înțelept (în sensul uman), nu este deloc același lucru cu a spune că Dumnezeu nu este înțelept (în sensul uman). O piatră nu este înțeleaptă (în sensul uman) dar nu este nici mai mult decât înțeleaptă, ci este mai puțin decât înțeleaptă. Este adevărat că, dacă folosim cuvântul „înțelept” în sensul de înțelepciune a cărei experiență o avem, și anume înțelepciunea omenească, putem spune pe bună dreptate nu numai că piatra nu este înțeleaptă, ci și că Dumnezeu nu este înțelept. Totuși, sensul celor două afirmații nu este același, iar dacă sensul nu este același, trebuie să existe un conținut pozitiv în afirmația că Dumnezeu nu este înțelept (sau că Dumnezeu este mai mult decât înțelept în sensul omenesc al termenului). Așadar, afirmația că Dumnezeu este înțelept (“înțelept” însemnând aici că infinit mai mult decât înțelept în sensul uman) are un conținut pozitiv. Dacă am pretinde că ideile analogice să aibă un conținut perfect clar și exprimabil, astfel încât să poată fi înțelese pe deplin în termenii experienței umane, am înțelege greșit întreaga natură a analogiei. Sf. Toma nu a fost un raționalist, deși a fost de acord că putem ajunge la *aliquidis cognitio Dei*.¹ Din infinitatea obiectului, *Dumnezeu*, decurge că mintea omenească finită nu poate ajunge la o idee corectă și perfectă a naturii lui Dumnezeu. Asta nu înseamnă că nu poate ajunge la o noțiune imperfectă și incorectă a naturii lui Dumnezeu. A ști că Dumnezeu posedă înțelegere înseamnă a ști ceva pozitiv despre Dumnezeu, deoarece ne spune cel puțin că Dumnezeu nu este irațional ca o piatră sau o plantă, chiar dacă a ști ce este înțelegerea divină în sine depășește puterea noastră de comprehensiune.

Revenind la exemplul personalității, afirmația că Dumnezeu este personal depinde de argumentul că Ființa necesară și prima Cauză nu pot fi mai puțin bune decât ceea ce rezultă din ele sau depinde de ele. Pe de altă parte, psihologia și epistemologia aristotelic-tomistă ne împiedică să afirmăm că un argument de acest gen ne va duce către o idee adecvată privind ceea ce este în sine personalitatea divină. Dacă cineva ar pretinde că a avut o asemenea idee, aceasta ar veni din experiență și ar reprezenta în mod inevitabil datele experienței. În practică, aceasta ar fi echivalent cu a spune

¹ „o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu” (lb. lat., n.r.).

că Dumnezeu este o Persoană, iar consecința ar fi o contradicție între revelație și filosofie. Dacă totuși realizăm că, numai prin argumente filosofice, nu putem ajunge la nicio idee adekvată a personalității divine, vom înțelege că tot ceea ce suntem îndreptăți să afirmăm dintr-o perspectivă filosofică este că Dumnezeu este personal, nu că Dumnezeu este o Persoană. Atunci când aflăm prin revelație că Dumnezeu este alcătuit din trei Persoane într-o singură Natură, cunoașterea noastră privitoare la Dumnezeu se lărgește, fără să apară vreo contradicție între teologie și filosofie. Iar când susținem că Dumnezeu este personal, ceea ce vrem să spunem de fapt este că El nu este mai puțin decât personalitatea a cărei experiență o avem noi, în sensul că perfecțiunea personalității trebuie să fie în El numai în chipul în care poate fi într-o Ființă infinită. Dacă se ridică obiecția că asta ar însemna să presupunem deja răspunsul la întrebare, pentru că problema este tocmai dacă personalitatea și infinitatea sunt compatibile, putem răspunde că demonstrațiile privind personalitatea și, respectiv, infinitatea lui Dumnezeu sunt independente, astfel încât putem să cunoaștem „Dumnezeu este supra-personal” (adică, mai mult decât ceea ce noi experimentăm în mod direct ca personalitate) diferă de sensul lui „Dumnezeu nu este personal” (în orice sens, aşa cum piatra nu este personală). Dacă am avea motive să credem că Dumnezeu nu este personal în sensul în care o piatră nu este personală, ar trebui să vedem inutilitatea închinării și rugăciunii, însă afirmația că Dumnezeu este personal sugerează irnediat că venerarea și rugăciunea sunt intermeiate, chiar dacă nu avem nicio idee adekvată despre ce este personalitatea divină în sine. Despre o Ființă infinită nu putem avea decât o cunoaștere naturală finită și analogică, tocmai pentru că noi însine suntem finiți. Însă o cunoaștere finită și imperfectă nu este același lucru cu lipsa oricărei cunoașteri.

CAPITOLUL XXXIX

SF. TOMA DE AQUINO (9) TEORIA MORALĂ

Eudaimonismul – Viziunea lui Dumnezeu – Binele și răul – Virtușile – Legea naturală – Legea eternă și întemeierea moralității în Dumnezeu – Virtușile naturale recunoscute de Sf. Toma, dar nerecunoscute de Aristotel; virtutea religiei.

NU PUTEM trata aici în detaliu teoria morală a Sfântului Toma, dar o discuție în jurul câtorva puncte mai importante ne poate ajuta să arătăm ce relație poartă ea cu etica lui Aristotel.

1. În *Etica nicomahică*, Aristotel susține că orice agent acționează în vederea unui scop și că agenții umani acționează în vederea fericirii, cu scopul de a dobândi fericirea. Fericirea, spune el, este o activitate, în primul rând activitatea care perfecționează cea mai înalte facultate a omului, îndreptată către cele mai înalte și mai nobile lucruri. El ajunge la concluzia că fericirea umană constă în principal în *theoria*, în contemplarea celor mai înalte lucruri, în primul rând în contemplarea Mișcătorului nemîșcat, Dumnezeu, deși tot Aristotel admite că și alte bunuri, precum prietenia sau, privite cu moderăție, bunurile exterioare, sunt necesare pentru fericirea perfectă.¹ Etica lui Aristotel are un caracter eudaimonist, teologic și profund intelectualist, de vreme ce, pentru el, contemplarea însemna, în mod evident, contemplarea filosofică; el nu se referă la un fenomen religios cum ar fi extazul lui Plotin. Mai mult, scopul (*telos*) activității morale este unul care trebuie înfăptuit în această viață, atâtă vreme cât în etica lui Aristotel nu există niciun indiciu al vreunei viziuni a lui Dumnezeu în viața de apoi și este discutabil dacă el a crezut, de fapt, în nemurirea personală. În viziunea lui Aristotel, omul cu adevărat fericit este filosoful, nu sfântul.

Sf. Toma a adoptat și el un punct de vedere eudaimonist și teleologic, iar teoria sa cu privire la scopul activităților umane este intelectualistă în anumite privințe. Dar este evidentă o schimbare a accentelor, care marchează o diferență considerabilă între teoria etică a lui Toma și cea a lui Aristotel. Singurele acte ale omului ce cad

¹ Pentru o tratare cuprinzătoare a eticii aristotelice, vezi pasajele din primul volum al acestei serii: Frederick Copleston, *Istoria filosofiei. I. Grecia și Roma*, trad. de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Roșca, București, ALL, 2008, pp. 299-316.

propriu-zis în sfera morală sunt actele libere, actele care au la origine omul ca atare, omul ca ființă rațională și liberă. Aceste acte umane (*actiones humanae*, spre deosebire de *actiones hominis*) provin din voința omului, iar obiectul voinței este binele (*bonum*). Este specific omului să acționeze în vederea unui scop pe care și l-a stabilit singur și fiecare acțiune întreprinsă de om este în vederea unui astfel de scop, dar scopul sau binele specific în vederea căruia este săvârșit un act uman particular nu poate desăvârși cu adevărat și nici satisfacă voința umană, îndreptată către binele universal și poate găsi satisfacție doar în atingerea acestuia. Ce este, însă, binele universal? El nu poate consta în bogăție, spre exemplu, aceasta fiind numai un mijloc pentru atingerea altui scop. Or, binele universal trebuie să fie, în mod necesar, scopul ultim, ce nu poate fi mijloc pentru alt scop. Nu poate consta nici în plăcerea sensibilă, de vreme ce aceasta mulțumește doar trupul, nu omul în totalitatea sa. Nu constă nici în putere, care nu împlinește omul în întregime și nici nu satisfacă complet voința, și care poate fi pervertită, or este de neconceput ca binele ultim și universal să fie pervertit sau folosit pentru un scop rău sau nedemn. Nu poate consta nici măcar în studiul științelor speculative, de vreme ce speculația filosofică, cu siguranță, nu satisfacă complet voința și intelectul uman. Cunoașterea noastră naturală provine din experiența sensibilă, dar omul aspiră la cunoașterea cauzei ultime așa cum este ea în sine, iar acest lucru nu poate fi dobândit prin metafizică. Ce-i drept, Aristotel a spus, într-adevăr, că binele omului constă în studiul științelor speculative, dar el se referea la fericirea imperfectă, așa cum poate fi ea atinsă în această viață. Fericirea perfectă, sau scopul ultim, nu poate fi găsită în niciun lucru creat, ci doar în Dumnezeu, care este Binele suprem și infinit. Dumnezeu este binele universal și, deși el este finalitatea tuturor lucrurilor, atât a creaturilor raționale cât și a celor iraționale, numai creaturile raționale pot atinge acest bine ultim prin cunoaștere și prin iubire; căci doar ele pot ajunge la viziunea lui Dumnezeu, singura fericire perfectă. În această viață, omul poate cunoaște că Dumnezeu există și poate ajunge la o noțiune analogică și imperfectă a naturii lui Dumnezeu, însă nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu așa cum este El în Sine decât în viață ce va să vină și niciun alt scop nu îl poate satisface pe deplin.¹

Sf. Toma spune că Aristotel se referea la fericirea imperfectă, așa cum poate fi ea atinsă în această viață; însă, după cum am precizat, Aristotel nu spune nimic în *Etică* despre vreo altă fericire. Etica lui era una ce privea comportamentul uman în această viață, în vreme ce Sf. Toma s-a concentrat asupra fericirii perfecte, ce poate fi atinsă doar în viața de apoi. Această fericire constă în primul rând în viziunea lui

¹ A se vedea în special S.T., Ia, IIae, q. 1-3.

Dumnezeu, deși presupune, desigur, și satisfacerea voinței, în vreme ce alte bunuri – precum compania prietenilor – contribuie la acel *bene esse* al fericirii, niciun alt bun în afară de Dumnezeu nefiind propriu-zis *necesar* pentru atingerea acesteia.¹ Prin urmare, teoria morală a Sfântului Toma trebuie privită dintr-un alt unghi decât cea a lui Aristotel, de vreme ce, oricât ar folosi Sf. Toma limbajul lui Aristotel, introducerea ideii vieții de apoi și a viziunii lui Dumnezeu în teoria morală este complet străină de spiritul lui Aristotel.² Ceea ce Aristotel numește fericire, Sfântul Toma numește fericire temporară sau fericire ce poate fi atinsă în această viață. El privește această fericire imperfectă ca fiind subordonată fericirii perfecte, aceasta din urmă putând fi atinsă doar în viața de apoi și constând în mod esențial în viziunea lui Dumnezeu.

2. Afirmația Sfântului Toma că fericirea perfectă a omului constă în viziunea lui Dumnezeu ridică o problemă foarte delicată pentru orice comentator al teoriei sale morale, problemă de o importanță mult mai mare decât pare la prima vedere. Modul obișnuit de a prezenta etica tomistă este de a o asimila eticii lui Aristotel, în măsura în care aceasta este considerată compatibilă cu doctrina creștină a Sfântului Toma, și pretinde că Sf. Toma, ca filosof moral, ia în considerare omul „în ordinea naturală”, fără a se referi la vreo finalitate supranaturală. În consecință, atunci când vorbește de fericire în filosofia morală, el ar trebui să se refere la fericirea naturală, la acea atingere a binelui suprem, Dumnezeu, care este accesibilă omului în ordinea naturală, fără să aibă nevoie de un har supranatural. Diferența dintre el și Aristotel ar consta în faptul că el introduce în discuție ideea vieții de apoi, despre care Aristotel nu spune nimic. Fericirea ar consta astfel, în principal, în iubirea și cunoașterea naturală a lui Dumnezeu, aşa cum poate fi ea atinsă în această viață (fericirea naturală imperfectă) și în viața de apoi (fericirea naturală perfectă). Din această perspectivă, ar fi bune acele acțiuni compatibile cu atingerea unei astfel de fericiri, iar rele, cele incompatibile cu ea. Iar dacă Sfântul Toma vorbește despre atingerea viziunii esenței divine (ca scop supranatural al omului, ce nu poate fi atins fără un har supranatural) atunci când ne-am aștepta ca el să continue să discute despre filosofie morală, aceasta se întâmplă pentru că nu recurge la o separare metodică a rolurilor de filosof și de teolog și vorbește când ca filosof, când ca teolog, fără a indica precis această schimbare de poziție. Dacă nu ar fi așa, ar trebui explicate referințele la viziunea lui Dumnezeu ce nu presupun nicio viziune supranaturală a esenței divine, ci pur și simplu cunoașterea lui Dumnezeu care ar putea fi atinsă de om în viața de apoi, fără ca el să aibă vreo

¹ Vezi S.T., Ia, IIae, 4.

² Acest lucru se aplică învățăturilor morale ale Sfântului Toma din *Summae*. Nu vreau să implic prin aceasta că Toma ar respinge posibilitatea unei etici pur filosofice.

finalitate supranaturală. Urmând această linie, Sf. Toma este considerat un filosof moral care a completat etica aristotelică, introducând ideea vieții de apoi.

Din păcate pentru adeptii acestei interpretări, nu numai că Sfântul Toma pare să se refere la viziunea lui Dumnezeu în sens propriu, dar el chiar vorbește de o „dorință naturală” pentru aceasta. „Fericirea perfectă și ultimă constă numai în viziunea esenței divine”. Aceasta, spun unii comentatori, nu se referă la viziunea lui Dumnezeu ca bine suprem, aşa cum este El în Sine, ci doar la viziunea lui Dumnezeu în calitate de cauză primă. Dar cum poate Sf. Toma să vorbească de cunoașterea lui Dumnezeu în calitate de cauză primă, ca și cum o astfel de cunoaștere este sau ar putea fi o viziune a esenței divine? Prin lumina naturală a rațiunii, știm că Dumnezeu este cauza primă, dar Sfântul Toma afirmă că „pentru fericirea perfectă este necesar ca inteligența să ajungă la însăși esența cauzei prime”.¹ Iar „fericirea ultimă constă în viziunea esenței divine, care este însăși esența binelui”.² Pentru a atinge această viziune, există în om o dorință naturală de a cunoaște esența sau natura cauzei prime.³ Indiferent dacă Sf. Toma are sau nu dreptate în această privință, mi se pare de neconceput ca el să se fi referit doar la ceea ce Cajeton numea *potentia obedientialis*:⁴ ce poate fi o „dorință naturală”, dacă nu ceva pozitiv? Pe de altă parte, nu se pune problema să presupunem că Sf. Toma ar fi vrut să nege caracterul supranatural și gratuit al viziunii beatifice a lui Dumnezeu. Unii comentatori (Suarez, de pildă) au depășit această dificultate, spunând că Sf. Toma ar fi vrut să afirme prezența în persoana umană a unei dorințe naturale *conditionate*, și anume condiționate de ridicarea omului de către Dumnezeu în ordinea supranaturală și de primirea de la El a mijloacelor de atingere a finalității supranaturale. Este, fără îndoială, o poziție rezonabilă, dar trebuie oare să presupunem că, prin dorință naturală, Sf. Toma înțelege mai mult decât o simplă dorință de a cunoaște natura cauzei prime, adică, *in concreto*, dată fiind înălțarea omului în ordinea supranaturală și menirea să către o finalitate supranaturală, o dorință ce vizează viziunea lui Dumnezeu? Cu alte cuvinte, ceea ce încerc să sugerez este că Sf. Toma îl privește pe om *in concreto*, iar atunci când spune că există în om o „dorință naturală” de a cunoaște esența lui Dumnezeu și de a dobândi viziunea lui Dumnezeu, el vrea să spună dorință naturală a omului de a cunoaște atât cât îi este posibil cauza ultimă, este în ordinea concretă și actuală, o dorință de a vedea pe Dumnezeu. Așa cum vorința este în mod natural îndreptată către binele universal și aşa cum mișcarea ei către

¹ S.T., Ia, IIae, 3.8.

² Ibid., 4, 4.

³ Ibid., 3, 8.

⁴ „puterea supunerii” (lb. lat., n.r.).

CAPITOLUL XXXIX – SF. TOMA DE AQUINO (9)

acest bine își găsește satisfacția și împlinirea doar în faptul de a-L găsi pe Dumnezeu, tot astfel inteligența este făcută pentru adevăr și nu poate fi satisfăcută decât prin viziunea Adevărului absolut.

S-ar putea obiecta că acceptarea acestei idei ar implica, pe de o parte, că omul are o dorință naturală pentru viziunea beatifică (cuvântul „natural” se opune aici lui „supranatural”), și în acest caz este dificil să păstrăm gratuitatea ordinii supranaturale, și, pe de altă parte, că Sf. Toma folosește termenul „natural” în sensul lui obișnuit, adică opus lui „nenatural” mai degrabă decât lui „supranatural”, ceea ce ar însemna să-i interpretăm spusele într-o manieră arbitrară și neîntemeiată. Însă ceea ce sugerez eu este că Sf. Toma vorbește așa cum ar vorbi și Sf. Augustin, luând în considerare omul concret, menit unei finalități supranaturale, și că, atunci când spune că omul are o dorință naturală de a cunoaște esența lui Dumnezeu, nu presupune prin aceasta că omul, privit într-o stare ipotetică de natură, ar avea o astfel de dorință naturală, fie ea absolută sau condiționată, ci doar că finalitatea mișcării naturale a intelectului uman către adevăr este *de facto* viziunea lui Dumnezeu. Aceasta nu pentru că ar putea prin el însuși să îl vadă pe Dumnezeu, fie în această viață, fie în cea de apoi, ci pentru că, *de facto*, singura finalitate a omului este cea supranaturală. Nu cred în niciun caz că Sf. Toma se gândește la o stare ipotetică de natură, vorbind despre *desiderium naturale*, iar dacă este așa cum spun eu, înseamnă că teoria sa morală nu este și nu poate fi o teorie pur filosofică. Teoria morală a Sfântului Toma este în parte filosofică, în parte teologică. El se folosește de etica aristotelică, dar o adaptează creștinismului. Până la urmă, și Aristotel a considerat omul *in concreto*, în măsura în care a știut ce este de fapt omul *in concreto*, iar Sf. Toma, care a știut mai bine decât Aristotel ce este cu adevăr omul *in concreto*, a fost pe deplin îndreptățit să apeleze la gândirea lui Aristotel, considerând-o suficient de riguroasă și compatibilă cu perspectiva creștină.

Este perfect adevărat că Sf. Toma se referă la fericirea imperfectă, la binele temporal al omului și tot așa; dar asta nu înseamnă că el ia în considerare omul într-o stare ipotetică pur naturală. Dacă Sf. Toma spune că Biserica este menită să-l ajute pe om să-și atingă binele supranatural și că statul este menit să-l ajute să-și atingă binele temporal, ar fi absurd să tragem concluzia că, judecând relația dintre om și stat, el îl privește pe om într-o condiție pur ipotetică. Sf. Toma ia în considerare omul actual, cu anumite trăsături și funcții. Aceasta nu înseamnă că el ar ignora faptul că atingerea adevărătei finalități a omului depășește capacitatele omului ca atare, ci că, în teoria morală, el îl privește pe om ca fiind destinat acestei finalități. Atunci când răspunde la întrebarea dacă fericirea odată obținută poate fi pierdută, el spune că fericirea imperfectă din această viață poate fi pierdută, dar că fericirea perfectă a vieții de apoi nu

poate fi pierdută, pentru că este imposibil ca cineva care a văzut deja esența divină să dorească să nu o mai vadă.¹ Se vede, deci, destul de clar că este vorba despre fericirea supranaturală. Răspunzând la a doua obiecție, el spune că voința este subordonată finalității ultime printr-o necesitate naturală,² dar acest lucru nu înseamnă nici că finalitatea ultimă despre care se vorbește aici este doar naturală, nici, dacă este supranaturală, că Dumnezeu *nu l-ar fi putut crea pe om fără să îl îndrepte către această finalitate*. Voința dorește în mod necesar fericirea, beatitudinea, iar această beatitudine poate fi găsită, *de facto*, numai în viziunea lui Dumnezeu. Putem spune, prin urmare, că ființa umană concretă dorește în mod necesar viziunea lui Dumnezeu.

Cred că această interpretare este confirmată de tezele din *Summa contra Gentiles*. Mai întâi,³ Sfântul Toma afirmă că finalitatea oricărei substanțe intelectuale este să îl cunoască pe Dumnezeu. Toate lucrurile create sunt subordonate lui Dumnezeu – finalitatea lor ultimă⁴ -, iar creaturile rationale îi sunt subordonate, în primul rând și în mod specific, prin capacitatea lor cea mai înaltă, intelectul. Dar, deși finalitatea și fericirea omului trebuie să conste în primul rând în cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea aceasta nu este cea care poate fi atinsă pe calea filosofică, prin demonstrație. Prin demonstrație cunoaștem mai degrabă ceea ce Dumnezeu nu este decât ceea ce Dumnezeu este.⁵ Fericirea umană nu constă nici în cunoașterea lui Dumnezeu, obținută prin credință, deși prin credință putem cunoaște mai mult despre Dumnezeu decât prin demonstrația filosofică. „Dorința naturală” este satisfăcută prin atingerea scopului ultim, a fericirii complete, dar „cunoașterea prin credință nu satisfac dorința, ci mai degrabă o ajătă, de vreme ce fiecare dorește să vadă ceea ce crede”.⁶ Scopul final al omului și fericirea lui trebuie să fie deci viziunea lui Dumnezeu aşa cum este El in Sine, viziunea esenței divine, care ne-a fost promisă în Scripturi și prin care omul îl va vedea pe Dumnezeu „față în față”.⁷ Ajunge să îl citim pe Sf. Toma ca să ne dăm seama că el vorbește despre viziunea esenței divine în sensul propriu. La fel, este suficient să îl citim pe Sf. Toma pentru a constata că el a fost perfect conștient de faptul că „nicio substanță creată nu poate, prin puterile sale naturale, să îl vadă

¹ S.T., Ia, IIae, 5, 4.

² *Ibid.*

³ 3, 25.

⁴ 3, 18.

⁵ 3, 39.

⁶ 3, 40

⁷ 3, 51.

pe Dumnezeu în esență sa¹ și că, pentru a ajunge la această viziune, este nevoie de înălțare și de ajutor supranatural.²

Ce putem spune atunci despre „dorința naturală”? Nu spune Sf. Toma explicit că „de vreme ce este imposibil ca dorința naturală să fie în zadar (*inane*) și de vreme ce, dacă ar fi aşa, nu ar fi posibil să ajungem la cunoașterea substanței divine, pe care orice minte o dorește în mod natural, este necesar să spunem că este posibil ca substanța lui Dumnezeu să fie văzută de către intelect”,³ chiar și ținând seama că această viziune nu poate fi atinsă în această viață.⁴ Dacă există cu adevărat o „dorință naturală” de a-l vedea pe Dumnezeu, nu este pus în pericol caracterul gratuit al fericirii supranaturale? În primul rând, trebuie să subliniem încă o dată că Sf. Toma afirmă explicit că omul nu poate ajunge la viziunea lui Dumnezeu prin propriile eforturi, ci doar prin harul divin.⁵ Totuși, ne aflăm în mod evident în fața unei dificultăți atunci când încercăm să explicăm cum harul lui Dumnezeu, singurul care face posibilă atingerea scopului final, nu I se datorează într-un fel și omului, de vreme ce există o „dorință naturală” de a-l vedea pe Dumnezeu, dorință ce nu poate fi zadarnică. Poate că nu vom ajunge la nicio concluzie definită privind ce anume a înțeles Sf. Toma prin *desiderium naturale*, dar pare legitim să presupunem că el a privit această dorință naturală a intelectului de a cunoaște Adevărul absolut în lumina ordinii actuale și concrete. Intelectul uman este orientat în mod natural spre fericire, care constă în primul rând în cunoașterea Adevărului absolut. Dar, în ordinea concretă actuală, omul a fost rănduit unei finalități supranaturale și nu poate fi satisfăcut cu mai puțin de atât. Dacă privim dorința naturală în lumina celor cunoscute prin revelație, atunci putem spune că omul are o „dorință naturală” de a-l vedea pe Dumnezeu. În *De Veritate*,⁶ Sf. Toma spune că omul, conform naturii sale, are o dorință naturală pentru *aliqua contemplatio divinorum*,⁷ atât cât îi este posibil unui om să obțină prin puterea naturii, și că înclinația acestei dorințe către un scop gratuit și supranatural (viziunea lui Dumnezeu) este lucrarea harului. Prin urmare, în acest loc, Sf. Toma nu admite o „dorință naturală” în sensul strict către vederea lui Dumnezeu, astfel că mi se pare rezonabil să presupunem că, atunci când vorbește în *Summa theologiae* și *Summa contra Gentiles* despre

¹ 3, 52.

² 3, 52-54.

³ 3, 51.

⁴ 3, 27-28.

⁵ 3, 52.

⁶ 27, 2.

⁷ „o anumită contemplare a celor divine” (lb. lat., n.r.).

o dorință naturală de a-l vedea pe Dumnezeu, el nu vorbește strict ca filosof,¹ ci atât ca filosof, cât și ca teolog, adică presupune o ordine supranaturală și interpretează datele care provin din experiență în lumina acestei supozitii. În orice caz, cele spune până aici ar trebui să fie suficiente pentru a arăta diferența dintre viziunea lui Aristotel și cea a Sfântului Toma cu privire la finalitatea omului.²

3. Prin urmare, voința dorește fericirea sau beatitudinea ca finalitate a ei, iar actele umane sunt bune sau rele în măsura în care sunt sau nu mijloace pentru atingerea acestei finalități. Desigur, fericirea trebuie să fie înțeleasă în relație cu omul ca atare, ca ființă rațională: scopul este acel bine care îl împlinește pe om ca ființă rațională, nu ca intelect separat, pentru că omul nu este un intelect separat de trup; împlinirea funcțiilor vegetative și sensibile trebuie să aibă loc într-un mod subordonat capacitatei prime, care este cea rațională. Scopul este cel care îl împlinește pe om ca atare, pe om ca ființă rațională, nu ca animal. Fiecare act uman individual, fiecare act deliberat este fie în acord cu ordinea rațiunii (scopul său imediat este în armonie cu scopul final), fie în dezacord cu ordinea rațiunii (scopul său imediat este incompatibil cu scopul final). Astfel, fiecare act uman este fie bun, fie rău. Un act care nu este deliberat, cum ar fi actul reflex de a goni o muscă, poate fi „indiferent”; dar niciun act uman deliberat nu poate fi indiferent, adică nici bun, nici rău.³

4. Sf. Toma îl urmează pe Aristotel atunci când tratează virtuțile morale și intelectuale ca *habitus*-uri, dispoziții sau calități ale minții, prin care omul trăiește corect.⁴ Dispoziția virtuoasă se formează prin acte bune și ușurează reușita actelor ce urmăresc același scop. Virtuțile intelectuale, cu excepția prudenței, pot fi dobândite în absența virtuților morale; la fel, este posibil să dobândim virtuțile morale, în absența celor intelectuale, cu excepția prudenței și a înțelegerii.⁵ Virtutea morală constă într-o medie (*in medio consistit*). Rolul virtuții morale este de a garanta și facilita conformarea părții apetitive a sufletului la regulile rațiunii. Această conformitate implică evitarea extremlor, adică a excesului și a insuficienței. Aceasta înseamnă că apetitul, sau pasiunea, se supune regulilor rațiunii. Desigur, considerând doar conformitatea cu rațiunea, virtutea este o extremă, și orice abatere de la regula rațiunii, fie prin exces fie prin insuficiență, constituie cealaltă extremă (când spunem că virturea este o medie, nu vrem să spunem că virtutea constă în mediocritatea). Dar dacă privim

¹ Cf. *De Veritate*, loc.cit. și *de Malo*, 5, 1, 15.

² Despre problema „dorinței naturale” de a-l vedea pe Dumnezeu, cf. rezumatul și discutarea tezelor lui A. Motte în *Bulletin Thomiste*, 1931 (nr. 651-676) și 1934 (nr. 573-590).

³ S.T., Ia, IIae, 18, 9.

⁴ *Ibid.*, Ia, IIae, 55 ff.

⁵ S.T., Ia, IIae, 58, 4-5.

virtutea morală în raport cu subiectul său propriu, pasiunea sau apetitul respectiv, ea este văzută ca o medie. Adoptarea acestei teorii a lui Aristotel pare să facă greu de susținut castitatea sau sărăcia voluntară, de exemplu, dar Sf. Toma subliniază că absoluta castitate, de exemplu, este virtuoasă doar dacă este conformă cu rațiunea luminată de Dumnezeu. Dacă este privită în acord cu voința sau cu chemarea lui Dumnezeu, și în virtutea scopului supranatural al omului, ea este în acord cu regula rațiunii și este astfel, în sensul în care Sf. Toma folosește acest cuvânt, o medie. Dacă, însă, castitatea și sărăcia voluntară ar fi practicate doar din superstiție sau din orgoliu, ar fi vorba de un exces. În general, o virtute poate fi privită ca o extremă atunci când o raportăm unei circumstanțe și ca medie dacă o raportăm la alta.¹ Cu alte cuvinte, factorul de bază în acțiunea virtuoasă este conformitatea cu regula rațiunii, care îndreaptă actele omului către scopul său ultim.

5. Regula și măsura actelor umane este rațiunea, pentru că rațiunea este cea care îndreaptă activitatea omului către scopul său.² Rațiunea este cea care dă ordine, care impune obligații. Dar aceasta nu înseamnă că rațiunea este o sursă arbitrară a obligației sau că ea ar putea impune orice obligație ar vrea. Primul obiect al rațiunii practice este binele, care are natura unui scop, iar rațiunea practică, recunoscând binele ca scop al comportamentului uman, își enunță primul său principiu: *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, binele este pentru a fi făcut și urmărit, iar răul pentru a fi evitat.³ Dar pentru om, binele este ceea ce se potrivește naturii sale, acel lucru pentru care are o înclinație naturală ca ființă ratională. Astfel, omul are în comun cu alte substanțe înclinația naturală de a-și conserva propria ființă, iar rațiunea, reflectând asupra acestei înclinații, dictează mijloacele necesare conservării vieții. Prin urmare, sinuciderea va fi evitată. De asemenea, omul are în comun cu celelalte animale înclinația naturală de a-și perpetua specia și de a avea urmași, în vreme ce, ca ființă ratională, are înclinația naturală de a căuta adevărul, mai ales adevărul referitor la Dumnezeu. Prin urmare, rațiunea ordonă că specia trebuie perpetuată, iar copiii crescând, precum și că adevărul trebuie căutat, mai ales acel adevăr care este necesar pentru atingerea scopului omului. Așadar, obligația este impusă de rațiune, dar ea se găsește în mod nemijlocit în însăși natura umană. Legea morală este rațională și naturală, în sensul că nu este arbitrară și capricioasă. Este o lege naturală, *lex naturalis*, care își are fundamentul în însăși natura umană, cu toate că este enunțată și dictată de rațiune.

¹ S.T., Ia, IIae, 64, 1.

² Ibid., Ia, IIae, 90, 1.

³ Ibid., Ia, IIae, 94, 2.

Cum legea naturală se află în natura umană ca atare, în natura care este aceeași pentru toți oamenii, ea se referă în primul rând la acele lucruri care sunt necesare naturii umane. De exemplu, există o obligație de a ne conserva viața, dar aceasta nu înseamnă că toți oamenii trebuie să își conserve viața exact în același fel. Omul trebuie să mănânce, dar asta nu înseamnă că este obligat să mănânce cutare și cutare lucru, într-o anumită cantitate sau în alta. Cu alte cuvinte, actele pot fi bune și conforme cu natura fără a fi obligatorii. Mai mult decât atât, deși rațiunea vede că niciun om nu-și poate conserva viața fără să mănânce și că niciun om nu își poate ordona viața în mod corect fără să îl cunoască pe Dumnezeu, ea vede, de asemenea, că preceptul perpetuării speciei nu se aplică individului, ci mulțimii, și că el este satisfăcut chiar dacă nu toți indivizii îl respectă. (Acesta ar fi răspunsul lui Toma la obiecția potrivit căreia castitatea ar fi contrară legii naturale).¹

Pentru că legea naturală se fundamentează pe însăși natura umană, ea nu poate fi schimbăță, natura umană rămânând esențialmente aceeași, și asta este valabil pentru toți. Ea poate fi „completată”, în sensul că preceptele folosite care vieții umane pot fi promulgate prin legea divină și prin legea umană, chiar dacă aceste precepte nu cad în totalitate sub legea naturală, dar ea nu poate fi schimbăță, dacă prin schimbare se înțelege sustragerea de la lege.²

Preceptele primare ale legii naturale (de exemplu, că viața trebuie să fie conservată) sunt întrutotul de neschimbăță, pentru că împlinirea lor este absolut necesară pentru binele omului; concluziile cele mai apropiate de primele precepte sunt și ele de neschimbăță, deși Sf. Toma admite că acestea ar putea fi schimbăță în câteva cazuri particulare, ținând cont de rațiuni speciale. Dar Sf. Toma nu se gândește aici la ceea ce numim „cazuri grele”, ci se gândește mai degrabă la cazuri precum acela al israeliților care au fugit cu bunurile egiptenilor. El vrea să arate că, în acest caz, Dumnezeu, acționând ca domn și stăpânitor a toate mai degrabă decât ca legiuitor, a transferat stăpânirea bunurilor respective de la egipteni la israeliți, astfel încât israeliții nu au comis de fapt un furt. De aceea, atunci când Sf. Toma admite schimbarea preceptelor secundare ale legii naturale în cazuri particulare, el se referă mai mult la ceea ce scolasticii numesc *mutatio materiae* decât la schimbarea preceptului însuși. Circumstanțele actului sunt atât de mult modificate, încât putem spune că el nu mai cade sub interdicția respectivă, nu că interdicția propriu-zisă a fost schimbăță.

Mai mult, tocmai pentru că legea naturală se bazează pe însăși natura umană, oamenii nu pot ignora ceea ce se referă la principiile generale, deși este adevărat că ei

¹ Cf. S.T., Ia, IIae, 152, 2.

² Ibid., Ia, IIae, 94, 5.

pot da vina pe influența unor pasiuni atunci când nu eșuează în aplicarea unui principiu la un caz particular. Cu privire la preceptele secundare, oamenii le pot ignora din cauza unui prejudecăți ori a unei pasiuni și tocmai din această cauză ele trebuie să fie confirmate prin legea divină pozitivă.¹

6. Obligația, după cum am văzut, înseamnă determinarea voinei libere pentru a realiza acel act necesar pentru atingerea scopului ultim, scop care nu este ipotetic (adică nu putem alege dacă să-l dorim sau nu), ci absolut, în sensul că voinea nu se poate abține de la a-l voi, fiind binele interpretat în termenii naturii umane. Până aici, etica Sfântului Toma este fidelă celei aristotelice. Si mai departe? Este legea naturală promulgată de rațiune fără niciun temei transcendental? Etica eudaimonistă a lui Aristotel era, desigur, conformă cu perspectiva sa finalistă, însă ea nu se intemeia în Dumnezeu și nici nu ar fi putut să fie aşa, de vreme ce Dumnezeul aristotelic nu era nici Creator și nici nu-și exercita providența: el era cauza finală, dar și nu și prima cauză eficientă sau cauza exemplară supremă. În schimb, în cazul Sfântului Toma, ar fi extrem de ciudat dacă etica nu ar avea nicio legătură cu metafizica, și de fapt, găsim această legătură în spusele lui.

Din ipoteza că Dumnezeu a creat și guvernează lumea (demonstrația pentru aceasta nu ține de etică) rezultă că înțelepciunea divină trebuie să fie concepută ca fiind cea care ordonează acțiunile umane către scopul lor. Dumnezeu, pentru a vorbi oarecum antropomorfic, are o idee exemplară a omului și a actelor care împlinesc natura umană și care sunt necesare pentru atingerea finalității omului. Înțelepciunea divină, îndreptând actele umane către atingerea acestui scop, constituie legea eternă. Cum Dumnezeu este etern și ideea Lui de om este eternă, promulgarea legii este eternă *ex parte Dei*, deși ea nu este eternă *ex parte creaturae*.² Această lege eternă care există în Dumnezeu este originea și temeiul legii naturale, care participă la legea eternă. Legea naturală este exprimată pasiv în înclinațiile naturale ale omului și este promulgată de lumina rațiunii care reflectă asupra acestei înclinații, astfel încât, în măsura în care orice om posedă în mod natural înclinațiile către scopul său și lumina rațiunii, legea eternă este promulgată pentru fiecare individ. Legea naturală este totalitatea prescripțiilor universale ale rațiunii drepte cu privire la binele natural care trebuie urmat și la răul care trebuie evitat, iar rațiunea omenească ar trebui, măcar în teorie, să ajungă de una singură la cunoașterea acestor prescripții. Totuși, de vreme ce, aşa cum am arătat, influența pasiunilor și a înclinațiilor care nu sunt în acord cu

¹ S.T., Ia, IIae, 95, 6; 99, 2, *ad 2.*

² S.T., Ia, IIae, 9, 1; 93, 1 ff.

rațiunea dreaptă îl poate conduce pe om pe o cale greșită și deoarece ce nu toți oamenii au timpul și capacitatea sau răbdarea de a descoperi de unii singuri legea naturală în plenitudinea ei, este moralmente necesar ca legea naturală să fie exprimată pozitiv de către Dumnezeu, aşa cum a și făcut-o prin revelarea Decalogului lui Moise. Trebuie să mai spunem că omul are *de facto* o finalitate supranaturală și pentru a putea să o atingă este necesar ca Dumnezeu să îi dea prin intermediul revelației legea supranaturală, dincolo de și deasupra legii naturale. „Omul fiind destinat unui scop care este fericirea veșnică, ce întrece capacitățile facultăților umane naturale, a fost necesar ca pe lângă legea naturală și legea umană, să fie îndreptat către scopul său printr-o lege de natură divină.”¹

Este foarte important să înțelegem bine că intemeierea legii naturale în legea eternă, intemeierea metafizică a legii naturale, nu înseamnă că legea naturală este nestatornică sau arbitrară, că ar putea fi altfel decât este: legea naturală nu depinde în primul rând de voința divină, ci de rațiunea divină, care privește ideea exemplară a naturii umane. Dată fiind natura umană, legea naturală nu ar putea fi altfel decât este. Pe de altă parte, nu trebuie să ne imaginăm că Dumnezeu se supune legii morale, ca unui lucru care ar fi diferit de Sine. Dumnezeu își cunoaște esența divină ca fiind imitabilă într-o mulțime de moduri finite, unul dintre acestea fiind natura umană, iar în natura umană El discerne legea ființei ei și voiește această lege. O voiește pentru că se iubește pe Sine, Binele suprem, și nu poate fi în dezacord cu Sine. De aceea, legea morală se intemeiază, în ultimă instanță, pe însăși esența divină; deci, ea nu se poate schimba. Dumnezeu o voiește în mod necesar, dar ea nu depinde de niciun act arbitrar al voinței divine. Când spunem, deci, că legea morală nu depinde în mod primar de voința divină, nu înseamnă că ar exista o lege morală misterioasă care s-ar afla în spatele lui Dumnezeu și L-ar guverna: Dumnezeu este valoarea supremă, izvorul și măsura tuturor valorilor. Valorile depind de El, dar în sensul în care ele sunt participări sau reflexii ale lui Dumnezeu, nu în sensul în care Dumnezeu le-ar conferi arbitrar caracterul de valori. Doctrina lui Toma cu privire la intemeierea metafizică sau teistă a legii morale nu amenință în niciun fel caracterul rațional sau necesar al acestei legi. În esență, legea morală este ceea ce este pentru că Dumnezeu este ceea ce este, de vreme ce natura umană, legea acestui tip de ființe, este exprimată prin legea naturală, care depinde la rândul ei de Dumnezeu.

7. În final, mai putem spune următorul lucru: faptul că Sf. Toma vorbește despre Dumnezeu ca un Creator, ca stăpân al tuturor lucrurilor, l-a făcut – ca și pe alții sco-

¹ *Ibid.*, Ia, IIae, 91. 4.

lastici, desigur – să recunoască valorile naturale pe care Aristotel nu le putea descoperi dată fiind viziunea lui despre Dumnezeu. Să luăm un exemplu, acela al virtuții religiei (*religio*). Religia este virtutea prin care oamenii îi oferă lui Dumnezeu adorația și închinarea pe care I-o datorează ca „Principiu prim al creației și al guvernării lucrurilor”. Este superioară altor virtuți morale pentru că este mult mai apropiată de Dumnezeu, de finalitatea ultimă.¹ Ea este însă subordonată virtuții dreptății (ca *virtus annexa*), căci prin această virtute a religiei, omul îi oferă lui Dumnezeu adorația și respectul ce I se cuvin, altfel spus, care I se cuvin de drept.² Așadar, religia se referă la relația omului cu Dumnezeu, a creaturii cu Creatorul, a slujitorului cu Domnul. Cum Aristotel nu l-a privit pe Dumnezeu ca fiind Creator, nici ca pe un Dumnezeu care guvernează și care își exercită conștient de Sine providența, ci numai drept cauză finală, închisă în sine și aflată la originea felului în care este lumea într-un mod inconștient, el nu a putut să conceapă o relație personală între om și Mișcătorul nemîșcat, deși s-a așteptat, desigur, ca omul să recunoască și să onoreze într-un fel Mișcătorul nemîșcat ca pe cel mai nobil obiect al contemplației filosofice. Sf. Toma, pe de altă parte, pornind de la ideea clară că Dumnezeu este Creator și își exercită providența asupra universului, a văzut că datoria primară a omului este a manifesta în act relația cu Cel de care este legată ființa sa. Omul virtuos al lui Aristotel este, într-un anume sens, omul cel mai independent, în vreme ce omul virtuos al Sfântului Toma este într-un fel omul cel mai dependent, omul care este pe deplin conștient de relația de dependență față de Dumnezeu și manifestă această relație cu adevărat prin ceea ce face.

¹ Cu privire la virtutea religiei, cf. S.T., Ia, IIae, 81, 1-8.

² S.T., Ia, IIae, 80, *articulus unicus*.

CAPITOLUL XL

SF. TOMA DE AQUINO (10) TEORIA POLITICĂ

Sfântul Toma și Aristotel – Originea naturală a societății și a guvernământului omenesc – Societatea umană și autoritatea politică voită de Dumnezeu – Biserica și Statul – Individul și Statul – Legea – Suveranitatea – Constituțiile – Teoria politică a Sfântului Toma ca parte integrantă a sistemului său.

1. TEORIA etică sau a vieții morale pe care o propune Sf. Toma se întemeiază filosofic pe teoria morală a lui Aristotel, deși Sf. Toma i-a adăugat un fundament teologic care lipsea din teoria lui Aristotel. În plus, teoria tomistă este mai complexă și pentru că Sf. Toma, creștin fiind, crede că omul are *de facto* un scop unic, o finalitate supranaturală, aşa încât etica filosofică este în ochii lui doar un îndrumar insuficient pentru practică. El nu poate pur și simplă să adopte aristotelismul ca atare și să se mărginească la atât. Același lucru este valabil și pentru teoria politică. Sf. Toma adoptă cadrul general al discuției aristotelice, dar trebuie, în același timp, să lase „deschisă” teoria politică. Aristotel spunea că Statul satisfac sau ar trebui în mod ideal să satisfacă toate nevoile omului.¹ Sf. Toma nu poate susține însă același lucru, de vreme ce consideră că finalitatea omului este una supranaturală, astfel că Biserica și nu Statul se ocupă de atingerea acestei finalități. Aceasta înseamnă că o problemă care nu a fost și nu putea fi tratată de Aristotel avea să fie cercetată de Sfântul Toma și de alții autori medievali de teorie politică, și anume problema relațiilor dintre Biserică și Stat. Cu alte cuvinte, deși Sf. Toma împrumută mult de la Aristotel referitor la subiectul și metoda de abordare a teoriei politice, el privește acest subiect din perspectiva creștinismului medieval și modifică sau completează aristotelismul în acord cu exigențele credinței creștine. Marxiștii poate vor dori să sublinieze influența condițiilor economice, sociale și politice asupra teoriei Sfântului Toma, dar diferența cea mai importantă dintre Aristotel și Sf. Toma nu constă în faptul că unul a trăit în Cetatea-Stat grecească și celălalt în epoca feudală, ci mai degrabă că, pentru Aristotel, scopul natural al omului

¹ Cel puțin aceasta a fost viziunea pe care a adoptat-o Aristotel, care cu greu ar putea fi contrazisă, deși este adevărat că idealul individual de contemplație teoretică a tins să-l depășească, în gândirea lui, pe cel al autarhiei Cetății-Stat.

este auto-suficient și este atins prin viața în cadrul Statului, în vreme ce pentru Sf. Toma scopul omului este supranatural și este atins pe deplin doar în viața de apoi. Dacă melanjul aristotelismului cu perspectiva creștină asupra omului și a scopului său este o sinteză consistentă și coerentă sau doar o apropiere fragilă, este o întrebare de care ne vom ocupa mai târziu. Insistăm pentru moment asupra faptului că ar fi o greșală să considerăm că Sf. Toma a fost influențat de contextul medieval mai mult decât de religia creștină ca atare, aceasta din urmă nefiind un produs al Evului Mediu și nefiind limitată la această epocă. Forma exactă pe care o ia problema relației dintre Biserică și Stat trebuie, desigur, să fie privită în lumina contextului medieval, dar, în ultimă instanță, problema apare din confrontarea a două concepții diferite despre om și destinul său. Formularea sa exactă în contextul unei epoci date sau al unui gânditor dat este o problemă particulară.

2. Statul este, pentru Sf. Toma, ca și pentru Aristotel, o instituție naturală, întemeiată pe natura omului. La începutul tratatului *De regimine principum*¹ el arată că fiecare lucru creat are finalitatea sa și că, în vreme ce unele lucruri create își ating finalitatea în mod necesar sau instinctiv, omul trebuie să se îndrepte către atingerea finalității sale prin rațiune. Dar omul nu este un individ izolat care își atinge scopul doar ca individ, folosindu-și capacitatea rațională individuală, ci este, prin natura sa, o ființă socială sau politică, născută pentru a trăi în comunitate cu semenii săi. Omul are nevoie de societate mai mult decât alte animale. Aceasta pentru că natura le-a înzestrat pe animale cu mijloace de apărare și cu veșminte potrivite etc., în timp ce pe om nu l-a dotat cu acestea, ci l-a lăsat în situația de a și le procura singur, folosindu-se de propria rațiune, iar el poate să facă acest lucru numai cooperând cu alții oameni. Diviziunea muncii este un lucru necesar; astfel, unul se ocupă de medicină, altul de agricultură și așa mai departe. Dar semnul cel mai evident al naturii sociale a omului este capacitatea sa de a-și comunica ideile celorlalți oameni, prin intermediul limbajului. Alte animale își pot exprima sentimentele doar prin semne foarte generale, însă omul își poate exprima concepțele în totalitate (*totaliter*). Aceasta arată că omul este făcut pentru a trăi în societate în mai mare măsură decât orice alt animal gregar, mai mult chiar decât furnicile sau albinele.

Prin urmare, societatea este naturală pentru om; dar dacă societatea este naturală, la fel este și guvernământul. Așa cum trupurile oamenilor și ale animalelor se descompun atunci când principiul regulativ și unificator (susfletul) le părăsește, la fel și societatea umană tinde să se destrame din pricina numărului ființelor umane și al

preocupării lor naturale pentru sine, în lipsa cuiva care să ia aminte la binele comun și să conducă activitățile indivizilor către acest bine. Oriunde există o pluralitate de creațuri cu un bine comun de atins, trebuie să existe o putere comună care să le conducă. În trup există un membru principal, inima sau capul; trupul este condus de suflet, iar în suflet partea irascibilă și cea dezirativă sunt conduse de rațiune. În univers, luat în sens larg, corpurile inferioare sunt conduse de cele superioare, în conformitate cu dispozițiile providenței divine. Așadar, ceea ce este adevărat despre univers în general și despre om ca individ trebuie să fie adevărat și despre societate.

3. Dacă societatea umană și guvernământul sunt naturale, adică sunt prefigurate în natura umană, atunci ele au o autoritate și o justificare divină, de vreme ce natura umană a fost creată de Dumnezeu. Creându-l pe om, Dumnezeu a dorit societatea umană și guvernarea politică și nimici nu este în măsură să spună că Statul a rezultat din păcat. Dacă nimici nu ar fi greșit, desigur că unele activități și instituții ale Statului nu ar fi fost necesare, dar chiar și în starea de inocență, în ipoteza că ea s-ar fi menținut, ar fi trebuit să existe o autoritate care să aibă grijă de binele comun. „Omul este prin natură un animal social. Așadar, în starea de inocență, oamenii ar fi trăit în societate. Dar o viață socială comună a mai multor indivizi nu ar putea exista dacă nimici nu ar avea condescerea, pentru a atinge binele comun.”¹ Mai mult, trebuie să fi existat o inegalitate a înzestrărilor chiar și în starea de inocență, iar dacă un om ar fi fost mai presus decât ceilalți în privința cunoașterii sau a corectitudinii, ar fi fost nepotrivit ca el să nu aibă ocazia să-și exercite capacitatele sale superioare în vederea binelui comun, conducând activitățile comune.

4. Afirmând că Statul este o instituție naturală, Sfântul Toma i-a dat, într-un anumit sens, o intemeiere utilitaristă, dar utilitarismul său este aristotelic. Cu siguranță, el nu a considerat Statul o creație a egoismului luminat. A recunoscut forța egoismului, desigur, și tendința sa centrifugă în relație cu societatea, dar a recunoscut, de asemenea, tendința și înclinația socială a omului, și tocmai această tendință socială face ca societatea să reziste în ciuda celeilalte tendințe egoiste. Hobbes, care a privit egoismul drept singura înclinație fundamentală, a trebuit să găsească principiul practic al coeziunii în folosirea forței, de vreme ce societatea se intemeiază, potrivit lui, pe dictatele motivate de prudență ale egoismului luminat, însă nici forța, nici egoismul iluminat nu sunt suficiente pentru ca societatea să reziste, dacă omul nu are o tendință socială de la natură. Cu alte cuvinte, aristotelismul creștin al Sfântului Toma îi permite să respingă atât ideea că noțiunea de Stat este rezultatul păcatului originar,

¹ S.T., Ia, 96, 4.

teză de care a fost atras Sf. Augustin, cât și pe aceea că Statul ar fi doar un produs al egoismului. Statul este înscris în natura umană, și de vreme ce natura umană este creația lui Dumnezeu, el este voit de Dumnezeu. Din aceasta rezultă o consecință importantă, anume că Statul este o instituție de drept, cu o finalitate și o sferă proprie. Așadar, Sf. Toma nu putea să adopte o poziție extremă în ceea ce privește problema relațiilor dintre Biserică și Stat. Nu putea, pentru că ar altfel ar fi fost ilogic, să considere Biserica un supra-Stat și Statul ca fiind dependent de Biserică. Statul este o „societate perfectă” (*comunitas perfecta*) și are la dispoziția sa toate mijloacele necesare pentru a-și atinge propria finalitate, adică *bonum commune* sau binele comun al cetățenilor.¹ Atingerea binelui comun presupune mai întâi de toate pacea în interiorul Statului, între cetățeni, în al doilea rând, conducerea unitară a activităților cetățenilor *ad bene agendum*, iar în al treilea rând, asigurarea corespunzătoare a celor necesare vieții. Guvernarea Statului este instituită pentru a asigura aceste condiții necesare binelui comun. Este, de asemenea, necesar, în vederea binelui comun, ca amenințările la adresa vieții bune, cum ar fi pericolul reprezentat de dușmanii din afară sau efectele delictelor, care ating integritatea Statului, să fie înlăturate, iar monarhul are la dispoziția sa mijloacele de a înlătura aceste amenințări, în forță armată și în sistemul judiciar.² Finalitatea supranaturală a Bisericii este mai presus decât cea a Statului. Acesta trebuie să se supună Bisericii atunci când este vorba despre viața supranaturală, dar asta nu afectează faptul că Statul este o „societate perfectă”, cu o sferă autonomă. Vorbind în termenii teologiei mai recente, Sf. Toma trebuie socotit ca un susținător al *puterii indirecte* a Bisericii asupra Statului. Când Dante recunoaște în *De Monarchia* cele două sfere, cea a Bisericii și cea a Statului, el este în acord cu Sf. Toma cel puțin în ceea ce privește aspectul aristotelic al teoriei politice a acestuia.³

Cu toate acestea, sinteza realizată între ideea aristotelică de Stat și ideea creștină de Biserică a fost destul de precară. În *De regimine principum*⁴ Sf. Toma susține că scopul societății este viața bună și că viața bună este viață în acord cu virtutea, astfel că viața virtuoasă este scopul societății umane. El remarcă apoi că scopul *final* al omului nu este de a trăi virtuos, ci de a se bucura de Dumnezeu printr-o viață virtuoasă, și că atingerea acestei scop depășește capacitatele naturii umane. „Pentru că omul nu atin-

¹ Cf. S.T., Ia, IIae, 90, 2.

² Cf. *De regimine principum*, I, 15.

³ Dante a fost mai degrabă preocupat să sprijine autoritatea împăratului în raport cu autoritatea papală și a nutrit vise imperiale destul de anacronice, dar a adoptat cu grijă teoria celor două sfere.

⁴ I, 14.

ge acest scop care este de a se bucura de Dumnezeu prin puterea sa umană, ci doar prin puterea divină, după cum spune Apostolul: „harul lui Dumnezeu, viața eternă”, a-l conduce pe om către scopul său nu aparține legii umane, ci legii divine”. Misiunea de a-l conduce pe om către la finalitatea sa ultimă îi este încredințată lui Christos și Bisericii sale, astfel încât în noua împărătie a lui Christos regii trebuie să se supună preoților. Sf. Toma admite, desigur, că regele are în mâinile sale conducerea lucrurilor pământești și omenești și ar însemna să îl interpretăm incorect dacă am susține că el neagă că Statul are propria lui sferă, dar el insistă asupra faptului că regele trebuie să le ofere o viață bună supușilor săi fără a scăpa din vedere atingerea fericirii veșnice: „să ceară acele lucruri care conduc la fericirea cerească și să le îndepărteze, pe cât posibil, pe cele contrare.”² Ceea ce este important este că Sf. Toma nu spune că omul are două scopuri finale – unul temporal, care ar fi urmărit de Stat, și unul supranatural și veșnic, care ar fi urmărit de Biserică. El afirma că omul are o singură finalitate, una supranaturală, și că sarcina monarhului în conducerea lucrurilor pământești este aceea de a ușura atingerea acestei finalități.³ Puterea Bisericii asupra Statului nu este o *potestas directa*, căci este problema Statului și nu a Bisericii să se ocupe de chestiunile economice și de menținerea păcii; dar Statul trebuie să se îngrijească de aceste chestiuni luând în considerare finalitatea supranaturală a omului. Cu alte cuvinte, Statul poate fi „o societate perfectă”, dar înlățarea omului la ordinea supranaturală presupune ca Statul să fie un ajutor pentru Biserică. Acest punct de vedere nu se sprijină atât pe practicile și obiceiurile medievale, cât mai ales pe credința creștină, și nu este identic – e poate inutil să o mai spunem – cu viziunea lui Aristotel, care nu a vorbit deloc despre finalitatea supranaturală și veșnică a omului. Nu pot să neg că există o oarecare sinteză între teoria politică a lui Aristotel și exigențele credinței creștine în gândirea Sfântului Toma, dar, aşa cum am spus mai devreme, cred că sinteza aceasta este cumva precară. Dacă elementele aristotelice ar fi fost accentuate, rezultatul ar fi fost o separare teoretică între Biserică și Stat, străină gândirii Sfântului Toma. De fapt, această abordare a relației dintre Biserică și Stat nu este foarte diferită de abordarea relației dintre credință și rațiune. Rațiunea își are sfera ei proprie, dar filosofia este, totuși, inferioară teologiei; tot așa, Statul își are sfera proprie, dar este, prin scopul și menirea lui, ajutorul Bisericii. Iar dacă cineva ar adera într-o asemenea măsură la viziunea lui Aristotel încât ar considera filosofia ca fiind absolut autonomă în sfera sa proprie, va voi desigur, în teoria politică, să considere Statul absolut auto-

¹ Romani 6, 23.

² *De regimine principium*, I, 15.

³ Sfântul Toma se referă, desigur, la un prinț creștin.

nom în propria lui sferă. Aşa au făcut averroiştii, dar Sf. Toma nu a fost în niciun caz un averroist. S-ar putea atunci spune că teoria politică a Sfântului Toma reprezintă într-un fel situaţia de fapt din acea vreme, în care Statele-naţiuni căpătaseră o conştiinţă de sine, dar autoritatea Bisericii nu fusese încă repudiată în mod explicit. Aristotelismul Sfântului Toma îi permite acestuia să facă din Stat o societate perfectă, dar faptul că este creştin, convingerea că omul are o sigură finalitate ultimă, îl împiedică să considere Statul ca o societate autonomă absolută.

5. O ambiguitate similară apare în doctrina Sfântului Toma cu privire la relaţia dintre individ şi Stat. În *Summa theologiae*¹ el arată că, de vreme ce partea este subordonată întregului, la fel cum ceea ce este imperfect este subordonat faţă ceea ce este perfect, iar individul este o parte a societăţii perfecte, în mod necesar legea trebuie să se preocupe de fericirea comună. Este adevărat că Toma încearcă să arate doar că legea se referă în primul rând la binele comun şi apoi la binele indivizilor, dar el vorbeşte ca şi cum cetăţeanul considerat ca individ este subordonat întregului a cărui parte este. Acelaşi principiu conform căruia partea există pentru întreg este aplicat de Sf. Toma de mai multe ori pentru a discuta relaţia dintre individ şi comunitate. De exemplu,² el susține că este corect ca autoritatea publică să ia viaţa unui cetăţean pentru crime grave, pentru că individul este ordonat comunităţii, a cărui parte el este, aşa cum este ordonat finalităţii sale. Iar în Comentariul la *Etica*³ el oferă o aplicare a aceluiasi principiu atunci când spune că virtutea curajului este vădită când cineva îşi dă viaţa pentru lucrurile cele mai bune, ca în cazul unui om care moare apărându-şi ţara.

Dacă s-ar pune accentul pe acest principiu, că partea este ordonată întregului, reprezentând aristotelismul Sfântului Toma, s-ar crede că Toma subordonează într-o foarte mare măsură individul Statului. Dar el insistă asupra faptului că cel ce caută binele comun al unui grup de oameni caută şi binele său personal, de vreme ce binele personal nu poate fi atins decât dacă binele comun este obţinut, cu toate că este adevărat că în *corpus-ul* articolului respectiv mai arată şi că raţiunea dreaptă consideră că binele comun este preferabil binelui individual.⁴ Dar acest principiu nu trebuie suprăestimat, de vreme ce Sf. Toma a fost în aceeaşi măsură un filosof şi un teolog creştin şi un admirator al lui Aristotel, având credinţa, după cum am arătat deja, că finalitatea ultimă a omului este în afara sferei Statului. Omul nu este doar un membru al Statului; cea mai importantă trăsătură a omului este este vocaţia sa supranaturală. Aşadar,

¹ Ia, IIae, 90, 2.

² S.T., IIa, IIae, 65, 1.

³ *Etic.*, lect. 4.

⁴ S.T., IIa, IIae, 47, 10, *in corpore şi ad 2.*

nu putem vorbi de totalitarism la Sf. Toma, pentru că este clar că aristotelismul l-ar fi împiedicat să accepte o teorie despre Stat asemenea celei a lui Herbert Spencer: Statul are o funcție pozitivă și o funcție morală. Pentru el, ființa umană este o persoană cu o valoare proprie, nu doar un „individ”.

6. Teoria Sfântului Toma asupra legii și a originii suveranității ne arată foarte clar că el nu a avut nimic de-a face cu totalitarismul. Există patru tipuri de lege: legea eternă, legea naturală, legea pozitivă divină și legea pozitivă umană. Legea pozitivă divină este legea lui Dumnezeu aşa cum este ea revelată pozitiv, evreilor într-o manieră imperfectă, iar în Christos în chip perfect.¹ În timp ce legea Statului este legea pozitivă umană. Funcția legiuitorului uman este în primul rând de a aplica legea naturală² și a o impune prin sancțiuni.³ De exemplu, crima este interzisă de legea naturală, dar rațiunea ne arată necesitatea unor dictate pozitive prin care crima să fie definită cu claritate și să fie impuse sancțiuni, legea naturală neoferind o definiție clară și precisă a crimei și nici sancțiuni imediate. Prima funcție a legiuitorului este, deci, de a defini și a explicita legea naturală, aplicând-o în cazurile particuare și făcând-o efectivă. Rezultă, deci, că legea pozitivă umană derivă din legea naturală și că fiecare lege umană este o lege adevarată doar în măsura în care derivă din legea naturală. „Dar dacă contravine în vreun fel legii naturale, ea nu mai este o lege, ci o perversiune a legii.”⁴ Legiuitorul nu poate promulga legi contrare sau incompatibile cu legea naturală (sau cu legea divină, desigur): puterea sa legiuitorului vine în ultimă instanță de la Dumnezeu, pentru că orice autoritate vine de la Dumnezeu, iar legiuitorul este responsabil de felul în care este folosită această putere. El însuși se supune legii naturale, pe care nu o poate încărca, și nici nu poate ordona cuiva să facă ceva incompatibil cu legea. Legile umane drepte obligă conștiința în virtutea legii divine din care derivă, iar legile umane nedrepte, nu. O lege poate fi nedreaptă pentru că este contrară binelui comun sau este aplicată doar din egoism sau pentru scopurile particulare ale legiuitorului, impunându-le astfel obligații nejustificate supușilor, sau pentru că le impune supușilor obligații într-o manieră inechitabilă; asemenea legi, fiind mai mult acte de violență decât legi, nu obligă conștiința, decât poate în situația în care nerespectarea lor ar duce la un rău și mai mare. În ce privește legile contrare legii divine, nu este niciodată legitim să le respectăm, de vreme ce trebuie să-l ascultăm pe Dumnezeu mai degrabă decât pe oameni.⁵

¹ *Ibid.*, Ia, IIae, 91,5.

² *Ibid.*, 3.

³ *Ibid.*, 95, I.

⁴ *S.T.*, Ia, IIae, 95, 2.

⁵ Cf. *Ibid.*, Ia, IIae, 96,4.

7. Vedem astfel că, în gândirea Sfântului Toma, puterea legiuitorului este de departe de a fi absolută; același lucru rezultă și din analiza teoriei sale despre suveranitate și guvernământ. Toți comentatorii sunt de acord că, pentru Sf. Toma, că suveranitatea politică vine de la Dumnezeu; de asemenea, pare probabil că el a susținut că suveranitatea este dată de Dumnezeu poporului ca întreg, care o delegă apoi conducătorului sau conducătorilor. Însă acest lucru nu pare atât de sigur pe cât susțin unii autori, de vreme ce se poate pretinde că unele texte ale Sfântului Toma spun contrariul. Oricum, este de netăgăduit că Toma se referă la conducător ca reprezentant al poporului¹ și spune clar² că un conducător deține puterea legislativă doar atunci când este în locul (*gerit personam*) poporului³; asemenea aserționi pot, pe bună dreptate, să fie înțelese ca implicând că suveranitatea ajunge la conducător de la Dumnezeu *via popor*. Trebuie, totuși, să admitem în același timp că Sf. Toma nu a discutat într-o manieră suficient de formală și explicită această chestiune. Oricum ar fi însă, conducătorul deține suveranitatea numai în vederea binelui întregului popor, nu pentru binele său particular, și dacă abuzează de putere, devine un tiran. Asasinarea unui tiran este un act condamnat de Sf. Toma, care dedică un spațiu amplu discutării relelor la care poate duce rebeliunea împotriva unui tiran. De pildă, în cazul în care rebeliunea eșuează, tiranul poate să devină și mai tiranic, iar dacă rebeliunea are succes, s-ar putea ca singurul efect să fie înlocuirea unei tiranii cu o alta. Dar destituirea unui tiran este legitimă, mai ales dacă poporul are dreptul să își aleagă singur regele. (Sf. Toma se referă aici, probabil, la monarhia electivă.) Într-o astfel de situație, poporul nu greșește când îl destituie pe tiran chiar dacă i s-a supus acestuia pentru un timp îndelungat, pentru că tiranul și-a atras destituirea nesăbuind încrederea supușilor săi.⁴ Oricum, având în vedere retelele care pot însobi o rebeliune, este de departe preferabil să se prevină pervertirea monarhiei în tiranie decât să se recurgă la o revoltă împotriva unei tiranii deja instalate. În măsura în care este posibil, nimeni nu trebuie să facă conducător dacă există băniala că ar putea deveni un tiran. În orice caz, puterea monarhului trebuie temperată astfel încât condescerea să nu poată fi ușor transformată în tiranie. Cea mai bună constituție va fi, de fapt, o constituție „mixtă”, în care și aristocrația și democrația își au locul lor, în sensul că alegerea anumitor magistrați este în mâinile poporului.⁵

¹ Cf. S.T., Ia, IIae, 90, 3.

² Deși, aparent, vorbește despre conducerea aleasă.

³ S.T., Ia, IIae, 97, 3 ad 3.

⁴ *De regimine principium*, I, 6.

⁵ S.T., Ia, IIae, 105, I.

8. Cu privire la clasificarea formelor de guvernământ, Sfântul Toma îl urmează pe Aristotel. Există trei tipuri bune de guvernământ (democrația în respectul legii, aristocrația și monarhia) și trei forme rele (democrația demagogică și irresponsabilă, oligarhia și tirania), tirania fiind cea mai rea formă dintre cele rele, iar monarhia cea mai bună dintre cele bune. Monarhia întărește unitatea și conduce mai bine către pace decât celelalte forme. Mai mult chiar, ea este mai „naturală”, pernițând o analogie cu rolul rațiunii asupra celorlalte funcții ale sufletului și al inimii asupra membrilor trupului. Mai mult, chiar albinele au o monarhie a lor, iar Dumnezeu domnește asupra întregii creații.¹ Dar idealul care ar face din cel mai bun om un monarh nu este ușor de atins, astfel că, în practică, cea mai bună constituție este, după cum am văzut, o constituție mixtă, în care puterea monarchului este temperată de cea a magistraților aleși de popor. Cu alte cuvinte și în termeni moderni, Sf. Toma înclină către monarhia limitată sau constituțională, deși nu consideră vreo formă particulară de guvernământ decent ca fiind de ordin divin. Nu forma de guvernământ este importantă, cât mai ales promovarea binelui public, iar dacă în practică, forma de guvernământ are o mare importanță, aceasta se întâmplă în virtutea relației cu binele public. Totuși, teoria politică a Sfântului Toma are un caracter flexibil, nu este nici rigidă, nici doctrinară, și dacă refuză absolutismul, refuză și teoria *laissez-faire*. Sarcina celui care guvernează este să promoveze binele public prin promovarea bunăstării economice a cetățenilor. În concluzie, teoria politică a Sfântului Toma se caracterizează prin moderație, echilibru și bun-simț.

9. În încheiere, putem spune că teoria politică a Sfântului Toma este parte integrantă a sistemului său filosofic, nu doar un adaos la acesta. Dumnezeu este Domnul și Guvernatorul suprem al universului, dar El nu este cauza unică, deși este cauza primă și cauza finală. Dumnezeu conduce creaturile raționale către propria lor finalitate prin acte a căror măsură și corectitudine sunt vădite prin rațiune. Dreptul ca o creatură să le conducă pe celelalte, fie că este vorba despre dreptul unui tată de familie asupra membrilor familiei, fie că este vorba de cel al suveranului asupra supușilor săi, se bazează pe rațiune și trebuie să se exercite în conformitate cu rațiunea. Cum toată puterea și autoritatea vin de la Dumnezeu și sunt date cu un scop anume, nicio creatură nu este îndreptățită să-și exercite autoritatea fără limite, potrivit propriilor caprici sau în mod arbitrar, asupra altei creațuri raționale. Legea este definită, prin urmare, ca un „dictat al rațiunii în vederea binelui comun, făcut de cel care se îngrijește

¹ *De regimine principium*, I, 2.

de comunitate și promulgat".¹ Suveranul ocupă un loc natural în ierarhia universului, iar autoritatea sa trebuie să se exerceze ca o parte a schemei generale prin care este condus universul. Orice viziune a suveranului ca fiind complet independent și netrebuind să răspundă în fața nimănui este cu totul străină de filosofia Sfântului Toma. Suveranul își are datoriile sale și supușii au datoriile lor. „Dreptatea legală” care trebuie să existe atât în suveran cât și în supuși îndreaptă toate actele de virtute către binele comun.² Aceste datorii vor fi private în lumina relației dintre mijloace și scopul obținut, iar aceasta pentru întreaga creație. Cum omul este o ființă socială, pentru ca natura lui să fie împlinită este necesară societatea politică; dar până și vocația omului de a trăi în societatea politică trebuie văzută în lumina scopului final pentru care omul a fost creat. Între finalitatea supranaturală a omului și finalitatea lui naturală trebuie să existe armonie și subordonarea celei din urmă față de cea dintâi. Astfel, se cuvine ca omul să prefere între toate atingerea scopului ultim, iar dacă suveranul îi cere să actioneze într-un mod incompatibil cu atingerea scopului ultim, el nu va asculta de suveran. Nu putem atribui Sfântului Toma nicio idee conform căreia individul să supune Statului în mod absolut și complet, și asta nu pentru că ar fi fost un „papist” extrem, căci nu a fost defel, ci datorită întregului său sistem teologicofilosofic, în care ordinea, proporția și subordonarea merg de la regnul inferior către cel mai înalt, dar fără ca asta să presupună sclavia și anihilarea morală a regnului inferior. În întreaga schemă a creației și a providenței, omul își are locul său: abuzurile și exagerările din practică nu pot altera ordinea și ierarhia ideală care se intemeiază în ultimă instanță în Dumnezeu însuși. Formele de guvernământ se pot altera, dar omul are o esență sau o natură clar fixată care este fundamentalul necesității și justificării morale a Statului. Statul nu este nici Dumnezeu, nici Anticrist: este unul dintre mijloacele prin care Dumnezeu îndreaptă creaturile raționale întrupate către finalitatea lor.

Notă privind teoria estetică a Sfântului Toma

Nu se poate pune problema unei discuții formale a unei teorii estetice în filosofia Sfântului Toma, iar ceea ce el spune cu privire la acest subiect este mai degrabă împrumutat de la alți scriitori, astfel încât, deși rândurile în cauză pot fi private ca punct de plecare al unei teorii estetice, ar fi excesiv să dezvoltăm o teorie estetică pornind de aici și să-i atribuim această teorie Sfântului Toma ca și cum el însuși ar fi dezvoltat-o. De remarcat totuși că, atunci când observă că *pulchra dicuntur quae visa placent*,³ el nu

¹ S.T., Ia, IIae, 90, 4.

² Ibid., IIa, IIae, 58, 6.

³ S.T., Ia, 5, 4, *ad 1.* [„lucrurile frumoase sunt cele care plac privirii”, Ib. lat.]

neagă obiectivitatea frumuseții. Frumosul constă, spune el, în proporția corectă și aparține cauzei formale. Este obiectul puterii cognitive, aşa cum binele este obiectul dorinței.¹ Pentru frumusețe sunt cerute trei elemente: integritatea sau perfecțiunea, proporția justă și claritatea:² forma oferă strălucire, de exemplu prin culoare, și este obiectul unei aprehensiuni dezinteresate (non-apetitive). Sf. Toma recunoaște, prin urmare, obiectivitatea frumuseții și faptul că experiența sau aprecierea estetică este ceva *su generis*, care nu poate fi identificat pur și simplu cu cogniția intelectuală și nu poate fi redus la aprehensiunea binelui.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, Ia, 39, 8.

CAPITOLUL XLI

SF. TOMA ȘI ARISTOTEL: CONTROVERSE

Valorificarea lui Aristotel de către Sf. Toma – Elemente nearistotelice ale tomismului – Tensiuni latente în sinteza tomistă – Opoziția la „noutățile” tomiste.

I. Deși Sf. Albert făcuse câțiva pași în direcția valorificării filosofiei aristotelice, sarcina împăcării depline a aristotelismului cu teologia creștină i-a revenit Sfântului Toma. Dorința de a desăvârși această reconciliere este clară, pentru că respingerea sistemului aristotelic ar însemna respingerea celei mai puternice și mai clare sinteze intelectuale cunoscute în lumea medievală. Mai mult, Sfântul Toma, cu talentul său în realizarea sintezelor, a spus explicit care este folosul principiilor filosofiei aristotelice în construcția unei sinteze filosofice și teologice sistematice. Dar când spunem că Sfântul Toma a văzut „folosul” aristotelismului, aceasta nu înseamnă că l-ar fi abordat dintr-o perspectivă pragmatică. El a privit principiile aristotelice ca adevărate, și fiind adevărate, ca utile; nu le-a privit ca adevărate pentru că erau utile. Desigur, ar fi absurd să pretindem că filosofia tomistă constă doar în aristotelism, căci Sf. Toma a apelat și la alți autori precum Sf. Augustin și Pseudo-Dionisie, la predecesori medievali, gânditori evrei (mai ales Maimonides) și la filosofi arabi. Dar, în mare măsură, sinteza tomistă este unificată de aplicarea principiilor aristotelice fundamentale. O mare parte a filosofiei lui Toma este, într-adevăr, doctrina lui Aristotel, dar aceasta este regândită de o minte puternică, nu doar preluată servil. Dacă Sf. Toma a adoptat aristotelismul, el a făcut-o în primul rând pentru că era vorba despre adevăr, nu doar pentru că Aristotel era un nume celebru sau pentru că un Aristotel „nebotezat” ar fi fost un pericol grav pentru dreapta credință. Un om cu mintea pătrunzătoare a Sfântului Toma, devotat adevărului, nu ar fi adoptat sistemul unui filosof pagân, nu l-ar fi considerat ca atare drept adevărat, mai ales când unele dintre ideile sale erau contrare tradiției și ar fi dus la scandal și la discuții aprinse. Cu toate acestea, convingerea că filosofia pe care a adoptat-o este adevărată nu l-a condus pe Toma la adoptarea mecanică a unui sistem nedigerat. A dat multă atenție și a arătat mult interes aristotelismului, aşa cum putem constata din comentariile asupra operelor lui Aristotel și chiar operele sale personale lasă să se vadă grija cu care a analizat implicațiile principiilor pe care le-a adoptat și relația lor cu adevărul creștin. Dacă sugerez acum că sinteza creștinismului și a aristotelismului în gândirea Sfântului Toma este

oarecum precară, asta nu înseamnă că dezmint ceea ce am spus mai sus și că presupun că Sf. Toma a preluat mecanic aristotelismul, deși cred că este adevărat că el nu a conștientizat pe deplin tensiunea latentă dintre credința creștină și aristotelism, în unele puncte precise. Iar dacă este așa, nu trebuie să fim surprinși. Sf. Toma a fost un mare filosof și teolog, dar nu a avut o minte infinită, iar o inteligență inferioară lui poate să privească în urmă și să discearnă posibile puncte slabe din sistemul clădit de un mare spirit, fără ca asta să afecteze măreția acestuia din urmă.

Cât despre utilizarea temelor aristotelice în vederea sistematizării nu ne permită decât unul sau două exemple. Una dintre ideile fundamentale ale filosofiei aristotelice este aceea de act și potență sau potențialitate. Ca și Aristotel, Sf. Toma a văzut corelarea actului și a potenței în schimbările substanțiale și accidentale ale lumii materiale și în mișcările (în sens strict aristotelic) tuturor creaturilor. Adoptând principiul aristotelic conform căruia nimic nu este trecut din potență în act decât prin acțiunea a cea ce este act *în sine*, el l-a urmat pe Aristotel în construirea unei rationament plecând de la faptul observabil al mișcării, al schimbării, spre existența Mișcătorului nemișcat. Dar Sf. Toma a văzut mai departe decât Aristotel. A remarcat că în fiecare lucru finit există o dualitate a principiilor, a esenței și a existenței, că esența este în potență propria existență, că ea nu există în mod necesar, și așa a putut să vorbească nu de Mișcătorul nemișcat, ci de Ființa necesară, Dumnezeu Creatorul. Mai mult, el a putut discerne esența lui Dumnezeu ca existență, nu doar ca Gândire gândindu-se pe Sine, ci ca *ipsum esse subsistens*; astfel, mergând pe urmele lui Aristotel, a putut să îl depășească. Nedistingând clar esența și existența în ființele finite, Aristotel nu a putut ajunge la ideea Existenței însăși ca esență a lui Dumnezeu, din care provin toate existențele limitate.

Încă o dată, o idee de bază a filosofiei aristotelice este cea a finalității. Într-adevăr, această idee este într-un sens mai importantă decât aceea a actului și a potenței, căci orice trecere de la potență la act are loc în vederea atingerii unei finalități, iar potența există doar în vederea unei finalități. Nu trebuie să mai insistăm acum asupra faptului că Sf. Toma folosește ideea finalității în teoriile sale cosmologice, psihologice, etice și politice, dar trebuie să amintim ajutorul pe care l-a găsit în ideea finalității pentru explicarea creației. Dumnezeu, acționând în acord cu înțelepciunea, a creat lumea pentru un scop, iar acest scop nu poate fi altul decât Dumnezeu însuși. El a creat lumea pentru a-și manifesta perfecțiunea, comunicându-se lucrurilor create prin participare, prin difuzarea bunătății sale. Lucrurile create există *propter Deum*, pentru Dumnezeu, scopul lor ultim, deși El nu este scopul ultim al tuturor lucrurilor create în același fel; doar creaturile rationale se pot apropia de Dumnezeu prin dragoste și cunoștere. Desigur, lucrurile create au scopuri proxime, ce privesc împlinirea naturii lor, dar

împlinirea naturii creaturilor este subordonată scopului final al întregii creații, slava lui Dumnezeu, manifestarea desăvârșirii sale divine prin împlinirea lucrurilor create, astfel încât slava lui Dumnezeu și binele lucrurilor create nu sunt defel idei antitetice. Sf. Toma a putut astfel să folosească doctrina aristotelică a finalității în cadrul dat de creștinism sau, mai bine zis, într-un mod care s-a armonizat cu religia creștină.

Printre ideile punctuale împrumutate de Sf. Toma de la Aristotel sau care depind de filosofia lui Aristotel trebuie să o menționăm pe următoarea. Sufletul este forma trupului, individualizat de materia pe care o formează. Nu este o substanță cu drepturi depline, dar sufletul și trupul împreună formează o substanță completă, un om. Această forță a legăturii strânse dintre suflet și trup și respingerea teoriei platoniciene referitoare la această relație facilitează explicația faptului că sufletul trebuie să fie unit cu trupul (sufletul este prin natură forma trupului), dar în același timp sugerează că, fiind nemurirea sufletului, învierea trupului este cerută de suflet.¹ Ca și teza asupra materiei ca principiu de individuare, a cărei consecință este că ființele angelice, în lipsa materiei, nu se pot înmulți în cadrul unei specii, această doctrină a suscitat ostilitate din partea criticilor tomismului, după cum vom vedea. Același lucru este valabil și pentru doctrina că există o singură formă substanțială în orice substanță, o doctrină care, aplicată substanței omenești, duce la respingerea oricărei *forma corporeitatis*.

Adoptarea psihologiei aristoteliene a mers în mod natural mâna în mâna cu adoptarea epistemologiei aristoteliene și cu accentul pe faptul că cunoașterea umană este derivată din experiența senzorială și reflecția pe marginea acesteia. Aceasta însenat respingerea ideilor înăscute, chiar și într-o formă virtuală, precum și a teoriei iluminării divine sau mai degrabă a interpretării iluminării divine ca fiind echivalentă luminii naturale a intelectului cu concursul natural și obișnuit al lui Dumnezeu. Această doctrină ridică probleme, după cum am văzut mai devreme, în ceea ce privește cunoașterea analogică a omului despre Dumnezeu.

Cu toate că Sf. Toma nu a ezitat să adopte o poziție aristotelică chiar și când aceasta îl conducea la un conflict cu teoriile tradiționale, el a făcut acest lucru numai când a considerat că pozițiile aristotelice erau adevărate în ele însese și erau astfel compatibile cu revelația creștină. Când a fost vorba de poziții care erau în mod clar incompatibile cu doctrina creștină, el le-a respins, sau a susținut că interpretarea averroistă

¹ Răspunsul nu poate fi decât că este *conveniens*, nu de domeniul datoriei, pentru că nu poate fi realizată prin mijloace naturale. S-ar părea că suntem în fața unei dileme, căci, pe de o parte, după moarte, fără intervenția lui Dumnezeu, sufletul rămâne într-o condiție „nenaturală”, pe de altă parte, doctrina legăturii sufletului cu trupul ar trebui revăzută.

a lui Aristotel asupra acestor puncte nu era interpretarea adevărată sau cel puțin nu decurgea în mod necesar din spusele lui Aristotel. De exemplu, comentând pe marginea descrierii aristotelice a lui Dumnezeu ca gând care se gândește pe sine, Sf. Toma spune că aceasta nu implică că gândurile, altele decât Dumnezeu, nu îi sunt necunoscute pentru că, cunoscându-se pe sine, El cunoaște toate celelalte lucruri.¹ Probabil însă că Aristotel nu s-a gândit la Mișcătorul nemîscat ca având o cunoaștere despre lume ori exercitându-și providența: el este cauza finală a mișcării, nu cauza eficientă. În mod asemănător, aşa cum am menționat deja, comentând pe marginea afirmațiilor foarte obscure ale lui Aristotel din *De Anima* privitoare la intelectul activ și la persistența lui după moarte, Sf. Toma interpretează pasajul *in meliorem parte*, nu în sensul averroist: nu trebuie să tragem concluzia că pentru Aristotel intelectul este unul în toți oamenii și că nu există nemurire personală. Sf. Toma a vrut să-l salveze pe Aristotel din lațul lui Averroes și să arate că filosofia lui nu a presupus în mod necesar negarea providenței divine sau a nemuririi și a și reușit acest lucru, chiar dacă interpretarea lui cu privire la ce a gândit cu adevărat Aristotel despre aceste chestiuni probabil că nu este cea corectă.

2. Aristotelismul Sfântului Toma este atât de evident încât există uneori tendință să fie omise elementele nearistotelice din gândirea lui, cu toate că asemenea elemente există în mod cert. De exemplu, divinitatea din *Metafizica* lui Aristotel, deși este cauză finală, nu este și cauză eficientă; lumea este veșnică și nu a fost creată de Dumnezeu. Mai mult, Aristotel a avut în vedere posibilitatea cel puțin a unei pluralități de mișcătoare nemîscătoare corespunzătoare diferențelor sfere, a căror relație unele cu altele și cu cel mai înalt Mișcător nemîscat a lăsat-o neclară.² Pe de altă parte, Dumnezeul teologiei naturale a Sfântului Toma este în aceeași măsură cauză finală, primă cauză eficientă și creator: El nu este învăluit într-o splendidă izolare, ca obiect al *erosului*, ci acționează *ad extra*, creând, conservând și exercitându-și providența. Sf. Toma a făcut o anumită concesie ipotezelor lui Aristotel, admitând că imposibilitatea creației din eternitate nu a fost demonstrată; dar chiar dacă lumea nu ar fi putut avea un început în timp, putem, totuși, demonstra faptul că ea a fost creată, dependența ei absolută de Dumnezeu. Sf. Toma admite numai că ideea de *creatio ab aeterno* nu s-a demonstrat a fi contradictorie în sine, dar nu și că nu am putea demonstra ideea creației. Se poate spune că poziția Sf. Toma în teologia naturală a constituit o adăugire sau o completare a doctrinei lui Aristotel și că ea nu este în niciun caz nearistotelică. Dar trebuie

¹ In 12 *Metaph.*, lect. 11.

² Cf. primul volum din această *Istorie a filosofiei*, pp. 283-287.

reamintit că, pentru Sf. Toma, Dumnezeu creează în acord cu inteligența și voința și că el este cauză eficientă, creator, în calitate de cauză exemplară. Trebuie spus că El creează lumea ca pe o imitare finită a esenței sale divine pe care o cunoaște ca fiind imitabilă *ad extra* într-o pluralitate de moduri. Cu alte cuvinte, Sfântul Toma se folosește de teza Sfântului Augustin privitoare la ideile divine, o poziție care, vorbind din punct de vedere filosofic, a fost derivată din neoplatonism, care la rândul său a fost o dezvoltare a filosofiei și a tradiției platonice. Aristotel a respins ideile exemplare ale lui Platon, aşa cum a respins și noțiunea platonică de Demiurg. Ambele noțiuni sunt însă prezente în gândirea Sfântului Augustin, unde sunt transformate și făcute consistente din punct de vedere filosofic, fiind legate și de doctrina *creatio ex nihilo* la care grecii nu ajunseseră; iar acceptarea de către Sf. Toma a acestor noțiuni îl apropie în acest punct de Augustin, deci și de Platon, prin intermediul lui Plotin, mai degrabă decât de Aristotel.

Iarăși o spun, credința creștină a Sfântului Toma s-a manifestat sau a avut în multe privințe o influență importantă asupra filosofiei lui. De exemplu, fiind convins că omul are un scop final supranatural, și numai acest scop, el a trebuit să vadă în cunoașterea lui Dumnezeu aşa cum este El în Sine vârful ascensiunii intelectului uman, nu cunoașterea metafizicianului sau a astronomului; a trebuit să situeze scopul final al omului în viața ce va să vină, și nu în aceasta, transformând astfel concepția aristotelică despre fericire; a trebuit să recunoască incapacitatea Statului de a împlini toate nevoile omului, precum și subordonarea Statului în fața Bisericii în ceea ce privește valoarea și demnitatea lui; a trebuit nu doar să țină seama de sancțiunile divine în viața morală a omului, ci și să lege etica de teologia morală și să admită insuficiența vieții morale naturale în ceea ce privește dobândirea fericirii, de vreme ce fericirea are un caracter supranatural și nu poate fi atinsă doar prin mijloace pur omenești. Am putea să dăm, fără îndoială, multe alte ilustrări ale acestei influențe a teologiei asupra filosofiei Sfântului Toma. Dar faptul asupra căruia vreau să atrag atenția acum este tensiunea latentă existentă în anumite puncte între creștinismul și aristotelismul Sfântului Toma.

3. Dacă privim filosofia lui Aristotel ca un sistem complet, apare inevitabil o anumită tensiune atunci când încercăm să o îmbinăm cu o religie a supranaturalului. Pentru filosoful aristotelic, ceea ce contează este universal și totalitatea, nu individualul ca atare: perspectiva este una care ar putea fi numită a fizicianului, iar în parte a artistului. Indivizi există pentru binele speciei: specia este cea care persistă prin succesiunea indivizilor. Ființa umană individuală își atinge fericirea în această viață sau nu o atinge deloc: universul nu este destinat sau subordonat omului, ci omul este un element sau o parte a universului: contemplarea corpurilor cerești este mult mai

valoroasă decât contemplarea omului. Pentru creștini, pe de altă parte, ființa umană individuală are o vocație supranaturală: vocația ei nu este pământească, fericirea ei finală nu poate fi atinsă în această viață sau prin propriile eforturi naturale; individul se află într-o relație personală cu Dumnezeu și oricât de mult ar accentua cineva aspectul colectiv al creștinismului, rămâne adevărat că fiecare persoană umană este în mod ultim de mai mare valoare decât întregul univers material, care există de dragul omului, cu toate că atât omul, cât și universul material există în ultimă instanță pentru Dumnezeu. E drept că este posibilă în mod legitim o perspectivă din care omul este văzut ca un membru al universului, de vreme ce el chiar este un membru al universului, înrădăcinat prin corpul său în universul material, iar dacă adoptăm, aşa cum a făcut Sf. Toma, psihologia aristotelică, adică doctrina sufletului care este prin natura sa forma trupului, fiind individualizat de trup și dependent de trup în cunoașterea sa, atunci vom pune accentul mai mult pe locul omului ca membru al cosmosului. Aceasta este perspectiva din care, de pildă, putem ajunge să privim defectele fizice și suferința fizică, moartea și degradarea individului, drept contribuții la binele și armonia universului, aşa cum umbrele scot în relief luminile tabloului ca întreg. Tot din această perspectivă, Sf. Toma vorbește despre parte ca existând pentru întreg, la fel cum membrul există pentru trupul întreg, utilizând o analogie legată de organism. Există ceva adevărat în acest punct de vedere, aşa cum se admite îndeobște, și această poziție a fost susținută mai ales ca o corecție adusă falsului individualism și antropocentrismului: universul creat există pentru slava lui Dumnezeu, iar omul este o parte din univers. Dar există, de asemenea, și o altă perspectivă. Omul există pentru slava lui Dumnezeu, iar universul material există pentru om; cu adevărat importantă este nu cantitatea, ci calitatea; omul este mic din punct de vedere cantitativ, însă din punct de vedere calitativ toate corporurile cerești laolaltă devin nesemnificative în comparație cu o persoană umană; mai mult, „omul”, care există pentru slava lui Dumnezeu, nu este pur și simplu specia om, ci o societate de suflete nemuritoare, în care fiecare are o vocație supranaturală. A-l contempla pe om are mai multă valoare decât a contempla stelele. Istoria omenească este mai importantă decât astronomia. Suferințele ființelor umane nu pot fi explicate pur și simplu „artistic”. Nu vreau să spun că cele două puncte de vedere nu pot fi îmbinate, după cum Sfântul Toma a și încercat. Sugerez însă că există în îmbinarea lor o anumită tensiune și că această tensiune este prezentă în sinteza tomistă.

De vreme ce, vorbind din punct de vedere istoric, aristotelismul a fost un sistem „închis”, în sensul că Aristotel nu a preconizat ordinea supranaturală și nici nu ar fi putut-o face și, de vreme ce a fost o producție a rațiunii fără ajutorul revelației, el a reprezentat în mod firesc pentru medievali împlinirea potențelor rațiunii naturale: a

fost cea mai mare realizare intelectuală pe care ei o cunoșteau. Aceasta înseamnă că orice teolog care a acceptat și utilizat filosofia aristotelică aşa cum a făcut-o Sf. Toma a trebuit să recunoască autonomia teoretică a filosofiei, chiar dacă a privit în același timp teologia ca o normă și un criteriu extrinsec. Atât timp cât a fost o problemă a teologilor, balanța dintre teologie și filosofie a fost, desigur, lăsată neschimbată; când însă a devenit o problemă a gânditorilor care nu erau în primul rând teologi, statutul acordat filosofiei a tins să devină o declarație de independență. Privind înapoi din perspectiva actuală și având în minte înclinațiile, caracterele, temperamentele și aptitudinile intelectuale omenești, putem vedea că acceptarea unui mare sistem filosofic, despre care se știa că fusese conceput fără ajutorul revelației, trebuia aproape sigur, mai devreme sau mai târziu, să conducă filosofia pe drumul ei independent față de teologie. În acest sens (și judecata este una istorică, nu evaluativă) sinteza realizată de Sf. Toma a fost în sine precară. Intrarea deplină în scenă a aristotelismului a dus, pe termen lung, la nașterea unei filosofii independente, care a stat de la început pe propriile picioare în timp ce a încercat să păstreze pacea cu teologia, uneori în mod sincer, alteori probabil mai puțin sincer, pentru ca într-un final să înlăture prin forță teologia și să-i absoarbă conținutul. De la începutul erei creștine, teologii au utilizat unele sau altele din elementele filosofiei grecești în formularea propriilor teze despre datele revelației și acest proces a continuat pe parcursul etapelor dezvoltării scolastice medievale; însă apariția unui sistem filosofic de sine stătător, cu toate că a fost esențială în construcția sintezei tomiste, a însemnat o mare provocare pe termen lung. Nu este scopul scrierii de față să pună la îndoială rolul filosofiei aristotelice în crearea unei sinteze creștine a teologiei și filosofiei sau să diminueze în vreun fel importanța realizărilor Sfântului Toma, ci mai degrabă să arate că, atunci când gândirea filosofică a devenit mai mult sau mai puțin matură și și-a câștigat o anumită autonomie, era de așteptat că ea nu se va mulțumi la nesfârșit să rămână acasă ca băiatul mai mare din parabola fiului risipitor. Botezarea filosofiei de către Sfântul Toma în persoana lui Aristotel nu putea, istoric vorbind, să opreasă evoluția filosofiei, iar, în acest sens, sinteza lui conține o tensiune latentă.

4. Să ne oprim acum, pe scurt, la opoziția pe care a suscitat-o adoptarea aristotelismului de către Sf. Toma. Această opoziție trebuie privită pe fundalul crizei cauzate de averroism, adică de interpretarea în manieră averroistă a scrierilor lui Aristotel, asupra căreia ne vom opri în capitolul următor. Averroiștii au fost acuzați, nu fără rost, că ar fi preferat autoritatea unui filosof păgân în locul celei a Sfântului Augustin și a Sfinților în general și că ar fi subminat integritatea revelației; iar unii tradiționaliști zeloși au considerat că Sf. Toma a cedat trecerea dușmanului. Prin urmare, ei au făcut tot posibilul să implice și tomismul în condamnarea la adresa averroiștilor.

Întregul episod ne amintește că Sf. Toma a fost un inovator pentru timpul său, că a pășit pe noi că: este util de amintit acest lucru astăzi, când tomismul este considerat ca ținând de tradiție, de soliditatea și siguranța teologică. Unele din punctele în care Sf. Toma a fost atacat cel mai dur ar putea să nu ne pară ieșite din comun astăzi, însă motivele pentru care au fost atacate erau în mare parte teologice în substanță, aşa încât este clar că tomismul aristotelic a fost la un moment dat privit ca „periculos” și că omul care stă acum în fața noastră în calitate de stâlp al ortodoxiei a fost odată privit, cel puțin de capetele înfierebântate, ca un semănător de nouăți. Atacul nu a venit numai din partea unor oameni din afara ordinului său religios, ci Sf. Toma a trebuit să suporte chiar și ostilitatea dominicanilor însăși: de-abia mai târziu și în mod gradual tomismul a devenit filosofia a ordinului Dominican.

Unul din punctele atacate a fost teoria Sfântului Toma cu privire la unicitatea formei substanțiale. Problema a fost dezbatută într-o adunare de la Paris, în fața episcopului, în jurul lui 1270; dominicanii și franciscanii, în special franciscanul Peckham, l-au acuzat pe Sf. Toma că susține o teză contrară învățăturilor sfintilor, mai cu seamă celor augustiniene și anselmiene. Peckham și dominicanul Robert Kilwardby au argumentat cu tărie pentru acest punct de vedere în scrisorile lor, principalul punct al criticii fiind acela că doctrina tomistă era incapabilă să explice cum de trupul mort al lui Christos a fost același cu trupul viu, de vreme ce, potrivit Sfântului Toma, există doar o singură formă substanțială în substanța umană, iar această formă, sufletul, se retrage o dată cu moartea, alte forme apărând din potența materiei. Este cert că Sf. Toma a considerat că trupul mort al unui om nu este identic cu trupul viu, ci este la fel cu acesta doar *secundum quid*,¹ iar Peckham și prietenii lui au privit această teorie ca fiind dăunătoare pentru venerarea trupurilor și a moaștelor Sfintilor. Sf. Toma a susținut însă că trupul mort al lui Christos a rămas unit cu divinitatea, astfel încât, chiar și în mormânt, a rămas unit cu Cuvântul lui Dumnezeu și demn de adorație. Doctrina referitoare la pasivitatea materiei și aceea a simplității îngerilor au fost, de asemenea, printre ideile inovatoare atacate atunci.

În data de 7 martie 1277, Etienne Tempier, episcopul Parisului, a condamnat 219 propoziții, amenințând cu excomunicarea pe oricine le-ar fi susținut. Această condamnare a fost ridicată în primul rând contra averoistilor, în mod particular împotriva lui Siger de Brabant și a lui Boetius din Dacia, dar un număr de propoziții apartineau atât lui Siger, cât și Sfântului Toma, aşa încât tomismul a fost vizat și el de actul episcopului. Deși teoriile despre unicitatea necesară a lumii, a materiei ca principiu al

¹ S.T., IIIa, 50, 5.

individuației, a individuării îngerilor și a relației lor cu universul au fost condamnate, cea privind unicitatea formei substanțiale nu a apărut totuși în condamnare și se pare că nu a fost niciodată condamnată în mod formal în Paris, în afară de a fi cenzurată în disputele și dezbatările scolastice.

Condamnarea pariziană a fost urmată, pe data de 18 martie 1277, de condamnarea de la Oxford, inițiată de Robert Kilwardby, Arhiepiscop de Canterbury, în care figurau, printre alte propoziții, cele despre unicitatea formei substanțiale și a pasivității materiei. Kilwardby a notat într-o scrisoare că a interzis propozițiile pe motivul că sunt periculoase, fără a le considera eretice, și pare să nu se fi bucurat prea mult de rezultatele acestei interdicții, de vreme ce a oferit o indulgență de patruzeci de zile ori cui s-ar fi abținut de la promovarea ideilor ofensatoare. Condamnarea lui Kilwardby a fost repetată și de succesorul său în arhiepiscopia de Canterbury, franciscanul Peckham, pe data de 29 octombrie 1284, cu toate că la acea vreme tomismul fusese deja aprobat în cadrul ordinului Dominican. Peckham a interzis încă o dată propozițiile inovatoare pe data de 30 aprilie 1286, declarându-le eretice.

Între timp popularitatea tomismului a crescut printre dominicani, cum era de altfel de așteptat, fiind vorba de o astfel de realizare splendidă a unuia dintre ei. În anul 1278, adunarea de canonici Dominicani de la Milano și, în 1279, adunarea de canonici de la Paris au făcut primii pași în a contracara atitudinea ostilă evidentă printre dominicanii de la Oxford, adunarea de canonici din Paris interzicând condamnarea tomismului, cu toate că nu a susținut adoptarea lui. În 1286, o altă adunare canonică de la Paris a propus îndepărțarea din post a profesorilor care ar fi manifestat ostilitate față de tomism, cu toate că acceptarea obligatorie a doctrinei de către toți membrii ordinului nu a intrat în vigoare până în secolul al XIV-lea. Popularitatea crescândă a tomismului în ultimele două decenii ale secolului al XIII-lea a condus în mod natural la publicarea de către unii autori dominicani a unor replici la atacurile contra tomismului. Astfel, *Correctorium Fratris Thomas*, publicat de William de la Mare, un franciscan, a atras o serie de Corecții la Corecții, cum ar fi *Apologeticum veritatis super corruptorium* (cum numeau ei *Correctorium*-ul), publicat de Rambert din Bologna spre sfârșitul secolului, la care franciscanii au replicat la rândul lor. Spre sfârșitul lui 1279, în Adunarea Generală Canonica de la Assisi, franciscanii au interzis acceptarea propozițiilor condamnate la Paris în 1277, iar în 1282, în Adunarea Generală a Canoniciilor de la Strasbourg, au ordonat ca aceia care utilizează *Summa theologiae* a Sfântului Toma să nu o facă fără a consulta *Correctorium*-ul lui Guillaume de la Mare. Totuși, atacurile franciscanilor și ale altora au scăzut în intensitate în mod firesc după canonizarea Sfântului Toma pe data de 18 iulie 1323, iar în 1325, episcopul de atunci al Parisului a ridicat cenzura pariziană. La Oxford se oare că nu au existat asemenea

ridicări formale ale cenzurii, dar succesorii lui Peckham nu au mai confirmat ori repetat cenzura acestuia și lupta a ajuns treptat la sfârșit. La începutul secolului al XIV-lea, Thomas din Sutton vorbește despre Sf. Toma de Aquino ca fiind, potrivit mărturiei tuturor, Doctorul Comun (*in ore omnium communis doctor dicitur*).

Tomismul s-a stabilizat el însuși în mod natural în viziunea gânditorilor creștini datorită completitudinii, lucidității și profunzimii sale: a fost o sinteză minuțios gândită a filosofiei și a teologiei, care s-a inspirat din trecut și l-a incorporat în sine, valorificând totodată cel mai mare sistem pur filosofic din antichitate. Însă cu toate că suspiciunea și ostilitatea inițială față de tomism sau față de anumite aspecte ale acestuia, erau destinate să moară de moarte naturală în fața meritelor de necontestat ale sistemului, nu trebuie presupus că tomismul ar fi reușit vreodată în Evul Mediu să dobândească acea poziție oficială în cadrul vieții intelectuale a Bisericii, pe care a ocupat-o după Enciclica *Aeterni Patris* a papei Leon al XIII-lea. Sentințele lui Petrus Lombardus, de pildă, au continuat să fie comentate timp de mulți ani, în timp ce, în vremea Reformei, existau catedre în universități nu numai pentru expunerea doctrinelor Sfântului Toma, ale lui Duns Scotus sau Egidio Romano, ci și pentru cele ale unor nominaliști ca William Ockham și Gabriel Biel. Diversitatea a fost, de fapt, regula și, cu toate că tomismul a devenit de timpuriu sistemul oficial al ordinului dominican, s-au scurs multe secole până când a devenit sistemul oficial al Bisericii. (Nu vreau să spun prin aceasta că, după *Aeterni Patris* tomismul, în sensul în care se diferențiază de scotism, de exemplu, a fost impuls tuturor ordinelor religioase și instituțiilor bisericești de studii academice; dar el a fost în mod cert propus ca normă față de care filosoful catolic putea să aibă alte păreri doar dacă avea argumente care i se părea că se impun, și nici măcar atunci cu lipsă de respect. Poziția singulară acordată acum tomismului trebuie privită, pentru a fi înțeleasă, în lumina circumstanțelor istorice ale timpurilor recente; aceste circumstanțe nu au fost, de fapt, cele din Evul Mediu.)

CAPITOLUL XLII

AVERROISMUL LATIN: SIGER DE BRABANT

Tezele „averroismului latin” – Siger de Brabant – Dante și Siger de Brabant – Opoziția față de averroism; condamnările.

I. TERMENUL „averroism latin” a devenit atât de comun încât e greu să nu îl folosim, dar trebuie să spunem că mișcarea caracterizată prin acest nume a fost o mișcare a aristotelismului integral și radical. Aristotel a fost adevăratul mentor al mișcării, nu Averroes, deși acesta din urmă a fost considerat Comentatorul *par excellence* și a fost urmat în interpretarea lui monopsihistă a gândirii aristotelice. Doctrina care arată că intelectul pasiv, ca și cel activ, este unul și același la toți oamenii și că acest intelect unitar supraviețuiește după moartea trupului, astfel că nemurirea individuală este exclusă, a fost înțeleasă în secolul al XIII-lea ca fiind o caracteristică a aristotelismului radical, iar faptul că această doctrină a fost susținută de interpretarea averroistă a lui Aristotel a făcut ca adeptii ei să fie cunoscuți ca averroiști. Nu știu cum se poate folosi acest termen în măsura în care este clar că cei care erau numiți „averroiști” se considerau ei însăși ca fiind mai degrabă aristotelicieni decât averroiști. Se pare că au aparținut facultății de arte din Paris și au împins simpatia lor pentru Aristotel, aşa cum era interpretat de Averroes, atât de departe încât au ajuns să predea doctrine filosofice care nu mai erau compatibile cu dogma creștină. Punctul fierbinte al doctrinei lor și unul dintre cele care au atras cel mai mult atenția a fost teoria care afirma că există doar un singur suflet rațional în toți oamenii. Adoptând interpretarea averroistă a unor pasaje mai obscure din textele lui Aristotel dedicate acestei chestiuni, ei au afirmat că nu numai intelectul activ, dar și cel pasiv, este unul și același în toți oamenii. Consecința logică a acestei poziții este negarea nemuririi individuale și a pedepselor din viață de apoi. O altă doctrină ieșită din canoane, în mod sigur de sorginte aristotelică, a fost cea a eternității lumii. În acest punct putem să semnalăm deosebirea dintre averroiști și Sf. Toma de Aquino. Dacă pentru Sf. Toma eternitatea lumii create nu era imposibilă, deși, cu siguranță, că nu fusese demonstrată ca fiind adevărată (și cunoaștem prin revelație că lumea nu a fost creată din eternitate), averroiștii au susținut că eternitatea lumii, eternitatea mișcării și a devenirii, poate fi demonstrată filosofic. La fel, se pare că unii dintre ei, urmându-l pe Aristotel, au negat providența divină și l-au urmat pe Averroes în susținerea determinismului. Se poate înțelege, în aceste

condiții, de ce teologii vremii au atacat averroismul, aşa cum a făcut Sf. Bonaventura, care l-a atacat pe Aristotel însuși, sau Sf. Toma, care a arătat nu numai că pozițiile averroiste sunt false, dar și că ele nu reprezentau gândirea autentică sau, cel puțin, învățăturile explicite ale lui Aristotel.

Averroïștii sau aristotelicienii radicali au fost astfel obligați să-și reconcilieze doctrinele filosofice cu dogmele teologice, dacă nu voiau (și cu adevărat nu doreau acest lucru) să le nege pe cele din urmă. Cu alte cuvinte, au trebuit să ofere o teorie despre relația rațiunii cu credința care să le permită să afirme, împreună cu Aristotel, că există un singur suflet rațional în toți oamenii și, în același timp, să susțină împreună cu Biserica faptul că fiecare om își are propriul suflet rațional individual. Unii spun că, pentru a realiza această conciliere, ei au recurs la teoria dublului adevăr, afirmând că o teorie poate fi adevărată în filosofie, potrivit rațiunii, și totuși opusa ei să fie adevărată în teologie, potrivit credinței. Într-adevăr, Siger de Brabant folosește asemenea formulări, considerând că anumite formulări ale lui Aristotel și Averroes sunt imposibil de respins deși opusele lor sunt adevărate potrivit credinței. Astfel, se poate demonstra rațional că nu există decât un singur suflet intelectual în toți oamenii, dar credința ne asigură că există un suflet intelectual în fiecare individ. Filosoful își folosește rațiunea naturală, iar aceasta îi spune că sufletul intelectual este unul pentru toți oamenii; teologul însă, care vorbește despre ordinea supranaturală și exprimă revelația divină, ne asigură că Dumnezeu a multiplicat în mod miraculos ceea ce natura nu putea să multiplice. În acest sens, ceea ce este adevărat în filosofie este fals în teologie și *vice versa*. Desigur că această modalitate de autoapărare nu a convenit teologilor, care erau cu totul nepregătiți să admită că Dumnezeu a intervenit în realizarea miraculoasă a ceea ce rațional era imposibil. Nu s-a bucurat de prea multă simpatie nici metoda alternativă de autoapărare a averroiștilor, anume aceea de a susține că ei nu ar fi făcut decât să prezinte învățăturile lui Aristotel. Potrivit unei mărturii din acea vreme, probabil a Sfântului Bonaventura, „sunt unii studenți la filosofie care spun unele lucruri care nu sunt adevărate potrivit credinței. Când li se spune că afirmațiile lor sunt contrare credinței, ei răspund că Aristotel este cel care a afirmat acestea și că ei însiși nu susțin aceste aspecte ci numai prezintă ideile lui Aristotel.” Această modalitate de apărare a fost tratată ca un subterfugiu de către teologi în virtutea atitudinii lui Averroes față de Aristotel.

2. Cel mai important dintre averroïștii sau aristotelicienii radicali a fost Siger de Brabant, care s-a născut în 1235 și a devenit profesor la facultatea de arte din Paris. În 1270, el a fost condamnat pentru doctrinele lui averroiste și se pare că s-a apărat afirmând că el nu făcea decât să prezinte tezele lui Aristotel și că nu intenționa să afirme ceea ce nu era compatibil cu credința. Mai mult chiar, și-a modificat poziția.

S-a sugerat că ar fi renunțat la averroism datorită scrierilor Sfântului Toma, dar nu există o dovedă certă că ar fi abandonat, de fapt, această doctrină. Dacă a făcut-o, ar fi dificil să explicăm de ce a fost implicat în condamnarea din 1277 și de ce în acel an Inchizitorul Franței, Simon de Val, i-a cerut să apară în fața curții de judecată. Oricum, modificările care au avut loc în convingerile lui Siger de Brabant nu pot fi stabilite cu certitudine până nu e stabilită cronologia operelor lui. Lucrările care au fost descoperite cuprind *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, *De necessitate et contingentia casuarum*, *Compendium de generatione et corruptione*, câteva *Quaestiones naturales*, câteva *Quaestiones morales*, câteva *Quaestiones logicales*, *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones in Physicam*, *Quaestiones in libros tres de Anima*, şase *Impossibilia* și fragmente din *De intellectu* și din *Liber de felicitate*. Se pare că *De intellectu* a fost un răspuns la lucrarea Sfântului Toma *De unitate intellectus contra Averroistas* și că, în acest răspuns, Siger a afirmat că intelectul activ este Dumnezeu, iar fericirea omului pe pământ constă în uniunea cu intelectul activ. Dacă Siger era încă monopsihist la acea vreme sau nu, aceasta depinde de ceea ce gândeau el despre unicitatea sau caracterul multiplu al intelectului pasiv: nu putem trage concluzia că el era încă un monopsihist în sensul averroist al termenului numai pe baza identificării intelectului activ cu Dumnezeu. Faptul că Siger a făcut apel la Roma în urma deciziei Inchiziției franceze înseamnă că s-a considerat acuzat pe nedrept de heterodoxie. A murit la Orvieto în jurul anului 1282, fiind asasinate de propriul secretar care era nebun.

Dacă am vorbi despre Siger de Brabant doar în legătură cu controversa averroistă, ar însemna să oferim doar o viziune parțială asupra gândirii lui, căci el a expus un sistem întreg, nu doar aspecte izolate în care îl urma pe Averroes. Sistemul lui, deși un sistem de sorginte aristotelică, diferă în multe privințe importante de filosofia propriu-zisă aristotelică, și aceasta pentru că el a urmat învățătura averroistă despre Aristotel. De pildă, în timp ce Aristotel îl considera pe Dumnezeu ca fiind primul Mișcător în sensul de cauză finală ultimă, și nu în sensul de primă cauză eficientă, Siger urmează gândirea averroistă, potrivit căreia Dumnezeu este prima cauză creațoare. Dumnezeu acționează însă prin intermediul altor cauze, adică prin inteligențe emanate succesiv. În această privință, Siger îl urmează mai degrabă pe Avicenna decât pe Averroes, astfel că, aşa cum a remarcat Van Steenberghen, filosofia lui Siger nu poate fi considerată un averroism radical. Din aceleasi motive, nu poate fi privită nici ca un aristotelism radical, dacă îl avem în vedere chiar pe Aristotel ca personaj istoric, deși descrierea poate fi adevarată dacă ne referim la intențiile lui Siger. În ceea ce privește eternitatea creației, Siger îl urmează pe „Aristotel”, dar mai degrabă pentru că filosofii arabi l-au urmat pe „Aristotel” în această privință decât în virtutea a ceea ce a spus Aristotel însuși despre această problemă, căci Aristotel, de fapt, nu a vorbit deloc

despre creație. La fel, ideea lui Siger că toate evenimentele terestre sunt determinate de mișcări ale corpuri cerești trimise direct la filosofia islamică. De asemenea, în timp ce ideea potrivit căreia nicio specie nu poate avea un început așa că nu poate exista un prim om este o idee aristotelică la origine, ideea unei eterne repetări sau a unui proces ciclic al evenimentelor determinante nu se regăsește la Aristotel.

În ceea ce privește tezele averroiste ale monopsihismului și ale eternității lumii, Siger pare să-și fi retractat opiniile heterodoxe. Comentând *De anima*, el nu numai că admite că monopsihismul averroist nu este adevărat, ci acceptă și forța obiecțiilor aduse împotriva acestuia de către Sf. Toma și alții. Astfel, el spune că este imposibil pentru două acte individuale din două persoane diferite să purceadă simultan dintr-o facultate sau un principiu intelectual unic. La fel, în *Quaestiones in Physicam*, el acceptă că mișcarea nu este eternă și că a avut un început, deși acest început nu poate fi demonstrat rațional. Totuși, aşa cum am menționat deja, este greu de spus cu certitudine dacă această aparentă modificare a inclus o reală schimbare a opinioilor sau dacă a fost o atitudine prudentă, adoptată din cauza condamnării din 1270.

3. Faptul că Dante îl plasează pe Siger de Brabant în Paradis, ba chiar îl imaginează pe Sf. Toma elogiindu-l, este greu de explicat. Mandonnet, considerând, pe de o parte, că Siger a fost un adevărat averroist și, pe de altă parte, că Dante a fost un anti-averroist, a fost nevoie să conchidă că Dante nu era probabil familiarizat cu doctrinele lui Siger. Dar, aşa cum a arătat Gilson, Dante îl plasează în Paradis și îl alătura Sfântului Bonaventura și pe abatele Gioacchino da Fiore, ale cărui doctrine au fost respinse atât de Sf. Bonaventura cât și de Sf. Toma, și este greu de crezut că Dante nu știa ce făcea în ambele cazuri, al lui Gioacchino și al lui Siger. Gilson a sugerat și el că Siger de Brabant, aşa cum apare în *Divina Comedie*, nu este atât de mult persoana istorică Siger de Brabant, cât mai degrabă un simbol. Sf. Toma simbolizează teologia speculativă, Bernard, teologia mistică, iar în timp ce Aristotel reprezintă filosofia în Limb, Siger, fiind creștin, o reprezintă în Paradis. Prin urmare, atunci când Dante descrie cum Sf. Toma îl elogiază pe Siger de Brabant, nu ar intenționa să-l facă pe omul istoric Toma de Aquino să-l laude pe omul istoric Siger de Brabant, ci să facă teologia speculativă să aducă laudele necesare filosofiei. (Gilson explică într-un mod analog și elogiu pe care Dante prin Sf. Bonaventura îl face lui Gioacchino în *Divina Comedie*).

Explicația lui Gilson mi se pare rezonabilă. Dar există și alte posibilități. Bruno Nardi a arătat (și a fost urmat de Miguel Asin) că explicația problemei se află în faptul că Dante nu era un tomist pur, ci a adoptat doctrine nu numai din alte surse scolastice dar și din filosofiei musulmani, mai ales din Averroes, pe care l-a admirat în mod special. Cum Dante nu putea să-i plaseze pe Avicenna și pe Averroes în Paradis, i-a situat în Limb, iar pe Mahomed l-a plasat în Infern. Dar cum Siger era creștin, l-a

așezat în Paradis. Dante ar fi acționat astfel în mod deliberat, arătându-și aprecierea pentru devoțiunea lui Siger față de filosofia islamică.

Chiar dacă Bruno Nardi are dreptate în ceea ce afirmă despre sursele filosofice ale lui Dante, mi se pare că explicația lui poate fi combinată cu aceea a lui Gilson. Dacă Dante i-a admirat pe filosofii islamic și a fost influențat de ei, aceasta ar explica de ce l-a plasat pe Siger în Paradis. Dar explică oare de ce l-a făcut el pe Sf. Toma să rostească acele elogii la adresa lui Siger? Dacă Dante a știut că Siger era averroist, cu siguranță că a știut că Toma era un antiaverroist. Oare nu cumva Dante a făcut din Sf. Toma simbolul teologiei speculative, aşa cum sugerează Gilson, iar din Siger averroistul simbolul filosofiei tocmai pentru că Siger era un membru al facultății de arte și nu un teolog? În acest caz, aşa cum spune Gilson, elogurile Sfântului Toma la adresa lui Siger ar reprezenta omagiul teologiei în fața filosofiei.

Problema a fost complicată de Van Steenberghen, care a afirmat că Siger de Brabant a abandonat averroismul întrucât acesta intra în conflict cu teologia și s-a apropiat de poziția Sfântului Toma. Dacă este așa și Dante a fost conștient de faptul că Siger și-a modificat opiniile, dificultatea explicării faptului că Sf. Toma rostește laudele la adresa lui Siger ar fi cu mult simplificată. Cu alte cuvinte, pentru a obține o explicație adecvată a faptului că poetul l-a plasat pe Siger în Paradis și, mai mult chiar, l-a făcut pe adversarul lui, Sf. Toma, să îl elogieze, ar trebui mai întâi să avem o imagine precisă nu numai a simpatiilor filosofice ale lui Dante, ci și a evoluției opiniilor lui Siger.¹

4. Am văzut că filosofia Sfântului Toma a provocat multe obiecții însemnante din partea altor filosofi scolastici; dar chiar dacă s-a făcut încercarea de a-l implica pe Toma în condamnarea aristotelismului averroist, rămâne, totuși, adevărat că disputa asupra unor doctrine tomiste, precum cea a unicitatii formei substanțiale, a fost o controversă obișnuită, care poate fi deosebită de controversa averroistă propriu-zisă, în care teologii în general, inclusiv Sf. Toma, s-au unit într-un front comun împotriva filosofilor heterodoxi. Astfel, franciscanii, de la Alexander de Hales și Sf. Bonaventura până la Duns Scotus, s-au aflat pe aceeași poziție cu dominicanii precum Sf. Albert și Sf. Toma, iar augustinieni precum Egidio Romano și clerici ca Henric din Gent, s-au coalizat într-o opozitie față de ceea ce ei considerau o mișcare periculoasă. Din punct de vedere filosofic, cea mai importantă caracteristică a opozitiei lor era, desigur, respingerea critică a teoriilor ofensatoare și, din acest punct de vedere, se poate menționa lucrarea Sfântului Albert, *De unitate intellectus contra Averroem* (1256), lucrarea

¹ Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, ed. II-a, 1911; B. Nardi: *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia și Le fonti della filosofia di Dante*, 1912; F. Van Steenberghen: *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938; E. Gilson: *Dante et la philosophie*, 1939 (trad. engl., 1948).

Sfântului Toma, *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), lucrările lui Egidio Romano, *De purificatione intellectus possibilis contra Averroem și Errores Philosophorum* (care prezintă erorile lui Aristotel și ale filosofilor islamici, dar nu spune nimic despre Siger de Brabant), precum și scrierile lui Raymundus Lullus, *Liber contra errores Boetii et Segerii* (1298), *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, *Disputatio Raymundi et Averroistae și Sermones contra Averroistas*.

Teologii nu s-au mulțumit însă să scrie și să vorbească împotriva averroiștilor; ei au căutat să provoace o condamnare oficială venită din partea autorităților bisericești. Acest lucru era ceva firesc, aşa cum se poate vedea din analiza confruntărilor dintre filosofia averroistă și credința creștină, precum și din analiza consecințelor teoretice și practice ale unor teorii precum monopsihismul și determinismul. Ca urmare, în 1270, episcopul Parisului, Etienne Tempier, a condamnat mai multe doctrine: monopsihismului, negarea nemuririi personale, determinismul, eternitatea lumii și negarea providenței divine. Totuși, în ciuda acestei condamnări, averroiștii au continuat să predea în secret („pe la colțuri și în fața tinerilor”, după cum afirmă Toma), deși din 1272 profesorii de la facultatea de arte nu au mai avut dreptul să abordeze probleme teologice și în 1276 învățământul secret din universitate a fost interzis. Aceasta a dus la o nouă condamnare în 7 martie 1277, când episcopul Parisului a condamnat 219 teze și a excomunicat pe oricine ar fi continuat să le susțină. Condamnarea a ținut în special doctrinele lui Siger de Brabant și Boetius din Dacia și a inclus „teoria dublului adevăr”. Boetius din Dacia, care a fost contemporan cu Siger de Brabant, a susținut ideea intelectualistă a fericirii expusă de Aristotel, prin care se afirma că doar filosofii pot atinge adevărata fericire iar non-filosofii păcătuiesc împotriva ordinii naturale. Tezele condamnate, „nu există o stare mai bună decât aceea de a te devota filosofiei” și aceea că „oamenii înțelepți ai lumii sunt doar filosofii”, par să fi fost extrase din învățăturile lui Boetius care, ca profesor al facultății de arte, a omis să facă referire la ordinea supranaturală și a tratat concepția aristotelică despre fericire ca fiind adekvată cel puțin din perspectiva rațiunii.

CAPITOLUL XLIII

GÂNDITORII FRANCISCANI

*Roger Bacon: viața și opera – Filosofia lui Roger Bacon –
Matteo di Aquasparta – Pierre Jean Olivi – Roger Marston –
Richard din Middleton – Raymundus Lullus.*

I. UNUL dintre cei mai interesanți gânditori medievali este Roger Bacon (c.1212-după 1292), numit și *Doctor Mirabilis*. Bacon este de interes pentru noi, fie și numai pentru atenția pe care a acordat-o științei experimentale și aplicării matematicii în cunoaștere. Dar ceea ce-l face mult mai interesant este faptul că preocupările lui științifice sunt combinate cu un interes accentuat pentru filosofie în sine și că aceste două direcții s-au îmbinat în cazul lui cu un accent tipic franciscan asupra gândirii mistice. Astfel, elementele tradiționale s-au impletit cu o perspectivă științifică, de-a dreptul străină majorității teologilor și filosofilor din epocă.¹ Mai mult chiar, Bacon, un om impulsiv, intolerant și ușor iritabil, convins fiind de adevărul și valoarea propriilor opinii și a obscurantismului multora dintre personalitățile epocii lui, mai ales al celor de la Paris, devine interesant nu numai ca filosof dar și ca om. A fost un fel de prezență furtunoasă în Ordinul din care a făcut parte, dar în același timp una dintre celebritățile acestui Ordin și o figură remarcabilă a filosofiei britanice. Dacă s-ar impune o comparație între Roger Bacon și Francis Bacon (1561-1626), nu e deloc sigur că ea l-ar avantaja pe cel din urmă. Așa cum a remarcat profesorul Adamson, „este mai mult decât probabil că atunci când vorbim despre reforma baconiană în știință, ar trebui să ne referim la acel uitat călugăr din secolul al XIII-lea mai mult decât la celebrul Cancelar strălucitor din secolul al XVII-lea.”² Bridges observă că, deși Francis Bacon a fost „incomparabil superior ca scriitor, Roger Bacon a avut finețea estimării și capacitatea rafinată a combinării gândirii deductive cu cea inductivă, combinație care este semnul unui mare inovator în știință”.³

Născut la Ilchester, Roger Bacon a studiat la Oxford sub patronajul lui Adam Marsh și Robert Grosseteste. Pentru acesta din urmă, Bacon a avut cea mai mare

¹ Mă refer, desigur, la știința experimentală.

² Roger Bacon: *The Philosophy of Science in the Middle Ages*, p. 7.

³ J.H. Bridges, Introducere la *Opus Maius*, pp. xcii-xcii.

admirație, remarcând cunoștințele lui de matematică și perspectivă și considerând că ar fi putut să orice; Grosseteste mai cunoștea și destule limbi vechi pentru a-i înțelege pe înțelepții antichității.¹ De la Oxford, Bacon a plecat la Paris unde se pare că a predat timp de câțiva ani. A avut destul de puțin respect pentru profesorii parizieni. Despre Alexander din Hales și *Summa* lui, a spus că lucrarea cântărea mai mult decât un cal, ba chiar i-a contestat autenticitatea;² în același timp, el i-a acuzat pe teologi pentru incursiunile lor în filosofie, pentru ignoranța de care dădeau dovadă în domeniul științelor și pentru respectul nemeritat pe care îl acordau lui Alexander din Hales și lui Albert cel Mare.³ Necunoașterea științelor și a limbilor străine au fost cele mai mari reproșuri pe care le-a adus împotriva contemporanilor lui. A considerat că venerația acordată *Sentințelor* lui Petrus Lombardus în acea epocă era mai mare decât cea acordată Bibliei însăși. A fost, totodată, nemulțumit de exegiza biblică a vremii, căreia i-a reproșat în special faptul că era plină de greșeli. Astfel, criticele lui (deseori nedrepte, mai ales în ceea ce-l privește pe Albert cel Mare) ne arată caracterul ambivalent al gândirii sale, un devotament față de știință dublat de o atitudine tradițională sau conservatoare referitoare la teologie și metafizică. În ceea ce-l privește pe Aristotel, Bacon a fost un mare admirator al Filosofului, dar a detestat ceea ce el considera că sunt traducerile proaste și derutante făcute de latini și a afirmat că i-ar fi ars pe rug pe toți traducătorii operei aristotelice dacă ar fi fost în puterea lui să ia o asemenea decizie.⁴

Dar, cu toate că Bacon nu a fost deloc încântat de marile figuri ale Universității din Paris, pe care le compara cu conaționalii lui, el a cunoscut la Paris cel puțin un om care a avut o influență durabilă asupra gândirii lui: Pierre de Maricourt, din Picardia, autor al unei *Epistola de magnete* și al unei *Nova compositio Astrolabii particularis*.⁵ Potrivit lui Roger Bacon,⁶ el era un om demn de laudă pentru realizările lui în cercetarea științifică. „În ultimii trei ani a lucrat la realizarea unei oglinzi care poate să aprindă un foc la distanță, o problemă pe care latinii nu au rezolvat-o niciodată și nici nu au încercat să o rezolve, deși au fost scrise destule cărți despre acest subiect.” Pierre i-a stimulat în mod cert lui Bacon interesul pentru știința experimentală și i-a câștigat respectul punând întrebările sale direct Naturii în loc să încerce să dea răspunsuri *a priori*, fără ajutorul experimentelor.

¹ *Opus Tertium*, c. 25.

² *Opus Minus*, ed. J.S. Brewer, p. 326.

³ *Ibid.*, p. 322 ff.

⁴ *Compendium philosophiae*, p. 469.

⁵ Numele purtat de Pierre, *Peregrinus*, pare să se datoreze faptului că a participat la o cruciadă.

⁶ *Opus Tertium*, c. 13.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

În jurul anului 1250, Bacon a intrat în Ordinul Franciscan, predând apoi la Oxford până în 1257, când a trebuit să abandoneze învățământul deoarece stârnise suspiciunea și ostilitatea superiorilor lui. I s-a permis totuși să scrie, deși nu mai avea voie să își publice lucrările. În iunie 1266, Papa Clement al IV-lea, un prieten al lui Bacon, i-a cerut să îi trimită la Roma lucrările pe care le scrise. Papa a murit însă la puțin timp după aceea și nu se știe cu certitudine dacă textele lui Bacon au mai ajuns la Roma, iar dacă au ajuns, ce atenție le-a fost acordată. Bacon a intrat în bucluc în 1277 scriind *Speculum astronomiae*, în care și-a susținut ideile despre astrologie și a criticat decizia lui Etienne Tempier de a condamna astrologia. Conducătorul general al Ordinului Franciscan din acea vreme, Ieronim din Ascoli, a cerut ca Bacon să fie adus la Paris, în fața unui consiliu religios, sub acuzația că predă științe noi, iar rezultatul a fost trimiterea lui Bacon la închisoare în 1278. Se pare că a rămas în închisoare până în 1292, iar în acest an sau nu mult după, Bacon a murit, fiind înmormântat la Oxford în Biserica Franciscană.

Lucrarea principală a lui Bacon este *Opus Maius*, care a fost, probabil, terminată pentru a fi trimisă Papei. *Opus Minus* și *Opus Tertium* sunt mai mult sau mai puțin rezumate ale materialului încorporat în *Opus Maius* deși ele conțin și material suplimentar. În *Opus Minus*, Bacon tratează despre cele șapte păcate ale teologiei. Alte lucrări, precum *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis* și *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*, au fost publicate în 14 volume din *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* din care au apărut 16 fascicule până acum. Unele dintre aceste lucrări par să fi fost scrise ca părți ale unei *Scriptum Principale*. Bacon a mai scris un *Compendium Philosophiae*, un *Compendium studii Philosophiae* și un *Compendium studii Theologiei*.

2. În prima parte din *Opus Maius*, Bacon enumera patru cauze principale ale neștiinței și nepuținței omenești de a atinge adevarul: supunerea față de o autoritate lipsită de merit, influența obișnuinței, prejudecățile gândirii comune și tentația de a da impresia de înțelepciune pentru a ascunde propria neștiință. Primele trei cauze ale erorii au fost recunoscute de gânditori ca Aristotel, Seneca sau Averroes. A patra este cea mai periculoasă, căci îl ajută pe om să-și camufeze propria ignoranță afirmând cu tărie că înțelepciunea constă în slăvirea fără zăbavă a autoritatii – un obicei și o prejudecată foarte răspândită. De pildă, pentru că Aristotel a spus ceva, acea afirmație este considerată adevarată. Dar Avicenna putea să-l fi corectat pe Aristotel iar Averroes, pe Avicenna. Iar pentru că Părinții Bisericii nu au studiat științele, se consideră că asemenea studii sunt lipsite de valoare. Însă contextul acelor vremuri de demult era diferit și ceea ce putea fi o scuză pentru ei nu mai este și pentru noi. Oamenii nu înțeleg cât de mare este valoarea studiilor matematice și a limbilor străine și astfel diminuează rolul acestora din cauza propriilor prejudecăți.

În a doua parte, Bacon scoate în evidență caracterul dominant al teologiei în comparație cu celealte științe: tot adevărul se află în Scriptură. Dar pentru lămurirea Scripturii avem nevoie de ajutorul legii canonice și al filosofiei. Filosofia și apelul la rațiune nu pot fi condamnate, căci rațiunea vine de la Dumnezeu. Dumnezeu este intelectul activ (așa îl interpretează Bacon pe Sf. Augustin, apelând, de asemenea, la Aristotel și Avicenna) și El iluminează gândirea individuală, participând la activitatea ei. Scopul filosofiei este să-l căluzească pe om către cunoașterea și slujirea lui Dumnezeu, culminând cu filosofia morală. Științele speculative și morale ale păgânilor sunt, desigur, inadecvate și sunt completate doar prin teologia creștină și etica ei. Dar nu e corect să condamnăm sau să neglijăm nicio părticică de adevăr. De fapt, spune Bacon, filosofia nu a fost o inventie păgână, ci a fost revelată profețiilor. Apoi revelația a fost întunecată prin păcat, dar filosofii păgâni au contribuit la redescoperirea ei sau a unor părți din ea. Cel mai important dintre aceștia a fost Aristotel, iar Avicenna i-a expus cel mai bine gândirea. În ceea ce-l privește pe Averroes, acesta a fost un bărbat cu adevărat înțelept care a îmbogățit sub multe aspecte ceea ce au afirmat predecesorii lui, deși propriile lui teorii au uneori nevoie de corecție. În fine, trebuie să folosim filosofia păgână într-o manieră inteligentă, fără atitudinea ignorantului care, pe de o parte, respinge și condamnă în bloc și, pe de altă parte, aderă slugarnic la o anumită gândire. E obligația noastră să ducem mai departe și să îmbunătățim gândirea înaintașilor, amintindu-ne că, deși funcția adevărului este să-l ducă pe om spre Dumnezeu, nu trebuie să considerăm ca lipsite de valoare studiile care nu au imediată legătură cu teologia: orice adevăr, din orice domeniu este el, ne duce în cele din urmă către Dumnezeu.

A treia parte este dedicată de Bacon cercetărilor asupra limbajului. El pun accentul pe importanța practică a studiului limbilor. Fără o cunoaștere a limbilor ebraică și greacă, Scriptura nu poate fi interpretată și tradusă corect și nici manuscrisele nu pot fi corectate. Sunt necesare, totodată, traduceri corecte ale lucrărilor filosofilor greci și arabi. Iar pentru o traducere corectă nu este suficientă acuratețea limbajului, ci trebuie evitată atitudinea servilă.

În partea a patra, Bacon discută despre matematică, pe care o consideră „cheia și poarta” celoralte științe. Matematica a fost studiată de Patriarhi și a ajuns la cunoștința grecilor prin mijlocirea caldeenilor și a egiptenilor. Dar ea a căzut în uitare printre latini. Cu toate acestea, matematica este *quasi innata*, sau cel puțin este învățată mai ușor și nemijlocit și printr-o dependență mai restrânsă față de experiență decât celealte discipline, așa că se poate spune că este presupusă de acestea. Logica și gramatica depind într-o oarecare măsură de matematică și este evident că fără matematică nu se poate progrăda în astronomie, precum și că ea este utilă chiar și teologiei: astrono-

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

mia matematică poate, de pildă, să demonstreze dimensiunile infime ale Pământului în comparație cu cerurile, fără să mai vorbim de faptul că matematica este utilă pentru rezolvarea problemelor cronologice puse de Scriptură și că ea arată cât de inadecvat este calendarul iulian, o problemă la care Papa ar trebui să fie sensibil. Apoi Bacon vorbește despre lumină și despre propagarea ei, despre reflecție și refracție, despre eclipse, marea, forma sferică a pământului, unicitatea universului și alte subiecte similare. După care trece la studiul geografiei și a astrologiei. Aceasta din urmă e privită cu suspiciune, căci se consideră că presupune determinismul, dar această suspiciune este nedreaptă. Influența și mișcările corpurilor cerești afectează evenimentele terestre și umane și produc chiar dispoziții naturale în ființele umane, dar nu distrug liberul arbitru. A fi prudent înseamnă a dobândi cunoșterea pe care o putem asimila și apoi folosi în scopuri bune. Bacon aprobă sfatul dat de Aristotel lui Alexandru referitor la cum ar trebui tratate anumite triburi: transportarea lor într-o altă zonă și, astfel, într-un alt climat, și prin aceasta modificarea comportamentului lor moral.

Optica formează subiectul părții a cincea, în care Bacon analizează structura ochiului, principiile văzului și condițiile vederii, reflecția, refracția și aplicațiile practice ale științei opticii. El sugerează că oglinziile pot fi plasate în locuri mai înălțate pentru ca amplasarea și mișcarea trupelor unui dușman să poată fi observate, iar prin folosirea refracției am putea să facem ca lucrurile mici să pară mari și obiectele îndepărtate să pară apropiate. Nu există dovezi că Bacon ar fi inventat telescopul, dar el a gândit posibilitatea unui asemenea instrument.

În partea a șasea, Bacon abordează științele experimentale. Rațiunea poate să căluzească gândirea la o concluzie corectă, dar numai confirmarea prin experiență elimină orice îndoială. Acesta este unul dintre motivele pentru care geometria folosește diagrame și figuri. Multe credințe false sunt respinse cu ajutorul experienței. Dar experiența este de două feluri. În unul din ele folosim simțurile noastre corporale, ajutate de instrumente și observații, iar celălalt constă în experiența lucrurilor spirituale și are nevoie de har. Acest ultim tip de experiență urcă mai multe trepte, ajungând până la extazul mistic. Primul tip de experiență poate fi folosit pentru prelungirea vieții (prin îmbunătățirea cunoștințelor de medicină și descoperirea unor antidoturi la otrăvuri), poate contribui la inventarea de substanțe explozive, la transformarea unor metale de bază în aur și pentru ameliorarea calității aurului, ajutând astfel la subminarea încrederii în false credințe magice.

În fine, în partea a șaptea din *Opus Maius*, Bacon discută despre filosofia morală, care se află deasupra filologiei, matematicii sau științelor experimentale. Aceste științe sunt raportate la acțiuni de diverse feluri, pe când filosofia morală vorbește despre acțiunile prin care devinem buni sau răi și îl instruiește pe om în privința relației lui

cu Dumnezeu, cu semenii lui și cu sine însuși. Astfel, ea este strâns legată de teologie și împărtășește ceva din demnitatea acesteia. Presupunând „principiile metafizicii” care includ revelația creștină, Bacon abordează moralitatea civică și apoi, mai pe larg, moralitatea individuală, folosindu-se de scrierile gânditorilor greci, latini și arabi, mai ales de lucrările lui Seneca, stoicul roman. În concluzie, el discută temeiurile pentru acceptarea religiei creștine. Revelația este necesară, iar creștinii acceptă Credința ca pe o autoritate, dar atunci când avem de-a face cu necredincioși, nu ne putem baza numai pe această autoritate, ci trebuie să recurgem și la rațiune. Astfel, filosofia poate demonstra existența lui Dumnezeu, unitatea și infinitatea Lui, în vreme ce credibilitatea gânditorilor sacralizați se bazează tocmai pe sanctitatea lor, pe înțelepciunea și minunile lor, pe statonica credinței lor și atitudinea lor fermă în fața persecuțiilor, pe izbânda lor în pofida originilor umile și a condițiilor potrivnice. Bacon încheie cu doctrina comuniunii omului cu Christos și cu participarea lui prin Christos la viața divină. *Et quid potest homo plus petere in hac vita?* Ce altceva mai mult își poate dori omul în această viață?

Din cele afirmate, se desprinde în mod clar caracterul dublu al filosofiei lui Bacon. Accentul pus pe relația dintre filosofie și teologie, amintind funcția celei dintâi de a călăuzi omul spre Dumnezeu, precum și, dintr-o perspectivă practică sau morală, rolul important pe care îl joacă în gândirea lui cunoașterii interioare a lui Dumnezeu și a lucurilor spirituale, care culminează în extaz, relația strânsă pe care o stabilește între teologie și filosofie, ideea de Dumnezeu ca intelect activ care iluminează,¹ adoptarea teoriilor despre „temeiuri ultime” (pentru dezvoltarea cărora materia are un fel de apetit activ) sau despre compoziția hilomorfică universală a celor create și despre multitudinea formelor (de la forma corporală până la *forma individualis*): toate acestea îl caracterizează ca un continuator al tradiției augustiniene. În pofida respectului său pentru gândirea lui Aristotel, nu sunt rare cazurile când nu îl interpretează corect și chiar îi atribuie doctrine care nu i-au aparținut. Astfel, el descoperă o serie de elemente ale revelației creștine în filosofia lui Aristotel, care nu existau, de fapt, acolo. Deși se referă și la Sf. Toma, nu pare să fi fost influențat de pozițiile tomiste sau să fi manifestat vreun interes special pentru ele. Pe de altă parte, intinderea intereselor sale și vigoarea cu care a insistat asupra științelor experimentale, a dezvoltării astronomiei prin contribuția matematicii și a aplicațiilor practice ale științei ni-l arată ca vestitor al unei epoci viitoare. Bacon a fost un om destul de mulțumit de sine, înclinat spre

Cu siguranță că această doctrină nu e averroistă. Monopsihismul lui Averroes a fost criticat de Bacon, care l-a considerat o erzie.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

impetuozitate și critici vehemente, nu întotdeauna motivate. Dar a scos în evidență multe puncte slabe din știința vremii, precum și din morală și din viața ecclaziastică. A apelat în mare măsură la alți gânditori pentru a-și întemeia propriile teorii științifice, dar a înțeles repede posibilitatea dezvoltării și aplicării științelor și a avut un spirit de cercetător care și-a însușit rapid metodele științifice, de combinare, deducție și inducție, mai mult decât Francis Bacon, Cancelarul Angliei, a cărui insistență asupra necesității experimentului și observației, precum și asupra aplicațiilor practice ale cunoașterii, a fost descrisă adesea ca și cum n-ar fi fost anticipată de niciun filosof înaintea lui.

3. Un augustinian de un tip diferit a fost Matteo di Aquasparta (c.1240-1302), care a studiat la Paris, a predat la Bologna și Roma și a devenit Conducătorul general al Ordinului Franciscan în 1287, fiind ales cardinal în 1288. Autor al unui Comentariu la *Sententiae*, *Quaestiones disputatae* și *Quaestiones quodlibetales*, Matteo di Aquasparta a aderat la poziția Sfântului Bonaventura, considerându-l pe Sf. Augustin un izvor de înțelepciune. Astfel, în vreme ce admite că ideile omenești despre obiectele materiale sunt formate doar în raport cu experiența senzorială, el refuză să admită că lucrurile materiale pot în-forma altceva decât trupul: sufletul este răspunzător de senzații ca atare, așa cum a afirmat Augustin, deși senzația presupune, desigur, ca un organ senzorial să fie în-format de obiectele sensibile. Intelectul activ transformă *species sensibilis* și produce ideea în intelectul pasiv. Matteo apelează explicit la Sf. Augustin în această privință:¹ Dar activitatea sufletului nu este suficientă de una singură pentru a explica procesul cunoașterii: este necesară iluminarea divină. Ce este iluminarea divină? Prezența reală a lui Dumnezeu în activitatea intelectului uman, o prezență prin care intelectul este stimulat să cunoască obiectul. Dumnezeu ne stimulează să cunoaștem obiectul de la care primim *species sensibilis*, iar această mișcare este iluminarea divină. Obiectul este corelat cu modelul lui exemplar etern, *ratio aeterna* sau ideea divină, iar lumina divină este cea care ne dă posibilitatea să discernem această relație; *rationes aeternae* exercită un efect regulativ asupra intelectului. Dar noi nu distingem lumina sau participarea divină și nici ideile eterne nu sunt percepute în mod direct, ci le cunoaștem mai mult ca principii care mișcă intelectul pentru a cunoaște esența creată, *ut obiectum movens et in aliud ducens*, nu ca *obiectum in se ducens*.² Putem înțelege astfel cum operează lumina divină asupra tuturor oamenilor, buni sau răi, căci nu se pune problema viziunii ideilor divine și a esențelor divine ca atare, în ele

¹ *Q Disp. de cognitione*, pp. 280, 291.

² *Ibid.*, p. 254.

însele. Dumnezeu participă la toate activitățile lucrurilor create, dar mintea umană este făcută după chipul lui Dumnezeu într-un mod special, iar participarea lui Dumnezeu la activitatea gândirii umane este numită iluminare.

În aceeași lucrare, *De cognitione*, Matteo menționează doctrina tomistă potrivit căreia intelectul cunoaște lucrul individual *per quandam reflexionem*, printr-un act al reflecției.¹ În final, el respinge această doctrină. Este dificil de înțeles această poziție, spune el, căci cunoașterea individualului *per reflexionem ad phantasma* înseamnă că intelectul cunoaște singularul fie prin plăsmuire, fie direct în el însuși. A doua presupozitie (cunoașterea directă a lucrurilor individuale) nu este analizată de Sf. Toma, iar pe de altă parte, plăsmuirea nu este inteligibilă (*intelligibile actu*), ci trebuie abstrasa *species intelligibilis*. În opozitie cu viziunea tomistă, Matteo afirmă că intelectul cunoaște lucrurile singulare în ele însese și nemijlocit, cu ajutorul unei *species singulares*. Întuiția sensibilă este aceea care cunoaște obiectul ca existând, iar intuiția intelectuală este cea care aprehendează quidditatea sau esența individuală. Dacă gândirea nu are o intuiție a obiectului individual, ea nu poate abstrage din noțiunea universală. Astfel, *species universalis* presupune *species singularis*. Desigur, lucrurile individuale nu sunt inteligibile, dacă prin inteligibil înțelegem ceea ce e deductibil și demonstrabil, căci ele sunt contingente și trecătoare. Dar dacă prin inteligibil înțelegem ceea ce poate fi aprehendat prin intelect, atunci trebuie acceptat că lucrul individual este inteligibil.² Altfel, nu este posibil să explicăm satisfăcător abstracția și intemeierea reală a ideii universale.

O altă teorie a Sfântului Toma pe care Matteo o respinge este aceea potrivit căreia sufletul, atât cât este unit cu trupul, nu are o întuiție directă a sinelui propriu și a dispozițiilor și capacitaților sale, dar cunoaște indirect că el și dispozițiile lui există, prin percepția actului prin care el cunoaște obiectele, prin acele *species* abstrase din plăsmuire. Această teorie a cunoașterii indirekte de sine a sufletului este respinsă de Matteo ca fiind contrară învățăturii Sfântului Augustin și cerințelor rațiunii. Nu e rațional să presupunem că sufletul este atât de adâncit în trup încât să nu poată înțelege nimic fără o imagine sau o plăsmuire. Sufletul se poate cunoaște pe sine și dispozițiile lui în mod indirect. „Pare absurd să presupunem că intelectul este atât de orb încât nu se poate vedea pe sine când tocmai prin intelect sufletul cunoaște lucrurile.”³ Matteo își expune propria teorie cu multă grijă. Cât privește *începutul* cunoașterii, „afirm fără nicio îndoială că sufletul nu se poate intui nici pe sine, nici de-

¹ p. 307.

² *De cognitione*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 328.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

prinderile pe care le are, și nici nu poate fi orientat primul act al cunoașterii către sine sau către cele ce se află în el.¹ Sufletul are nevoie de un stimul din partea simțurilor trupului pentru a-și începe cunoașterea și apoi, meditând asupra actului propriu de cunoaștere, ajunge să-și cunoască propriile capacitați și pe sine ca având existență. Apoi, sufletul se întoarce spre sine (*quādam spirituali conversione in semetipsam revocata est*)² și poate avea o intuiție directă a sinelui propriu și a deprinderilor sale, acestea nemaifiind concluziile neintuite ale unui proces de raționare, ci constituind obiectul direct al unei viziuni mentale. Pentru ca această viziune intelectuală să aibă loc, sunt necesare patru condiții, la fel ca pentru vederea sensibilă, anume: un obiect vizibil care este prezent ca atare, o capacitate de a vedea bine distribuită, proporția reciprocă și iluminarea. Toate aceste condiții sunt sau pot fi realizate. Sufletul este un obiect vizibil intelectual și este prezent în intelect. Intelectul este o capacitate imaterială și nu este dependent întrinsec de vreun organ senzorial. Atât intelectul cât și sufletul însuși sunt obiecte finite intelectuale și nimic nu este pe măsura sufletului mai mult decât sufletul însuși. În fine, iluminarea divină este mereu prezentă.³

Astfel, Matteo di Aquasparta a aderat, deși în mod rațional și cu moderăție, la tradiția augustiniană și este de presupus că a aderat și la teoriile despre *rationes seminales* și *forma corporeitas*. În plus, el a susținut doctrina Sfântului Bonaventura despre compozitia universală hilomorfică a lucrurilor create, respingând distincția dintre esență și existență ca explicație a finitudinii și contingentei lor.

4. Un adept mai puțin fervent al tradiției augustiniene a fost Pierre Jean Olivi (c. 1248-1298), o figură proeminentă printre „spiritualii” franciscani. A susținut teoria compoziției hilomorfice a tuturor lucrurilor create, precum și teoria posibilității multiplicării ingerilor în aceleasi specii, dar și doctrina pluralității formelor. El a negat însă existența acelor *rationes seminales* și a afirmat că această respingere este în acord cu doctrina lui Augustin. O anticipare a teoriei lui Duns Scotus, *distinctio formalis a parte rei*, intermediarul dintre distincția reală și cea conceptuală, apare în filosofia lui; ea este prezentă, de pildă, între atrbutele divine, așa cum va afirma Duns Scotus mai târziu. Olivi a adoptat și teoria lui Ioan Philoponus, potrivit căreia, atunci când un proiectil este pus în mișcare, cel care generează mișcarea conferă un *impulsus* asupra proiectilului, care îl mișcă pe acesta chiar și atunci când nu mai este în contact cu cel care l-a acționat; în plus, astfel este învinsă rezistența aerului și alte forțe care se opun.

¹ *Ibid.*, p. 329.

² *Ibid.*, p. 329. [„s-a intors în sine însuși printr-un fel de transformare spirituală”, lb. lat.]

³ Doctrina intuiției de sine a sufletului și cea a cunoașterii intelectuale a individualelor apar și în gândirea franciscanului *Vital du Four* (mort în 1327).

Dar o abordare mai profundă a acestei teorii, care a presupus abandonarea teoriei aristotelice a mișcării „nenaturale”, este rezervată volumului următor, când vom vorbi de acei gânditori care au ajuns la concluzii noi și au pregătit drumul pentru o concepție nouă despre lumea materială. Remarci suplimentare despre *distinctio formalis a parte rei* vor fi făcute în relație cu sistemul lui Duns Scotus. Motivația de bază pentru menționarea lui Olivi aici este doar aceea de a mă referi la teoria lui despre suflet și relația acestuia cu trupul. Această teorie, sau o parte din ea, a fost condamnată de Conciliul de la Viena din 1311; chestiunea merită menționată deoarece unii autori au afirmat în trecut că acest Conciliu a condamnat ceea ce, de fapt, nu voia să condamne.

Potrivit lui Olivi, există trei „părți” constitutive ale sufletului: principiul sau forma vegetativă, principiul sau forma sensibilă și principiul sau forma intelectuală. Aceste trei forme constituie împreună sufletul omenesc, sufletul rațional, ca părți constitutive ale sufletului întreg. Nu e nimic nou în această teză a pluralității formelor, dar Olivi derivă din ea concluzia aparte că cele trei părți formale sunt unite prin materia spirituală a sufletului, astfel încât forma superioară influențează și mișcă formele inferioare numai prin mijlocirea acestei materii spirituale. El mai susține că, în vreme ce părțile vegetativă și sensitivă in-formează trupul, partea intelectuală nu in-formează ea însăși trupul, ci se folosește de celelalte părți ca instrumente. Olivi afirmă că, plasând originea tuturor celor trei părți în materia spirituală a sufletului, el salvează astfel unitatea omului și respinge ideea că partea intelectuală a sufletului in-formează trupul în mod direct. Acest ultim aspect a stârnit critici vehemente chiar printre franciscani. Una din cauze a fost aceea că, dacă era adevărat că forma intelectuală nu in-formează trupul în mod direct, ci doar mijlocit, prin forma sensibilă, rezulta că Iisus Christos nu a fost, în condiția lui umană, alcătuit din suflet rațional și trup, aşa cum ne învață credința.¹ În 1311, Conciliul de la Viena a condamnat ca eretică afirmația că sufletul rațional sau intelectiv nu in-formează trupul în mod direct (*per se*) și esențial (*essentialiter*). Conciliul nu a condamnat însă doctrina pluralității formelor, punând în schimb teza tomistă, aşa cum au încercat să susțină unii autori mai târziu. Membrii Conciliului, sau cei mai mulți dintre ei, au susținut și ei pluralitatea formelor. Conciliul a dorit să păstreze unitatea omului, afirmând că sufletul intelectual in-formează trupul în mod direct. Această idee este exprimată clar prin referire la învățătura christică. Natura umană a lui Christos constă dintr-un trup uman muritor și un suflet uman rațional care in-formează trupul, cele două alcătuind împreună

¹ În sprijinul tezei lui Olivi, s-a adus argumentul că, dacă forma intelectuală ar afecta trupul în mod direct, atunci fie și-ar transmite astfel propria nemurire trupului, fie și-ar pierde propria nemurire prin afectarea trupului.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

natura umană. Conciliul nu a fost interesat de problema acelei *forma corporeitatis* sau dacă există sau nu „părți” multiple în sufletul uman: ceea ce a afirmat este doar că sufletul rațional participă la guvernarea trupului în mod direct și, astfel, el este un principiu constitutiv al omului: teza condamnată a fost cea a separației dintre sufletul intelectual și trupul uman, iar nu doctrina pluralității formelor. Este greșit, deci, să afirmăm că acest Conciliu de la Viena a declarat că sufletul omenesc informează materia primă în mod direct și că Biserica impune teoria tomistă.

5. Dacă Pierre Jean Olivi a fost un gânditor independent, care s-a îndepărtat în unele privințe de tradiția augustiniană și a pregătit calea pentru etapele ulterioare ale gândirii franciscane, Roger Marston (mort în 1303), care a fost pentru un timp Conducătorul provincial al Ordinului Franciscan din Anglia, a fost un augustinian devotat. El a susținut toate teoriile augustiniene, cum ar fi cea a aprehensiunii intelectuale a lucrurilor singulare, preeminența voinei în fața intelectului, compoziția universală hilomorfică a lucrurilor create sau pluralitatea formelor, și l-a criticat pe Sf. Toma pentru că a admis posibilitatea aparentă a creației din eternitate și pentru că a renunțat la *rationes seminales*. Acest englez hotărât și conservator a considerat că și Matteo di Aquasparta a fost prea bland și a respins cu fermitate orice încercare de îndepărțare de ceea ce el a considerat a fi doctrina originară a Sfântului Augustin și a Sfântului Anselm: ar trebui să-i preferăm pe „sfinți” acelor „oameni ai infernului”, filosofii păgâni.

În lucrarea sa *De Anima*, Roger Marston oferă o interpretare hotărâtă a învățăturii lui Augustin despre iluminarea divină. Intelectul activ poate fi considerat o parte a sufletului dacă prin intelect activ înțelegem o dispoziție naturală a sufletului pentru cunoașterea adevărului (*sicut perspicuitas naturalis in oculo*). Dar dacă prin intelect activ înțelegem actul iluminării, trebuie să spunem că este vorba de o substanță separată, Dumnezeu însuși.¹ Intelectul activ este lumina necreată sau eternă care acționează asupra gândirii, asemenei unei forme care se imprimă în ceară, o impresie activă care lasă o impresie pasivă ce va constitui principiul formal al cunoașterii lucrurilor neschimbătoare.² Lumina eternă, Dumnezeu, nu asigură conceptele sau termenii judecății, ci adevărul etern.³ De pildă, lumina eternă nu transmite gândirii conceptul de întreg și conceptul de parte, ci radierea luminii eterne este cea care conferă gândirii capacitatea de a înțelege infailibilitatea relației dintre termeni, adevărul etern potrivit căruia întregul este mai mare decât partea. Ideile eterne sunt astfel temeiul ultim al

¹ *De Anima*, p. 259.

² *Ibid.*, p. 263.

³ *Ibid.*, p. 262.

unor judecăți sigure și infailibile (*rationes aeternae aliqualiter attinguntur*). Explicația faptului că omenirea este de acord asupra adevărurilor fundamentale trebuie găsită în iluminarea comună a minților umane de către lumina divină, iar Roger Marston refuză să accepte că această lumină se întemeiază doar pe creația intelectului uman ca imitație finită a intelectului divin. Cei care neagă că intelectul activ este lumina primară și necreată sunt cei care „s-au îmbătat cu nectarul filosofiei” și care pervertesc semnificația gândirii Sfântului Augustin și a celorlalți *Sancti*.¹ Dacă Sf. Augustin nu vrut să spună decât ceea ce îi atribuie acești oameni, atunci argumentele lui ar fi fără susținere și ar stârni întrebări, căci dacă s-ar accepta că intelectul uman este sursa propriei iluminări, nu s-ar mai putea argumenta existența unei lumini necreate, aşa cum afirmă Sf. Augustin în mod clar.²

6. Un alt franciscan englez a fost Richard din Middleton, care a studiat la Oxford și Paris. El a plecat la Paris în 1278, iar după ce și-a luat diploma, a ocupat una dintre catedrele franciscane de teologie până în 1286, când a devenit profesorul lui Ludovic de Toulouse, fiul lui Carol al II-lea al Siciliei. Data morții lui nu este sigură, dar s-a petrecut cândva pe la sfârșitul veacului. A compus Comentarii la *Sentinetele* lui Petrus Lombardus și s-a ocupat de *Quaestiones Disputatae* și *Quodlibets*.

În unele privințe, Richard din Middleton urmează tradiția generală franciscană, afirmând, de pildă, imposibilitatea creației din eternitate, căci aceasta ar presupune un infinit creat, compoziția universală hilomorfică a lucrurilor create, pluralitatea formelor și primatul voinței. Pe de altă parte, el reprezintă noua mișcare franciscană ce tinde spre modificarea augustinismului, marele reprezentant al acesteia având să fie Duns Scotus. Astfel, Richard insistă nu numai asupra faptului că toate demonstrațiile valide despre existența lui Dumnezeu sunt *a posteriori*, dar și asupra ideii că a noastră cunoaștere intelectuală a lucrurilor spirituale și materiale este abstrasă din experiența sensibilă, astfel că nu este necesară postularea niciunei iluminări speciale sau identificări a intelectului activ cu Dumnezeu. Pe de altă parte, gândirea aprehendează individualul, deși o face prin intermediul același concept prin care aprehendează universalul.

În plus, Richard afirmă unele teze mai mult sau mai puțin originale. Una dintre cele mai puțin fericite este aceea că mintea nu atinge direct lucrul însuși, ci *esse representatum* a acestuia. El a inventat de asemenea un *principium pure possibile* pentru a explica modul în care pot să apară forme noi din acțiunea unui agent creat. La prima vedere, s-ar părea că nu este vorba aici decât de materia primă, însă materia, care este

¹ *Ibid.*, p. 273.

² *Ibid.*, p. 256.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

de un gen diferit în lucrurile spirituale și în cele materiale și, deci, nu este omogenă, are o anumită actualitate proprie în viziunea lui Richard, în timp ce principiul *principium pure possibile* nu are nicio actualitate proprie, este incorporat în materie și nu poate exista separat de ea. Dacă materia este gândită ca temei fundamental al devenirii naturale, ca acel ceva care este comun tuturor celor supuse devenirii, care primesc o formă, atunci ea este diferită de principiul potențial pur care este transferat în forma însăși. Principiul potențial pur poate fi numit potențialitatea materiei (*potentia materiae*), dacă această potențialitate este înțeleasă ca însemnând principiul din care agentul creat deduce forma și care este transferat în forma dedusă. Dar, în acest caz, *potentia materiae* este cu adevărat distinctă de materia însăși. În mod similar, dacă prin *potentia materiae* se înțelege capacitatea materiei de a primi o formă, ea este identică cu materia însăși, dar în acest caz este distinctă de *principium pure possibile*.¹ Cu alte cuvinte, capacitatea de a primi formă nu este aceeași cu capacitatea de a deveni formă. Pe lângă materia primă ca subiect al modificării, care are o anumită actualitate a sa proprie și care primește formă, Richard postulează un fel de receptacul al formelor, un principiu potențial, transferat în acele forme care sunt primite de materie. El consideră că această teorie reprezintă o îmbunătățire a teoriei despre *rationes seminales* și caută să arate că Sf. Augustin a vorbit despre existența unui principiu pur potențial care devine formă, nu despre forțe active (care ar duce la o *latitatio formarum*). În virtutea acestei potențialități pozitive, se poate spune că formele sunt create de la început în potență, dar aceasta nu trebuie să presupună prezența „semînelor”. Principiul se află în materie, iar Richard îl numește partea cea mai intimă a materiei și potențialitatea sa pasivă. După cum am văzut, acest principiu nu este identic cu materia ca subiect al modificării și recipient al formei.² Deci, nu este ceva complet separat de materie, ci este distinct de ea într-un sens obișnuit. Aceasta pare să ducă la o apropiere de concepția tomistă a materiei prime și chiar așa și este, într-o anumită măsură. Dar Richard refuză să renunțe la concepția tradițională despre materie ca având o anumită actualitate a ei și, astfel, trebuie să distingă materia, ca element în lucrul compus, de principiul potențial care devine formă sub acțiunea agentului creat.

Pe lângă faptul că este compus din materie și formă, orice lucru creat este compus din esență și existență. Dar existența nu este ceva complet distinct de esență, față de care este un accident. Pe de altă parte, existența nu este numai conceptuală distinctă

¹ *In 2 Sent.* 12, 1, 10.

² *Ibid.*, 12, 1, 1.

de esență, căci adaugă ceva la esență. Ce adaugă ea? O relație dublă: o *relatio rationis cu sine*, în măsura în care existența conferă esenței demnitatea de a fi o ipostază a substanței, și o relație reală cu Creatorul.¹ În această privință, Richard din Middleton a acceptat poziția lui Henric din Gent.

La sfârșitul lucrării sale *Richard din Middleton*,² Părintele E. Hocedez spune: „Richard a încheiat o epocă”. Ca ultim reprezentat al Școlii Serafice, el a căutat să realizeze o sinteză (*nouă, dar prudentă*) în care pozițiile fundamentale ale Sfântului Bonaventura, adâncite și perfecționate, să fie împletite cu ceea ce a considerat a fi mai bun din aristotelism și din teologia Sfântului Toma. Este clar că Richard din Middleton a încorporat idei din afara tradiției augustiniene, dar nu pot să fiu de acord cu Hocedez că această mișcare de gândire „nu avea viitor” și că Duns Scotus a orientat filosofia franciscană „în noi direcții care aveau să se sfărsească în nominalism”. Cred că, mai degrabă, filosofia lui Richard a constituit o etapă în drumul spre gândirea lui Duns Scotus, care a deschis și mai larg ușa către aristotelism, dar nu a fost în niciun caz nominalistă sau favorabilă nominalismului.

7. Unul dintre cei mai interesanți gânditori franciscani a fost Raymundus Lullus (1232/35–1315). Născut în Mallorca, Raymundus Lullus a trăit un timp la curtea regelui Iacob al II-lea, dar, în jurul anului 1265, s-a convertit și și-a părăsit familia pentru a se dedica celei mai mari sarcini din viața lui, lupta împotriva Islamului, și pentru a contribui la înlăturarea averroismului. Cu acest scop în gând, s-a dedicat vreme de nouă ani studiului limbii și filosofiei arabe, primul rezultat al perioadei fiind lucrarea *Ars Magna*, urmată de *Liber principiorum philosophiae*. S-a alăturat celui de-al Treilea Ordin al Sfântului Francisc și a plecat în Africa pentru a-i converti pe mauri. A predat la Paris și a combătut averroismul, a scris lucrări de logică, filosofie, teologie și literatură atât în catalană, cât și în arabă și latină. A murit martirizat în Tunisia, în 1315. Pe lângă cele două lucrări menționate mai sus, se pot aminti: *Ars demonstrativa*, *Ars brevis*, *Ars generalis ultima* și lucrări anti-averroiste cum ar fi *Liber contra errores Boetti et Segerii* (împotriva lui Boetius din Dacia și a lui Siger de Brabant), *De naturali modo intelligendi*, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, *Disputatio Raymundi et Averroistae și Sermones contra Averroistas*. Toate acestea formează doar o selecție a unui corpus uimitor de voluminos, realizat de un om care a fost apostol și călător, poet și mistic.

Preocupările apostolice ale lui Raymundus Lullus nu sunt în niciun caz irelevante pentru filosofia sa; ele sunt parțial răspunzătoare pentru atitudinea generală pe care

¹ In 2 Sent., 3, 1, 1; Quodlibet, 1, 8.

² Paris, 1925.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

o adoptă față de filosofie, a cărei relație de subordonare față de teologie o semnalează întotdeauna. Lullus este conștient de diferența dintre credință și rațiune și compară credința cu uleiul care continuă să rămână neamestecat cu apa, chiar dacă sporește cantitatea de apă. Interesul său pentru convertirea musulmanilor l-a dus la o anumită insistență nu numai asupra faptului că filosofia este subordonată teologiei, dar și asupra capacitatii rațiunii de a face acceptabile dogmele credinței. În această lumină trebuie să înțelegem propunerea lui de a „demonstra” articolele credinței prin „rațiunile necesare”. El nu propune raționalizarea (în sens modern) a misterelor creștine, nu mai mult decât Sf. Anselm sau Richard din St. Victor, care au vorbit de „rațiunile necesare” pentru Treime. Pentru el, credința abordează teme pe care rațiunea umană nu le poate înțelege. Dar vrea să le arate musulmanilor că religia creștină nu se opune rațiunii și că rațiunea poate rezolva obiecțiile aduse ei. Mai mult, considerând că acuzația adusă împotriva averroiștilor cum că au susținut un „dublu adevăr” este justificată și că teoria lor este contradictorie și absurdă, Lullus este interesat să arate că nu este nevoie să recurgem la o astfel de separație radicală între teologie și filosofie, că dogmele teologice se armonizează cu rațiunea, dar nu pot fi conduse de rațiune. Cu privire la anumite teorii ale averroiștilor, consideră că acestea sunt contrare atât credinței, cât și rațiunii. De pildă, monopsihismul contrazice mărturia conștiinței: suntem conștienți de actele noastre de gândire și voința ne aparține în totalitate.

Dacă cineva ar privi doar spre teoriile obișnuite ale augustinismului susținute de Lullus, cum ar fi imposibilitatea creației din eternitate, compoziția hilomorfică a lucrurilor create, pluralitatea sau primatul voinței asupra intelectului, nu va găsi mari inovații în gândirea lui; dar astfel de lucruri noi pot fi găsite în *Ars combinatoria*. Raymundus Lullus presupune mai întâi că există principii generale sau categorii care sunt evidente și comune tuturor științelor, în sensul că fără ele nu pot exista nici filosofia și nici alte modalități de cunoaștere. Cele mai importante dintre aceste modalități de cunoaștere sunt nouă predicate absolute: bunătatea, măreția, eternitatea, puterea, înțelepciunea, voința, virtutea, adevărul, gloria. (Aceste predicate exprimă atrbute ale lui Dumnezeu.) Există alte nouă concepte care exprimă relații (între ființe): diferența, acordul, contrariul, începutul, mijlocul, sfârșitul, ceea ce e mai mare, egalul, ceea ce e mai mic. Pe lângă acestea, există anumite întrebări fundamentale, cum ar fi: când? unde? cum? etc., probleme referitoare la virtuți și vicii. Nu trebuie să credem că Lullus acordă o importanță aparte cifrei 9, care apare în *Ars generalis*, căci în alte texte el numără altfel atrbutele divine sau predicatele absolute. De pildă, în *Liber de voluntate infinita et ordinata*, el vorbește de douăsprezece astfel de atrbute sau predicate, în timp ce în *De possibili et impossibili* găsim douăzeci. Ideea de bază este că există anumite idei fundamentale, esențiale pentru filosofie și științe.

O dată presupuse aceste idei fundamentale, Raymundus Lullus consideră că prin combinația lor s-ar putea descoperi principiile științelor particulare și chiar noi adevăruri. Pentru a ușura procesul de combinare, el recurge la simbolism, concepțele fundamentale fiind simbolizate prin litere, și la mijloace mecanice de grupare și tabelare. De pildă, Dumnezeu este reprezentat prin litera A, iar, în scrisorile mai târzii, nouă *principia*, simbolizate tot prin litere, vor reprezenta atributele divine care îl înconjoară. Aceste principii pot fi combinate în 120 de modalități prin folosirea figurilor și cercurilor concentrice. Nu e de mirare că unii gânditori au văzut în schemele lui Lullus o anticipare a visului leibnizian al acelor *caracteristica universalis*, iar *Ars combinatoria* a fost considerată ca un fel de simbolism algebric și s-a crezut că utilizarea ei ar fi permis deducerea din concepțe fundamentale nu numai a adevărurilor deja recunoscute, dar chiar și a unor noi adevăruri. Așa cum am menționat, Lullus pare să presupună un asemenea obiectiv și, dacă acesta a fost cu adevărat scopul lui, gândirea lui ar trebui să fie privită ca distanțându-se de tradiția scolastică. Dar el afirma răspicat¹ că scopul lui este să simplifice folosirea memoriei. Trebuie să ne amintim de interesele sale apostolice, care sugerează că schema lui a fost gândită mai mult pentru expunere și explicare și mai puțin pentru deducție în sens strict. Faptul că Leibniz a fost influențat de Lullus nu probează nimic cu privire la intențiile acestuia din urmă. Potrivit lui Otto Keicher,² *principia* sunt cele care constituie esența nu numai în *Ars generalis*, ci în întregul sistem al lui Raymundus Lullus. Dar, deși este destul de evident că aceste concepțe considerate de Lullus fundamentale au reprezentat într-un fel temelia sistemului său, se pare că „arta” lui nu poate fi redusă totuși la stabilirea unor principii sau categorii: filosoful însuși crede că este vorba de mai mult decât atât. Desigur, dacă accentuăm aspectul didactic, expozițiv al artei lui, nici nu mai e nevoie să discutăm despre elemente esențiale și neesențiale ale acesteia. Dar dacă privim acest sistem ca o anticipare a gândirii lui Leibniz, atunci ar fi relevant să distingem între schematismul și tehnica mecanică ale lui Lullus și noțiunea generală a deducției principiilor cunoașterii din combinarea conceptelor fundamentale, de vreme ce Lullus l-ar fi putut anticipa pe Leibniz în privința principiilor generale ale acestuia din urmă, chiar dacă „algebra lui logică” era radical deficitară. Aceasta este viziunea lui Bernhard Geyer³ și consider că este corectă. Lullus își realizează deducția pornind de la trei principii de bază:⁴ să considerăm ca adevărat orice afirmație cea mai mare armonie dintre Dumne-

¹ Compendium artis demonstrativa, prol.

² Beiträge, 7, 4-5, p. 19.

³ Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, p. 460.

⁴ Cf. articolul „Lulle”, de E. Longpré, în Dictionnaire de théologie catholique, vol. 9.

CAPITOLUL XLIII – GÂNDITORII FRANCISCANI

zeu și ființa creată, să atribuim lui Dumnezeu ceea ce este perfect și să considerăm că Dumnezeu a făcut tot ceea ce există ca fiind cel mai bun. Nu există niciun argument împotriva acestei interpretări: ea arată fără îndoială înrudirea spirituală dintre Lullus și tradiția augustiniană, anticipând, în același timp, unul dintre aspectele importante ale sistemului pe care urma să-l construiască Leibniz după câteva secole.

CAPITOLUL XLIV

EGIDIO ROMANO ȘI HENRIC DIN GENT

- a) *Egidio Romano – Viața și opera – Independența lui Egidio ca gânditor – Esență și existență – Formă și materie; suflet și corp – Teoria politică.*
- b) *Henric din Gent – Viața și opera – Eclectismul gândirii lui, ilustrat prin doctrina iluminării și a ineismului – Ideea de metafizică – Esență și existență – Dovezi despre existența lui Dumnezeu – Spiritul general și semnificația filosofiei lui Henric.*

a) *Egidio Romano*

I. EGIDIO Romano (Aegidius Romanus) s-a născut în 1247 sau puțin înainte de acest an și a intrat în ordinul Ermiților Sfântului Augustin în preajma anului 1260. Și-a făcut studiile la Paris și se pare că a audiat cursurile lui Toma de Aquino între 1269 și 1272. De asemenea, se consideră că el este autorul lucrării *Errores Philosophorum*, scrisă prin 1270, în care enumeră erorile lui Aristotel, Averroes, Avicenna, Algarzel, Alkindi și Maimonide. Comentariile la *De Generatione et corruptione*, *De Anima*, *Fizica*, *Metafizica* și la tratatele de logică ale lui Aristotel, Comentariul la prima carte a *Sentințelor*, precum și lucrările intitulate *Theoremata de Corpore Christi* și *De plurificatione intellectus possibilis*, se pare că au fost scrise înainte de 1277. În acel an a avut loc celebra condamnare de către Etienne Tempier, episcopul Parisului (7 martie). Între Crăciunul lui 1277 și Paștele din 1278, Egidio a mai scris *De gradibus formarum*, în care adoptă o poziție vehementă împotriva doctrinei pluralității formelor. Pentru aceasta și pentru alte ofense aduse Bisericii, Egidio a fost somat să retracteze, dar a refuzat și a fost exclus din universitatea pariziană înainte de a-și fi încheiat studiile teologice. În perioada cât a fost absent din Paris, a scris *Theoremata de esse et essentia* și un Comentariu la Cărțile a doua și a treia ale *Sentințelor*.

În 1285, Egidio revine la Paris și i se permite să obțină licență în teologie, dar este nevoie să retracteze oficial viziunea anterioară. Apoi a predat teologie la Paris până când a fost ales Conducătorul general al Ordinului Franciscan, în 1292. În 1295 a fost numit arhiepiscop de Bourges. Lucrările pe care le-a scris după ce a plecat din Paris, în 1285, au fost: *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, *Quaestiones Quodlibetales*, un Comentariu la *Liber de Causis*, lucrări exegetice precum *In Hexaemeron* și tratate politice cum ar fi *De regimine principum* și *De potestate ecclesiastica*. Egidio a murit la Avignon în 1316.

2. Egidio Romano a fost uneori văzut ca un „tomist”. Însă, deși a fost de acord cu concepțiile Sfântului Toma în unele privințe, opunându-se astfel franciscanilor, cu greu am putea să-l considerăm un discipol al lui Toma. Egidio a fost un gânditor independent, chiar și în probleme în care poate să pară la o primă vedere că îl urmează pe Toma. De pildă, deși susține ideea unei distincții reale între esență și existență, el mers în mod cert dincolo de spusele lui Toma în această chestiune. Mai mult, deși a respins pluralitatea formelor în 1277, ajungând până la a declara că această doctrină era împotriva credinței catolice,¹ s-a demonstrat că nu aceasta a fost dintotdeauna viziunea lui. În Comentariul la *De Anima*,² el vorbește ezitant și cu îndoială despre unicitatea formei substanțiale în om, la fel și în *Theoremata de Corpore Christi*,³ în timp ce în *Errores Philosophorum* afirma că doctrina unicității formei substanțiale în om este falsă.⁴ Este clar, deci, că a pornit de la o vizuire augustiniană sau franciscană și că a avansat spre teoria opusă doar începutul cu începutul.⁵ Cu siguranță că a fost influențat de Sf. Toma în această problemă, dar nu este deloc clar că ar fi preluat pur și simplu doctrina acestuia. Nu a ezitat să critice pozițiile tomiste sau să se abată de la ele atunci când a dorit să o facă; iar când a fost de acord cu ele, este evident că le-a acceptat ca rezultat al gândirii personale, nu pentru că era sau fusese discipolul Sfântului Toma. Legenda lui Egidio Romano „tomistul” a fost doar o concluzie derivată din faptul că el a audiat cursurile Sfântului Toma, dar participarea la cursurile unui profesor nu garantează neapărat și asumarea unui rol de discipol.

3. Egidio Romano a fost puternic influențat de teoria neplatonistă a participației. Existența (*esse*) emană de la Dumnezeu și este o participație la existența divină. Ea este primită de esență, fiind distincță în mod real de aceasta. Faptul că este primită de esență poate fi stabilit empiric pentru lucrurile materiale, căci existența lor are un început, ele nu au dintotdeauna o existență, fapt care arată că ele se află într-o stare de potență în raport cu existența și că, în cazul lucrurilor sensibile, existența este distincță în mod real de esență. Dacă existența nu ar fi în mod real distincță de esență în toate lucrurile create, acestea nu ar fi propriu-zis create; ele ar exista datorită proprietiei esențe și ar fi independente de activitatea creațoriei a lui Dumnezeu. Ca urmare, numai o distincție reală poate salva doctrina creației. Nu mai e nevoie să spunem că afir-

¹ *De gradibus fromarum*, f. 212 v.

² I, 12, 16.

³ Prop. 47, f. 36 v.

⁴ I, 11.

⁵ În legătură cu problema datării și autenticității lucrării *Errores Philosophorum*, vezi ediția lui J. Kach menționată în bibliografie.

mația potrivit căreia existența creată este o participare la existența divină nu implică panteismul. Egidio vrea să susțină tocmai caracterul creat al lucrurilor finite, al participațiilor. Prin esență, el înțelege, în cazul lucrurilor materiale, compusul alcătuit din formă și materie. Esența compusă sau corporală posedă un mod de existență (*modus essendi*), derivat din unirea formei cu materia (în cazul lucrurilor imateriale, modul de existență vine numai din formă); dar nu posedă existență ca atare (*esse simpliciter*), ci o primește. Prin atribuirea unui *modus essendi* esenței, se pare că ajungem să privim esența ca un lucru și tocmai acest aspect al teoriei este scos în evidență de Egidio în mod explicit atunci când spune că esența și existența nu sunt doar distințe, ci și separabile. De fapt, Egidio nu ezită să vorbească despre ele ca fiind lucruri separabile.

Această versiune exagerată a teoriei distincției reale a dus la o vie dezbatere între Egidio Romano și Henric din Gent, care a atacat doctrina lui Egidio în lucrarea *Quodlibet* (1276). *Quaestiones disputatae de esse et essentia* conțin răspunsul lui Egidio; dar Henric a replicat în *Quodlibet* (1286), la care Egidio a dat un nou răspuns prin cele douăsprezece *Quaestio disputata*, afirmând că dacă existența și esența nu ar fi distințe, în sensul în care a vorbit el despre o distincție reală, pieirea oricărui lucru creat ar fi imposibilă. El a continuat să susțină că, o distincție reală este absolut necesară pentru a salva dependența totală a lucrului creat în raport cu Dumnezeu. Faptul că a susținut o distincție reală între esență și existență îl apropie de Sf. Toma. Dar Sf. Toma nu a afirmat că esența și existența sunt două entități separabile: aceasta este contribuția originală (și cumva neobișnuită) a lui Egidio.

4. Egidio Romano a fost inclinat să presupună, în teoria lui despre esență și existență, că oriunde gândirea detectează o distincție reală, există separabilitate. Astfel, gândirea abstractizează universalul din individual (abstractizarea fiind activitatea intelectului pasiv, atunci când acesta și plăsmuirile lui sunt iluminate de intelectul activ), prin aprehensiunea formei obiectului, independent de materie. Prin urmare, forma și materia sunt cu adevărat distințe și separabile. Materia, care se află doar în lucrurile corporale, este principiul individuației, de unde decurge că, dacă materia și toate condițiile individuale care decurg din ea pot fi eliminate, indivizii oricărei specii ar fi, de fapt, un singur individ. Probabil că aceasta este o concluzie legitimă dacă pornim de la doctrina materiei ca principiu al individuației; în orice caz, este, totuși, evidentă tendința către ultrarealism, iar de aceasta se face parțial responsabilă și înclinația lui Egidio de a pune semnul egal între „distinct în mod real” și „separabil”.

Forma (sufletul) și corpul sunt distințe și separabile. Nu este nimic nou în această idee, desigur, dar Egidio sugerează că trupul poate rămâne trup, adică numeric același trup, după separația de formă, de vreme ce a fost separabil înainte de separația

propriu-zisă, iar această separație nu îi schimbă identitatea numerică.¹ În acest sens, prin corp s-ar înțelege materia întinsă și organizată. Această teorie i-a oferit o explicație simplă a modului în care corpul lui Christos a fost identic numeric înainte și după moartea lui pe cruce. Egidio nu a trebuit nici să recurgă la doctrina unei *forma corporeitatis* (în care el nu a crezut) și nici să pună în relație identitatea numerică a corpului lui Christos în mormânt cu corpul Lui dinaintea morții, tocmai datorită unui corpului cu Divinitatea. Mai mult chiar, una din motivațiile pentru care Egidio a atacat doctrina pluralității formelor ca fiind incompatibilă cu linia teologică acceptată de Biserică a fost faptul că, în opinia lui, ea punea în discuție chiar doctrina despre moartea lui Christos. Dacă există mai multe forme în om și numai una dintre ele, care e specifică omului și nu apare la alte animale, este separată la moarte, atunci nu se poate spune că Iisus Christos a suportat moartea trupească. Rațiunea teologică nu a fost singura motivație a lui Egidio de a ataca pluralitatea formelor; el a crezut cu insistență că formele diferite sunt contrare și nu pot coexista în aceeași substanță.

5. De *ecclesiastica potestate* este o lucrare interesantă, nu numai pentru că abordează relația dintre Biserică și Stat, dar și pentru că a fost una dintre lucrările care au fost folosite de Papa Bonifaciu al VIII-lea în compunerea celebrei lui Bule, *Unam Sanctam* (18 noiembrie 1302). În *De regimine principum*, scrisă pentru prințul care avea să devină Filip cel Frumos al Franței, Egidio este influențat de Aristotel și Sf. Toma, dar în *De potestate ecclesiastica* el propune o doctrină a absolutismului și suveranității papale și a autorității Papei chiar și în problemele laice, doctrină care s-a opus astfel pretențiilor monarhilor și a fost extrem de agreată de Bonifaciu al VIII-lea. În această lucrare, Egidio se bazează mai mult pe concepția Sfântului Augustin despre Stat decât pe gândirea politică a Sfântului Toma, iar afirmațiile lui Augustin privind imperiile păgâne sunt aplicate de Egidio la regatele din vremea sa, adăugând la aceste idei și doctrina supremăției papale.² Există două puteri, sau două săbii, aceea a Papei și aceea a regelui; dar puterea laică se supune celei spirituale. „Dacă puterea terestră se îndreaptă spre o cale greșită, va fi judecată de puterea spirituală, care îi este superioară; dar dacă puterea spirituală, și mai ales puterea suveranului pontif, acționează greșit, ea poate fi judecată doar de Dumnezeu.”³ Când Filip al IV-lea îl acuză pe Bonifaciu al VIII-lea

¹ S-ar putea crede că, potrivit teoriei lui Egidio, sufletul (sau forma) nu ar fi individual în starea de separație față de trup; dar trebuie să ținem seama că, pentru el, ca și pentru Sf. Toma, sufletul a fost individuat prin uniunea cu materia și își păstrează această individualitate.

² Nu vreau să afirm că Augustin ar fi respins preeminența Scaunului papal; dar ar fi absurd să spunem că el a susținut doctrina autorității papale în problemele laice.

³ I, 5.

că a afirmat în Bulla *Unam Sanctam* că Sfântul Scaun are o putere directă asupra regilor chiar și în problemele laice, Papa a replicat că nu aceasta a fost intenția lui: nu a vrut să usurpe puterea regilor, ci să lămurească faptul că regii, ca orice alt membru al Bisericii, se supun Bisericii *ratione peccati*. Se pare, totuși, că Egidio Romano, care a vorbit doar în calitate de teolog și exprimând o opinie personală, a mers mult mai departe în această problemă decât Bonifaciu însuși. El admite că există două săbii și că o putere este atribuită monarhului, iar cealaltă Bisericii, și mai ales papalității, dar continuă spunând că preoții, și mai ales suveranul pontif, nu ar trebui, potrivit noilor legi, adică legilor creștine, să folosească sabia reală, materială, și nici pe cea spirituală; aceasta nu pentru că Biserica nu posedă sabia materială ci, dimpotrivă, tocmai pentru că o posedă, *non ad usum, sed ad nutum*. Cu alte cuvinte, așa cum Christos posedă toată puterea, spirituală și materială, dar nu și-a folosit puterea laică, tot la fel Biserica posedă puterea laică, deși ea nu trebuie să o folosească în mod nemijlocit și continuu. Așa cum trupul este subordonat și trebuie să se supună sufletului, tot astfel puterea temporală este subordonată celei spirituale și trebuie să îi fie supusă chiar și în problemele laice. Biserica are, aşadar, o autoritate supremă chiar și în chestiunile laice; iar consecința logică este că regii nu sunt decât niște locoteneni ai Bisericii.¹ „Toate lucrurile temporale sunt situate sub domnia și puterea Bisericii și mai ales a suveranului pontif.”² Această teorie a fost adoptată de Iacob din Viterbo în lucrarea sa *De regimine Christiana* (septembrie 1302).

În 1287, Egidio Romano a fost recompensat cu titlul de Doctor al Ordinului său, nu numai pentru lucrările scrise până atunci, dar și pentru cele pe care ar fi trebuit să le scrie în continuare.

b) Henric din Gent

6. Henric din Gent s-a născut la Tournai sau la Gent la o dată care nu poate fi stabilită. (Familia lui era din Gent, dar nu era de origine nobilă, așa cum spune legenda.) În 1276, a devenit arhidiac de Bruges, iar în 1279, arhidiac principal de Tournai. Îndatoririle lui în această funcție nu par să îi fi adus prea multă satisfacție, căci a preferat să predea la Paris, mai întâi la facultatea de arte și apoi (din 1276) la teologie. În 1277, a fost numit membru al comisiei de teologi care l-au asistat pe Etienne Tempier, episcopul Parisului. Printre lucrările lui se numără *Summa Theologica*, cincisprezece *Quodlibets*, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* (I-6), *Syncathecorematum Liber*

¹ Cf. I, 8-9.

² 2, 4.

și un *Commentum in Librum de Causis*; se pare că ultimele trei lucrări nu îi pot fi atribuite cu toată certitudinea și același lucru se poate spune despre Comentariul la *Fizica* lui Aristotel. Ca urmare, *Summa Theologica* și *Quodlibets* sunt cele care constituie sursa sigură pentru cunoașterea gândirii lui Henric. A murit pe 29 iunie 1293. Nu a fost niciodată membru al Ordinului Servit, așa cum au susținut unii istorici.

7. Henric din Gent a fost un gânditor eclectic și nu poate fi considerat nici augustinian, nici aristotelician. Eclectismul lui poate fi ilustrat prin teoria sa a cunoașterii. Dacă ne uităm la o afirmație ca *omnis cognitio nostra a sensu ortum habet*,¹ am putea presupune că Henric a vrut să fie un adevărat aristotelician, având puțină simpatie pentru augustinism, mai ales dacă citim această afirmație în relație cu teza sa că omul poate ști ceea ce este adevărat în lucrul creat fără ajutorul vreunei iluminări divine, ci doar prin puterile sale naturale, ajutate de contribuția obișnuită a divinității.² Dar acesta este doar un aspect al gândirii lui. Cunoașterea lucrurilor create pe care o putem atinge prin experiența senzorială nu este decât o cunoaștere superficială și, deși putem să cunoaștem lucrurile create fără iluminarea divină, nu putem cunoaște fără aceasta adevărul. Motivul pentru care cunoașterea intemeiată doar pe experiența senzorială este superficială este următorul. *Species intelligibilis* nu conține mai mult decât ceea ce este conținut în *species sensibilis*: prin ultima, cunoaștem obiectul în individualitatea lui, iar prin prima, cunoaștem obiectul în caracterul lui universal. Dar niciuna din ele nu ne dă esența inteligibilă a obiectului în relația sa cu ideile divine, iar fără cunoașterea esenței inteligibile nu ne putem forma o judecată despre obiect. „Adevărul” (*Veritas*) obiectului constă în relația lui cu adevărul imuabil, iar pentru a cunoaște această relație avem nevoie de iluminarea divină.³ Astfel, atunci când Henric din Gent spune că cunoașterea noastră își are originea în simțuri, el restrânge semnificația termenului „cunoaștere”: „una este să cunoști ce este adevărat într-un lucru creat și alta este să cunoști adevărul lui.” „Adevărul” lucrului este gândit de el în sens augustinian: cunoașterea lui necesită iluminarea. Se poate spune că a folosit destul de puțin teoria iluminării și că a diluat într-o anumită măsură augustinismul, dar elementele augustiniene au fost, cu siguranță, prezente în gândirea lui: operațiile naturale ale simțurilor și intelectului explică ceea ce am putea numi cunoașterea umană normală, care este o cunoaștere superficială a obiectelor, dar ele nu pot explica întregul domeniu al cunoașterii omenești.

O tendință eclectică similară poate fi observată în doctrina lui despre caracterul înnașcut al ideilor. Henric a respins doctrina platonică și a reminiscen-

¹ *Summa*, 3, 3, 4; 3, 4, 4. [„toată cunoașterea noastră își are originea în simțuri”, lb. lat.]

² *Summa*, 1, 2, 11 și 13.

³ *Ibid.*, 1, 2, 26.

ței, precum și teoria lui Avicenna cum că, în această viață, ideile sunt impregnate de *Dator formarum*. Dar nu a acceptat doctrina lui Aristotel (așa cum s-a interpretat de obicei), potrivit căreia toate ideile noastre sunt formate prin reflecția asupra datelor experienței senzoriale. Henric și-a apropiat poziția lui Avicenna, și anume că ideile de ființă, lucru și necesitate sunt de un tip aparte, astfel încât ele sunt imprimate nemijlocit în suflet, iar această imprimare nu datorează nimic vreunei idei anterioare și mai bine cunoscute.¹ Pe de altă parte, ideile primordiale, dintre care cea mai importantă și ultimă este ideea de ființă, nu sunt înnăscute în sens strict, ci sunt concepute împreună cu experiența obiectelor sensibile, chiar dacă nu sunt derive din acea experiență.² Gândirea pare să extragă aceste idei din sine însăși sau să și le formeze cu ocazia experienței senzoriale.³ Cum ideea de ființă cuprinde atât ființa creată cât și cea necreată,⁴ ideea de Dumnezeu poate fi numită înnăscută într-un anume sens, dar aceasta nu înseamnă că omul are de la naștere o idee despre Dumnezeu, a cărei origine este complet independentă de experiență. Ideea este înnăscută numai într-un sens virtual, în sensul că omul și-o formează din ideea de ființă, ea însăși presupusă de experiența concretului, dar nu apare în mod clar în conștiință, căci ea nu se formează până nu se realizează experiența. Cum metafizica constă în cercetarea ideii de ființă și în realizarea relației dintre esențele inteligeibile ale ființelor create și ale celor necreate, am putea să credem că necesitatea iluminării ar fi scoasă astfel în evidență. Dar Henric descrie geneza ideilor și a cunoașterii fără să facă referire la o iluminare specială, fiind, probabil, sub influența lui Aristotel și Avicenna. Tendența lui spre eclectism pare să-l fi dus la o anumiță lipsă de atenție față de consistența demonstrației.

8. În timp ce filosoful naturii sau *physicus* pornește de la obiectul individual și apoi, prin abstracție, își formează noțiunea universală a obiectului sensibil, metafizicianul pornește de la ideea de ființă (sau *res*, sau *aliquid*) și ajunge să descopere esențele inteligeibile conținute virtual în acea idee.⁵ Desigur, există o anumită suprapunere între domeniul fizicii și cel al metafizicii, de vreme ce metafizicianul, de exemplu, atunci când spune că omul este un animal rațional, aprehendează același obiect ca și fizicianul care spune că omul este un trup și un suflet. Dar punctul de pornire și modalitatea de abordare a metafizicianului sunt deosebite de cele ale fizicianului.

¹ Avicenna, *Metaphysics*, I, 2, 1; Henric, *Summa*, I, 12, 9; 3, I, 7.

² Cf. *Summa*, I, II, 6; I, 5, 5.

³ Cf. *Ibid.*, I, II, 18.

⁴ Pentru o dezvoltare pe marginea acestei idei, care face ca ea să nu mai pară strict vorbind adevărată, vezi secțiunea 10.

⁵ *Quodlibet*, 4, 4, 143.

Metafizicianul, pornind de la universal spre mai puțin universal, de la gen spre specie, definește esența inteligeabilă a omului, în vreme ce fizicianul pornește de la omul individual și, prin abstractizare, aprehendează și enunță componentele fizice ale tuturor oamenilor.

Ființa sau *res* în sensul cel mai cuprinzător include, pe de o parte, *res secundum opinionem* (cum ar fi un munte de aur), care posedă doar o ființare mentală, și, pe de altă parte, *res secundum veritatem*, care posedă o ființă actuală sau posibilă extramentală,¹ și care constituie *ens metaphysicum*, obiectul metafizicii. Așa cum *ens*, în sensul larg, este divizată analogic, tot astfel *ens metaphysicum* este divizată analogic în ceea ce este *ipsum esse*, Dumnezeu, și ceea ce *cui convenit esse*, lucrurile create. Ființa nu este, deci, un gen sau un predicat. Apoi, ființa în ultimul sens, *aliquid cui convenit vel natum este convenire esse*,² cuprinde și este divizată analogic în substanțe care există în ele însele (*esse in se*) și accidente care există în altceva (*esse in alio*), adică în substanțe. Este adevarat că și Aristotel privea metafizica drept o știință a ființei ca ființă, însă, pentru el, ideea de ființă nu era punctul de pornire, a cărui analiză să ducă la descoperirea diviziunilor analogice ale ființei: Henric din Gent s-a inspirat în această privință din gândirea lui Avicenna, a cărui filosofie a influențat, de asemenea, construcția sistemului lui Duns Scotus. Potrivit lui Henric din Gent și lui Scotus, metafizicianul studiază ideea de ființă, iar metafizica lucrează în mod primar la nivel conceptual.

Ar putea părea că, din această perspectivă, nu numai că este dificil să se realizeze o trecere de la nivelul esențial la cel existențial, dar și că se creează o confuzie între *res secundum opinionem* și *res secundum veritatem*. Henric afirmă însă că esențele care sunt actualizate sau sunt posibile obiectiv au o realitate proprie pe care o putem discerne, o *esse essentiae*, iar posesia acesteia le deosebește de niște simple *entia rationis*. Teoria lui *esse essentiae*, pe care Henric a preluat-o de la Avicenna, nu trebuie înțeleasă în sensul că ar presupune un fel de existență amorfă, ca și cum esența ar avea o existență extramentală de un tip rudimentar. Henric îl acuză pe Egidio Romano că a susținut o asemenea teorie, ceea ce înseamnă că, pentru el, esența există în mod real în gândire, că ea este definibilă, că este o esență inteligeabilă.³ Inteligibilitatea sau posibilitatea ei intrinsecă o deosebește de *res secundum opinionem*, cum ar fi ideea unei ființe care este jumătate om și jumătate capră, o noțiune contradictorie. Cât privește relația dintre nivelul esențial și cel existențial, este evident că putem cunoaște existența individualului doar prin experiența lui (în filosofia lui Henric nu se pune problema

¹ *Ibid.*, 7, 1, 389.

² „adică ceva în legătură cu care s-a convenit să o denumim ființă” (lb. lat., n.r.).

³ Cf. *Quodlibet*, 3, 2, 80.

vreunei deducții a individualelor), pe când esența inteligeabilă, care este universală în caracter, nu este atât dedusă din noțiunea de ființă, ci mai degrabă este „așezată” sub noțiunea de ființă. Așa cum am văzut, filosoful naturii detectează în om componentele lui fizice, trupul și sufletul; metafizicianul, însă, îl definește pe om ca un animal rațional, în termenii unui gen și ai unei specii, în termenii esenței lui inteligeibile. Această esență inteligeabilă este așezată sub noțiunea de ființă, iar „contracțiile” ei (analogice), ca tipuri particulare de substanță. Dar faptul că omul există în realitate este cunoscut numai prin experiență. Pe de altă parte, esența inteligeabilă este o reflecție (un *exemplatum* sau *ideatum*) a Ideii în Dumnezeu, esență exemplară sau absolută, și Dumnezeu cunoaște lucrurile individuale prin esența lor, privită ca multiplicabilă în substanțe sau *supposita numeric* diferite: nu există idei ale lucrurilor individuale în Dumnezeu, ci lucrurile sunt cunoscute de Dumnezeu și prin esența lor specifică.¹ De aici rezultă, se pare, fie că lucrurile individuale sunt conținute într-un fel sau altul în ideea universală și sunt, cel puțin teoretic, deductibile din ea, fie că trebuie să se renunțe la orice încercare de a face ca lucrurile individuale să fie inteligeibile.² Henric nu permite ca individualitatea să adauge vreun element real la esența specifică:³ lucrurile individuale diferă unul de altul pur și simplu în virtutea faptului că ele există în mod real și extramental. Prin urmare, dacă individuația nu poate fi explicată în termenii unui element real adăugat, ea trebuie să fie explicată unei negații, o negație dublă, care privește atât divizarea internă sau intrinsecă, cât și identitatea cu orice altă ființă. Duns Scotus a criticat această viziune, pe temeiul că principiul individuației nu poate fi o negație și că negația trebuie să presupună ceva pozitiv. Henric a presupus însă, în mod cert, ceva pozitiv, și anume existența.⁴

Expunerea de mai sus poate părea un rezumat confuz și irelevant al unor elemente diferite din doctrina lui Henric, dar intenția mea a fost de a scoate în evidență o dificultate fundamentală a sistemului lui. În măsura în care metafizica este studiul ideii de ființă și al esențelor inteligeibile, iar individualele sunt considerate ca inteligeibile doar în măsura în care sunt conținute în esență, metafizica lui Henric este de tip platonic, în vreme ce teoria lui despre individuație se deschide spre viziunea ockhamistă, care afirmă că nu este necesar să căutăm niciun principiu al individuației, de vreme ce un lucru este individual prin chiar faptul de a exista. Dacă primul punct de vedere necesită o explicație a lucrurilor în termenii esenței, al doilea necesită o explicație în

¹ Duns Scotus a criticat această teorie a lui Henric din Gent.

² Cf. *Quodlibet*, 2, 1, 46.

³ *Ibid.*, 8, 57 sq.

⁴ Pentru doctrina lui Henric despre dubla negație, cf. *Quodlibet*, 5, 8, 245 sq.

termenii existenței, ai creației și ai producerii; iar Henric juxtapune cele două puncte de vedere fără să le armonizeze într-o manieră adekvată.

9. Am văzut că Henric din Gent a dotat esența inteligeabilă cu o *esse essentiae*, distinsă de *esse existentiae*. În ce constă această distincție? În primul rând, Henric respinge teoria lui Egidio Romano, care a transferat distincția în plan fizic și a făcut din ea o distincție între două lucruri separabile, esența și existența. Împotriva acestei concepții, Henric a argumentat în mai multe *Quodlibets*: în primul (9), al zecelea (7) și al unsprezecelea (3). Dacă existența ar fi deosebită de esență în sensul postulat de Egidio Romano, existența ar fi ea însăși o esență și ar necesita o altă existență pentru a exista; astfel, am ajunge la un proces infinit. Mai mult chiar, ce anume ar fi această existență, diferită de existență? O substanță sau un accident? Nu se poate susține niciunul dintre răspunsuri. De asemenea, Henric respinge distincția reală întreasă ca distincție metafizică: esența unui obiect existent nu este în niciun mod independentă de existența sau inexistența acestuia; în ordinea concretă, un lucru ori este, ori nu este. Existența nu este un element constitutiv sau un principiu al unui lucru, astfel încât lucrul să fie o sinteză a esenței și existenței; orice sinteză care ar putea să se realizeze s-ar obține prin însumarea existenței și a esenței, dar numai în spațiul gândirii.¹ Pe de altă parte, conținutul conceptului de esență nu este identic cu conținutul conceptului de existență: ideea unei esențe existente conține mai mult decât simpla idee a esenței ca atare. Distincția, deci, deși nu e o distincție reală, nu este una pur logică, ci o distincție „intențională”, exprimând diverse *intentiones* care se referă la același lucru simplu.²

Dar dacă esența actualizată conține mai mult decât esența gândită ca posibilă și dacă distincția reală dintre esență și existență nu trebuie reintrodusă, ce poate să însemne acest „mai mult”? Potrivit lui Henric din Gent, el constă într-o relație, aceea dintre efect și cauză, dintre lucrul creat și Creator. Este unul și același lucru ca ceva creat să existe și să depindă de Dumnezeu:³ a fi un efect al lui Dumnezeu și a avea *esse existentiae ab ipso* sunt același lucru, anume un *respectus* sau o relație cu Dumnezeu. Esența gândită ca posibilă este un *exemplatum* și depinde de cunoașterea divină, în vreme ce esența actualizată sau existentă depinde de puterea creaoare a divinității,⁴ astfel încât noțiunea din urmă conține noțiunea dintâi. Dar, deși relația esenței actualizate cu Dumnezeu este o relație reală de dependență, ea nu este distinctă de

¹ Cf. *Quodlibet*, 3, 9, 100; *Summa*, 21, 4, 10.

² Cf. *Summa*, 21, 4, 7 sqq.; 27, 1, 25; 28, 4, 7.

³ *Quodlibet*, 10, 7, 153.

⁴ *Summa*, 21, 4, 10.

esența din ordinea concretă printr-o distincție reală. Din punct de vedere metafizic, Dumnezeu singur poate fi gândit fără nicio relație cu nicio altă ființă; lucrul creat nu este nimic în afara relației duale cu Dumnezeu (între *exemplatum* și *Exemplar* și între efect și Cauză). *Numai* prin prima relație, esența nu există „în afara” lui Dumnezeu; prin a doua relație, ea există ca o esență actualizată; dar, în afara acestei relații, ea nu are nicio *esse existentiae*, căci *esse existentiae* și *respectus ad Deum* sunt identice.

10. Henric din Gent admite demonstrațiile *a posteriori* ale existenței lui Dumnezeu, dar le privește ca având un caracter fizic (ideea lui de fizică sau filosofie naturală și aceea de metafizică nu-l puteau duce decât la această concluzie) și ca fiind inferioare demonstrației *a priori*. Demonstrările fizice ne pot ajuta să recunoaștem o Ființă preeminentă, dar nu ne pot dezvăluia esența acelei Ființe: aceste demonstrații nu ne pot revela decât existența lui Dumnezeu ca o existență în fapt, nu ca una de drept. Demonstrarea metafizică, pe de altă parte, ne face să vedem existența lui Dumnezeu ca necesară sau identică cu esența Lui.¹ În mod similar, numai demonstrația metafizică poate stabili în mod ferm unicitatea lui Dumnezeu, arătând că esența divină este incompatibilă cu orice multiplicare.²

Ideea *a priori* de Dumnezeu, de perfecțiune supremă simplă, care nu poate să nu existe, a fost asumată de Henric din Gent ca una dintre noțiunile lui primare, printre care se numără și cele de Ființă, lucru, esență și Necesitate. Ne-am putea aștepta ca el să deducă noțiunile de Ființă necesară și ființă contingentă dintr-un concept originar și unitar de ființă. Dar, de fapt, el refuză să accepte caracterul univoc al conceptului de ființă. Capacitatea noastră de a înțelege ce este Ființa necesară și ce este ființa contingentă se dezvoltă *pari passu*: nu putem avea o cunoaștere imperfectă a celei din urmă fără să avem o cunoaștere imperfectă a celei dintâi și nu vom avea o cunoaștere perfectă a celei din urmă fără o cunoaștere perfectă a celei dintâi.³ Nu există niciun concept univoc de ființă, comun lui Dumnezeu și lucrurilor create; există două concepte, unul al Ființei necesare și celălalt al ființei contingente, iar conceptul nostru de ființă trebuie să fie unul dintre ele. Totuși, noi putem să le confundăm. Există două feluri de indeterminări, una negativă și una privativă. O ființă este indeterminată negativ atunci când ea exclude orice posibilitate a determinării în sensul finitudinii, iar în această accepțiune numai Dumnezeu este indeterminat. Pe de altă parte, o ființă este indeterminată în sens privativ atunci când poate sau trebuie să fie determinată dar nu a fost încă determinată sau este considerată făcând abstracție de determinații.

¹ Cf. *ibid.*, 24, 6, 7; 22, 4; 22, 5.

² *Ibid.*, 22, 3; 25, 2-3.

³ *Ibid.*, 24, 8, 6; 7, 7.

ile ei.¹ Astfel, dacă cineva ia în considerare ființa făcând abstracție de determinațiile ei, el va lua în considerare ființa *creată*, care trebuie să fie substanță sau accident *in concreto*, dar poate fi privită independent de aceste determinații, iar acest concept de *indeterminatum privativ* nu-l cuprinde pe Dumnezeu, care este *indeterminatum negativ*. Gândirea poate însă foarte ușor să confundă cele două concepte și să le considere ca fiind unul singur. Afirând aceste teze și excluzând orice concept unitar de ființă, comun lui Dumnezeu și lucrurilor creature, Henric din Gent a dorit să evite ideea avicenniană de creație necesară, care ar părea să rezulte dacă cineva ar deduce dintr-un concept originar și unitar de ființă atât ființă necesară, cât și pe cea creată. Dar astfel s-a apropiat într-un mod periculos de doctrina că cele două concepte de ființă sunt echivoce, fiind chiar acuzat de Duns Scotus pentru aceasta. Este adevărat că Henric a propus o doctrină a analogiei și a afirmat că „ființă” nu este folosită într-un sens pur echivoc în legătură cu Dumnezeu și cu lucrurile create.² Însă a insistat atât de mult asupra faptului că conceptul de ființă este fie cel al lui Dumnezeu, fie cel al lucrurilor create, și că nu există nicio comuniune pozitivă între ele, ci doar una negativă (fără să existe vreun temei pozitiv pentru negație, adică pentru „*indeterminare*”), încât ar putea să pară că acuzația lui Duns Scotus este destul de justificată.³ Duns Scotus a obiectat că, pornind de la viziunea lui Henric, orice argument adus de ființele create în privința lui Dumnezeu ar trebui să fie fals. Într-adevăr, dacă punem accentul pe acest aspect al gândirii lui Henric pe care îl respinge Duns Scotus, s-ar părea că singurul mod în care poate fi salvată cunoașterea filosofică a lui Dumnezeu pe care o posedă omul ar fi recunoașterea existenței unei idei *a priori* de Dumnezeu, care să nu fi fost derivată din experiența lucrurilor create.

II. Henric din Gent a fost un gânditor eclectic, după cum am spus deja. Iată câteva exemple. Deși combată teoria distincției reale a lui Egidio Romano (și chiar pe cea a Sfântului Toma, Egidio fiind, totuși, tință predilectă a atacului) și refuză să accepte posibilitatea creației din eternitate și respinge teoria tomistă a individuației, Henric respinge în același timp doctrina hilomorfismului universal pentru lucrurile create și se opune doctrinei pluralității formelor în privința ființelor materiale altele decât omul. În primul *Quodlibet*, Henric adoptă teoria tomistă a unicitatii formei substanțiale în om, dar în al doilea *Quodlibet* își schimbă opinia și admite *forma corporeitatis* în om. Pe de altă parte, cu toate că postulează o iluminare specială de un tip restrâns și afirmă superioritatea liberului arbitru asupra intelectului, el preia destul de mult și

¹ Cf. *ibid.*, 21, 2, 14.

² Cf. *ibid.*, 21, 2, 6 și 8.

³ Cf. *ibid.*, 21, 2, 17; 21, 2, *ad 3*.

CAPITOLUL XLIV – EGIDIO ROMANO ȘI HENRIC DIN GENT

din gândirea aristotelică și este puternic influențat de filosofia lui Avicenna, iar prin doctrina individuației se apropie mult mai mult de gânditorii din mișcarea ockhamistă decât predecesorii lui. Cu toate acestea, a numi „eclectic” un filosof fără a aduce nuanțări suplimentare ar însemna că el nu a realizat nicio sinteză, că filosofia lui este o colecție de opinii juxtapuse, preluate din diverse surse. În cazul lui Henric din Gent, o asemenea caracterizare ar fi o nedreptate. Este clar că el nu a avut întotdeauna consistență necesară în argumentare și nici nu și-a armonizat întotdeauna opinile și tendințele. Dar Henric aparține tradiției platonice din gândirea creștină, iar preluarea unor idei de la Aristotel și alți gânditori aristotelici nu afectează această direcție fundamentală a gândirii lui. Sf. Bonaventura însuși a folosit doctrinele aristotelice, dar a rămas cu toate acestea un augustian. Tendența principală a lui Henric ca metafizician este de a construi o metafizică a inteligebilului, o metafizică a esențelor mai mult decât a concretului, iar acest fapt îl marchează ca filosof ce aparține platonismului medieval.

Dar Henric nu a aparținut numai tradiției platonice, ci a fost și un filosof creștin. El a susținut cu tărie doctrina creației libere din nimic. Nu a încercat să deducă existența creată din ideea de ființă și, în dorința lui de a evita creația necesară, a respins univocitatea conceptului de ființă ca punct de plecare pentru deducția metafizică. Platon nu a realizat niciodată o deducție „idealistică” de acest tip; dar Henric, spre deosebire de Platon sau de oricare alt gânditor păgân, a avut o idee clară despre creație și a accentuat dependența tuturor ființelor create față de Dumnezeu, afirmând că acestea nu sunt nimic dacă sunt private separat de relația lor față de Dumnezeu. Acest element creștin important din gândirea lui îl plasează în mod clar în linia augustiniană, din care și-a extras doctrinele despre iluminare și despre ideile virtual înăscute, ideile care se pot forma din interior. Pe de altă parte, în timp ce a căutat să evite ceea ce a considerat greșeala filosofiei lui Avicenna, metafizica lui a fost puternic influențată de gândirea filosofilor arabi, astfel că Gilson are dreptate când vorbește despre un *augustinisme avicennisant*. Pe lângă faptul că Henric pune la un loc pe Dumnezeu, în funcția Lui de iluminator (Augustin), și intelectul activ separat al lui Avicenna (o *apropiere* care nu a fost caracteristică doar lui Henric), această doctrină ineistă combinată l-a dus în mod natural spre o metafizică a esențelor inteligeibile mai mult decât spre o metafizică a concretului, astfel că, asemeni lui Avicenna, el a atribuit o anumită realitate sau obiectivitate, una care nu e independentă însă de Dumnezeu, esențelor gândite ca posibile, esențelor care decurg cu necesitate din intelectul divin și sunt astfel deductibile, cel puțin în ele însese. Dar când a venit vorba de existență, de lumea concretă a creației, a trebuit să se alăture lui Avicenna. Aceasta din urmă, privind voința divină ca fiind supusă aceleiași necesități ca și intelectul divin, a conceput apariția

existenței în paralel cu apariția esențelor, inteligențele subordonate fiind răspunzătoare de prelungirea activității Cauzei prime și de înfăptuirea trecerii de la universal la particular. Henric însă, fiind un gânditor creștin, nu a putut susține această doctrină, ci a trebuit să admită atât ideea creației libere, cât și pe cea a creației în timp. El a înțeles că sensibilul sau concretul nu poate fi făcut pe deplin inteligibil, dacă a face pe deplin inteligibil înseamnă a explica în termenii esenței, astfel că a trasat o distincție clară între metafizică și fizică, fiecare știință avându-și propriul punct de plecare și propria modalitate de abordare.

În pofida tendințelor platonice și avicenniene din gândirea lui, Henric din Gent a contribuit la apariția nominalismului. Insistența asupra iluminării a dus la un anumit scepticism referitor la capacitatea gândirii de a construi un sistem metafizic, bazat pe experiență, iar tendința lui Henric de a simplifica atunci când vorbește despre lumea creată (de exemplu, prin negarea oricărei distincții reale dintre esență și existență, sau prin teoria sa despre individuație, care implică respingerea realismului) poate fi văzută ca o prevăzută a tendințelor simplificatoare și a conceptualismului din secolul al XIV-lea. Desigur, acesta este doar un aspect al filosofiei lui, nici cel mai important și nici cel mai specific, dar trebuie să recunoaștem că este un aspect real. Ockham a criticat gândirea lui Henric din Gent sub alte aspecte; dar aceasta nu înseamnă că gândirea lui Henric nu a avut nicio influență asupra mișcării pe care a condus-o Ockham. Henric a fost numit o figură „intermediară”, de tranziție, între secolul al XIII-lea și secolul al XIV-lea, fapt ce nu poate fi negat. Dar înainte de apariția ockhamismului, Duns Scotus, cel care l-a criticat atât de des pe Henric, așa cum și Henric l-a criticat la rândul lui pe Egidio Romano, avea să încerce să dezvolte și să intemeieze o sinteză a augustinismului cu aristotelismul, îndeplinind astfel într-o manieră satisfăcătoare ceea ce nu reușise să facă pe deplin Henric.

CAPITOLUL XLV

DUNS SCOTUS (I)

Viața – Opera – Spiritul filosofiei lui Duns Scotus.

I. JOHN DUNS SCOTUS, *Doctor Subtilis*, s-a născut în Scoția, la Maxton, în regiunea Roxburgh, numele său de familie, Duns, provenind de undeva din regiunea Berwick. Astăzi avem certitudinea că era scoțian, nu numai pentru că în vremea lui scoțienii și irlandezii nu mai erau numiți fără deosebire *Scoti*, ci și în baza descoperirii unei serii de documente care dovedesc acest lucru și a căror autoritate nu este pusă la îndoială. Însă, dacă știm unde s-a născut, nu știm atât de sigur și când; s-ar părea că s-a născut în 1265 sau 1266 și că a intrat în ordinul Fraților Minori în 1278, a imbrăcat haina lor în 1280 și a fost hirotonisit preot în 1291. Data probabilă a morții lui este 8 noiembrie 1308. A murit la Köln și a fost îngropat în biserică franciscanilor din acest oraș.

Datele despre cariera academică a lui Scotus nu sunt deloc cerne. Se pare că a studiat la Paris cu Gonzalo din Spania între 1293 și 1296, după o scurtă perioadă petrecută la Oxford. Potrivit celor mai mulți istorici, s-a întors apoi la Oxford, unde a comentat *Sentințele* și a scris *Opus Oxoniense* sau Comentariul de la Oxford al *Sentințelor*. Faptul că în a patra carte din *Opus Oxoniense* a citat o bulă a papei Benedict al XI-lea din 31 ianuarie 1304 nu este un argument convingător împotriva acestei ipoteze, de vreme ce Duns Scotus a revizuit și a completat ulterior această lucrare.¹ În 1302, Duns Scotus s-a întors la Paris și a continuat comentariul asupra *Sentințelor*, dar în 1303 a fost alungat din Paris pentru că a susținut tabăra papală în conflictul cu regele Filip cel Frumos. Nu este foarte clar unde și-a petrecut perioada de exil; s-ar părea că la Oxford, Köln sau Bologna. Oricum, suntem siguri că a predat la Oxford în anul academic 1303-1304, s-a întors la Paris în 1305 și și-a luat doctoratul în teologie în 1305. E posibil să se fi reîntors la Oxford pentru o scurtă perioadă, dar, cu siguranță, se afla la Paris, prinț în comentariile asupra *Sentințelor*, în vara lui 1307, când a fost trimis la Köln. Aici s-a dedicat activității didactice, iar în 1308, aşa cum am spus mai sus, a murit, la vîrstă de 42 sau 43 de ani.

2. Aceste incertitudini cu privire la viața lui Scotus sunt regretabile, dar și mai regretabilă este nesiguranța privitoare la autenticitatea unora dintre lucrările atribuite

¹ Se spune că Duns Scotus a predat și la Cambridge, fie înainte, fie după ce a predat la Oxford.

lui în ediția lui Luke Wadding. Totuși, din fericire, putem spune că autenticitatea celor două mari comentarii la *Sentințe* nu este pusă la îndoială în mare, deși nici *Opus Oxoniense*, nici *Reportata Parisiensia*, în forma în care au fost preluate de tradiție, nu îi pot fi atribuite în totalitate lui Duns Scotus. Iar în privința lucrării *Opus Oxoniense*, textul original, aşa cum l-a lăsat Scotus (*Ordinatio*, din care nu a fost descoperit încă niciun manuscris) a primit adăugiri din partea discipolilor săi, care au vrut să întregească opera maestrului oferind o expunere completă a gândirii sale; în unele versiuni ulterioare, îngrijitorii textelor au încercat să delimitizeze aceste adăugiri. O situație asemănătoare apare în legătură cu *Reportata Parisiensia*: și în acest caz, dorința de a prezenta exhaustiv învățătura lui Duns Scotus i-a făcut pe discipolii maestrului să adune la un loc prezentări parțiale din surse diferite, fără să facă totuși nicio încercare serioasă de a descoperi autoritatea și valoarea proprie a diferitelor părți ale mozaicului. Sarcina Comisiei numite pentru a coordona apariția ediției critice a operelor lui Duns Scotus nu este, aşadar, una ușoară. Dar deși Comentariile de la Oxford și Paris reprezintă o sinteză a gândirii lui Scotus, nu putem avea o imagine certă și definitivă în această privință până când nu va apărea ediția critică a Comentariilor, mai ales până când textul inițial al lucrărilor *Ordinatio* sau *Liber Scotti* nu va fi publicat, fără adăugiri.

Autenticitatea scrierii *De primo principio* nu este pusă la îndoială, deși argumentele invocate de Părintele Ciganotto pentru a arăta că a fost ultima lucrare a lui Duns Scotus, scrisă la Köln, nu par a fi hotărâtoare. *Quaestiones Quodlibetales* sunt, de asemenea, autentice,¹ ca și cele patruzeci și şase de *Collationes* (Wadding cunoștea doar patruzeci, dar C. Balic a descoperit alte şase) și primele nouă cărți din *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Cât privește *De Anima*, autenticitatea ei a fost o chestiune discutată. Pelster a susținut că este autentică, în timp ce Longpré a încercat să demonstreze că nu este autentică, deși argumentele sale au fost declarate insuficiente de către Fleig. Astăzi, acest tratat este acceptat în mare ca autentic chiar și de către Longpré. Pe de altă parte, *Grammatica speculativa* trebuie atribuită lui Thomas din Erfurt, în timp ce *De rerum principio* este și ea neautentică, fiind probabil, cel puțin în parte, un plagiat după *Quaestiones Quodlibetales* a lui Godfroy de Fontaines. Tot neautentice sunt *Metaphysica textualis* (ce trebuie atribuită probabil lui Antoine André), *Conclusiones metaphysicae* și comentariile asupra *Fizicii* și *Meteorologiei* lui Aristotel.

Este în mod clar important să putem spune cu certitudine care sunt și care nu sunt lucrările autentice ale lui Duns Scotus. Unele doctrine care apar în *De rerum*

¹ P. Glorieux: *La littérature quodlibétique*, t. 2 (Bibliothèque thomiste, 21), Paris, 1935.

principio, de pildă, nu apar și în operele a căror autenticitate este certă, astfel încât, dacă am accepta autenticitatea lui *De rerum principio* (așa cum am menționat deja, aceasta este acum respinsă), ar trebui să presupunem că Duns Scotus a susținut inițial o doctrină pe care mai târziu a abandonat-o, deoarece nici nu se spune problema să acceptăm existența unor contradicții flagrante în gândirea lui. În cazul unor teze mai puțin însemnate, probabil că nu ar fi atât de grav să vorbim despre o schimbare de opinie, care, de fapt, să nu fi avut loc, chiar dacă acest lucru ne-ar duce la o prezentare incorectă a evoluției doctrinare a lui Duns Scotus. Dar problema autenticității devine mult mai importantă atunci când vorbim despre *Theoremata*. În această lucrare, Duns Scotus afirmă că nu se poate demonstra că există un Principiu ultim sau că Dumnezeu este infinit, sau că este intelligent, și tot așa, ceea ce contrazice în mod vădit ceea ce spune el în alte lucrări, a căror autenticitate este e netăgăduit. Prin urmare, dacă am accepta *Theoremata* drept autentică, fie ar trebui să presupunem o schimbare de poziție uimitoare din partea lui Duns Scotus, fie ar trebui să ne aventurem într-un demers extrem de dificil de interpretare și armonizare a ideilor lui.

Prima contestare a autenticității lucrării *Theoremata* a venit din partea Părintelui de Basly, în anul 1918, și a fost continuată de părintele Longpré. Cel din urmă a arătat că nu a fost descoperit încă niciun manuscris care să atribuie în mod explicit lucrarea lui Duns Scotus, că învățatura conținută în lucrare este contrară celei cuprinse în lucrările neîndoioanelnic autentice ale lui Duns Scotus, că Ockham și Thomas din Sutton, care au criticat teologia naturală a lui Duns Scotus, niciodată nu citează lucrarea ca fiind a lui, că doctrina din *Theoremata* are un caracter nominalist și trebuie să fie atribuită școlii ockamiste, precum și că John din Reading, care îl cunoștea pe Duns Scotus, citează din lucrările autentice atunci când este vorba despre problema dacă existența lui Dumnezeu poate fi dovedită sau nu prin lumina naturală a rațiunii, dar nu menționează *Theoremata*. Aceste argumente au părut a fi convingătoare și au fost, în general, acceptate ca lămurind problema, până când părintele Balic a adus alte argumente pentru a contesta poziția lui Longpré. Remarcând că argumentele lui Longpré erau în cea mai mare parte bazate pe dovezi interne, Balic a încercat să demonstreze nu doar că aceste argumente sunt neconvincătoare, ci și că avem bune temeiuri, bazate pe dovezi externe, pentru a trage concluzia că *Theoremata* i-a apartinut cu adevărat lui Duns Scotus. Astfel, patru codice ii atribuie în mod explicit această lucrare lui Duns Scotus, în timp ce în capitolul al patrulea din *De primo principio*, apar cuvintele *In sequenti, scilicet in Theorematibus, ponentur credibilia*. Expresia *scilicet in Theorematibus* nu poate să fi fost adăugată de Wadding, deoarece ea se găsește și în unele codice. În plus, *Theoremata* este considerată opera lui Duns Scotus și de Ioannes Canonicus, printre alții, un scotist din secolul al XIV-lea. Baudry a încercat să arate că, deși unele

dintre teoriile cuprinse în *Theoremata* trădează un spirit nominalist, doctrinele fundamentale ale lucrării nu sunt de origine ockhamistă, iar Gilson (în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1937-1938) a încercat să demonstreze că primele primele șaisprezece *Theoremata* nu intră în contradicție cu lucrările neîndoelnic autentice ale lui Duns Scotus. După Gilson, Duns Scotus vorbește în *Theoremata* (presupunând că opera este într-adevăr scrisă de el) ca un filosof care arată ce poate realiza rațiunea umană fără ajutor din afară, în timp ce în *Opus Oxoniense*, o lucrare teologică, el arată la ce putem ajunge prin metafizică, ajutată de teologie. Chiar dacă concluziile la care a ajuns în *Theoremata* par să se apropie de cele ale lui Ockham, spiritul este diferit, deoarece Duns Scotus a crezut că teologul poate oferi argumente metafizice și demonstrative în favoarea existenței și a atributelor lui Dumnezeu, în vreme ce Ockham a negat acest lucru și a recurs doar la credință. În cea mai recentă ediție (1944) a lucrării sale *La philosophie au moyen âge*, Gilson lasă deschisă problema autenticității operei *Theoremata*, dar susține că dacă *Theoremata* este lucrarea lui Duns Scotus, nu întâmpinăm nicio dificultate în a împăca doctrina pe care o conține ea cu doctrina din *Opus Oxoniense*. Filosoful pur vorbește despre ființă într-un sens universal și nu poate trece niciodată de un Mișcător nemîșcat, primul într-un lanț de cauze fără a fi și el parte din acest lanț; el nu poate ajunge să-L conceapă pe Dumnezeu aşa cum îl concepe filosoful care este și teolog.

Consider că teza susținută de Gilson este destul de îndoelnică. În Comentariul Oxford, Duns Scotus afirmă că multe atribute esențiale ale lui Dumnezeu pot fi cunoscute de metafizician¹ și în ambele comentarii el susține că omul poate atinge o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, deși nu poate *ex puris naturalibus* ajunge la adevăruri precum cel al Treimii.² În opinia mea, este implauzibil să presupunem că, atunci când Duns Scotus spune că omul poate ajunge la cunoașterea adevărurilor despre Dumnezeu *ex puris naturalibus*, are în vedere un metafizician care este și teolog. Și nici nu consider că Duns Scotus a intenționat să limiteze cunoașterea lui Dumnezeu pe care o poate dobânde filosoful la cunoașterea Lui ca Mișcător nemîșcat: el spune clar că metafizicianul poate merge mai departe decât *physicus*.³ În plus, mi se pare extrem de ciudat, presupunând că *Theoremata* este lucrarea lui Duns Scotus, că Duns Scotus ar demonstra în *De primo principio* că Dumnezeu sau primul Principiu este intelligent, iar apoi, în *Theoremata*, ar afirma că acest adevăr este *credibile* și nu poate fi demonstrat. Fără îndoială că el a limitat într-o anumită măsură capacitatea rațiunii

¹ *Ox.*, Prol., 4, nr. 32.

² *Ibid.*, 1,3,1; *Rep.*, 1,3,1; *Rep.*, Prol., 3, nr. 1 și 4.

³ *Rep.*, Prol., 3, 1.

naturale în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu (nu a considerat, de pildă, că atotputernicia lui Dumnezeu poate fi demonstrată numai prin rațiunea naturală); dar din *Comentarii*, din *De primo principio* și din *Collationes* s-ar părea că Duns Scotus a considerat că o teologie naturală este perfect posibilă, indiferent dacă filosoful este și teolog sau nu.¹ Desigur, dacă s-ar dovedi vreodată în mod definitiv, prin dovezi externe, că *Theoremata* este lucrarea autentică a lui Duns Scotus, ar trebui să recurgem la o teorie asemănătoare celei a lui Gilson pentru a explica contradicția brută dintre *Theoremata* și celealte lucrări ale lui Duns Scotus. Dar până atunci, cred că tentativa de armonizare este dusă prea departe atunci când se sugerează că nu există nicio contradicție, iar propunerea mea este să omitem *Theoremata* atunci când vorbim despre teologia naturală a lui Duns Scotus. Totuși, cu toate că las deoparte *Theoremata*, recunosc, așa cum tocmai am menționat, că în cazul în care autenticitatea lucrării ar fi dovedită în mod satisfăcător, am fi obligați să spunem împreună cu Gilson că în această lucrare Duns Scotus se referă pur și simplu la posibilitatea pe care o are filosoful care se ocupă de filosofia naturală (*physicus*) de a atinge cunoașterea naturală a lui Dumnezeu. Ceea ce afirm eu este că, până când autenticitatea lucrării *Theoremata* va fi dovedită, nu avem niciun motiv potrivit sau hotărâtor pentru a afirma că metafizicianul despre care este vorba în lucrările cu autenticitate recunoscută este în mod necesar un metafizician care apelează la ajutorul credinței. De aceea, voi trata aici *Theoremata* ca o lucrare neautentică, fără a pretinde că am lămurit definitiv această problemă sau că am adus vreun argument nou pentru a respinge autenticitatea lucrării.

Am discutat mai pe larg această problemă a lucrării *Theoremata* pentru a arăta cât de dificil este să oferim o interpretare adecvată a gândirii lui Duns Scotus. Chiar dacă am susține că doctrinele din *Theoremata* și din *Opus Oxoniense* nu se află în contradicție, ci pot fi armonizate, o astfel de armonizare va presupune o descriere a filosofiei lui Duns Scotus care cu greu s-ar desprinde dintr-o simplă lectură a lui *Opus Oxoniense*. Totuși, chiar dacă autenticitatea lucrării *Theoremata* nu a fost demonstrată, și chiar dacă ar părea preferabil să fie respinsă, simplul fapt că ne facilitează expunerea nu reprezintă, desigur, un criteriu al autenticității, și nu putem exclude posibilitatea ca, peste câțiva timp, să se demonstreze că lucrarea este în mod cert autentică, chiar dacă dovezile interne de care dispunem ne sugerează acum contrariul.

¹ Minges, acceptând *Theoremata*, încearcă să demonstreze că în această lucrare Scotus înțelege demonstrația în cel mai strict sens aristotelic, ca *demonstratio ex causis*. Desigur, dacă acest lucru ar putea fi dovedit, nu ar fi nicio contradicție între *Theoremata* și lucrările lui Scotus a căror autenticitate este certă. Longpré argumentează însă contra acestei interpretări a sensului voit de autor. Cf. Minges, Vol. 2, pp. 29-30; Longpré, p. 109 (cf. Bibliografie).

3. Există mai multe interpretări generale ale filosofiei lui Duns Scotus: de la interpretarea care îl vede ca un gânditor revoluționar, ca precursor direct al lui Ockham și Luther, până la încercarea de a nivela diferențele vădite dintre scotism și tomism și de a-l considera pe Duns Scotus un continuator al operei Sfântului Toma. Prima interpretare, cea a lui Landry, poate fi eliminată, cel puțin în forma sa extremă, ca extravagantă și insuficient argumentată, în timp ce, pe de altă parte, nu pot fi negate diferențele dintre scotism și tomism. Dar putem oare să îl privim pe Duns Scotus ca un continuator al tradiției franciscane, care a preluat în același timp multe idei de la Aristotel, precum și de la predecesorii săi medievali nefranciscani, sau ar trebui să îl considerăm un gânditor care a dus mai departe tradiția aristotelică a Sfântului Toma, dar și corectat-o în lumina a ceea ce el însuși a considerat a fi adevărat, sau să îl privim pur și simplu ca un gânditor independent, care s-a folosit ca orice filosof de tezele predecesorilor săi pentru a aborda anumite probleme? Nu este ușor să răspundem la această întrebare, iar încercarea de a da un răspuns definitiv trebuie amânată până la apariția ediției critice a operelor lui Duns Scotus. Dar s-ar părea că există ceva adevărat în fiecare dintre opinile precedente. Duns Scotus a fost, într-adevăr, un Doctor franciscan, și chiar dacă a renunțat la unele doctrine susținute de alți franciscani înaintea lui, el s-a considerat în mod sigur un adept al tradiției franciscane. La fel, deși Duns Scotus a criticat teze ale Sfântului Toma referitoare la subiecte importante, el poate fi considerat un continuator al operei de sinteză căreia i s-a dedicat Sf. Toma. În fine, el a fost în mod cert un gânditor independent, dar, în același timp, și-a construit gândirea pe o temelie deja existentă. Deși scotismul nu a implicat o ruptură completă de trecut, este corect să scoatem în evidență aspectele originale și independente ale gândirii lui, atrăgând astfel atenția asupra diferențelor dintre scotism și alte sisteme.

În unele privințe, gândirea lui Duns Scotus a continuat tradiția augustiniano-franciscană. De exemplu, în doctrina sa despre superioritatea voinței în raport cu intelectul, sau în admiterea pluralității formelor și utilizarea argumentului anselmian pentru existența lui Dumnezeu. În plus, s-a demonstrat că Duns Scotus nu a inventat o *distinctio formalis a parte rei*, ci ea fusese folosită de unii gânditori franciscani înaintea lui. Totuși, Duns Scotus a dat adesea o notă sau un accent particular elementelor pe care le-a preluat din tradiție. Astfel, atunci când a vorbit despre relația voinței cu intelectul, el a pus accentul pe libertate, mai degrabă decât pe dragoste, deși este adevărat și că a susținut superioritatea dragostei față de cunoaștere, o superioritate strâns legată de teoria sa că principiul practic suprem este că Dumnezeu ar trebui să fie iubit mai presus de toate lucrurile. La fel, deși a folosit argumentul anselmian, așa-numitul „argument ontologic”, nu l-a acceptat ca pe o demonstrație definitivă a existenței lui Dumnezeu, ci a susținut atât că mai trebuie „colorat” înainte de a putea fi folosit cu

rost, cât și că nici aşa nu va reprezenta o demonstrație certă a existenței lui Dumnezeu, de vreme singurele astfel de demonstrații sunt cele *a posteriori*.

Dacă, în unele privințe, Duns Scotus a continuat tradiția augustiniano-franciscană, în altele el s-a disociat de această tradiție. Nu este foarte clar dacă a susținut ideea compozitiei hilomorfice a ingerilor, dar este cert că a respins, ca inutile, teorile despre *rationes seminales* și despre iluminarea specială a intelectului uman. De asemenea, el nu a văzut nicio contradicție – aşa cum a văzut Sf. Bonaventura – în ideea creației din eternitate, chiar dacă a vorbit într-un mod mai ezitant decât Sf. Toma despre acest subiect. Așadar, influența aristotelismului a pătruns mai adânc decât filosofia Sfântului Bonaventura în gândirea scotistă; trebuie menționată mai ales influența lui Avicenna. De exemplu, Duns Scotus insistă că obiectul metafizicianului este ființă ca ființă, iar în insistența sa asupra acestui subiect, ca și în modul său de a dezbatе problema lui Dumnezeu, el pare să fi fost influențat de filosoful islamic, al căruia nume apare adesea în paginile operelor sale. Este adevărat că însuși Aristotel a spus că metafizica, sau mai degrabă filosofia primă, este știința despre ființă ca ființă. Dar metafizica aristotelică s-a centrat în jurul doctrinei celor patru cauze, în timp ce Duns Scotus se referă pe larg la ideea și natura ființei, iar în această privință pare să fi fost influențat în parte de Avicenna. De asemenea, și tezele sale despre universalii par să îi datoreze multe lui Avicenna.

Chiar dacă Duns Scotus le-a datorat mai mult lui Aristotel și comentatorilor săi decât Sfântului Bonaventura și chiar dacă a apelat la autoritatea lui Aristotel pentru a-și susține unele teorii, el nu a fost nici pe departe un simplu continuator al „Filosofului” și nu a ezitat să îl critice. Mai mult, în afara acestor critici ocazonialiste, trebuie spus că inspirația filosofică a lui Duns Scotus, ca să spunem așa, a fost diferită de cea a lui Aristotel. În opinia sa, a-l privi pe Dumnezeu ca Mișcător nemîșcat este o viziune nepotrivită, ce nu permite depășirea lumii fizice și atingerea Ființei transcendentă și infinite de care depind în mod esențial toate ființele finite. De asemenea, din doctrina etică a lui Duns Scotus se înțelege că etica aristotelică este, probabil, insuficientă, deoarece nu apare în ea noțiunea de obligație dependentă de voința divină. Desigur, se poate spune că orice filosof creștin ar găsi astfel de lipsuri la Aristotel, ba chiar Sf. Toma a fost nevoie să completeze aristotelismul cu idei augustiniene. Dar ceea ce vreau să spun este că Duns Scotus nu s-a abătut de la calea sa pentru a-l „explica” pe Aristotel sau pentru a „armoniza” opiniile acestuia cu ceea ce el însuși considera a fi adevărat. De pilfă, în măsura în care putem vorbi de o filosofie morală scotistă în sensul propriu, dependența sau împrumuturile ei din aristotelism sunt departe de a fi evidente.

Atitudinea lui Duns Scotus față de Sf. Toma a fost analizată în ultimii ani într-o lumină destul de diferită de cea în care fusese uneori descrisă înainte: poate fi observată o tendință, oarecum naturală, de a minimiza divergențele dintre scotism și tomism. De exemplu, a fost evidențiat faptul că criticele sale au avut adesea ca țintă alți gânditori, de exemplu, pe Henric din Gent. Acest lucru este cert, dar la fel de sigur este că el critică în mod frecvent pozițiile tomiste, prezentând și apoi respingând argumentele Sfântului Toma. Dar, oricâtă dreptate ori nedreptate ar putea fi în cutare sau cutare critică individuală, Duns Scotus, cu siguranță, nu a criticat de dragul criticii. Dacă, de pildă, a insistat asupra unei anumite intuiții intelectuale a obiectului individual și dacă a pus accentul pe realitatea „naturii comune”, fără a cădea însă în realismul exagerat al filosofilor medievali din perioada timpurie, a făcut acest lucru nu doar pentru a fi diferit de Sf. Toma, ci pentru a salva obiectivitatea cunoașterii, aşa cum o înțelegea el. În mod asemănător, dacă a insistat asupra caracterului univoc al conceptului de ființă, a făcut-o deoarece a considerat că propria sa doctrină este absolut necesară pentru a evita agnosticismul, adică pentru a salva caracterul obiectiv al teologiei naturale. Iar dacă a folosit pe larg *distinctio formalis a parte rei*, nu a fost doar pentru a își arăta subtilitatea, deși cu siguranță a fost un gânditor și dialectician subtil și uneori sinuos, ci pentru că a considerat că un asemenea uzaj era cerut de fapte și de referință obiectivă a conceptelor noastre. Așadar, în măsura în care Duns Scotus poate fi privit ca un succesor al Sfântului Toma sau un continuator al tomismului, trebuie să spunem că el s-a străduit să corecteze ceea ce a considerat, pe drept sau pe nedrept, a fi omisiunile și opțiunile periculoase din filosofia tomistă.

Trebuie să ținem seama de preocuparea lui Duns Scotus pentru protejarea teoretică a obiectivității cunoașterii umane și a teologiei naturale în special, deoarece satisfacerea acestei preocupări acționează ca o contra-greutate față de tendința de a-l privi drept un critic eminentemente distructiv. Este adevărat că Duns Scotus a avut o viziune foarte strictă în privința demonstrațiilor și nu a acceptat, de pildă, demonstrații în favoarea nemuririi sufletului pe care le-a considerat neconcludente. Cu toate acestea, filosofia sa rămâne una dintre marile sinteze medievale, rodul unui mare travaliu de gândire constructivă și pozitivă. Mai mult, gândirea sa a avut o inspirație religioasă, aşa cum se vede din invocările lui Dumnezeu care apar uneori în scrierile sale și pe care nu le putem reduce la o convenție literară.

Totuși, dacă privim scotismul ca o etapă în dezvoltarea gândirii medievale, ar fi inutil să negăm că, *de facto*, el a ajutat la stimularea mișcării critice din secolul al XIV-lea. Când Duns Scotus afirma că unele dintre atributele divine nu pot fi demonstreate prin rațiunea naturală și neagă forța demonstrativă a argumentelor pentru nemurirea sufletului omenesc, el nu are intenția de a submina filosofia pozitivă; dar

privind subiectul din punctul de vedere pur istoric, este clar că critica lui a pregătit calea pentru critica mult mai radicală a lui Ockham. Faptul că acesta din urmă a privit scotismul cu ostilitate nu este propriu-zis relevant pentru discuția de față. În mod similar, deși Duns Scotus nu a făcut ca orice lege morală să depindă de alegerea arbitrară a voinei divine, cu greu poate fi negat faptul că elementele voluntariste din filosofia sa au pregătit calea pentru autoritarismul lui Ockham: de exemplu, doctrina sa despre obligația morală și afirmația că preceptele secundare ale decalogului nu țin în sens strict de legea naturală și fac obiectul unor dispense divine în cazuri particulare. Nu vreau să sugerez că ockhamismul este copilul legitim al scotismului, ci pur și simplu că, după înfăptuirea marii sinteze medievale tomiste, era de așteptat intervenția intelectului critic sau a funcției critice a filosofiei, iar folosirea limitată și moderată a criticii de către Duns Scotus a pregătit, de fapt, calea pentru critica radicală și violentă caracteristică ockhamismului. O judecată istorică de acest tip nu implică în mod ne-cesar că abordarea critică a lui Duns Scotus nu a fost întemeiată și nici că radicalismul critic al gânditorilor ulteriori nu a fost întemeiat. Cel ce trebuie să hotărască în această privință este filosoful, nu istoricul. Desigur, dacă vreodată s-ar dovedi că *Theoremata* este autentică, aceasta ar contribui la evidențierea aspectului critic al scotismului.

În concluzie, filosofia lui Duns Scotus este orientată atât înspre trecut, cât și către viitor. Ca sistem pozitiv și constructiv, ea aparține secolului al XIII-lea, secol care a fost martorul filosofilor Sfântului Bonaventura și, mai presus de toate, a Sfântului Toma. Dar în aspectele sale critice și în elementele voluntariste, chiar dacă acestea din urmă sunt asociate cu tradiția augustiniano-franciscană, ea a privit către secolul al XIV-lea. Un triumf al capacitaților dialectice și al gândirii atente și prudente, filosofia lui Duns Scotus este opera unui om care, deși puternic influențat de tradiție, a fost un gânditor de forță, viguros și original, un om care într-adevăr a aparținut sfârșitului epocii „filosofiei dogmatice”, dar care a anunțat în același timp noua tendință a filosofiei.

CAPITOLUL XLVI

DUNS SCOTUS (2) CUNOAȘTEREA

Obiectul primar al intelectului uman – De ce depinde intelectul de plăsmuirei – Incapacitatea sufletului de a se intui pe sine în această viață – Aprehensiunea intelectuală a lucrului individual – Este teologia o știință? – Cunoașterea noastră se bazează pe experiența sensibilă și nu avem nevoie de nicio iluminare specială în activitatea intelectuală – Cunoașterea intuitivă și cunoașterea abstractă – Inducția.

I. OBIECTUL natural primar al intelectului nostru este ființă ca ființă, de unde decurge că orice ființă, orice lucru inteligibil, aparține domeniului intelectului.¹ Printre alte demonstrații, Duns Scotus preia una din Avicenna pentru a arăta că, dacă ființă nu ar fi obiectul primar al intelectului, ea ar putea fi descrisă sau explicată în termenii a ceva mai fundamental decât ea, ceea ce este imposibil. Dar dacă ființă ca ființă este obiectul natural al intelectului și dacă ființă este considerată a include orice obiect inteligibil, nu înseamnă că Ființă infinită, Dumnezeu, este un obiect natural al intelectului uman? Într-un anumit sens, răspunsul trebuie să fie afirmativ, deoarece ființă cuprinde ființă infinită și pe cea finită, dar asta nu înseamnă că omul are o cunoaștere naturală nemijlocită a lui Dumnezeu, deoarece intelectul omului în starea sa prezintă este îndreptat în mod nemijlocit numai spre lucrurile sensibile. Dar, spune Duns Scotus, dacă vorbim despre obiectul primar al intelectului, este înțelept să vorbim numai despre ceea ce constituie obiectul primar al intelectului ca atare, nu despre obiectul primar al intelectului în cutare sau cutare caz particular. De exemplu, nu vom spune că obiectul primar al văzului este ceea ce ochiul vede la lumina lumănării; ci ne referim la ceea ce este obiectul văzului în sine, ca putere sau facultate.² În consecință, chiar dacă omul în starea sa actuală (*homo viator*) ajunge mai întâi de toate să cunoască lucrurile create, nu înseamnă că obiectul primar al intelectului său nu este ființă ca ființă. Se poate adăuga faptul că această doctrină nu înseamnă că intelectul uman are o putere naturală de cunoaștere a esenței divine în ea însăși sau a Persoanelor divine ale Treimii, de vreme ce conceptul general (și univoc) de ființă

¹ Ox., Prol., q. I.

² Ibid., I, 3, 3, nr. 24.

nu include *această esență particulară ca atare*, iar lucrurile create nu sunt copii atât de perfecte ale lui Dumnezeu, încât să poată descoperi esență divină aşa cum este ea în sine.¹ Esența divină ca atare se mișcă (*movet*) în mod natural și este obiectul natural doar pentru intelectul divin; ea poate fi cunoscută de intelectul uman nu prin puterea naturală a acestuia, ci numai prin libera alegere și activitate a lui Dumnezeu.

Dar dacă Duns Scotus, desemnând ființa ca ființă drept obiectul primar adecvat al intelectului uman, nu confundă prin aceasta cunoașterea supranaturală cu cea naturală, în egală măsură el vrea să respingă punctul de vedere al Sfântului Toma în ceea ce privește obiectul primar al minții umane, aşa cum îl interpretează el. Sf. Toma² a susținut că obiectul natural al intelectului uman este esența lucrului material, ce devine inteligibilă pentru intelect atunci când este abstrasă din materia individualizantă. Este natural pentru intelectul îngerilor să cunoască o natură care nu există în materie. Dar intelectul uman nu poate face acest lucru în starea sa prezentă, unit fiind cu trupul. Iar a fi unit cu trupul este starea naturală a intelectului uman; a fi separat de trup este *praeter naturam*. Astfel, Sf. Toma argumentează că, de vreme ce obiectul natural al intelectului uman este forma lucrului material și iar acest tip de formă îl cunoaștem abstragându-l din „plăsmuire”, cunoașterea intelectului omenesc depinde în mod necesar de „plăsmuire” și, prin urmare, de experiența sensibilă.³ Duns Scotus⁴ îi atribuie Sfântului Toma teza că quidditatea sau esența, cunoscută prin abstragere din plăsmuire, este obiectul primar al intelectului uman, privit nu doar ca aflându-se într-o anumită stare, adică în condiția sa prezentă, ci în natura sa ca putere sau facultate de un anumit tip, și răspunde că această părere nu poate fi susținută de un teolog, adică de un om care acceptă viața de apoi și doctrina fericirii eterne. În Rai, sufletul cunoaște în mod nemijlocit lucrurile imateriale. Iar intelectul rămâne aceeași putere în Rai ca și în această lume. De aceea, dacă el poate cunoaște lucruri imateriale în Rai, nu putem spune că obiectul său primar este esența lucrului material: obiectul său primar, dacă privim intelectul ca o putere, trebuie să cuprindă și lucrurile materiale și pe cele imateriale, chiar dacă în această viață el nu poate cunoaște în mod direct lucrurile imateriale. Limitarea sa în această viață la un anumit tip de obiecte are o importanță secundă aici. Dacă se răspunde că în Rai intelectul este înălțat, astfel încât să poată cunoaște obiectele imateriale, Duns Scotus răspunde că această cunoaștere

¹ Ox., 3, 2, 16, cf. Quodlibet 14: *Utrum anima suaे naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis.*

² S.T., Ia, 12, 4.

³ Cf. *Ibid.*, Ia, 85, I.

⁴ Ox., I, 3, 3, nr. 1 sq.

fie depășește puterea intelectului, fie nu o depășește. Dacă nu o depășește, atunci obiectul primar al intelectului, considerat *ex natura potentiae*, nu poate fi quidditatea lucrului material, în timp ce dacă o depășește, atunci intelectul în Rai ar deveni o altă putere, ceea ce Sf. Toma cu siguranță nu vrea să afirme.

De asemenea, Duns Scotus susține că, dacă opinia Sfântului Toma ar fi corectă, știința metafizicii ar fi inaccesibilă intelectului nostru, deoarece metafizica este știință ființei ca ființă. Dacă obiectul primar al intelectului uman ar fi esența lucrului material, atunci el nu ar mai putea cunoaște ființă ca ființă, după cum facultatea vederii nu poate trece dincolo de obiectul său natural, culoarea sau lumina.¹ Dacă viziunea tomistă ar fi adevărată, metafizica fie ar fi imposibilă, dacă este înțeleasă în sensul său propriu, fie nu ar transcende fizica. În concluzie, „nu pare potrivit să limităm intelectul, considerat ca o facultate, la lucrul sensibil, astfel ca el să transceandă simțurile doar prin modul său de cunoaștere”, nu și prin obiectul său.

Deoarece Duns Scotus susține² și că există în intelectul uman o dorință naturală de a cunoaște în mod clar „cauza” și că o dorință naturală nu poate fi zadarnică, și deoarece el conchide că obiectul primar al intelectului nu poate consta în lucrurile materiale, care sunt efectul cauzei imateriale, ar putea părea că Duns Scotus își contrazice afirmația, anume că nu putem avea o cunoaștere naturală a esenței divine. Dar trebuie să amintim că el nu neagă faptul că intelectul uman în starea sa prezentă este limitat, deși insistă că obiectul unei puteri într-o anumită situație nu trebuie să fie confundat cu obiectul puterii considerată în ea însăși. Mai mult, el nu consideră că o analiză a ființei ca ființă ne poate oferi cunoașterea esenței divine aşa cum este ea în sine, pentru că, deși ființă este obiectul primar adecvat al intelectului uman, nu rezultă de aici că ne formăm ideea despre ființă pe altă cale decât prin abstracție. În general, putem spune că Duns Scotus a acceptat sensul aristotelic al abstracției, deși a considerat că intelectul activ și cel pasiv nu sunt două puteri distincte, ci două aspecte sau funcții ale unei singure puteri.³

2. În ceea ce privește motivul pentru care intelectul uman în starea sa actuală, în această viață, depinde de plăsmuirii, Duns Scotus declară că este tocmai datorită ordinii stabilite de înțelepciunea divină, fie ca pedeapsă pentru păcatul originar, fie în vederea activității armonioase a diverselor noastre capacități (*propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando*)⁴ – simțurile și imaginația aprehendând lucrul

¹ Ox., I, 3, 3, nr. 1 sq.

² Ibid., I, 3, 3, nr. 3.

³ De Anima, 13.

⁴ „în scopul armoniei naturale a capacităților sufletului în acțiune” (lb. lat., n.r.).

individual, intelectul înțelegând esența universală a acelui lucru –, sau altfel ca urmare a imperfecțiunii noastre (*ex infirmitate*). El repetă că intelectul în starea sa prezentă este mișcat în mod nemijlocit doar de ceea ce este imaginabil sau sensibil, iar motivul pentru aceasta poate fi dreptatea punitivă (*forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere*)¹ sau poate fi o cauză naturală, în măsura în care ordinea sau armonia capacitaților poate cere acest lucru în starea actuală. „Natura” în acest caz înseamnă, aşadar, natură într-o stare sau condiție specială, nu natura considerată în mod absolut: Duns Scotus insistă asupra acestui lucru.² Aceasta nu este o explicație foarte satisfăcătoare și nici foarte clară sau hotărâtă; dar Duns Scotus este foarte explicit în legătură cu faptul că intelectul, considerat în mod absolut, este facultatea ființei ca ființă și respinge cu fermitate ceea ce consideră a fi doctrina tomistă. Este o altă problemă dacă Duns Scotus este sau nu riguros în interpretarea Sfântului Toma. Uneori, însuși Sf. Toma afirmă în mod explicit că obiectul propriu al intelectului este ființă.³

Totuși, este adevărat că Sf. Toma insistă asupra caracterului natural al necesității *conversio ad phantasma*,⁴ argumentând că, dacă această necesitate ar fi pur și simplu rezultatul uniunii cu un trup, și nu ar fi naturală pentru sufletul însuși, ar însemna că uniunea sufletului cu trupul se face pentru binele trupului, și nu al sufletului, deoarece sufletul ar fi împiedicat în operațiile sale naturale prin această uniune cu trupul. Accentuând acest aspect al doctrinei tomiste, Duns Scotus conchide că tomismul nu poate, logic vorbind, să intemeieze posibilitatea științei metafizicii.

3. Viziunea lui Duns Scotus despre obiectul primar al intelectului uman are, desigur, efecte asupra modului în care tratează el problema controversată a cunoașterii de sine a sufletului. Conform Sfântului Toma, sufletul, în starea sa prezentă, care este starea sa naturală, ajunge să cunoască prin intermediul ideilor abstrase din obiectele sensibile, iar de aici trage concluzia că sufletul nu posedă niciun fel de cunoaștere nemijlocită a propriei sale esențe, ci ajunge să se cunoască pe sine doar în mod indirect, reflectând asupra actelor prin care abstrage idei și cunoaște obiectele prin acele idei.⁵ Duns Scotus susține însă că, deși sufletului îi lipsește o intuiție nemijlocită referitoare la sine în această viață, el este un obiect natural al intelectului și se poate, de fapt, intui pe sine, „dacă nu este împiedicat”⁶. Duns Scotus sugerează apoi care sunt

¹ „din pricina [existenței] unui păcat grav, după cum se pare că zice Augustin” (lb. lat., n.r.).

² Cf. *Ox.*, I, 3, 3, nr. 24; 2, 3, 8, nr. 13.

³ Ca în *S.T.*, Ia, 5, 2, de exemplu.

⁴ *S.T.*, Ia, 89, I.

⁵ Cf. *S.T.*, Ia, 87, I.

⁶ *Ox.*, 2, 3, 8, nr. 13.

cauzele acestor piedici, pe care le-am menționat deja. Diferența între Duns Scotus și Sf. Toma privește deci mai degrabă explicația unui fapt decât faptul însuși. Amândoi sunt de acord că sufletul nu are de fapt o intuiție de sine nemijlocită în această viață; dar, în timp ce Sf. Toma explică acest fapt raportându-se la natura sufletului uman, atacând părerea platonică despre relația sufletului cu trupul, Duns Scotus o explică nu prin raportare la natura sufletului, considerat în mod absolut, ci la o piedică, sugerând că această piedică poate fi cauzată de păcate și citându-l pe Sf. Augustin în sprijinul acestei idei. Atitudinea Sfântului Toma derivă din adoptarea psihologiei aristotelice, în timp ce poziția lui Duns Scotus poate fi asociată cu tradiția augustiniană. Prin urmare, în această chestiune ar trebui să îl privim pe Duns Scotus nu ca pe un inovator, un revoluționar sau un critic violent al tomismului, ci mai degrabă ca un apărător al tradiției augustiniano-franciscane.

4. Am văzut că Duns Scotus consideră doctrina sa referitoare la obiectul primar al intelectului ca fiind esențială pentru protejarea și întemeierea metafizicii: de asemenea, el consideră doctrina aprehensiunii intelectuale a obiectului individual drept esențială pentru protejarea obiectivității cunoașterii omenești. Conform Sfântului Toma,¹ intelectul nu poate cunoaște în mod direct lucrurile individuale materiale, deoarece el ajunge să cunoască doar abstragând universalul din materie, principiul individuației. Totuși, el recunoaște că mintea posedă o cunoaștere indirectă a lucrurilor individuale, deoarece ea nu poate cunoaște de fapt universalul abstras decât prin „convertirea în plăsmuire”. Întotdeauna imaginea își are rolul său, iar imaginea este a lucrului individual; obiectul primar și direct al cunoașterii intelectuale este, totuși, universalul.

Duns Scotus refuză să accepte această doctrină tomistă. Respingerea vehementă a doctrinei ca falsă și chiar eretică (pe motiv că Apostolii au crezut că o anumită ființă umană vizibilă, palpabilă, individuală, este Dumnezeu) poate fi găsită într-o operă cu autenticitate nerecunoscută, *De rerum principio*. Dar lucrările autentice ale lui Duns Scotus lămuresc pe deplin poziția acestuia. El acceptă în general ideile lui Aristotel despre abstracție, dar insistă că intelectul are o intuiție primară neclară a obiectului individual. Principiul său este acela că puterea superioară cunoaște ceea ce aprehendează puterea inferioară, dar prima o face într-o manieră mai desăvârșită decât cea de-a doua, astfel încât intelectul, și el activ în actul de percepere, cunoaște în mod intuitiv obiectul individual perceput de simțuri. Intelectul recunoaște propoziții adevărate contingente și face raționamente plecând de la ele. Asemenea propoziții se

¹ S.T., Ia, 86, 1.

referă la lucruri individuale cunoscute intuitiv drept existente. Deci, deși cunoașterea abstractă și științifică se referă la universalii, aşa cum, pe bună dreptate, a arătat Aristotel, trebuie să recunoaștem și o cunoaștere intelectuală a lucrului singular ca existent.¹ Așa cum am menționat deja, respingerea vehementă a poziției tomiste atribuită lui Duns Scotus de către părintele Parthenius Minges, de exemplu,² își are originea în lucrarea neautentică *De rerum principio*, și anumite remarcări din lucrările autentice ne-ar putea face să credem că poziția lui Duns Scotus în privința cunoașterii intelectuale a lucrului singular este perfect similară cu poziția sa în ceea ce privește intuiția de sine a sufletului. El insistă asupra faptului că lucrul singular este inteligeabil în sine și că intelectul uman are cel puțin o capacitate slabă de a-l înțelege. Dar s-ar părea că el presupune sau chiar afirmă explicit că, în situația prezentă, intelectul este incapabil să facă acest lucru. „Lucrul singular este inteligeabil în sine, atâta timp cât ne referim doar la lucrul însuși; dar dacă el nu este inteligeabil vreunui intelect, de pildă intelectului nostru, aceasta nu se datorează neinteligenției lucrului singular în sine.”³ La fel, „nu este o imperfecțiune a cunoașterii lucrului singular”, dar „dacă mi se spune că intelectul nostru nu înțelege lucrul singular, eu răspund că aceasta este o imperfecțiune în starea sa prezentă”.⁴ Totuși, se pare că Duns Scotus vrea să spună că, deși noi nu avem o cunoaștere clară a lucrului singular ca atare, o deficiență care se datorează nu lipsei de inteligență a lucrului singular, ci imperfecțiunii operațiilor noastre intelectuale în această viață, putem spune că avem o intuiție intelectuală primară, deși vagă, a lucrului singular ca existent. Aceasta pare a fi opinia exprimată în *Quodlibet*, unde Duns Scotus argumentează că, dacă se spune că avem o cunoaștere intelectuală a universalului și o experiență sensibilă a singularului, acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că cele două capacitați sunt egale și disparate, astfel încât intelectul nu ar cunoaște deloc singularul, ci în sensul că capacitatea inferioară este subordonată celei superioare și că, deși capacitatea superioară poate acționa într-un mod în care cea inferioară nu poate, contrariul nu poate fi considerat drept adevărat. Din faptul că simțurile nu pot cunoaște universalul, nu rezultă că intelectul nu poate cunoaște singularul. Intelectul poate avea o cunoaștere intuitivă a singularului ca existent, deși cunoașterea esenței de către intelect este o cunoaștere a universalului.

¹ Ox., 4, 45, 3, nr. 17.

² J. Duns Scoti *Doctrina Philosophica et Theologica*, p. 247.

³ Ox., 2, 3, 6, nr. 16.

⁴ Ox., 2, 3, 9. nr. 9.

⁵ 13, 8-10.

Dacă suntem dispuși să acceptăm *De Anima* ca autentică, părerea lui Duns Scotus este dincolo de orice îndoială. În această lucrare,¹ Duns Scotus respinge doctrina tomistă despre cunoașterea singularului, precum și doctrina tomistă a principiului individuației, pe care se bazează prima doctrină, și argumentează că lucrul singular este (i) inteligibil în sine, (ii) inteligibil pentru noi chiar în starea noastră prezentă, dar (iii) nu este inteligibil pentru noi în sensul unei cunoașteri riguroase. Lucrul singular este inteligibil în sine, căci ceea ce nu este inteligibil în sine nu ar putea fi cunoscut de niciun intelect, or lucrul singular este cunoscut cu siguranță de către intelectul divin și cel îngeresc. Este inteligibil și pentru noi în starea noastră actuală, aşa cum se vede din inducție și din faptul că putem iubi lucruri individuale, iar iubirea presupune cunoașterea. Cu toate acestea, lucrul singular nu ne este inteligibil în întregime și cu claritate (*sub propria ratione*) în starea noastră actuală. Dacă două lucruri materiale ar fi lipsite de orice distincție prin accidente (loc, culoare, aspect etc.), nici simțurile și nici intelectul nu le-ar putea diferenția unul de celălalt, chiar dacă „singularitățile” lor (*haecceitas* în textul original) se păstrează, iar acest fapt ne arată că putem dobândi, în starea noastră prezentă, doar o cunoaștere vagă și incompletă a singularității unui lucru. Putem afirma, deci, că obiectul simțurilor este lucrul individual și obiectul intelectului este universalul, dacă vrem să spunem prin aceasta că intelectul nu este mișcat de singularitatea ca atare și nu o cunoaște în mod clar și complet în starea sa prezentă; dar nu suntem în măsură să spunem că intelectul nu are intuiția lucrului individual ca existent. Dacă spunem aceasta, negăm obiectivitatea cunoașterii. „Este imposibil să ajungem prin abstracție de la singular la universal fără o cunoaștere prealabilă a singularului; pentru că, în acest caz, intelectul ar proceda la abstracție fără a ști din ce a abstrás.”² Este limpede că Duns Scotus respinge doctrina tomistă nu numai pentru că se opune ideii tomiste a individuației și nici pentru simplul motiv că inducția ar demonstra falsitatea acestei doctrine, ci mai ales pentru că este convins că ea pune în pericol obiectivitatea acelei cunoașteri științifice și universale pe care tomiștii au pus atât de mult accentul. Duns Scotus nu intenționează să respingă (o spune destul de limpede) doctrina aristotelică conform căreia știința umană este cea a universalului, ci consideră esențial să completeze această doctrină, acceptând intuiția noastră intelectuală a lucrului singular ca existent, și crede că această completare este cerută de fapte. Putem constata aceeași grija pentru protejarea obiectivității cunoașterii omenești și în modul în care Duns Scotus abordează problema universalilor, dar

este preferabil să analizăm această problemă în capitolul dedicat metafizicii, unde ea poate fi tratată alături de cea a individuației.

5. Dintr-un anumit punct de vedere, nu ar fi deplasat să susținem, asemeni altor comentatori, că idealul de știință al lui Duns Scotus a fost știința matematicii. Dacă știința este înțeleasă în sensul în care Aristotel folosește acest termen în prima carte a *Analiticii Secunde*, adică presupunând necesitatea obiectului, ca și evidența și certitudinea, înseamnă că nu putem spune că teologia, ce se ocupă cu Întruparea și relațiile lui Dumnezeu cu omul în genere, este o știință, deoarece Întruparea nu este un eveniment necesar sau deductibil.¹ Pe de altă parte, dacă privim teologia prin prisma obiectului său primar, Dumnezeu aşa cum este El în sine, ea se ocupă de adevăruri necesare precum cel al Treimii și este, deci, o știință. Dar trebuie să adăugăm că este o știință în ea însăși și nu pentru noi, deoarece adevărurile în discuție, deși certe, nu sunt de la sine evidente. Dacă cineva ar fi incapabil să înțeleagă argumentele geometrilor, dar le-ar accepta concluziile pe cuvânt, geometria ar fi pentru acea persoană un obiect de credință, nu o știință, deși ea ar fi totuși o știință în ea însăși.² Teologia, socotită prin prisma obiectului său, Dumnezeu în El Însuși, este, aşadar, o știință în sine, dar nu pentru noi, deoarece, în ciuda necesității obiectului, conținuturile sale sunt acceptate prin credință. Pe de altă parte, teologia, socotită prin prisma operațiilor externe ale lui Dumnezeu, vorbește despre „contingent”, adică despre evenimente ne-necesare, și din acest punct de vedere nu este o știință. În sensul strict al termenului, este clar că modelul de știință al lui Duns Scotus este știința geometriei.

Totuși, ar trebui adăugat că, atunci când Duns Scotus neagă faptul că teologia este o știință în sensurile indicate mai sus, el nu intenționează să discreditizeze teologia sau să iște îndoieți în ceea ce privește certitudinea ei. El spune explicit că, dacă noi înțelegem termenul „știință” nu în cel mai strict sens, ci aşa cum este înțeles de Aristotel în cartea a VI-a din *Etica nicomahică*, și anume în contrast cu opinia și conjectura, ea este o știință, deoarece este certă și adevărată, deși este mult mai potrivit să fie denumită „înțelepciune”.³ Mai mult, teologia nu este subordonată metafizicii, deoarece, deși obiectul ei este într-o anumită măsură cuprins în obiectul metafizicii, pentru că Dumnezeu, care poate fi cunoscut prin lumina naturală a rațiunii, este cuprins în obiectul metafizicii, ea nu-și primește principiile de la metafizică și nici adevărurile teologiei dogmatice nu sunt demonstrabile prin intermediul principiilor finței ca atare. Principiile teologiei dogmatice sunt acceptate prin credință, prin autoritate; ele

¹ Ox., Prol., 3, nr. 28.

² Ibid., Prol., 2 lat., nr. 4.

³ Ox., Prol., 3, nr. 28.

nu sunt demonstate prin rațiunea naturală și nici nu pot fi demonstate de către metafizician. Pe de altă parte, metafizica nu este, în sens strict, o știință subordonată teologiei, deoarece metafizicianul nu-și împrumută principiile de la teolog.¹

Potrivit lui Duns Scotus, teologia este o știință practică, dar oferă o explicație foarte atentă pentru această afirmație.² „Chiar teologia necesară”, și anume cunoașterea teologică a adevărurilor necesare care se referă la Dumnezeu în Sine, este în mod logic anterioară actului voinței prin care îl alegem pe Dumnezeu, iar primele principii ale comportamentului potrivit provin de aici. Duns Scotus aduce în discuție părerile lui Henric din Gent și ale altora, respingându-le în favoarea propriei teze. Așadar, el adoptă altă opinie decât Sf. Toma, care spune³ că teologia este o știință speculativă, tot așa cum opinile lor diferă atunci când Sf. Toma afirmă că teologia este o știință.⁴ Duns Scotus, așa cum ne-am așteptat ca urmare a doctrinei sale despre preeminența voinței față de intelect, accentuează calitatea teologiei de ghid practic al comportamentului uman.

Considerațiile anterioare pot părea irelevante pentru că se referă la teologia dogmatică, dar dacă înțelegem poziția lui Duns Scotus față de teologia dogmatică, putem vedea cât de nedrepte și false sunt unele dintre acuzațiile care i-au fost aduse. Dacă am spune, pur și simplu, că, în timp ce Sf. Toma consideră teologia o știință speculativă, Duns Scotus declară că teologia nu este o știință și că, în măsura în care ea poate fi numită știință, ea este o știință practică, am putea trage concluzia că, pentru Duns Scotus, doctrinele teologice au doar o valoare practică și pragmatică. De fapt, Duns Scotus chiar a fost comparat cu Kant în această privință. Însă dacă luăm în considerare sensul voit de Duns Scotus, o asemenea interpretare este în mod evident nedreaptă și falsă. De exemplu, Duns Scotus nu neagă că teologia este o știință, din punctul de vedere al certitudinii ei; el spune doar că, dacă definim știință în sensul în care geometria este o știință, atunci teologia nu poate fi numită știință. Sf. Toma ar fi de acord cu această poziție. Teologia, spune el, este o știință, deoarece principiile sale derivă din cele ale unei științe mai înalte, proprie lui Dumnezeu și celor aleși, care se bucură de certitudinea absolută; ea nu este o știință în același sens în care geometria și aritmetica sunt științe, deoarece principiile ei nu sunt evidente de la sine pentru lumina naturală a rațiunii.⁵ La fel, Duns Scotus spune că teologia este, pentru noi, o

¹ Ibid., Prol., 3, nr. 29.

² Ibid., Prol., 4.

³ S. T., Ia, 1, 4.

⁴ Ibid., Ia, 1, 2.

⁵ S.T., Ia, 1, 2.

știință practică în primul rând pentru că revelația ne este dată ca un ghid pentru comportament, pentru a ne atinge scopul ultim, în vreme ce pentru Sf. Toma' teologia este în primul rând, dar nu în mod exclusiv, o știință speculativă, deoarece ea se ocupă mai mult de cele divine decât de actele omenești. Cu alte cuvinte, diferența dintre ei devine, din această perspectivă, una de accent. În vreme Sf. Toma pune accentul pe intelect și pe contemplația teoretică, la Duns Scotus accentul cade pe voință și iubire, iar viziunea sa trebuie să fie înțeleasă în lumina tradiției aristoteliciene și a celei franciscane, mai degrabă decât în lumina kantianismului sau pragmatismului. Dacă cineva ar vrea să facă din Duns Scotus un kantian dinainte de Kant, nu ar găsi teme-iuri solide pentru această idee în tezele lui Duns Scotus despre teologia dogmatică.

6. Cu toate că, după cum am arătat, Duns Scotus insistă asupra ideii că obiectul primar al intelectului este ființă în genere, nu simplele esențe materiale, aristotelismul său îl determină să accentueze faptul că modul în care cunoaștem în prezent își are originea în simțuri. Prin urmare, nu există idei înnăscute. În *Quaestiones subtillissimae super libros Metaphysicorum*,² Duns Scotus afirmă că intelectul nu posedă, în virtutea propriei sale constituții, nicio cunoaștere naturală, fie că e vorba de noțiuni simple, fie de noțiuni complexe, „deoarece orice cunoaștere a noastră provine din simțuri”. Acest lucru se aplică și cunoașterii primelor principii. „Mai întâi, simțurile sunt mișcate de un obiect simplu, nu de unul complex, și prin această mișcare a simțurilor, intelectul este mișcat și înțelege obiectele simple; este primul act al intelectului. În al doilea rând, după înțelegerea obiectelor simple urmează un alt act, acela de a pune împreună obiecte simple, iar după această compunere, intelectul este capabil să adere la adevărul complexului, dacă acesta este un prim principiu.” Cunoașterea naturală a primelor principii nu înseamnă nici mai mult nici mai puțin decât că, atunci când termenii simpli au fost înțeles și combinați, intelectul aderă imediat, în virtutea propriei sale lumini naturale, la adevărul principiului; „dar cunoașterea termenilor este obținută prin obiectele sensibile”. Asta vrea să spună Duns Scotus. Obținem noțiunile de „întreg” și de „parte”, de exemplu, prin intermediul experienței sensibile; dar când intelectul aduce laolaltă termenii, el vede imediat adevărul propoziției că întregul este mai mare decât partea. Cunoașterea a ceea ce este un întreg și a ceea ce este o parte provine din experiența sensibilă; dar lumină naturală a intelectului îl face pe acesta capabil să vadă imediat adevărul obiectului complex, principiul prim. Răspunzând obiecției lui Averroes care pretinde că, în acest caz, toți oamenii ar fi

¹ S.T., Ia, 1, 4.

² 2, 1, nr. 2.

de acord cu principiile prime, când, de fapt, creștinii nu sunt de acord cu principiul conform căruia „nimic nu este făcut din nimic”, Duns Scotus precizează că el se referă la principiile prime în sens strict, cum ar fi principiul contradicției sau acela că întregul este mai mare decât părțile sale, nu la ceea ce cred unii a fi principii și nici la concluzii trase din primele principii. În Comentariul de la Paris, totuși,¹ el subliniază că intelectul nu poate să se înșele cu privire la acele principii și concluzii despre care el crede că decurg în mod clar din principiile prime. În același loc el descrie intelectul ca o *tabula nuda*, ce nu cotine principii sau idei înnăscute.

Duns Scotus respinge, de asemenea, ideea că este nevoie de o iluminare specială a intelectului pentru a avea acces la anumite adevăruri. Astfel, el critică argumentele lui Henric din Gent legate de teoria iluminării, arătând că din ele pare să decurgă concluzia că orice cunoaștere certă și naturală este imposibilă.² De exemplu, dacă ar fi adevărat că nu putem ajunge la vreo certitudine în privința unui obiect mereu schimbător (iar, după Henric, obiectele sensibile sunt în mod constant schimbătoare), iluminarea nu ar ajuta în niciun fel, pentru că nu ajungem la certitudine atunci când cunoaștem un obiect altfel decât este el în fapt. Duns Scotus adaugă că, în orice caz, doctrina conform căreia obiectele sensibile sunt continuu schimbătoare este doctrina lui Heraclit și este falsă. Tot astfel, în cazul în care caracterul schimbător al sufletului și ideile sale sunt un obstacol în calea certitudinii, iluminarea nu va remedia deficiența. Astfel, teza lui Henric ne-ar conduce la scepticism.

Așadar, Duns Scotus apără activitatea și capacitatea naturală a intelectului uman și o preocupare similară se manifestă în respingerea de către el a doctrinei Sfântului Toma, conform căreia sufletul, când este separat de trup, nu poate dobândi idei noi din lucrurile însele.³ El prezintă opinia Sfântului Toma în aproape aceleași cuvinte pe care acesta din urmă le folosește în Comentariul său la *Sentințe*⁴ și argumentează că ține de natura sufletului să cunoască, să abstractizeze, să voiască, astfel încât, deoarece sufletul este de o asemenea natură încât poate exista separat de trup, putem conchide în mod legitim că el poate obține noi cunoștințe prin mijloace naturale, în această stare de separație. Duns Scotus susține că părerea Sfântului Toma degradează sufletul uman. Această afirmație este legată desigur de opinia sa că, în această viață, dependența sufletului de simțuri este *pro statu isto, forte ex peccato*.⁵ Ea este asociată,

¹ 2, 23, nr. 3.

² *Ibid.*, 1, 3, 4, nr.5.

³ *Ox.*, 4, 45, 2.

⁴ 4, 50, 1, 1; și cf. S.T., Ia, 89, 1-4.

⁵ „în virtutea acestei stări, poate din pricina păcatului” (lb. lat., n.r.).

de asemenea, cu respingerea doctrinei conform căreia sufletul are un caracter pur pasiv, iar plăsmuirile dau naștere ideilor. Sufletul, în această stare de separație față de trup, poate, deci, căpăta noi cunoștințe și nu poate fi limitat la intuiție, ci își poate exercita și puterea de abstracție.

7. Duns Scotus face distincția între cunoașterea intuitivă și cea abstractă. Cunoașterea intuitivă este cunoașterea unui obiect ca prezent în existența sa reală; a cunoaște un obiect care nu este, de fapt, existent și prezent este împotriva naturii cunoașterii intuitive.¹ Totuși, Duns Scotus face o distincție și între cunoașterea intuitivă perfectă, care este cunoașterea nemijlocită a unui obiect ca prezent, și cunoașterea intuitivă imperfectă, care este cunoașterea unui obiect ca existând în viitor, prin anticipație, sau ca existând în trecut, prin amintire.² Pe de altă parte, cunoașterea abstractă este cunoașterea esenței unui obiect considerat prin abstracție în raport cu existența sau non-existența lui.³ Diferența dintre cunoașterea intuitivă și cea abstractă nu constă, deci, în faptul că prima ar fi cunoașterea unui obiect existent, iar a doua, a unui obiect non-existent, ci mai degrabă în faptul că prima este cunoașterea unui obiect ca existent și prezent în mod actual, altfel spus, într-o intuiție în sens propriu, în vreme ce a doua este cunoașterea esenței unui obiect făcând abstracție de existența lui, indiferent dacă obiectul există în mod real sau nu. „Putem avea o cunoaștere abstractă a unui obiect non-existent, la fel ca și a unui obiect existent, dar nu putem avea decât cunoașterea intuitivă a unui obiect existent ca existent.”⁴ Ar trebui să adăugăm cuvintele „și prezent”, pentru că „este împotriva naturii cunoașterii intuitive să fie despre ceva care, de fapt, nu este existent și prezent.”⁵ Drept urmare, Duns Scotus spune că, deși cei aleși îl pot vedea pe el în Dumnezeu, adică având o viziune beatifică a lui ca existând și scriind, aceasta nu ar fi o cunoaștere intuitivă, deoarece „eu nu sunt de fapt prezent în Dumnezeu, cel pe care cei aleși îl contemplă în ceruri”.⁶ Doctrina lui Duns Scotus privind cunoașterea abstractă, cunoașterea esențelor prin abstracție față de existență și non-existență, a făcut ca acest aspect al gândirii sale să fie comparat cu metoda școlii fenomenologice moderne.

8. Duns Scotus s-a hrănит îndeajuns cu spiritul logicii aristotelice încât să pună accentul pe deducție și să aibă o noțiune riguroasă a argumentului demonstrativ; dar

¹ Ox., 1, 2, 7, nr. 42; 2, 9, 2, nr. 29.

² Ibid., 3, 14, 3, nr. 6.

³ Ibid., 2, 3, 9, nr. 6.

⁴ Quodlibet, 7, nr. 8.

⁵ Ox., 2, 9, 2, nr. 29.

⁶ Ibid., 4, 14, 3, nr. 6.

el a făcut și unele remarcări interesante despre inducție. Nu putem avea experiența tuturor cazurilor de un anumit tip de eveniment natural. Dar experiența unui număr de cazuri poate fi suficientă pentru a-i arăta omului de știință că evenimentul respectiv provine dintr-o cauză naturală și întotdeauna va urma acelei cauze. „Orice se întâmplă în majoritatea cazurilor (adică în cazurile pe care am fost capabili să le observăm) nu provine dintr-o cauză liberă, ci este efectul natural al cauzei.” Această propoziție este recunoscută ca adevărată de către intelect, care vede că o cauză liberă nu va produce același efect. În cazul în care cauza ar putea produce un alt efect, ar trebui să observăm acest lucru. Dacă un efect este produs în mod frecvent de o aceeași cauză (din perspectiva experienței noastre), cauza nu poate fi o cauză liberă în acea privință, nici nu poate fi o cauză „oarecare”, ci trebuie să fie cauza naturală a aceluia efect. Uneori avem experiența efectului și putem reduce efectul la o relație cauzală evidentă prin sine, în care caz putem deduce efectul, obținând astfel o cunoaștere și mai certă decât am avut prin experiență, în timp ce, în alte ocazii, putem avea experiența cauzei, astfel încât nu putem demonstra legătura necesară dintre cauză și efect, ci doar că efectul provine din cauză, privită ca o cauză naturală.¹

¹ *Ibid.*, I, 3, 4, nr. 9.

CAPITOLUL XLVII

DUNS SCOTUS (3) METAFIZICA

Fiuță și atrbutele ei transcendentale – Conceptul univoc de fiuță – Distincția obiectivă formală – Esență și existență – Universaliiile – Hilomorfismul – Rationes seminales respinse, pluralitatea formelor acceptată – Individuația.

I. METAFIZICA este știința ființei ca ființă. Conceptul de ființă este cel mai simplu dintr-oate concepte și este ireductibil la alte concepte ultime: aşadar, ființă nu poate fi definită.¹ Putem concepe ființă în mod distinct prin ea însăși, pentru că în sensul cel mai larg ea înseamnă pur și simplu ceea ce nu admite nicio contradicție, ceea ce nu este intrinsec imposibil. Iar orice alt concept, orice concept al unui gen distinct de ființă, include conceptual de ființă.² În sensul cel mai larg, ființă cuprinde atât ceea ce are ființă extramentală, cât și ceea ce are ființă intramentală,³ și transcende toate genurile.⁴

Există mai multe *passiones entis* (le-am putea spune categorii ale ființei, cu precizarea că prin „categorie” nu ne referim la sensul aristotelic al cuvântului), *passiones convertibiles* și *passiones disiunctae*. Primele sunt acele categorii ale ființei care sunt desemnate printr-un nume, care nu merg în perechi distințe și sunt convertibile cu ființa. De exemplu, *unul*, *adevărul*, *binele* sunt *passiones convertibiles*. Orice ființă este una, este adevărată și este bună prin însuși faptul că este ființă și nu există o distincție reală între aceste *passiones convertibiles* sau între ele și ființă, dar putem vorbi de o distincție formală între ele, pentru că se referă la diferite aspecte ale ființei.⁵ Pe de altă parte, *passiones disiunctae* nu sunt înlocuibile cu ființa dacă le luăm una câte una, dar sunt convertibile dacă sunt luate în perechi. De exemplu, nu orice ființă este necesară și nu orice ființă este contingentă, dar orice ființă este fie necesară, fie contingentă. Tot astfel, nu orice ființă este doar act și nu orice ființă este doar potență, dar orice

¹ *Quodlibet*, 7, nr. 14; 1, 39, nr. 13.

² *Ox.*, 1, 3, 2, nr. 24.

³ *Quodlibet*, 3, nr. 2.

⁴ *Ox.*, 2, 1, 4, nr. 26.

⁵ *Ibid.*, 1, 3, 3, nr. 7; 2, 16, nr. 17.

fînță trebuie să fie sau act sau potență, sau act în unele privințe și potență în altele. Duns Scotus vorbește de *passiones disiunctae* ca fiind transcendentă,¹ pentru că, deși nicio *passio disiuncta* nu cuprinde toate ființele și nu este înlocuibilă cu noțiunea de ființă pur și simplu, ele nu plasează un obiect într-un gen sau o categorie determinată, în sensul aristotelic. Faptul că o ființă este contingentă, de exemplu, nu ne spune dacă este vorba despre o substanță sau un accident.

Cum Duns Scotus a afirmat univocitatea conceptului de ființă, în sensul strict pe care îl vom analiza mai jos, s-ar părea că el a încercat să deducă astfel realitatea acestor *passiones disiunctae*; însă nu aceasta a fost intenția lui. Din noțiunea de ființă, nu putem nicicum deduce că există ființe contingente, nici nu putem arăta că există ființă contingentă pentru că există ființă necesară, deși putem arăta că, dacă există ființă contingentă, atunci există și ființă necesară și că, dacă există ființă finită, atunci există și ființă infinită. Cu alte cuvinte, nu putem deduce existența unei *passio disiuncta* imperfecte din existența uneia perfecte, dar putem proceda în direcția inversă. Doar prin experiență putem cunoaște că ființele contingente există în mod real.²

2. Am văzut că, în opinia lui Duns Scotus, trebuie să susținem că obiectul primar al intelectului este ființă în genere dacă vrem să salvăm posibilitatea metafizicii. Dar prin aceasta nu vreau să sugerez că teoria lui Duns Scotus cu privire la obiectul primar al intelectului ar fi motivată doar de considerații pragmatice. El susține mai degrabă că intelectul ca atare este facultatea de a înțelege ființă în genere, iar apoi scoate în evidență ceea ce pare a fi o concluzie nefericită ce decurge din poziția tomistă. În mod asemănător, Duns Scotus susține că, dacă nu există un concept univoc de ființă, același cu privire la Dumnezeu și la lucrurile create, cunoașterea metafizică a lui Dumnezeu nu este posibilă, dar nu susține această teorie a caracterului univoc al conceptului de ființă doar din considerente de utilitate. El este convins că există cu adevărat un astfel de concept univoc și arată apoi că, dacă existența lui nu este admisă, nu putem salva posibilitatea unei cunoașteri metafizice a lui Dumnezeu. Conceptele noastre se formează pe baza percepțiilor senzoriale și reprezintă în mod nemijlocit quidditatea sau esența materiale. Dar niciun concept de quidditate materială ca atare nu este aplicabil lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu este inclus printre lucrurile materiale. Astfel, dacă nu ne-am putea forma un concept care nu se limitează la quidditatea materială ca atare, ci este comun ființei infinite și ființei finite, ființei imateriale și ființei materiale, nu am putea ajunge vreodată la o cunoaștere adevărată

¹ Ibid., I, 8, 3, nr. 19.

² Ox., I, 39, nr. 13.

a lui Dumnezeu prin intermediul conceptelor care îi sunt proprii Lui. Dacă teoria lui Henric din Gent despre caracterul echivoc al conceptului de ființă, aplicat lui Dumnezeu și lucrurilor create, ar fi adeverată, ar rezulta că mintea umană este limitată (cel puțin în această viață) la simpla cunoaștere a creaturilor; consecința teoriei lui Henric ar fi, deci, agnosticismul.¹ Dacă am menționat mai întâi acest aspect al problemei, am făcut-o nu pentru a arăta că Duns Scotus ar fi motivat de considerații pur utilitare sau pragmatice, ci mai degrabă pentru a arăta că, în viziunea lui, problema nu este una strict academică.

Ce are în vedere Duns Scotus prin conceptul univoc al ființei? În Comentariul de la Oxford,² el spune: *et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum.*³ Așadar, ceea ce vrea să spună Duns Scotus este, în primul rând, că un concept univoc înseamnă un concept a căruia unitate este suficientă pentru a implica o contradicție dacă afirmăm și negăm ideea în cauză cu privire la același subiect, în același timp. Dacă am spune „câinele (adică patrupedul) aleargă” și, în același timp, „câinele (însemnând steaua sau câinele de mare) nu aleargă”, nu am avea aici o contradicție reală, deoarece „aleargă” și „nu aleargă” nu sunt afirmate în legătură cu același subiect: contradicția este pur verbală. În mod asemănător, dacă am spune „inorogul este” (însemnând că inorogul are o existență intramentală) și „inorogul nu este” (însemnând că inorogul nu are o existență extramentală în realitate), iarăși nu ar fi vorba de nicio contradicție reală. Duns Scotus se referă însă la cuvinte ale căror înțelesuri sunt suficiente de apropiate încât să poată produce o contradicție reală dacă le-am afirma sau negă în legătură cu același subiect în același timp. De exemplu, dacă am spune că inorogul este și că inorogul nu este, înțelegându-l pe „este” în ambele judecăți ca referindu-se la existența extramentală, atunci am avea o contradicție reală. Tot așa, dacă am spune că Dumnezeu este și că Dumnezeu nu este, referindu-ne în ambele cazuri la existența reală, am avea o contradicție. Ce înțelege Duns Scotus prin *sufficit*? În judecătile „Dumnezeu este” și

¹ Ox., I, 8, 3, nr. 4 sq. Aceasta reprezintă interpretarea oferită de Duns Scotus pentru teoria lui Henric.

² I, 3, 2, nr. 5.

³ „și pentru a nu se naște o dispută în privința termenului de univocitate, numesc conceptul așa, căci astfel avem noțiunea de unu, dat fiind că unitatea este suficientă pentru [a exprima] contradicția, afirmând și negând ceva despre același lucru. Este potrivit și din punct de vedere al judecății, pentru ca cele contradictorii, unite astfel într-unul mijlociu, fără violență neclarității, să se desăvârșească în unitate.” (lb. lat., n.r.)

„Dumnezeu nu este”, este suficient pentru apariția contradicției ca „este” să însemne opus nimicului sau neființei. Este contradictoriu să spunem că Dumnezeu este opus nimicului și că Dumnezeu nu este opus nimicului. Trebuie amintit că Duns Scotus susține existența unui concept univoc al ființei aplicabil lui Dumnezeu și lucrurilor create, astfel încât putem spune că Dumnezeu este și lucrul creat este, folosind cuvântul „este” cu același sens. El este perfect conștient, desigur, că Dumnezeu și lucrul creat se opun, de fapt, nimicului în moduri diferite; nu intenționează să nege aceasta. El afirmă doar că, dacă înțelegem prin „este” doar opusul nimicului sau al neființei, atunci putem folosi cuvântul „ființă” atât pentru Dumnezeu, cât și pentru lucrurile create, în același sens, făcând abstracție de modul concret în care ele sunt opuse nimicului. Drept urmare, el spune *sufficit ad contradictionem* fără să dea de înțeles că Dumnezeu și lucrurile create sunt opuse nimicului în același fel. Dar, deși se opun nimicului în moduri diferite, Dumnezeu și lucrurile create se opun, totuși, în aceeași măsură nimicului, iar dacă ne formăm un concept de ființă ce denotă o opoziție clară față de nimic, un concept care implică o contradicție dacă ar fi afirmat și negat despre același subiect în același timp, acest concept poate fi aplicat în mod univoc lui Dumnezeu și lucrurilor create.

În ceea ce privește remarcă despre silogism, Duns Scotus spune că un concept univoc, aşa cum îl înțelege el, este un concept care, atunci când este folosit ca termen mediu într-un silogism, are în ambele premise același înțeles „într-o măsură suficientă” ca să evite formarea unui sofism prin echivocitate. Să luăm un exemplu simplu: dacă afirmăm „orice berbec este un animal, acest obiect (desemnând un instrument pentru pomparea apei) este un berbec, prin urmare acest obiect este un animal”, silogismul ar fi un sofism din pricina echivocului și nu ar fi valid. Acum să luăm următorul argument. Dacă există înțelepciune în unele lucruri create, atunci trebuie să existe înțelepciune în Dumnezeu. Dar în unele lucruri create există înțelepciune, prin urmare există înțelepciune în Dumnezeu. Dacă termenul „înțelepciune” ar fi folosit în mod echivoc în sensuri complet diferite, cu privire la Dumnezeu și respectiv la lucrurile create, argumentul ar fi nevalid. Pentru ca argumentul să fie valid, ideea de înțelepciune aplicată lui Dumnezeu și lucrurilor create trebuie să fie aceeași într-o măsură suficientă pentru a evita echivocul. Duns Scotus îl critică pe Henric din Gent, care susținea că predicatele pe care le aplicăm lui Dumnezeu și lucrurilor create sunt echivoce, deși cele două înțelesuri seamănă atât de mult unul cu celălalt încât poate fi folosit un singur cuvânt pentru ambele. Duns Scotus obiectează că, dacă admitem adevărul opiniei lui Henric ar însemna să admitem că fiecare argument care pornește de la lucrurile create pentru a ajunge la Dumnezeu folosește echivocul și este fals. Univocitatea pe care o afirmă Duns Scotus nu este limitată, atunci, la

conceptul de ființă. „Toate lucrurile comune lui Dumnezeu și lucrurilor create sunt astfel încât aparțin atât ființei finite cât și celei infinite.”¹ În cazul în care considerăm ființă făcând abstracție de diferența dintre ființă infinită și cea finită, adică însemnând simplă opoziție față de nimic, avem un concept univoc de ființă, iar atrbutele transcendentale ale ființei, *passiones convertibiles*, pot, de asemenea, să dea naștere unor concepte univoce. Dacă ne putem forma un concept univoc al ființei, ne putem forma și concepte univoce cum ar fi *unul, adevărul, binele*.² Ce putem spune însă despre înțelepciune? Bunătatea este o *passio convertibilis*, în măsura în care orice ființă este bună prin simplul fapt că ea este o ființă; dar nu orice ființă este înțeleaptă. Duns Scotus răspunde³ că *passiones disiuncte*, precum *necesar* și *posibil*, *act* și *potență*, sunt transcendentale, în sensul că niciuna nu-și determină subiectul ca aparținând unui gen anume, și că înțelepciunea și atrbutele asemănătoare pot fi numite și ele transcendentale, adică depășind clasificarea ființei în genuri.

Duns Scotus insistă asupra teoriei univocității. Orice cercetare metafizică referitoare la Dumnezeu implică luarea în considerare a unui atrbut și îndepărtarea de ideea pe care ne-o facem cu privire la imperfecțiunea aceluia atrbut, aşa cum îl găsim în lucrurile create. Astfel, ajungem la o idee a esenței de *ratio formalis* a atrbutului, pe care o putem apoi atrbui lui Dumnezeu în toată perfecțiunea ei. Duns Scotus ia exemplul înțelepciunii, al intelectului și al voinței.⁴ De exemplu, mai întâi, îndepărtăm din ideea de înțelepciune imperfecțiunile înțelepciunii finite și ajungem astfel la un concept de *ratio formalis* a înțelepciunii, ceea ce este înțelepciunea *in sine*. Apoi, atrbuiem lui Dumnezeu înțelepciunea sub modalitatea ei cea mai desăvârșită (*perfectissime*). „Prin urmare, orice cercetare referitoare la Dumnezeu presupune că intelectul are același concept univoc pe care îl primește de la lucrurile create.”⁵ Dacă este negat faptul că noi putem să ne formăm o idee de *ratio formalis* a înțelepciunii și a altor atrbute de acest gen, concluzia ar fi că nu am ajunge la nicio cunoaștere a lui Dumnezeu. Pe de o parte, cunoașterea noastră este bazată pe experiența pe care o avem în legătură cu lucrurile create, în timp ce, pe de altă parte, nu putem să-l determinăm pe Dumnezeu prin niciun atrbut care să fie exact aşa cum îl găsim în lucrurile create. Așadar, dacă nu putem obține un termen mediu comun cu un înțeles univoc, nu este posibil sau valid niciun argument dinspre lucrurile create spre Dumnezeu. Duns Scotus ia ca

¹ Ox., I, 8, 3, nr. 18.

² Ibid., I, 8, 3, nr. 19.

³ Ibid.

⁴ Ibid., I, 3, 2, nr. 10.

⁵ Ibid.

un dat al experienței faptul că ne formăm un concept univoc de ființă, fără referire la infinit sau finit, necreat sau creat.¹

Duns Scotus este de acord cu Henric din Gent în privința faptului că Dumnezeu nu este într-un gen, dar nu și atunci când Henric neagă caracterul univoc al conceptului de ființă. „Îmi susțin părerea moderată că este compatibil cu simplitatea lui Dumnezeu faptul că ar trebui să existe un concept comun Lui și creației, dar acest concept comun nu este un concept comun generic.”² În opinia lui Duns Scotus, Henric din Gent susține că acest concept de ființă, aplicat lui Dumnezeu și lucrurilor create, este echivoc, și este ușor de înțeles de ce nu este de acord cu teza lui Henric. Dar care este atitudinea sa față de doctrina Sfântului Toma privind analogia? În primul rând, Duns Scotus afirmă cu fermitate că Dumnezeu și lucrul creat sunt complet diferenți în ordinea reală, *sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*.³ Așadar, a-l acuza pe Duns Scotus de spinozism este absurd. În al doilea rând, Duns Scotus nu respinge analogia atribuirii, deoarece admite că ființele create sunt pentru Dumnezeu precum *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens*,⁴ în timp ce în *De Anima*⁵ spune că *omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus*.⁶ În al treilea rând, totuși, insistă că analogia însăși presupune un concept univoc, deoarece nu am putea compara lucrurile create cu Dumnezeu ca *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens*, decât dacă ar exista un concept comun ambelor.⁷ Dumnezeu poate fi cunoscut de către om în această viață doar prin intermediul conceptelor care provin din lucrurile create și nu am fi niciodată capabili să comparăm lucrurile create cu Dumnezeu, imperfectul cu perfectul, decât dacă aceste concepte ar fi comune lui Dumnezeu și lucrurilor create: altfel nu ar exista nicio punte între creație și Dumnezeu. Chiar acei învățați care neagă univocitatea o presupun, de fapt.⁸ Dacă nu ar exista niciun concept univoc, am avea doar o cunoaștere negativă a lui Dumnezeu, ceea ce nu este cazul. Putem spune că Dumnezeu nu este o stâncă, dar putem spune, de asemenea,

¹ Cf. *Ibid.*, I, 3, 2, nr. 6.

² *Ox.*, I, 8, 3, nr. 16.

³ *Ibid.*, I, 8, 3, nr. II. [„sunt de la început diferenți în realitate, fiindcă în nicio realitate nu converg”, lb. lat.]

⁴ *Ibid.*, I, 8, 3, nr. 12. [„precum cele măsurate în raport cu măsura, sau cele excesive în raport cu excesul”, lb. lat.]

⁵ 21, nr. 14.

⁶ „toate cele existente au legătură cu ființa primă, care este Dumnezeu” (lb. lat., n.r.).

⁷ *Ox.*, I, 8, 3, nr. 12.

⁸ *Rep.*, I, 3, I, nr.7.

că o himeră nu este o stâncă, astfel încât, spunând că Dumnezeu nu este o stâncă, nu cunoaștem mai mult despre Dumnezeu decât despre o himeră.¹ Mai mult, faptul de a cunoaște că ceva este un efect al lui Dumnezeu nu este suficient prin sine pentru a ne da cunoașterea lui Dumnezeu. O stâncă este un efect al lui Dumnezeu, dar nu spunem că Dumnezeu este o stâncă, pentru că El este cauza stâncii, în schimb chiar spunem că El este înțelept și acest lucru presupune un concept univoc de înțelepciune transcendent (în sensul dat de Duns Scotus). În fine, doctrina lui Duns Scotus este că, deși toate lucrurile create se află într-o relație esențială de dependență față de Dumnezeu, acest lucru nu ar fi suficient pentru a ne permite o cunoaștere pozitivă a lui Dumnezeu, deoarece nu posedăm intuiția naturală a lui Dumnezeu decât dacă ne putem forma concepte univoce comune lui Dumnezeu și lucrurilor create. Drept urmare, el spune că „toate ființele au o atribuție față de ființă primă, Dumnezeu (...); totuși, în pofida acestui fapt, se poate ajunge prin abstracție de la toate acestea la un concept comun exprimat prin cuvântul *ființă*, iar acesta din punct de vedere logic, dar nu și din punct de vedere natural sau metafizic”, adică din perspectiva unui filosof natural sau a unui metafizician.²

Această ultimă remarcă dă naștere întrebării dacă Duns Scotus a considerat sau nu univocitatea conceptului de ființă ca fiind, într-adevăr, limitată la ordinea logică. Unii autori sunt de părere că da. Pasajul din *De Anima* care tocmai a fost citat pare să spună acest lucru, iar observația lui Duns Scotus, citată mai sus, că Dumnezeu și lucrurile create sunt *primo diversa in realitate, quia in nulla realitate convenient*, ar părea să arate același lucru. Dar dacă acest concept univoc al ființei ar fi limitat la ordinea logică, astfel încât să fie un *ens rationis*, cum ar putea el să sprijine cunoașterea obiectivă a lui Dumnezeu? În plus, în Comentariul de la Oxford,³ Duns Scotus discută o obiecție la teoria sa, potrivit căreia materia are o *esse* a sa proprie. Obiecția este că, în cazul expresiilor analoage, un lucru sau un atribut este prezent în mod real doar în expresia analogă primă: în celalătă expresie nu este tocmai prezent, excepție făcând cazul în care există o relație cu expresia analoagă primă. Sănătatea este în mod real prezentă în animal, în timp ce, în urină, ea este prezentă doar *per attributionem ad illud*.⁴ *Esse* provine din formă, deci nu este prezentă în mod real în materie, ci doar prin relație cu forma. Ca răspuns la această obiecție, Duns Scotus spune că exemplul dat este fără valoare, deoarece există o sută de exemple contrare și apoi remarcă: „pentru

¹ Ox., I, 3, 2; I, 8, 3, nr. 9.

² *De Anima*, 21, nr. 14.

³ 2, 12, 2, nr. 2.

⁴ „prin atribuire la acela [animalul]” (lb. lat, n.r.).

că nu există o mai mare analogie decât cea dintre creatură și Dumnezeu *in ratione essendi*, și totuși *esse*, existența, îi aparține în principal și în primul rând lui Dumnezeu, în aşa fel încât ea aparține în același timp, în mod real și univoc, și creaturii; se întâmplă același lucru cu bunătatea, cu înțelepciunea și cu altele asemănătoare”.¹ Aici el folosește cuvintele „în mod real și univoc” (*realiter et univoce*) laolaltă. Dacă doctrina univocității este menită să asigure cunoașterea obiectivă a lui Dumnezeu de către lucrurile create, ar părea esențial ca acest concept univoc să nu fie folosit aici ca un simplu *ens rationis*, ci ar trebui să aibă un temei sau un corespondent în realitatea extramentală. Pe de altă parte, Duns Scotus insistă asupra faptului că Dumnezeu nu este într-un gen, iar Dumnezeu și creaturile sunt în ordinea reală *primo diversa*. Cum pot fi impăcate cele două categorii de afirmații?

Conceptul de ființă este abstras din lucrurile create; este un concept de ființă fără nicio determinare. El este în mod logic anterior împărțirii ființei în ființă infinită și ființă finită. Dar, în ordinea reală, orice ființă trebuie să fie ori infinită, ori finită: trebuie să fie opusă nimicului ori ca ființă infinită, ori ca una finită: nu există în mod real nicio ființă care să nu fie nici infinită, nici finită. În acest sens, conceptul univoc de ființă, fiind în mod logic anterior împărțirii ființei în infinită și finită, posedă o unitate care aparține ordinii logice. Desigur că filosoful care se ocupă de filosofia naturală nu privește ființă în acest sens, așa cum nici metafizicianul nu o face, din moment ce el se ocupă de ființă existentă în mod real și de ființă posibilă, deoarece conceptul unei ființe care nu ar fi nici finită, nici infinită, nu ar fi conceptul unei ființe posibile. Pe de altă parte, chiar dacă orice ființă reală este fie finită, fie infinită, orice ființă este opusă cu adevărat nimicului, deși în moduri diferite, astfel încât există un temei real pentru conceptul univoc de ființă. Ca *intentio prima*, conceptul de ființă este intemeiat pe realitate, pentru că altfel nu ar putea fi obținut prin abstractie, și are referință obiectivă, în timp ce, ca *intentio secunda*, este un *ens rationis*. Dar conceptul de ființă ca atare, considerat fie ca *intentio prima*, fie ca *intentio secunda*, nu exprimă ceva care să aibă o existență formală în afara mintii. Este, prin urmare, un concept logic. Logicianul „se referă la intențiile secunde în măsura în care acestea sunt aplicate intențiilor prime”, spune Duns Scotus când vorbește de universalii,² și ceea ce este univoc pentru logician este echivoc³ pentru filosoful care studiază lucrurile reale. Putem spune atunci că

¹ Ox., 2, 12, 2, nr. 8.

² Ox., 2, 3, 1, nr.7.

³ Pentru Duns Scotus, „echivoc” înseamnă cu înțelesuri distincte sau diferite. Omul de știință, de exemplu, are ca obiect de studiu corpurile reale, într-un mod propriu, dar ne putem forma un concept comun despre trup în general.

acest concept univoc de ființă este un *ens rationis*. Pe de altă parte, conceptul univoc de ființă are un temei real în actualitate. Cazul lui este comparabil cu cel al universalului. Fără îndoială că Duns Scotus nu a luat în considerație în mod adecvat toate obiectiile posibile la teoria sa; dar el pare să fi fost atât de încrâncenat în a respinge doctrina lui Henric din Gent, despre care a crezut că pune în pericol sau face imposibilă orice cunoaștere obiectivă a lui Dumnezeu în această viață, încât nu a acordat întreaga atenție complexității problemelor și dificultăților care ar putea apărea în relație cu propria sa teorie. Trebuie amintit, totuși, că Duns Scotus a postulat o distincție formală între atributele ființei, precum și între atrbute și ființă. „Așa cum Aristotel demonstrează la începutul celei de a patra cărți a *Metafizicii*, ființa conține multe atrbute care nu sunt lucruri diferite de ființa însăși, dar care se disting în mod formal și din punct de vedere al quidditatii unul de altul, adică printr-o distincție formală întemeiată obiectiv, și, de asemenea, se disting de ființă printr-o formalitate reală și quidditativă, cum s-ar zice.”¹ În acest caz, conceptul univoc de ființă nu poate fi un simplu *ens rationis*, în sensul unei construcții pur subiective. Nu există un lucru separat sau separabil existând extramental care să corespundă conceptului univoc de ființă; dar acest concept are, totuși, un temei obiectiv. Putem spune atunci că acest concept univoc de ființă nu este unul pur logic, cu condiția ca, prin aceasta, să nu înțelegem că există vreun *lucru* în realitatea extramentală care să corespundă conceptului.

3. Am tratat pe larg doctrina univocității nu doar pentru că ea este una dintre doctrinele reprezentative pentru scotism, ci și pentru că Duns Scotus i-a acordat o importanță foarte mare, ca garanție a teologiei naturale. Voi trece acum la o scură analiză a unei alte doctrine caracteristice a lui Duns Scotus, *distinctio formalis a parte rei* sau distincția obiectivă formală, care joacă un rol important în sistemul său și căreia tocmai i-am menționat una dintre utilități.

Doctrina distincției formale nu a fost o invenție a lui Duns Scotus. O găsim, de pilădă, în filosofia lui Olivi și i-a fost atribuită chiar și Sfântului Bonaventura. În orice caz, ea a devenit o doctrină comună printre gânditorii franciscani, iar ceea ce a făcut Duns Scotus a fost să preia doctrina de la predecesorii săi și să îi dea o întrebunțare mai largă. Pe scurt, această doctrină spune că există o distincție care este mai puțin decât o distincție reală, dar mai obiectivă decât o distincție posibilă. O distincție reală se aplică între două lucruri separabile din punct de vedere fizic, cel puțin de către puterea divină. Este destul de clar că există o distincție reală între cele două mâini ale omului, deoarece acestea sunt lucruri distincte; dar există, de asemenea, o distincție reală

¹ Ox., 2, 16, quaestio unica, nr. 17.

între forma și materia oricărui obiect material. O distincție pur mentală reprezintă o distincție făcută de minte atunci când nu există o distincție obiectivă corespunzătoare în lucrul însuși. Distincția între un lucru și definiția sa, de exemplu, între „om” și „animal rațional”, este pur mentală. O distincție formală se aplică atunci când mintea distinge într-un obiect două sau mai multe *formalitates* distincte din punct de vedere obiectiv, dar care sunt inseparabile una de cealaltă, chiar de către puterea divină. De exemplu, Duns Scotus a susținut o distincție formală între atributele divine. Mila și dreptatea sunt distincte din punct de vedere formal, deși dreptatea divină și milostivirea divină sunt inseparabile, deoarece, în pofida distincției formale dintre ele, fiecare este identică în mod real cu esența divină.

Un exemplu din psihologie poate să lămurească ceea ce vrea să spună Duns Scotus. În om există doar un suflet, astfel că nu poate exista o distincție reală între sufletul sensibil și sufletul intelectual sau rațional al omului: omul gândește și simte în virtutea unui singur principiu vital. Nici măcar Dumnezeu nu poate separa sufletul rațional al unui om de sufletul său sensibil, pentru că nu ar mai fi un suflet uman. Pe de altă parte, senzația nu este gândire: activitatea rațională poate exista fără activitatea sensibilă, aşa cum este în cazul îngerilor, iar activitatea sensibilă poate exista fără activitate rațională, cum este cazul sufletului pur sensibil al animalelor. Așadar, în om, principiile sensibil și rațional sunt distincte din punct de vedere formal, prințro distincție obiectivă, adică independentă de activitatea prin care mintea distinge; dar ele nu sunt cu adevărat *lucruri* distincte; ele sunt *formalitates* distincte ale unui lucru, sufletul uman.

De ce susține Duns Scotus existența acestei distincții formale și nu se mulțumește să o numească *distinctio rationis cum fundamento in re?* Motivul fundamental este, desigur, că s-a gândit ca distincția este nu doar intemeiată, ci și cerută de natura cunoașterii și a obiectului cunoașterii. Cunoașterea este aprehensiunea ființei, iar dacă mintea este forțată, ca să spunem aşa, să recunoască distincții în obiect, adică dacă nu construiește pur și simplu, în mod activ, o distincție în obiect, ci crede că recunoașterea unei distincții îi este impusă, distincția nu poate fi doar o distincție mentală, ci construirea distincției în minte trebuie să fie o distincție obiectivă în obiect. Pe de altă parte, există cazuri când temeiul distincției nu poate fi existența unor factori separabili distincți în obiect. Este, deci, necesar să găsim loc pentru o distincție care este mai puțin decât o distincție reală, aşa cum se întâmplă în privința sufletului și trupului omenesc, dar care, în același timp este intemeiată pe o distincție obiectivă în obiect, o distincție care poate fi doar între formalități diferite, dar neseparabile, ale unuia și aceluiași obiect. O asemenea distincție va conserva obiectivitatea cunoașterii, fără a altera, totuși, unitatea obiectului. Desigur, se poate obiecta că distincția formală

ășa cum o aplică Duns Scotus, cel puțin în unele cazuri, alterează unitatea necesară a obiectului și că ea cedează prea mult în fața „realismului”; dar se pare că Duns Scotus a considerat-o necesară pentru a proteja obiectivitatea cunoașterii

4. Una dintre chestiunile în care Duns Scotus aplică distincția sa formală este problema distincției dintre esență și existență în lucrurile create.¹ El refuză să recunoască o distincție reală între esență și existență: „este pur și simplu fals că existența (*esse*) este diferită de esență”.² La fel, „este falsă propoziția conform căreia tot ășa cum existența se bazează pe esență, și operația (*operari*) se bazează pe potență, pentru că existența este în realitate aceeași cu esența și nu purcede din aceasta, în timp ce actul sau operația purcede din potență și nu este în realitate același lucru cu potența.”³ Afirmația *simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia*⁴ pare să fie de fapt îndreptată contra unor teze ale Sfântului Toma precum *Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio*.⁵ Dar dată fiind concepția lui Duns Scotus despre o distincție reală, negarea de către el a unei distincții reale între esență și existență în creațuri este mai relevantă pentru doctrina lui Egidio Romano, pentru care esența și existența erau separabile din punct de vedere fizic, decât pentru cea a Sfântului Toma.

Dar atunci când Duns Scotus discută despre relația dintre esență și existență, polemica sa nu este atât de mult îndreptată contra Sfântului Toma sau a lui Egidio Romano, cât contra lui Henric din Gent. Henric nu a susținut o distincție reală între esență și existență în lucrurile create, dar a făcut distincția între *esse essentiae* și *esse existentiæ*, prima fiind starea esenței ășa cum este cunoscută de Dumnezeu, iar cea de a doua fiind starea ei după creație, creație care nu adăugă niciun element pozitiv esenței, ci doar o relație cu Dumnezeu. Henric a propus această doctrină a lui *esse essentiae* pentru a da seama de faptul științei, adică de cunoașterea adevărurilor eterne despre esențe, indiferent de existența reală a unor asemenea obiecte. Duns Scotus arată însă că doctrina lui Henric subminează ideea creștină a creației. De pildă, creația este un act de producere din nimic; dar dacă o stâncă avea înaintea creației sale *esse verum re-*

¹ Trebuie spus că Duns Scotus se limitează la negarea distincției reale și nu aplică în mod explicit distincția obiectivă formală la relația dintre esență și existență în lucrurile create. Dar doctrina scotiștilor în această privință mi se pare a fi o interpretare rezonabilă a sensului dat de Duns Scotus.

² *Ox.*, 4, 13, 1, nr. 38.

³ *Ibid.*, 2, 16, nr. 10.

⁴ „pur și simplu este fals că ființa este altceva decât esență” (lb. lat., n.r.).

⁵ *De ente et essentia*, 5. [, Așadar, trebuie ca orice lucru, a cărui existență este altceva prin natura sa, să aibă ființă prin altul.], lb. lat.]

ale, atunci când este produsă de o cauză eficientă, nu se poate spune că a fost produsă din nimic.¹ În plus, deoarece esența este cunoscută în mod etern de către Dumnezeu, ar rezulta din această noțiune că esența înaintea existenței prezente posedă deja *esse reale* și că actul creației este etern: aşadar, ar trebui să admitem alte ființe necesare în afara lui Dumnezeu. Doar ceea ce există cu adevărat are *esse reale*; existența posibilă (*esse possibile*) este doar *esse secundum quid*.² Se poate spune că esența, așa cum este ea cunoscută, posedă *esse diminutum*; dar această existență (*esse*) a esenței în mintea divină înaintea producerii ei reale este doar *esse cognitum*. Duns Scotus și Sf. Toma sunt de acord în această privință: creația înseamnă producerea obiectului întreg din nimic și esența înaintea creației nu are nicio *esse* a sa proprie. Totuși, Duns Scotus și Sf. Toma au vederi diferite în ceea ce privește relația dintre esență și existență în obiectul creat, deoarece Duns Scotus respinge o distincție reală – deși, așa cum am menționat deja, această respingere vizează mai degrabă distincția reală susținută de Egidio Romano decât pe cea propusă de Sf. Toma.

5. Distincția obiectivă formală a mai fost folosită de Duns Scotus în discuția despre universalii. În privința universalilor, Duns Scotus nu este defel un realist exagerat, iar afirmația lui Suarez³ cum că Duns Scotus a susținut că natura comună este identică numeric în toți indivizii unei specii, deformeză poziția acestuia, cel puțin dacă este scoasă din context și din relația cu doctrina lui Suarez. Duns Scotus afirmă, fără pic de ambiguitate, că „universalul în act nu există decât în intelect” și că nu există niciun universal care să poată fi atribuit altui obiect decât cel în care există de fapt.⁴ Natura comună nu este identică numeric pentru Socrate și pentru Platon, de exemplu, ea nu poate fi comparată cu esența divină, care este identică numeric în cele trei Persoane divine.⁵ Cu toate acestea, există o unitate, mai puțin decât identitatea numerică (*unitas minor quam numeralis*). Deși natura fizică a unui obiect este inseparabilă de *haecceitas*-ul lui („acest-itatea” sau principiul individuației obiectului, despre care vom vorbi îndată) și deși ea nu poate exista în niciun alt obiect, există o distincție obiectivă formală între natura umană și „socrateitatea” sau *haecceitas*-ul lui Socrate, dar nu o distincție reală, astfel încât natura umană poate fi considerată pur și simplu ca atare, fără referire la individualitate sau la universalitate. Invocându-l pe Avicenna,⁶

¹ Ox., I, 36, nr. 3.

² Ibid., I, 30, 2, nr. 15.

³ *Disputationes Metaphysicae*, 6, I, nr. 2.

⁴ Rep., 2, 12, 5, nr. 12.

⁵ Ibid., 2, 12, 5, nr. 13.

⁶ În *Metafizica*, 5, I.

Duns Scotus spune că ecvestritatea înseamnă pur și simplu ecvestritate (*equinitas est tantum equinitas*) și că ea nu are prin sine nici *esse singulare*, nici *esse universale*.¹ Cu alte cuvinte, între *haecceitas* și natura unui obiect concret există o *distinctio formalis a parte rei*, iar postularea unei astfel de distincții este necesară, deoarece altfel, adică în cazul în care natura ar fi *prin sine* individuală – de exemplu, dacă ar fi *prin sine* natura lui Socrate –, atunci nu ar exista niciun fundament obiectiv, niciun temei valid pentru afirmațiile noastre universale. Procesul de abstracție a universalului logic presupune o distincție în obiect între natură și *haecceitas*.

Totuși, este important să amintim că această distincție nu este o distincție reală, adică nu este o distincție între două entități separabile. Forma și materia sunt separabile, dar natura și *haecceitas* nu sunt separabile. Nici măcar puterea divină nu poate separa din punct de vedere fizic „socrateitatea” lui Socrate de natura umană a lui Socrate. Prin urmare, chiar dacă afirmația lui Duns Scotus despre distincția obiectivă formală este, într-adevăr, într-un anumit sens, o concesie făcută realismului, ea nu lasă să se înțeleagă că natura umană a lui Socrate este identică din punct de vedere obiectiv și numeric cu natura umană a lui Platon. Duns Scotus este preocupat nu de a susține realismul exagerat, ci mai degrabă de a justifica referința obiectivă a judecățiilor noastre universale. Desigur, este o altă problemă dacă suntem sau nu de acord cu teoria lui; dar, în orice caz, a-l acuza că ar fi adoptat o formă medievală timpurie de realism exagerat înseamnă a-i fi înțeles greșit și a-i prezenta greșit poziția. Duns Scotus înclină să spună, ca și Averroes,² că *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*.³ El insistă, însă, că această propoziție nu trebuie să fie înțeleasă ca excluzând *unitas realis minor unitate numerali*⁴ care există înaintea operației mentale, deoarece această excludere ar face imposibilă o explicație pentru faptul că „intelектul este mișcat să obțină prin abstracție un concept specific de la Socrate și Platon mai degrabă decât de la Socrate și de la o stâncă”.⁵ Ceea ce interesează pe Duns Scotus este referința obiectivă a științei.

J. Kraus⁶ a susținut că Duns Scotus distinge trei universalii. Mai întâi, există universalul fizic, care este natura specifică existentă în mod real în obiectele individuale; în al doilea rând, există universalul metafizic, care este natura comună, nu aşa cum

¹ *Ibid.*, 5, 11.

² *De Anima*, 1, 8.

³ „Intelектul creează universalul în lucruri.” (lb. lat., n.r.)

⁴ „unitatea realului este inferioară unității numelor” (lb. lat., n.r.).

⁵ *Rep.*, 2, 12, 5, nr. 13.

⁶ *Die Lehre des J. Duns Scotus von der natura communis*, Freiburg, 1927.

există ea, de fapt, în lucrul concret, ci cu acele caracteristici pe care le obține ca urmare a procesului de abstracție a intelectului activ, și anume nedeterminarea pozitivă sau predicabilitatea multor indivizi *in potentia proxima*; în al treilea rând, există universalul logic, universalul în sens strict, care este universalul metafizic conceput reflexiv în predicabilitatea sa și analizat în notele sale constitutive. Dar această triplă distincție nu trebuie să fie înțeleasă ca implicând faptul că universalul fizic ar fi separabil sau distinct în mod real de individualitatea obiectului în care există. Obiectul concret constă din natură și *haecceitas*, iar între ele nu există o distincție reală ci o *distinctio formalis a parte rei*. Faptul că Duns Scotus menționează relația dintre materie și formele succesive¹ nu ar trebui să ne inducă în eroare, deoarece, pentru Duns Scotus, există o distincție reală între materie și formă și aceeași materie poate exista sub forme succesive, deși nu poate exista simultan sub diferite forme care determină în mod ultim. Totuși, universalul fizic, deși, considerat *in el însuși*, este independent de orice *haecceitas* particulară, nu poate avea o existență de sine stătătoare în afara mintii și este inseparabil din punct de vedere fizic de *haecceitas*.

6. Este destul de clar că Duns Scotus a fost adeptul doctrinei hilomorfismului.² Dar nu este la fel de clar dacă el a acceptat sau nu atribuirea bonaventuriană a compoziției hilomorfice îngerilor. Dacă *De rerum principio* ar fi autentică, nu am avea nicio îndoială că Duns Scotus a acceptat punctul de vedere al Sfântului Bonaventura. Dar *De rerum principio* nu este opera lui Duns Scotus, iar în scrierile autentice el nu susține nicăieri în mod explicit doctrina bonaventuriană. Astfel, părintele franciscan Parthenius Minges, care apelează la *De rerum principio* în lucrarea sa *Johannis Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica*, este nevoit să recunoască faptul că „în Comentariile la *Sentințe*, în *Quaestiones quodlibetales* și în *Întrebări în legătură cu Metafizica lui Aristotel*, Duns Scotus nu susține în mod explicit această doctrină, ci se apropie cumva de ea, facând aluzii sau presupunând-o în ceea ce spune”.³ Mi se pare că modul în care Duns Scotus discută despre materie în Comentarii ar „presupune” doctrina compoziției hilomorfice a sufletului rațional și a îngerilor doar dacă suntem hotărâți să presupunem că el a susținut această doctrină sau dacă suntem convinși că *De rerum principio* este opera lui Duns Scotus. Ce-i drept, este adevărat că, în *De anima*⁴, el remarcă faptul că „probabil se poate spune că în suflet există materie”. Totuși, Duns Scotus urmărește aici să arate că prezența materiei în suflet poate fi derivată cu un

¹ Loc. Cit.

² Cf. Ox., 2, 12, 1.

³ p. 46.

⁴ I5, nr. 3 sq.

anumit grad de probabilitate din premisele lui Aristotel și ale Sfântului, Toma chiar dacă Sf. Toma nu a susținut propriu-zis această doctrină. De exemplu, el argumentează că, dacă materia este principiul individuației, aşa cum Sf. Toma (nu și Duns Scotus) a susținut, atunci trebuie să existe materie în sufletul rațional. Este inutil să spunem că sufletul, când este separat de trup, se distinge de alte suflete prin relația sa cu acel trup, mai întâi pentru că sufletul nu există de dragul trupului, în al doilea rând pentru că relația sau înclinația către trup, care nu mai există, nu ar fi mai mult decât o *relatio rationis*, iar în al treilea rând, pentru că înclinația sau relația presupune un fundament, adică *acest* suflet, astfel încât acest-itatea nu ar putea fi datorată relației. Prin urmare, Duns Scotus încearcă să arate în *De Anima* că, dacă susținem împreună cu Sf. Toma că materia este principiul individuației, ar trebui să afirmăm prezența materiei în sufletul rațional pentru a explica individualitatea sufletului rațional după moarte. El nu afirmă că această concluzie reprezintă propria sa opinie. S-ar putea ca ea să reprezinte opinia lui și ca el să fi dorit să arate că tomişii ar trebui, pe baza proprietăților premise, să-i împărtășească părerea. Dar ne-ar fi greu să fim de acord că Duns Scotus a susținut fără niciun dubiu doctrina Sfântului Bonaventura, iar dacă avem argumente pentru a respinge autenticitatea lucrării *De Anima*, atunci s-ar părea că nu există niciun motiv convingător pentru a afirma că Duns Scotus a susținut în vreun fel această doctrină.

Dar oricare ar fi fost părerea lui Duns Scotus despre hilomorfismul universal, el a susținut în mod cert că materia, distinctă în mod real de formă, este o entitate de sine stătătoare și că ea este *potentia subjectiva*, nu doar *potentia obiectiva*, în sensul că este ceva ce există, nu ceva ce este doar posibil.¹ În plus, materia este un *ens absolutum*, în sensul că ar putea exista în sine fără formă, cel puțin prin puterea divină.² O entitate distinctă de și anterioară unei alte entități poate exista separat de acea altă entitate fără să fie implicată nicio contradicție. Dovada că materia este distinctă de formă este faptul că, împreună cu forma, ea alcătuiește o ființă compusă reală, iar dovada că este anterioară formei, cel puțin din punct de vedere logic, este faptul că ea primește formă, iar ceea ce primește formă trebuie să fie din punct de vedere logic anterior formei.³ La fel, deoarece Dumnezeu creează materia în mod nemijlocit, ar putea să o conserve în același fel, adică fără medierea vreunui factor secund de conservare. Încă o dată, forma nu aparține esenței materiei și nici *esse*, a cărei formă prevalează asupra materiei,

¹ Ox., 2, 12, 1, nr. 10.

² Cf. Ibid., 2, 12, 2; Rep., 2, 12, 2.

³ Ox., loc. Cit., nr. 3.

nu aparține materiei înseși, deoarece este înlăturată în schimbările substanțiale.¹ Cu alte cuvinte, realitatea schimbărilor substanțiale ne conduce la realitatea materiei. Ca răspuns la obiecția tomistă că este contrar principiului contradicției să pretindem că materia ar fi o entitate reală ce poate exista fără o formă, deoarece a spune că materia există prin sine și a spune că ea are o formă sunt unul și același lucru, Duns Scotus spune că actul și forma nu sunt în mod necesar termeni echivalenți. Desigur, dacă se consideră că actul înseamnă act primit, care acționează și distinge, atunci materia, fiind receptivă, nu este act. Dar dacă actul și potența sunt înțelese într-un sens mai larg, orice lucru *extra causam suam* este în act, chiar și absențele, și în acest sens materia este în act, deși nu este formă.²

7. Duns Scotus respinge teoria despre *rationes seminales*, pe motivul că ea nu este necesară pentru a evita concluzia că agentul creat eficient creează și anihilează în schimbările pe care le provoacă dar și pentru că nu există vreun alt argument convincător pentru a o accepta.³ Dar, deși el respinge teoria privind *rationes seminales*, o adoptă pe cea a pluralității formelor. Împotriva afirmației tomiștilor că nu este nevoie să se postuleze o formă a corporalității, deoarece *sine necessitate non est ponenda pluralitas*,⁴ Duns Scotus răspunde că în acest caz este necesar, *hic enim est necessitas ponendi plura*,⁵ și arată apoi că, deși trupul, când este părăsit de suflet, tinde spre disoluție, el rămâne trup cel puțin pentru un timp și trebuie să aibă acea formă care face ca un trup să fie un trup.⁶ În plus, Trupul lui Christos în mormânt trebuie să fi posedat o formă a corporalității. Din faptul că un trup uman tinde în mod natural spre disoluție atunci când sufletul l-a părăsit, nu rezultă că trupul, într-o stare de separație față de suflet, nu are o formă proprie. Rezultă doar că el nu are o subzistență *perfectă* proprie și motivul este că forma corporalității este o formă imperfectă, care părăsește trupul pentru o formă mai înaltă, sufletul.

Dar, deși Duns Scotus afirmă existența unei forme a corporalității în trupul omeneș și, de altfel, în orice trup organic, transmisă de către părinți în același timp în care Dumnezeu induce în trup sufletul rațional și distinctă de acest suflet rațional (de care poate fi separată), nu ar trebui să ne imaginăm că el divide sufletul uman în trei forme sau chiar părți cu adevărat distincte, principiile vegetativ, sensibil și intelectual;

¹ Rep., 2, 12, 2, nr.5.

² Ox., 2, 12, 2, nr. 7. Diviziunea materiei prime în *materia primo prima*, *materia secundo prima* și *materia tertio prima* se găsește doar în lucrarea neautentică *De rerum principio*.

³ Rep., 2, 18, 1.

⁴ „fără necesitate nu poate fi luată în calcul pluralitatea” (lb. lat., n.r.).

⁵ „aici [intervine] necesitatea de a lua în calcul pluralitatea” (lb. lat., n.r.).

⁶ Ox., 4, 11, 3, nr. 54 sq.

ci respinge teoriile care îi par a distrugе unitatea sufletului. Sufletul rațional al omului cuprinde aceste trei puteri *unite*, „deși ele sunt formal distințe”.¹ Ar fi fals să sugerăm că Duns Scotus a vorbit despre existența a trei suflete în om și că ar fi susținut că puterile vegetativă și sensibilă sunt diferite de puterea rațională în același mod în care este distincță forma corporalității. În timp ce distincția dintre forma corporalității și sufletul omenesc este o distincție reală, între puterile din interiorul sufletului există doar o distincție formală, care apare între *formalitates inseparabile* ale unui obiect, nu între entități sau forme separabile.

8. Este necesar să spunem câteva cuvinte și despre doctrina scotistă oarecum obscură a individuației, obscuritatea fiind legată mai degrabă de latura pozitivă, decât de cea negativă a doctrinei.

Duns Scotus critică și respinge teoria Sfântului Toma, conform căreia materia primă este principiul individuației. Materia primă nu poate fi temeiul primar al distincției și diversității, deoarece este prin sine indistinctă și nedeterminată.² Mai mult, dacă materia este principiul individuației, rezultă că, în cazul schimbării substanțiale, cele două substanțe, cea coruptă și cea generată, sunt exact aceeași substanță, deoarece materia este aceeași, chiar dacă formele sunt diferite. Se pare că, potrivit teoriei Sfântului Toma, cantitatea este, de fapt, principiul individuației, dar cantitatea este un accident, iar o substanță nu poate fi individuată printr-un accident. De altfel, Duns Scotus încearcă să arate că Aristotel este citat greșit ca autoritate pentru viziunea tomistă asupra individuației.

Principiul individuației nu este aşadar materia primă, nici nu poate fi natura ca atare, deoarece noi suntem preocupați tocmai de individuația naturii. Atunci ce este? Este o *entitas individualis*. „Acestă entitate nu este nici materie, nici formă, nici lucru compus, în măsura în care niciunul dintre acestea nu este o natură, ci este realitatea ultimă a ființei care este materie sau formă sau un lucru compus.”³ *Entitas singularis* și *entitas naturae*, dacă cea din urmă este materie, formă sau un *compositum*, sunt distințe formale; dar ele nu sunt și nu pot fi două lucruri. Ele nu sunt lucruri separabile; nici *entitas singularis* nu se bazează pe *entitas naturae* ca diferență specifică față de gen.⁴ Cuvântul *haecceitas* nu este folosit pentru principiul individuației în Comentariul de la Oxford, dar apare ca atare în *Reportata Parisiensia*⁵ și în *Quaestiones in libros Metaphysicorum*.⁶

¹ Ox., 2, 16, nr. 17.

² Ibid., 2, 3, 5, nr. 1.

³ Ibid., 2, 3, 6, nr. 15.

⁴ Ox., 2, 3, 6, nr. 15.

⁵ 2, 12, 5, nr. 1, 8, 13, 14.

⁶ 7, 13, nr. 9 și 26.

Nu este atât de ușor să înțelegem exact ce este, de fapt, această *haecceitas* sau *entitas singularis vel individualis* sau *ultima realitas entis*. Așa cum am văzut, nu este nici materie, nici formă, nici lucru compus, ci o entitate pozitivă, realitatea finală a materiei, a formei și a lucrului compus. De exemplu, o ființă umană este *această* ființă compusă, alcătuită din *această* materie și *această* formă. *Haecceitas* nu conferă nicio determinare calitativă suplimentară, dar pecetează ființă ca *această* ființă. Desigur, concepția lui Duns Scotus nu poate fi comparată cu teoria conform căreia orice natură este de la sine individuală, deoarece el respinge explicit această teorie, deși având în vedere faptul că Duns Scotus, atunci când postulează o distincție formală între *haecceitas* și natură, neagă distincția reală dintre ele, se pare că un lucru are *haecceitas* sau „acest-itate” prin simplul fapt că există. Teoria sa nu este identică cu cea a nominaliștilor, pentru că postulează contracția naturii prin „realitatea ultimă”, dar faptul că el vorbește despre „realitatea ultimă” pare să implice că o natură își capătă această realitate ultimă prin existență, deși nu este, spune Duns Scotus, existența însăși.¹

¹ *Questiones in libros Metaph., 7, 13, nr. 7.*

CAPITOLUL XLVIII

DUNS SCOTUS (4) TEOLOGIA NATURALĂ

Metafizica și Dumnezeu – Cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrurile create – Demonstrația existenței lui Dumnezeu – Simplitatea și inteligența lui Dumnezeu – Dumnezeu este infinit – Argumentul anselmian – Atributele divine ce nu pot fi demonstrate filosofic – Distincția între atributele divine – Ideile divine – Voința divină – Creația.

I. DUMNEZEU nu este, propriu-zis, un obiect al științei metafizicii, spune Duns Scotus,¹ în pofida faptului că metafizica este știința ființei, iar Dumnezeu este ființa primă. Un adevăr apartine în mod propriu acelei științe în care este cunoscut *a priori*, din principiile ei, iar metafizicianul cunoaște adevărurile despre Dumnezeu doar *a posteriori*. Dumnezeu este, aşadar, obiectul propriu al teologiei, știință în care este cunoscut aşa cum este El în esență *Sa*, în *Sine*. El este obiectul metafizicii numai *secundum quid*, în măsura în care filosoful ajunge să îl cunoască pe Dumnezeu prin efectele Sale.

Cu siguranță, această afirmație nu înseamnă că, pentru Duns Scotus, filosoful sau metafizicianul ar fi incapabil să ajungă la vreo cunoaștere certă despre Dumnezeu. „Prin puterea noastră naturală (*ex naturalibus*) putem cunoaște unele adevăruri cu privire la Dumnezeu”, spune Duns Scotus,² care explică apoi că multe lucruri (*multa*) pot fi cunoscute de către filosofi cu privire la Dumnezeu prin cercetarea efectelor Lui. Prin puterea naturală a rațiunii, putem conchide că Dumnezeu este unul, suprem, bun, însă nu putem afirma că Dumnezeu este în trei Persoane.³ Teologia tratează în mod specific mai degrabă despre Persoanele divine decât despre atributele esențiale ale lui Dumnezeu, pentru că majoritatea atributelor esențiale (*essentialia plurima*) le putem cunoaște în metafizică.⁴ Așadar, în sens strict, afirmația că Dumnezeu este mai degrabă obiectul teologiei decât al metafizicii nu înseamnă că Duns Scotus exclude din metafizică abordarea studiului lui Dumnezeu, pentru că, deși Dumnezeu

¹ Rep., Prol., 3, nr. 1.

² Ibid., Prol., 3, nr. 6.

³ Ox., I, I, 2, nr. 2.

⁴ Ox., Prol., 4, nr. 32.

nu este obiectul primar al metafizicii, nu este mai puțin adevărat că metafizica rămâne calea cea mai nobilă prin care Dumnezeu poate fi studiat într-o știință naturală.¹ În *De primo principio*,² Duns Scotus recapitulează perfecțiunile pe care filosofii le-au demonstrat ca aparținând lui Dumnezeu și le distinge de alte perfecțiuni, precum atotputernicia și providența universală și particulară, care aparțin mai mult acelor *credibilității* – adevărurilor pe care filosofii nu au să le dovedească, dar care sunt crezute de *Catholici*. Aceste adevăruri din urmă, spune Duns Scotus, vor fi analizate în *sequenti* (*tractatu*) – la care au fost adăugate cuvintele *scilicet in Theorematibus*. În capitolul XLV, am menționat deja că s-a încercat să se dovedească falsitatea acestei identificări dintre tratatul „următor” și *Theoremata*, și că această încercare s-a datorat în mare măsură contradicției, cel puțin aparente, dintre *Theoremata* și *De primo principio*. Așa cum am explicat acolo, propun să expunem teologia naturală a lui Duns Scotus pornind de la presupunerea că *Theoremata* nu este opera autentică a lui Duns Scotus, cu condiția de a ne angaja să justificăm contradicția aparentă pe care o arată raționamentele lui Gildon, dacă autenticitatea lucrării *Theoremata* ar fi vreodată dovedită în mod satisfăcător. În orice caz, Duns Scotus a arătat foarte limpede în lucrările sale neîndoialnic autentice că filosoful poate demonstra multe adevăruri despre Dumnezeu prin intermediul raționii naturale, fără a apela la datele revelației. Unele dintre subiectele referitor la care Duns Scotus a limitat sferea intelectului uman ca atare vor fi dezbatute în paginile următoare. Este, însă, important de remarcat că Duns Scotus nu a fost nici sceptic, nici agnostic în ceea ce privește teologia naturală, iar *Theoremata*, chiar dacă ar fi autentică, nu ar fi suficientă pentru a combate dovezile nenumărate și clare în această privință, oferite în Comentariile la *Sentințe* și în *De primo principio*.

2. Fără îndoială, Duns Scotus a considerat că existența lui Dumnezeu are nevoie de demonstrații raționale și că acestea trebuie să fie *a posteriori*. Mai târziu voi vorbi și despre cum a valorificat el argumentul anselmian.

Mai întâi de toate, omul nu posedă o cunoaștere intuitivă a lui Dumnezeu în această viață, deoarece el intui pe Dumnezeu este exact forma de cunoaștere care îl situează pe om *extra statum viae*.³ Cunoașterea noastră începe de la lucrurile sensibile, iar prin reflecția asupra obiectelor experienței, ajungem la o cunoaștere naturală conceptuală a lui Dumnezeu.⁴ Considerând lucrurile create drept efecte ale lui Dumnezeu, mintea umană este capabilă să formeze concepte pe care le poate aplica lui

¹ *Ibid.*, Prol., 4, nr. 20.

² E.g. 4, nr. 36, 37.

³ *Quodlibet*, 7, nr. 8.

⁴ *Ox.*, I, 3, 2, nr. 1 și 30.

Dumnezeu. Trebuie să adăugăm, însă, că aceste concepte ale lui Dumnezeu, formate pornind de la lucrurile create, sunt imperfecte,¹ prin opoziție cu conceptele întemeiate în însăși esență divină. Prin urmare, cunoașterea naturală a lui Dumnezeu pe care o posedăm este indistinctă și obscură, deoarece nu este o cunoaștere a lui Dumnezeu ca prezență nemijlocită în intelectul nostru prin esența Sa.²

Cunoașterea noastră naturală a lui Dumnezeu se bazează pe capacitatea noastră de a ne forma concepte univoce, așa cum am arătat în capitolul precedent. Duns Scotus afirmă că acele „creaturi care își imprimă propriile idei (*species*) asupra intelectului, pot să își imprime și ideile de transcendent (atribute) care le aparțin în comun atât lor, cât și lui Dumnezeu”;³ dar nu am putea să trecem de la o cunoaștere a lucrurilor create la cunoașterea lui Dumnezeu, dacă nu am fi capabili să ne formăm concepte univoce pornind de la lucrurile create. Atunci când intelectul își formează astfel de concepte, le poate îmbina pentru a-și forma o idee quidditativă compusă a lui Dumnezeu. Așa cum imaginația poate îmbina imaginea muntelui și a aurului pentru a-și forma imaginea unui munte de aur, la fel intelectul îmbină ideile de bunătate, suprematie și existență reală, formându-și conceptul unei ființe supreme bune și reale.⁴ Este inutil să spunem că această comparație nu ar trebui să ne inducă în eroare și să credem că, pentru Duns Scotus, activitatea minții de îmbinare în teologia naturală este identică cu cea a imaginației și a fanteziei. Prima dintre activități este guvernată de adevărul obiectiv și de înțelegerea necesității logice, în timp ce construcția imaginativă a muntelui de aur este „imaginată”, adică arbitrară sau un rod al fanteziei.

3. Cum demonstrează Duns Scotus existența lui Dumnezeu? În Comentariul Oxford,⁵ el afirma că existența cauzei prime este demonstrată mult mai bine pornind de la atributele (*passiones*) lucrurilor create, așa cum sunt ele cercetate în metafizică, decât pornind de la cele analizate de filosoful care se ocupă de filosofia naturală. „Pentru că a cunoaște ființa primă ca ființă primă sau necesară reprezintă o cunoaștere mai profundă și imediată decât a o cunoaște ca Mișcător nemișcat.” Aici, Duns Scotus nu neagă că filosoful care studiază filosofia naturală poate demonstra că faptul mișcării presupune un Mișcător nemișcat, dar punctul său de vedere este că argumentul pe baza mișcării nu transcende, prin sine, ordinea fizică și nu ajunge la ființă necesară, care este cauza totală ultimă a efectelor sale. Mișcătorul nemișcat, considerat ca ata-

¹ *Ibid.*, Prol., I, nr. 17.

² *Rep.*, Prol., 3, 2, nr. 4.

³ *Ox.*, I, 3, 2, nr. 18.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Prol.*, 2 *lateralis*, nr. 21.

re, este doar cauza mișcării; el nu este conceput drept cauza ființei tuturor celorlalte lucruri, ci este o ipoteză (necesară) pentru a explica faptul fizic al mișcării. Așadar, argumentul care pornește de la mișcare nu este nici pe deosebire demonstrația favorită a lui Duns Scotus. Se poate remarcă în treacăt că, dacă ar fi autentic Comentariul la *Fizica*, în prezent respins ca fiind fals, dificultatea de a accepta *Theoremata* ar putea fi mult diminuată. În prima lucrare,¹ autorul își prezintă clar convingerea că argumentul mișcării nu ne duce de unul singur la un concept recognoscibil al lui Dumnezeu, deoarece el ajunge doar la un Mișcător nemîșcat, fără a ne indica natura acestuia. Deci, dacă s-ar putea susține că autorul lucrării *Theoremata* vorbește despre filosofia naturală atunci când spune că nu se poate dovedi că Dumnezeu este viu sau intelligent, se pare că aparentă contradicție dintre *Theoremata* și operele neîndoioanelnic autentice ale lui Duns Scotus ar putea fi lămurită. Totuși, deoarece lucrarea *Întrebări în legătură cu Fizica lui Aristotel* nu este autentică, iar autenticitatea lui *Theoremata* nu a fost dovedită, nu merită să discutăm mai mult această problemă. În orice caz, este adevărat că Duns Scotus a pus accentul pe acele demonstrații ale existenței lui Dumnezeu bazate pe *passiones metaphysicae*. În plus, în Comentariul de la Oxford,² Duns Scotus remarcă faptul că propoziția în care se afirmă că motorul și ceea ce este mișcat trebuie să fie diferite „este adevărată doar în legătură cu lucrurile corporale” și continuă: „Cred, de asemenea, că (nici măcar) în acel caz ea nu este în mod necesar adevărată”, deși „Susțin cel puțin că, referitor la ființele spirituale, ea este pur și simplu falsă...”

În *De primo principio*,³ Duns Scotus argumentează pentru existența unei cauze prime și a unei ființe necesare, pornind de la faptul contingentei. Este limpede că există ființe care pot avea ființă după neființă, care pot căpăta o existență, care sunt contingente; astfel de ființe necesită o cauză a ființei lor, deoarece nici nu își pot fi propria cauză, nici nu pot fi create din nimic (*nec a se nec a nihilo*). Dacă A este cauza ființei unui obiect contingent, el însuși trebuie să aibă sau nu o cauză. Dacă are o cauză, să zicem că B este cauza lui A. Dar este imposibil să mergem aşa la nesfârșit. Prin urmare, trebuie să existe, în cele din urmă, o cauză care să nu fie ea însăși cauzată. Duns Scotus face o distincție clară între seria de *essentialiter ordinata* și seria de *accidentaliter ordinata*, și subliniază că ceea ce neagă el nu este posibilitatea unui regres nesfârșit al unor cauze succeseive, fiecare dintre acestea, luată în ea însăși, fiind contingentă, ci posibilitatea unei serii nesfârșite (verticale) de cauze totale simultane. După cum remarcă el, chiar dacă admitem posibilitatea unei serii infinite de cauze succeseive, întregul sir necesită o

¹ 3, 7.

² 2, 25, *quaestio unica*, nr. 12.

³ 3.

explicație, iar această explicație trebuie să fie exterioară řirului însuși, deoarece fiecare verigă a lanțului are o cauză și, deci, este contingentă. O serie infinită de ființe contingente succesive nu își poate explica propria existență, deoarece întreaga serie este contingentă, dacă fiecare verigă este contingentă: este necesar să se postuleze o cauză transcendentă. „Totalitatea efectelor ordonate (*causatorum*) își are o cauză proprie; prin urmare, (a fost determinată) de o cauză care nu ține de acea totalitate.”¹ Dacă, de exemplu, postulăm că originile rasei umane nu pot fi aflate în timp, vom avea o succesiune infinită de părinți și copii. Părintele este cauza copilului; dar după moartea părintelui, copilul continuă să existe și să fie contingent. Este necesară o cauză ultimă, nu doar pentru prezența aici și acum a fiului, ci pentru întreaga serie de părinți și fii, deoarece regresul infinit nu face ca seria să fie necesară. Același principiu trebuie să fie extins la universul ființelor contingente în genere: universul ființelor contingente necesită o cauză transcendentă *reală* (fără o cauză proprie). O succesiune nesfârșită „nu este posibilă decât în virtutea unei anumite naturi de o durată infinită (*durante infinite*), de care depinde întreaga succesiune și fiecare verigă a ei”.²

Apoi, Duns Scotus demonstrează că prima cauză în ordinea esențială a dependenței trebuie să existe cu adevărat și nu poate fi doar posibilă,³ că ea este o ființă necesară, adică nu poate să nu existe,⁴ și că este unică.⁵ Nu poate exista mai mult de o ființă necesară. Duns Scotus afirmă că, dacă ar exista două ființe necesare cu o natură comună, ar trebui să distingem în mod formal între natura comună și individualitate, care ar fi altceva decât ființă necesară. Dacă ni se răspunde că nu există o astfel de distincție într-o ființă necesară, rezultă că cele două ființe nu pot fi distinse și, deci, sunt una și aceeași. Acest argument, deși bazat pe teoria lui Duns Scotus referitoare la natura comună și la individuație, ne amintește de un argument analog oferit de Sf. Anselm. Mai mult, ordinea esențială unică a Universului presupune doar un *primum effectivum*. Duns Scotus demonstrează apoi că există o cauză finală primă, *primum finitivum*,⁶ și o ființă supremă în ordinea perfectiunii,⁷ arătând în continuare că *primum effectivum*, *primum finitivum* și *primum eminens* (sau *perfectissimum*) sunt identici.⁸

¹ *De primo principio*, 3, 3.

² *Ibid.*, 3, 4.

³ *Ibid.*, 3, nr. 5.

⁴ *Ibid.*, 3, nr. 6.

⁵ *Ibid.*, 3, nr. 6-7.

⁶ *Ibid.*, 3, nr. 9.

⁷ *Ibid.*, nr. 9-10.

⁸ *Ibid.*, nr. 11-14.

În Comentariul de la Oxford la *Sentințe*,¹ Duns Scotus argumentează în aceiași termeni. Trebuie să pornim dinspre lucrurile create către Dumnezeu, luând în considerare relația cauzală (fie că e vorba de cauzalitatea eficientă, fie de cea finală) sau relația dintre *excessum* și *excedens* în ordinea perfecțiunii. Ființa contingentă, *effectibile*, este creată din nimic, prin ea însăși sau de altcineva. Cum este imposibil ca ea să fie creată din nimic sau să își fie propria cauză, trebuie să aibă o altă cauză decât ea însăși. Dacă aceasta este cauza primă, am aflat ceea ce căutam: dacă nu, trebuie să mergem mai departe. Dar nu putem continua la nesfârșit în ordinea verticală a dependenței. *Infinitas autem est impossibilis in ascendendo*.² Nici nu putem presupune că ființele contingente își sunt cauze unele altora, pentru că atunci am ne-am mișca într-un cerc, fără a ajunge la vreo explicație ultimă a contingenței. Este inutil să spunem că lumea este eternă, pentru că seria eternă a ființelor contingente necesită ea însăși o cauză.³ În mod asemănător, în ordinea cauzalității finale, trebuie să existe o cauză finală care să nu fie îndreptată spre nicio altă cauză finală ultimă într-un grad mai mare,⁴ în timp ce în ordinea perfecțiunii trebuie să existe o ființă perfectă, o *suprema natura*.⁵ Acestea trei sunt una și aceeași ființă. Prima cauză eficientă acționează având în vedere scopul final; dar nimic altceva decât ființa primă însăși nu își poate fi propriul scop final. Tot astfel, prima cauză eficientă nu este univocă în relație cu efectele ei, adică nu poate fi de aceeași natură cu ele, ci trebuie să le depășească. Fiind cauza primă, ea trebuie să fie ființa „cea mai eminentă”.⁶

4. Deoarece ființa primă nu își are o cauză, ea nu poate avea părți esențiale precum materia și forma și nici nu poate poseda accidente: pe scurt, nu poate fi compusă în niciun fel, ci trebuie să fie simplă în mod esențial.⁷ Trebuie să fie intelligentă și să aibă voință. Forțele naturale din lume, care nu acționează în mod conștient în vederea unui scop, acționează, totuși, pentru un scop, ceea ce înseamnă că fac aceasta prin puterea și cunoașterea pe care le posedă agentul ce le transcende. Dacă forțele naturale din lume acționează teleologic, acest lucru presupune că prima cauză le cunoaște și le dorește scopul, deoarece nimic nu poate fi îndreptat spre un scop decât în virtutea cunoașterii și a voinței (așa cum, am putea spune, săgeata este îndreptată spre o țintă de către un arcaș care cunoaște și dorește atingerea respectivei ținte.). Dumnezeu se

¹ Ox., 2, 2, nr. 10 sq.

² Ox., 2, 2, nr. 11.

³ Ibid., nr. 14-15.

⁴ Ibid., nr. 17.

⁵ Ibid., nr. 18.

⁶ Ibid.

De primo principio, 4, nr. 1-4.

iubește pe Sine și se voiește pe Sine în mod necesar; dar El nu dorește în mod necesar nimic din afara Sa, pentru că nimic din afara Sa nu îi este necesar: El singur este ființa necesară. Rezultă că El își cauzează efectele în mod liber, iar nu în mod necesar. Dumnezeu cunoaște și înțelege din eternitate tot ceea ce poate produce; El posedă înțelegerea reală și distinctă a fiecărui inteligibil și această înțelegere este identică cu El Însuși (*idem sibi*).¹

5. Duns Scotus a acordat, însă, cea mai mare atenție infinității lui Dumnezeu. Conceptul cel mai simplu și mai desăvârșit al lui Dumnezeu pe care ni-l putem forma este cel al Ființei infinite în mod absolut. Este mai simplu decât conceptul de bine sau altul asemănător, pentru că infinitatea nu este ca un atribut sau o *passio* a ființei despre care este afirmată, ci semnifică modul intrinsec al acelei ființe. Este conceptul cel mai desăvârșit, deoarece ființa infinită include în mod virtual adevărul infinit, bunătatea infinită și orice perfecțiune compatibilă cu infinitatea.² Este adevărat că orice perfecțiune în Dumnezeu este infinită, dar „ea își are perfecțiunea formală de la infinitatea esenței ca rădăcină și bază”.³ Toate perfecțiunile divine își au temeiul în esența divină, descrisă cel mai bine ca infinitatea ființei: aşadar, nu este corect să afirmăm că, pentru Duns Scotus, esența divină constă în voință. „Deși voința este infinită în mod formal, totuși, ea nu include în sine toate perfecțiunile intrinseci în mod formal (...) ci numai esența include toate perfecțiunile în acest fel.”⁴

În *Opus Oxoniense*⁵ și în *De primo principio*,⁶ Duns Scotus aduce o serie de dovezi în favoarea infinității divine. Presupunând compatibilitatea infinității cu ființa, Duns Scotus ia ca subiect al primului său argument cuvintele lui Aristotel, *Primum movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam*, și arată că această concluzie nu este valabilă dacă este înțeleasă ca rezultând din mișcarea infinită ca durată, deoarece durata nu face ca un lucru să fie mai desăvârșit, dar este corectă dacă este privită ca o consecință a puterii de a produce prin mișcare efecte infinite, în mod succesiv. Dumnezeu, ca primă Cauză eficientă, capabil să producă o infinitate de efecte, trebuie să fie infinit ca putere. În plus, dacă Dumnezeu posedă în Sine, în mod desăvârșit, cauzalitatea tuturor cauzelor secundare posibile, El trebuie să fie infinit în Sine, *intensive*.⁷ În al doilea rând, Dumnezeu trebuie să fie infinit pentru că El cunoaște o

¹ *De primo principio*, 4, nr. 14.

² *Ox.*, 1, 2, 3, nr. 17.

³ *Ibid.*, 4, 3, 1, nr. 32.

⁴ *Ibid.*, 4, 13, 1, nr. 32.

⁵ 2, 2, nr. 25 sq.

⁶ 4, nr. 15 sq.

⁷ Cf. *Ox.*, 1, 2, 2, nr. 25-29.

infinitate de obiecte intelibile. Acest argument ar putea părea o simplă *petitio principii*, dar Duns Scotus oferă un argument aparte pentru teza că Dumnezeu cunoaște o infinitate de *intelligibilia*. „Toate lucrurile infinite în potență, astfel încât, luate unul după altul, pot să nu aibă un sfârșit, sunt infinite și în act, dacă sunt împreună în act. Dar este destul de limpede că obiectele intelibile sunt infinite în potență în raport cu intelectul creat, iar în intelectul necreat toate cele care devin succesiv intelibile pentru intelectul creat sunt, de fapt, înțelese împreună. Deci, există acolo (în intelectul necreat) un număr infinit de obiecte înțelese laolaltă în mod real.”¹ În al treilea rând, Duns Scotus discută despre finalitatea voinței. „Voința noastră poate dori și iubi un obiect mai mare decât orice obiect finit (...) și, în plus, în ea pare a fi, mai presus de toate, o înclinație naturală spre iubirea unui bine infinit. (...) Astfel, se pare că în actul de iubire avem experiența unui bine infinit; într-adevăr, voința pare a nu afla un repaus perfect în niciun alt obiect...”. Prin urmare, binele infinit trebuie să existe.² Al patrulea argument din Comentariul de la Oxford³ spune că, deși nu este incompatibil cu o ființă finită faptul de a exista o ființă mai desăvârșită, este incompatibil cu *ens eminentissimum* să existe o astfel de ființă. Dar infinitatea este mai mare și mai desăvârșită decât finitudinea, iar infinitatea și ființa sunt compatibile. Prin urmare, *ens eminentissimum* trebuie să fie infinită. Demonstrația pentru teza că infinitatea este compatibilă cu ființa se reduce la a spune că nu discernem în aceasta nicio incompatibilitate. În *De primo principio*,⁴ Duns Scotus demonstrează infinitatea lui Dumnezeu și din faptul că intelectul Său este identic cu substanța Sa, ajungând la concluzia că o astfel de identificare este imposibilă într-o ființă finită.

După ce a demonstrat, într-o manieră mulțumitoare cel puțin pentru el însuși, infinitatea lui Dumnezeu, Duns Scotus este în măsură să arate că Dumnezeu trebuie să fie unul și doar unul.⁵

6. În discuția despre infinitatea divină, Duns Scotus introduce așa-numitul argument ontologic al Sfântului Anselm.⁶ Tocmai a remarcat că intelectul, al cărui obiect este ființa, nu vede nicio contradicție între „ființă” și „infinit”, și că ar fi uimitor, presupunând că cele două ar fi cu adevărat incompatibile, dacă intelectul nu ar discerne incompatibilitatea, „când o disonanță deranjează atât de ușor auzul”. Dacă există o

¹ Ox., I, 2, 2, nr. 30; cf. *De primo principio*, 15 sq.

² Ox., I, 2, 2, nr. 31.

³ I, 2, 2, nr. 31-32.

⁴ 4, nr. 21.

⁵ Ox., I, 2, 3; *De primo principio*, 4, nr. 38-40.

⁶ Ox., I, 2, 2, nr. 32.

asemenea incompatibilitate, de ce intelectul nu „se retrage” din fața ideii de infinit, dacă el este incompatibil cu propriul său obiect, care este ființa? Duns Scotus afirmă apoi că argumentul Sfântului Anselm din primul capitol al lucrării *Proslogium* poate fi „colorat” (*potest colorari*) și că ar trebui să fie înțeles astfel: „Dumnezeu este Cel prin comparație cu Care, fiind conceput fără contradicție, nimic mai mare nu poate fi gândit fără contradicție. Este limpede că (aceste cuvinte) „fără contradicție” trebuie adăugate, pentru că este de negândit ceva în a căruia gândire este inclusă (adică implicată) o contradicție...”. Unii comentatori au spus că Duns Scotus respinge aici argumentul anselmian, de vreme ce afirmă că el trebuie să fie „colorat”. Este însă evident că el nu îl respinge pur și simplu. De ce l-ar „colora”, dacă nu pentru a-l folosi? Și, de fapt, chiar îl folosește. Mai întâi încearcă să arate că ideea de *summum cogitabile* este ne-contradictorie, adică este posibilă esența sau *esse quidditativum*, și apoi remarcă faptul că, dacă *summum cogitabile* este posibil, acesta trebuie să existe, trebuie să aibă *esse existentiae*. *Majus igitur cogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intellectum*. Ceea ce există este *majus cogitabile* în raport cu ceea ce nu există, ci este doar conceput, pentru că ceea ce există cu adevărat este „vizibil” sau apt de a fi intuit, iar ceea ce poate fi intuit este „mai mare” decât ceea ce poate fi doar conceput sau poate fi cunoscut doar prin gândirea abstractă. Rezultă atunci că *summum cogitabile* trebuie să existe cu adevărat. Duns Scotus nu spune că avem o intuiție naturală a lui Dumnezeu; el oferă un argument pentru teza conform căreia ceea ce există cu adevărat este mai mare sau mai desăvârșit decât ceea ce nu există cu adevărat în afara minții.

Nu încape îndoială că Duns Scotus se folosește de argumentul anselmian. De aici apar două întrebări. Mai întâi, în ce constă *coloratio* a argumentului? În al doilea rând, cum crede Duns Scotus că această folosire a argumentului este compatibilă cu afirmarea clară de către el a faptului că putem demonstra existența lui Dumnezeu doar *a posteriori*? Mai întâi, *coloratio* constă într-o încercare de a arăta că ideea ființei celei mai desăvârșite este ideea unei ființe posibile, remarcând că nicio contradicție nu este sesizabilă în ideea de ființă perfectă. Cu alte cuvinte, el anticipatează încercarea lui Leibniz de a arăta că ideea de Dumnezeu este ideea unei ființe posibile, în măsura în care ideea nu implică nicio contradicție, iar ideea unei ființe care nu implică nicio contradicție constituie ideea unei ființe posibile. Pe de altă parte, Duns Scotus nu consideră că simplul faptul că nu putem observa nicio contradicție în ideea ființei perfecte ar fi o dovedă demonstrativă a faptului că nu este implicată nicio contradicție în această idee. Nu putem arăta apodictic și *a priori* că ființa perfectă este posibilă și, de aceea, el afirmă altundeva că argumentul anselmian face parte din acele demonstrații

ce nu depășesc *persuasiones probabiles*.¹ Aceasta ne oferă răspunsul la cea de-a doua întrebare. Duns Scotus consideră că folosirea argumentului anselmian este compatibilă cu afirmația sa conform căreia putem demonstra existența lui Dumnezeu doar *a posteriori*, pentru că el nu privește argumentul anselmian ca pe o demonstrație, ci doar ca pe o „convingere probabilă”, o dovadă probabilă. El nu respinge pur și simplu argumentul, așa cum a procedat Sf. Toma, ci este doar nemulțumit de el și îl „colorează”. Pe de altă parte, nu are convingerea că această „culoare”, argumentul că ideea de Dumnezeu este ideea unei ființe posibile, ar fi o dovadă demonstrativă, așa că avansază argumentul ca unul ce ține de probabil. Îl folosește ca argument auxiliar pentru a arăta ce este implicat sau presupus în ideea de Dumnezeu, nu ca o demonstrație riguroasă a existenței lui Dumnezeu. Este ca și cum ar spune: „este tot ceea ce putem face cu acest argument, își are utilizările sale dacă îi acceptăm premisele, dar nu pînăcă argumentul ca pe o demonstrație. Dacă este necesară o demonstrație riguroasă a existenței lui Dumnezeu, va trebui să procedăm *a posteriori*.”

7. Duns Scotus nu consideră că putem demonstra prin rațiunea naturală toate atributele esențiale ale lui Dumnezeu. Astfel, în *De primo principio*,² el spune că tratarea atributelor de atotputernicie, imensitate, omniprezentă, adevăr, dreptate, milă și providență îndreptată către toate lucrurile create, în special către creaturile inteligeante, va fi dezbatută în tratatul următor, deoarece ele sunt *credibilia*, adică obiecte revelate ale credinței. S-ar putea să pară ciudat să citim că atotputernicia, de exemplu, nu poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic ca atribut divin, când Duns Scotus nu ezită să tragă concluzia infinității lui Dumnezeu din puterea Sa infinită; dar el face distincția între atotputernicie în sensul teologic propriu (*proprie theologice*), care nu poate fi demonstrată cu certitudine de către filosofi, și puterea infinită (*potentia infinita*) care poate fi demonstrată de către filosofi.³ Distincția constă în aceasta: puterea lui Dumnezeu de a produce orice efect posibil, nemijlocit sau mijlocit, poate fi demonstrată filosofic, dar nu și puterea Sa de a produce nemijlocit toate efectele posibile. Chiar dacă prima cauză posedă în ea însăși *eminentius* cauzalitatea cauzei secunde, nu rezultă în mod necesar, spune Duns Scotus, că prima cauză poate produce în mod nemijlocit efectul unei cauze secundare, fără cooperarea cauzei secundare, nu deoarece cauzalitatea cauzei prime ar avea nevoie și de altceva, ca să spunem așa, ci pentru că imperfecțiunea efectului poate să ceară, din perspectiva filosofului, operația cauzală a cauzei finite ca explicație a sa. Duns Scotus nu respinge, deci, demonstra-

¹ *Rep.*, I, 2, 3, nr. 8.

² 4, nr. 37.

³ *Ox.*, I, 42, *quaestio unica*, nr. 2.

bilitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu: ceea ce spune el este că propoziția „orice poate face cauza eficientă primă cu cooperarea cauzei secunde, o poate face și în mod nemijlocit prin sine” nu este evidentă prin sine, nici demonstrabilă din punct de vedere filosofic, ci este cunoscută prin credință (*non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita*). Obiecția că această cauzalitate universală nemijlocită a lui Dumnezeu ar anihila cauzalitatea proprie lucrurilor create nu poate fi rezolvată doar prin rațiune.¹

Cât privește imensitatea și omniprezența divină, Duns Scotus neagă demonstrabilitatea acestui atribut al lui Dumnezeu ca urmare a faptului că neagă respingerea tomistă a lui *actio in distans*, a acțiunii la distanță. Conform Sfântului Toma,² *actio in distans* este imposibilă, în timp ce pentru Duns Scotus, cu cât este mai mare eficacitatea agentului, cu atât este mai mare puterea să de a acționa la distanță. „De aceea, deoarece Dumnezeu este agentul perfect, nu se poate trage concluzia, prin natura acțiunii, că El este împreună cu (prezent în mod esențial lângă) orice efect a cărui cauză este, ci mai degrabă El este la distanță.”³ Este dificil de înțeles ceea ce ar putea însemna *actio in distans* referitor la Dumnezeu. Dar în ceea ce-l privește pe Duns Scotus, el nu neagă că Dumnezeu este omniprezent sau că omniprezența este un atribut necesar al lui Dumnezeu, ci doar că omniprezența lui Dumnezeu poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic și, în special, că presupusa imposibilitate a lui *actio in distans* este un argument valabil pentru ideea că Dumnezeu este omniprezent.

Probabil că „adevărul” trebuie luat în considerare împreună cu mila și dreptatea, ca având în acest context aproape același sens ca și dreptatea. Cel puțin, dacă această sugestie a comentatorilor nu este acceptată, este extrem de greu să înțelegem ceea ce Duns Scotus a vrut să spună, deoarece adevarul și veracitatea sunt înșirate printre atributele divine cunoscute prin rațiunea naturală.⁴ În ceea ce privește dreptatea, Duns Scotus pare uneori a spune că dreptatea divină poate fi cunoscută prin lumina naturală a rațiunii.⁵ Dar, atunci când neagă că dreptatea lui Dumnezeu poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic, el pare a spune că nu se poate dovedi că Dumnezeu răspână în viață de apoi, deoarece filosoful nu poate demonstra cu strictețe că sufletul este nemuritor,⁶ sau că nu putem justifica prin rațiunea noastră toate căile lui Dum-

¹ Cf. *Rep.*, 1, 42, 2, nr. 4; *Quodlibet*, 7, nr. 4 și 18.

² *S.T.*, Ia, 8, 1, ad 3.

³ *Rep.*, 1, 37, 2, nr. 6 sq.

⁴ Cf. *De primo principio*, 4, nr. 36 sq.; *Ox.*, *Prol.*, 2, nr. 10; 3, 23, nr. 5; 3, 24, nr. 22.

⁵ Cf. *Ibid.*, 4, 17, nr. 7; *Rep.*, 4, 17, nr. 7.

⁶ Cf. *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 27.

nezeu în privința omului. Nu se poate demonstra filosofic că Dumnezeu este milostiv în sensul iertării păcatelor și al abținerii de la pedepse excesive. În fine, când Duns Scotus spune referitor la providența divină că nu poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic, el pare a spune nu că providența nu ar putea fi deloc demonstrată, ci că acțiunea providențială nemijlocită sau specială din partea lui Dumnezeu, fără folosirea unor cauze secundare, nu poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic. În mod cert, Duns Scotus crede că pot fi demonstate creația, conservarea și guvernarea lumii de către Dumnezeu.

8. Duns Scotus respinge teoria Sfântului Toma și pe cea a lui Henric din Gent referitoare la absența în Dumnezeu a oricărei distincții în afară de distincția reală între Persoanele divine și postulează o distincție obiectivă formală între atributele divine. De pildă, *ratio formalis* a înțelepciunii nu este identică cu *ratio formalis* a bunătății. „Infinitatea nu distrugе *ratio* a celui la care se adaugă”.¹ Dacă, prin urmare, caracterul formal al conceptului univoc de înțelepciune nu este același cu caracterul formal al conceptului univoc de bunătate, înțelepciunea infinită va fi distinctă din punct de vedere formal de bunătatea infinită. Rezultă, deci, că atributele divine ale înțelepciunii și bunătății vor fi distincte din punct de vedere formal, independent de operația minții umane. Pe de altă parte, nu poate exista compunere în Dumnezeu și nicio distincție reală în sensul strict între atributele divine. Distincția între atributele divine trebuie să fie, aşadar, nu o distincție reală, ci o *distinctio formalis a parte rei*: atributele sunt identice în mod real sau substanțial (*in re*), dar distincte din punct de vedere formal. „Asfel, admit că adevărul este identic cu bunătatea *in re*, dar nu și că adevărul este bunătate din punct de vedere formal.”² Duns Scotus argumentează că distincția dintre esență divină și atributele divine și dintre atributele însese nu afectează simplitatea divină, deoarece atributele nu sunt accidente ale lui Dumnezeu și nici nu-L determină pe Dumnezeu așa cum accidentele finite determină substanțele finite. Pentru că sunt infinite, ele sunt în mod real identice cu esența divină, iar Dumnezeu poate fi numit Adevăr sau Înțelepciune sau Bunătate; rămâne valabil însă faptul că *rationes formales* ale adevărului, înțelepciunii și bunătății sunt distincte din punct de vedere formal și obiectiv.³

9. Unii exegeți au susținut în trecut că, potrivit lui Duns Scotus, ideile divine depind de liberul arbitru al lui Dumnezeu, așa încât ideile exemplare sunt creația arbitrară a lui Dumnezeu. Însă Duns Scotus spune, de fapt, în mod explicit că intelectul

¹ Ox., I, 8, 4, nr. 17.

² Ibid., I, 8, 4, nr. 18.

³ Ibid., nr. 18 sq.

divin este cel care produce ideile: „intelectul divin ca atare produce în Dumnezeu *rationes ideales*, naturile ideale sau intelligibile”.¹ Totuși, esența divină este fundamentul ideilor. „Dumnezeu cunoaște mai întâi esența Sa și, în clipa următoare, El înțelege (*intelligit*) creaturile prin intermediul esenței Sale, și apoi, în acest mod, obiectul care poate fi cunoscut depinde de înțelegerea divină a ființei cunoscute a obiectului (*in esse cognito*), deoarece este alcătuit în a sa *esse cognito* de către acea înțelegere.”² Ideile divine nu depind, prin urmare, de voința divină. „Intelectul divin, într-un anumit fel, adică, anterior din punct de vedere logic actului voinței divine, produce acele obiecte în ființa lor intelligibilă (*in esse intelligibili*) și astfel, în ceea ce le privește, se pare că există o cauză pur naturală, deoarece Dumnezeu nu este o cauză liberă în raport cu orice, ci în ceea ce presupune într-un fel voința Sa sau un act al voinței Sale.”³ Posibilele nu sunt produse de atotputernicia divină, ci de către intelectul divin, care le produce *in esse intelligibili*.⁴

Ideile divine sunt infinite ca număr și sunt identice din punct de vedere substanțial cu esența divină, dar nu sunt identice și din punct de vedere formal cu aceasta:⁵ ele sunt necesare și eterne, dar nu sunt necesare și eterne din punct de vedere formal exact în același sens ca esența divină, deoarece esența divină are o anumită prioritate logică. De asemenea, „deși esența divină a fost din eternitate cauza exemplară a stâncii în ființa sa intelligibilă, totuși, printre anumită ordine a priorității, Persoanele au fost „produse” înaintea stâncii în ființa intelligibilă (...) chiar dacă aceasta este eternă.”⁶ Din punct de vedere logic, esența divină este imitabilă înainte ca intelectul divin să o înțeleagă ca imitabilă.⁷ Ideile sunt participări sau imitații posibile ale esenței divine, înțelese de intelectul divin, și deoarece esența divină este infinită și imitabilă într-un număr infinit de moduri, ideile sunt infinite, deși prezența lor nu îl obligă pe Dumnezeu să creeze obiecte corespunzătoare.⁸

10. Duns Scotus nu a susținut că voința divină acționează într-un mod capricios și arbitrar, deși i-a fost atribuită această viziune. „Voința în Dumnezeu este esența Sa

¹ Ox., I, 36, nr. 4, cf. nr. 6.

² Rep., I, 36, 2, nr. 33.

³ Ox., I, 3, 4, nr. 20.

⁴ Ibid., 2, 1, 2, nr. 6.

⁵ Rep., I, 36, 3, nr. 27.

⁶ Collationes, 31, nr. 5.

⁷ Ox., I, 35, nr. 8.

⁸ Ibid., I, 38, nr. 5.

în mod real, perfect și identic”,¹ iar actul de voință divină este un act *în sine*.² Voința divină și actul voinței divine, care este unul *in re*, nu se pot schimba, aşadar, deși nu rezultă de aici că ceea ce Dumnezeu vrea în mod etern trebuie în mod necesar să existe etern. „Operația (voinței) este în eternitate și producerea lui *esse existentiae* este în timp.”³ Logic vorbind, chiar și în Dumnezeu înțelegerea precedă voința, iar Dumnezeu vrea ceea ce este cel mai rațional (*rationabilissime*). Deși există, din punct de vedere ontologic, doar un act de voință divină, putem distinge actul prim prin care Dumnezeuvoiește finalitatea sau *finis*, pe El Însuși, actul secundar prin care Elvoiește ceea ce este în mod nemijlocit subordonat finalității – de exemplu, predestinarea celor aleși –, al treilea act prin care Elvoiește acele lucruri necesare pentru atingerea acestei finalități (de exemplu, harul), și al patrulea act prin care Elvoiește mijloace mai îndepărtate, precum lumea sensibilă.⁴ Dar, cu toate că înțelegerea divină precede, din punct de vedere logic, voința divină, aceasta din urmă nu are nevoie să fie condusă ca și cum ar putea greși sau alege ceva de nedorit și, *în acest sens*, voința divină își este propria sa regulă. Uneori, Duns Scotus afirmă că voința divinăvoiește pentru căvoiește și nu trebuie dat niciun alt temei pentru aceasta, explicând apoi foarte clar ce vrea să spună prin aceasta. După ce citează din Aristotel atunci când spune că este caracteristica omului needucat să caute rațiuni demonstrative pentru fiecare lucru, Duns Scotus arată că nu numai principiile ultime nu pot fi demonstate, ci și lucrurile contingente, pentru că lucrurile contingente nu decurg din principii necesare. Ideea naturii umane este necesară în Dumnezeu; dar de ce anume a vrut Dumnezeu ca natura umană să fie reprezentată în cutare sau cutare individ, în cutare sau cutare moment, este o problemă căreia nu îi poate fi dat niciun răspuns, cu excepția următorului: „pentru că El a vrut să fie așa, aşadar a fost bine pentru că așa trebuia să fie”.⁵ Ideea lui Duns Scotus este că lucrurile contingente nu pot fi deduse prin demonstrații necesare, deoarece dacă ar fi așa, ele ar fi necesare, nu contingente. El spune că, dacă ne întrebăm de ce încălzește căldura, singurul răspuns posibil este: căldura este căldură; astfel, singurul răspuns la întrebarea de ce Dumnezeu a vrut un lucru contingent este pentru că așa a vrut El.⁶ Duns Scotus nu neagă că Dumnezeu acționează pentru un scop, pentru El Însuși, că acționează „cel mai rațional”, ci vrea să arate

¹ Rep., I, 45, 2, nr. 7.

² Ox., I, 17, 3, nr. 18.

³ Ox., I, 39, nr. 21, cf. ibid., 2, I, 2, nr. 7.

⁴ I, 2, nr. 7.

⁵ Ibid., 2, I, 2, nr. 65.

⁶ Ibid., I, 8, 5, nr. 23 sq.; cf. Quodlibet, 16.

absurditatea căutării unui motiv necesar pentru ceea ce nu este necesar. „Dintr-un (principiu) necesar nu rezultă nimic contingent.”¹ Alegerea liberă a lui Dumnezeu este rațiunea ultimă a lucrurilor contingente și nu putem să deslușim în mod legitim alegerea liberă a lui Dumnezeu și să căutăm un motiv necesar care a determinat acea alegere. Intelectul lui Dumnezeu nu-i determină opera creatoare prin rațiuni necesare, deoarece creația este liberă și nici El nu este determinat de bunătatea obiectelor, deoarece obiectele nu există încă. Ele sunt bune pentru că El voiește ca ele să fie bune. Se înțelege că Dumnezeu poate crea numai ceea ce este o imitație a esenței Sale și că nu poate crea, aşadar, nimic rău.

Duns Scotus insistă, deci, asupra libertății voinței lui Dumnezeu în ceea ce privește operațiile Sale *ad extra*; dar susține și că, deși Dumnezeu se iubește pe Sine în mod necesar și nu poate a nu se voi și iubi pe Sine, această dragoste este, totuși, liberă. Desigur, această teorie pare neobișnuită. Faptul că voința lui Dumnezeu este liberă în privința obiectelor finite distincte de Sine rezultă din infinitatea voinței divine care poate avea ca obiect necesar doar un obiect infinit, pe Dumnezeu Însuși. Dar faptul că Dumnezeu ar trebui să se iubească pe Sine în mod necesar și liber în același timp pare să implice o contradicție destul de clară, cel puțin la prima vedere. Poziția lui Duns Scotus este următoarea: libertatea apartine perfecționii voinței și ea trebuie să fie prezentă în mod formal în Dumnezeu. Deoarece voința îndreptat îndreptată către scopul final este forma perfectă de voință, ea trebuie să includă ceea ce aparține perfecționii voinței. Așadar, ea trebuie să fie liberă. Pe de altă parte, voința divină, identifică fiind cu Dumnezeu, nu poate decât să voiască și să iubească scopul final, pe Dumnezeu Însuși. Principiul armonizării celor două idei aparent contradictorii este că necesitatea actului suprem de voință nu înlătură, ci mai degrabă întărește ceea ce ține de perfecționarea voinței. „Condiția intrinsecă a puterii înseși, fie ea în sine sau în relație cu un act perfect, nu este incompatibilă cu perfecționarea operației. Dar libertatea este o condiție intrinsecă a voinței, în mod absolut sau în relație cu actul de a voi. Prin urmare, libertatea este compatibilă cu o condiție posibilă perfectă a operației și o asemenea condiție este necesitatea, mai ales atunci când este posibilă.”² Duns Scotus dă și un exemplu. „Dacă cineva se aruncă în mod deliberat într-o prăpastie (*voluntarie se praecipitat*) și, în timp ce cade, continuă să dorească acest lucru, el cade în mod necesar prin necesitatea gravitației naturale și, totuși, voiește în mod liber acea cădere. Astfel, Dumnezeu, deși trăiește în mod necesar prin viață Sa naturală și

¹ Rep., I, 10, 3, nr. 4.

² Quodlibet, 16, nr. 8.

această necesitate exclude orice libertate, voiește totuși în mod liber să trăiască prin această viață. Așadar, nu situăm viața lui Dumnezeu sub semnul necesității (adică nu atribuim necesitatea vieții lui Dumnezeu) dacă înțelegem prin „viață”, viața așa cum o iubește Dumnezeu prin voință liberă.¹ Se pare că Duns Scotus vrea să spună că putem distinge în Dumnezeu necesitatea naturală prin care el se iubește pe Sine și liberă Sa validare a acestei necesități, ca să spunem așa, astfel încât dragostea necesară de Sine și dragostea liberă de Sine nu sunt incompatibile. Am putea crede că această distincție nu e de mare folos; în orice caz, este limpede că doctrina voluntaristă și libertariană a lui Duns Scotus nu presupune că Dumnezeu ar putea să se abțină de la a se dori pe Sine sau că dragostea Sa pentru Sine este arbitrară. Adevărul problemei este că Duns Scotus a acordat o așa mare valoare libertății ca perfecțiune a voinței, încât a șovăit în a o exclude chiar din acele acte de voință pe care a fost nevoie să le considere drept necesare. Acest lucru va fi evident atunci când vom discuta despre doctrina referitoare la voința umană.

II. Duns Scotus susține că puterea lui Dumnezeu de a crea din nimic poate fi demonstrată prin lumina naturală a rațiunii. Dumnezeu, ca primă cauză eficientă, trebuie să fie capabil să producă efecte în mod nemijlocit, deoarece altfel nu ar putea să producă efecte nici măcar mijlocit (considerând ca dovedit faptul că El este *prima cauză eficientă*). „Prin urmare, este limpede pentru intelectul natural că Dumnezeu poate determina de așa manieră ca ceva să fie din El (de exemplu, ca ceva să-și aibă ființă de la Dumnezeu) fără ca vreun element din sine să fie presupus sau fără vreun element receptiv în care el să fie primit. Deci, este limpede pentru rațiunea naturală că, deși Filosoful (Aristotel) nu a spus acest lucru, se poate dovedi că Dumnezeu este capabil să cauzeze ceva în acest fel.” „Și spun că Aristotel nu a afirmat că Dumnezeu creează ceva astfel; dar de aici nu rezultă că nu poate fi cunoscut contrariul (părerii lui Aristotel) prin rațiunea naturală...”² În plus, poate fi demonstrat faptul că Dumnezeu poate crea din nimic.³ Dar relația implicită de creație nu este reciprocă: relația lucrului creat cu Dumnezeu este o relație reală, în timp ce relația lui Dumnezeu cu lucrul creat este doar o relație mentală (*relatio rationis*), deoarece Dumnezeu nu este în mod esențial Creator și nu poate fi numit Creator în același sens în care este numit înțelept sau bun. El este, într-adevăr, Creator; dar relația Sa cu lucrurile create nu este o relație reală, deoarece El nu este Creator prin esență, caz în care ar crea în mod necesar, iar, pe de altă parte, nici nu poate intra într-o relație accidentală.

¹ Ibid., 16, nr. 9; cf. Rep., I, 10, 3, nr. 3 sq.

² Rep., 2, 1, 3, nr. 9-11; cf. Ox., 2, 1, 2; Collationes, 13, nr. 4.

³ Ox., 4, 1, 1, nr. 27 sq.

În ceea ce privește întrebarea dacă poate fi demonstrată creația în timp, Duns Scotus înclină spre părerea Sfântului Toma, deși nu acceptă argumentele acestuia pentru teza că creația în timp nu poate fi demonstrată filosofic. Prioritatea logică a lui *nihil* poate fi demonstrată, „deoarece altfel creația nu ar putea fi admisă”; dar nu este necesar ca prioritatea logică să implice prioritatea temporală. Totuși, Duns Scotus vorbește cu șovăială despre această chestiune. „Nu pare a fi necesar ca *nihil* să preceadă temporal lumea; dar pare a fi suficient să o preceadă logic.”¹ Cu alte cuvinte, Duns Scotus respinge opinia Sfântului Bonaventura, cum că imposibilitatea creației din eternitate poate fi demonstrată din punct de vedere filosofic, și înclină spre părerea Sfântului Toma, care a susținut imposibilitatea demonstrației filosofice a creației în timp; dar el vorbește mai ezitant decât Sf. Toma în legătură cu acest subiect.

¹ Ox., 2, 1, 3, nr. 19.

CAPITOLUL XLIX

DUNS SCOTUS (5) SUFLETUL

Fonna specifică a omului – Unitatea sufletului și a trupului – Voința și intelectul – Nemurirea sufletului nu poate fi propriu-zis demonstrată.

I. FAPTUL că sufletul rațional este forma specifică a omului poate fi demonstrat filosofic,¹ iar opinia lui Averroes că intelectul este un principiu separat este neinteligibilă. „Toți filozofii, vorbind în general, au inclus termenul „rațional” în definiția omului, ca fiind *differentia* sa specifică, înțelegând prin „rațional” că sufletul intelectual este o parte esențială a omului.” Niciun filosof de seamă nu neagă acest lucru, „deși afurisitul de Averroes, în ficțiunea sa *Despre suflet*, care nu este inteligibilă nici pentru el însuși, nici pentru nimeni altcineva, afirmă că intelectul este o anumită substanță separată, care ne poate fi alăturată prin intermediul *phantasmata*; o unire pe care nici el însuși, nici vreun discipol de-al său nu a putut să o explice până în prezent, și nici nu a putut, prin această unire, susține (adevărul) că omul înțelege. După părerea sa, omul nu ar fi, în mod formal, nimic altceva decât un tip de animal irațional superior, mai desăvârșit decât orice alt animal datorită tipului său de suflet irațional sensibil.”²

Duns Scotus demonstrează printr-o entimemă că sufletul rațional este forma omului. „Omul înțelege (*intelligit*, aprehendează intelectual) în mod formal și propriu; prin urmare, sufletul intelectual este forma proprie a omului.”³ El spune că premissa pare a fi destul de clară în virtutea autorității lui Aristotel; dar în cazul în care, prin absurd, cineva o neagă, trebuie oferită și o demonstrație rațională pentru ea. A înțelege în mod propriu (*intelligere proprie*) înseamnă a înțelege printr-un act de cunoaștere care transcende orice tip de cunoaștere sensibilă, iar faptul că omul posedă înțelegere în această acceptiune poate fi demonstrat după cum urmează. A exercita o activitate intelectuală în sensul propriu înseamnă, după cum am spus, a exercita o activitate care transcende capacitatele simțurilor. Înțelegerea sensibilă este o funcție organică, deoarece fiecare dintre simțuri are un tip determinat de obiect, obiectul

¹ Ox., 4, 43, 2, nr. 4-5.

² Ibid., 4, 43, 2, nr. 5.

³ Ibid., 4, 43, 2, nr. 6.

simțului particular în discuție. Astfel, văzul este determinat să percepă culoarea, auzul să percepă sunetul. Dar intelectul nu este determinat în acest mod: obiectul său este ființă și nu este legat de un organ din corp, așa cum este legată senzația. El poate sesiza obiecte ce nu sunt date în mod nemijlocit simțurilor, precum relațiile generice și specifice. Cogniția intelectuală transcende, aşadar, capacitatele simțurilor, de unde rezultă că omului îi stă în putință *intelligere proprie*.¹

Se poate arăta în două moduri că din premise decurge concluzia entimemei originale („prin urmare, sufletul intelectual este forma proprie a omului”). Cogniția intelectuală, ca activitate a omului, trebuie să fie „primită” în ceva din omul însuși care nu este nici întins și nu este nicio parte, nici întregul trupului. Dacă a fost primită în ceva întins, ar fi ea însăși întinsă și o funcție pur organică, și s-a demonstrat că nu este așa. Când Duns Scotus vorbește despre cogniția intelectuală ca fiind „primită”, el vrea să spună că ea nu este aceeași cu substanța noastră, deoarece nu ne exercităm mereu puterea cogniției intelectuale, așa că ea trebuie să fie actul unui principiu din noi. Dar ea nu poate fi actul părții materiale a omului: aşadar, trebuie să fie actul unui principiu spiritual formal, și care poate fi acesta, dacă nu sufletul intelectual, principiul care are capacitatea de a exercita activități intelectuale? În al doilea rând, omul este stăpân pe actele sale de voință, este liber, iar voința sa nu este restrânsă la niciun tip de obiect al dorinței. Astfel, ea transcende dorințele organice, iar actele ei nu pot fi actele niciunei forme materiale. Rezultă că actele noastre libere, voluntare, sunt actele unei forme intelectuale, și dacă actele noastre libere sunt actele *noastre*, așa cum și sunt, atunci forma ale cărei acte sunt ele trebuie să fie forma *noastră*. Sufletul intelectual este, deci, forma omului: ea este forma lui specifică, ce îl diferențiază pe om de animale.²

2. În om există doar un suflet, deși există, cum am menționat deja, și o formă a corporalității. Așa cum am văzut mai înainte, există diferite „formalități” în sufletul uman unic, care, deși nu sunt distințe (separabile) în mod real una de cealaltă, sunt diferite printr-o *distinctio formalis a parte rei*, deoarece activitățile intelectuale, sensibile și vegetative sunt distințe în mod formal și obiectiv; dar ele sunt formalități ale sufletului rațional al omului, care este unul singur. Acest suflet rațional unic nu este, deci, principiul cogniției raționale a omului, ci este și principiul activității sale sensibile și al vieții sale. El dă *esse vivum* și este principiul formal în virtutea căruia

¹ Ox., 4, 43, 2, nr. 6-II.

² Ibid., 4, 43, 2, nr. 12.

organismul este viu:¹ este forma substanțială a omului.² Sufletul este, aşadar, o parte a omului, și poate fi numit subzistent doar în mod impropriu, deoarece este parte a unei substanțe mai degrabă decât o substanță în sine; doar ființa compusă din suflet și trup este un *per se unum*.³ Sufletul, în starea de separație față de trup, nu este propriu-zis o persoană.⁴ Sufletul desăvârșește trupul doar când acesta din urmă este înclinațat în mod propriu spre aceasta, atunci când *acest* suflet are o înclinație pentru *acest* trup. Aceasta înseamnă, spune Duns Scotus,⁵ că sufletul nu poate fi individualizat de către materia căreia îi dă formă, deoarece sufletul, adică un suflet anume, este infuzat într-un trup și creația aceluia suflet este în mod logic anterioară unirii lui cu trupul.

Duns Scotus face opinie separată de Sf. Toma și atunci când susține că sufletul rațional nu conferă *esse simpliciter*, ci *esse vivum* și *esse sensitivum*: după cum am spus deja, există o formă a corporalității. Dacă sufletul rațional ar confери *esse simpliciter* omului, nu s-ar putea spune cu adevărat că omul moare. Moartea presupune degradarea „entității” omului, și deci că atât sufletul cât și trupul au o realitate de sine stătătoare, că ființa omului ca om este ființa sa ca un *compositum*, nu ființa sa ca suflet. Dacă sufletul ar confери *esse simpliciter* și nu ar exista nicio altă formă în trup, separarea sufletului de trup nu ar însemna o degradare a ființei omului ca om. Pentru ca moartea să aibă loc, ființa omului trebuie să fie *compositum*, o ființă distinctă de aceea a părților sale componente, luate separat sau împreună, căci această ființă a omului ca un *compositum* este cea care se degradează la moarte. În plus, Sf. Toma, în opinia lui Duns Scotus, se contrazice. „Altundeva el spune că starea sufletului în trup este mai desăvârșită decât starea sa în afara trupului deoarece este o parte a lui *compositum*”; totuși, în același timp, el afirmă că sufletul conferă și, deci, posedă *esse simpliciter*, și că nu este mai puțin desăvârșit doar prin faptul că nu comunică acel *esse* niciunui alt lucru în afară de sine însuși. „După tine, sufletul posedă același *esse* în totalitate atât în starea de separație, cât și atunci când este unit cu sufletul (...) Așadar, nu este în niciun caz mai puțin desăvârșit prin faptul că nu comunică acel *esse* trupului.”⁶

Sufletul este unit cu trupul în vederea perfecțiunii omului ca întreg, care este alcătuit din suflet și trup. Conform Sfântului Toma,⁷ sufletul este unit cu trupul pentru

¹ *Ibid.*, 2, 16, nr. 6.

² *Ibid.*, 2, 1, 4, nr. 25.

³ *Ox.*, 4, 2, 1, nr. 19.

⁴ *Quodlibet*, 9, nr. 7, și 19, nr. 19.

⁵ *Ibid.*, 2, 3 sq.

⁶ *Ox.*, 4, 43, 1, nr. 2-6.

⁷ *S.T.*, Ia, 89, 1.

binele sufletului. Sufletul este în mod natural dependent de simțuri pentru a cunoaște, *conversio ad phantasma* fiindu-i naturală,¹ și astfel sufletul este unit cu trupul pentru binele sufletului, pentru ca el să poată opera conform naturii sale. Cu toate acestea, potrivit lui Duns Scotus, aşa cum am văzut deja, îndreptarea intelectului uman către lucrurile materiale și dependența sa *de facto* de simțuri își are originea nu atât în natura rațiunii umane, cât în starea prezentă a sufletului, condiția sa în trup de pelerin (cu sugestia alternativă că păcatul poate fi factorul responsabil). Sf. Toma ar obiecta că, în acest caz, unirea sa cu trupul este pentru binele trupului, nu al sufletului, și că acesta este irațional, „deoarece materia este pentru formă și nu invers”. La o asemenea obiecție, răspunsul lui Duns Scotus este că sufletul este unit cu trupul nu pur și simplu pentru binele trupului, ci pentru binele ființei compuse, al omului. Omul, ființă compusă, este scopul actului de creație, nu sufletul luat în sine sau trupul luat în sine, și unirea dintre suflet și trup are loc pentru ca această ființă compusă să poată fi înfăptuită: uniunea există, aşadar, pentru binele omului luat în totalitate, *propter perfectionem totius*. Uniunea dintre suflet și trup nu se face „pentru perfecțiunea trupului, nici doar pentru perfecțiunea sufletului, ci pentru perfecțiunea întregului alcătuit din aceste părți; și astfel, deși nicio perfecțiune nu poate fi adăugată cutărei sau cutării părți, perfecțiune pe care nu ar fi posedat-o fără o astfel de uniune, totuși, uniunea nu are loc în van, deoarece perfecțiunea întregului, care este prin natură principala finalitate, nu ar putea exista decât în acest mod.”²

3. Despre viziunea lui Duns Scotus asupra activității intelectuale a omului am vorbit deja în capitolul despre teoria cunoașterii. Dar trebuie, totuși, să spunem ceva și despre doctrina cu privire la relația dintre voință și intelect, pentru că aceasta a dat naștere unor neînțelegeri referitoare la poziția generală a lui Duns Scotus.

Intelectul nu este, precum voința, o putere liberă. „Nu stă în puterea intelectului să își restrângă asentimentul față de adevărurile pe care le cunoaște; pentru că, în măsura în care adevărul principiilor devine limpede pentru el încă din termeni sau adevărul concluziilor devine limpede din principii, el trebuie să-și dea asentimentul față de aceste adevăruri, lipsindu-i libertatea de a nu o face.”³ Așadar, dacă adevărul propoziției că întregul este mai mare decât partea devine limpede pentru intelectul care realizează ce este un întreg și ce este o parte, sau dacă adevărul concluziei că Socrate este muritor devine limpede pentru intelect, luând în considerare premisele

¹ Cf. *ibid.*, Ia, 84, 7.

² *Ox.*, 4, 45, 2, nr. 14.

³ *Ibid.*, 2, 6, 2, nr. 11.

că toți oamenii sunt muritori și că Socrate este om, atunci intelectul nu este liber să-și refuze asentimentul față de propoziția că întregul este mai mare decât partea sau că Socrate este muritor. Intelectul este, deci, o *potentia naturalis*.

Totuși, voința este liberă, o *potentia libera*, și ea este în mod esențial liberă, *ratio formalis* a sa constând în primul rând în libertatea sa, și de-abia apoi în caracterul său apetitiv.¹ Este necesar să distingem între voință în sensul unei inclinații naturale și voință ca fiind liberă, și numai voința liberă este cu adevărat voință; de aici rezultă că voința este liberă prin însăși natura sa și că, de exemplu, Dumnezeu nu ar putea crea o voință rațională care să fie *în mod natural* incapabilă de păcat.² Prinț-un act al voinței sale libere, spune Duns Scotus, Sf. Pavel a vrut „să se anihileze pe sine și să fie cu Christos”; dar acest act a fost contrar „voinței” sale naturale, în sensul de inclinație naturală.³ Deci, cele două sunt distincte și această distincție este importantă când luăm în considerare aspirația omului spre fericire sau spre scopul său final. Voința ca apetit natural sau inclinație spre propria perfecțiune dorește în mod necesar fericirea mai presus de orice, și deoarece fericirea sau beatitudinea este, de fapt, de aflat doar în Dumnezeu, există în om o inclinație naturală spre beatitudinea „autentică”, spre Dumnezeu. Dar nu rezultă de aici că voința, văzută drept liberă în mod necesar și continuu, dorește finalitatea ultimă, nici că ea alege în mod necesar un act conștient și deliberat referitor la acel obiect.⁴ Duns Scotus spune în mod clar că voința poate să aleagă suferința *ca atare* sau răul *ca atare*: „Nu vreau fericirea” nu este același lucru cu „Doresc opusul fericirii”; înseamnă că, aici și acum, nu aleg un act în raport cu el însuși, nici nu fac o alegere opusă, care nu poate fi un obiect al voinței. Dacă, totuși, aleg un act, și anume un act prin care voi esc fericirea, acel act va fi liber, deoarece orice act ales de voință este liber.⁵ Mai mult, Duns Scotus nu ezită să tragă concluzia, din doctrina sa despre libertatea esențială a voinței, că cei binecuvântați din rai îl voi esc și îl iubesc pe Dumnezeu în mod liber.⁶ Apoi, respinge doctrina Sfântului Toma conform căreia, atunci când este prezent în mod clar *summum bonum*, voința îl alege și îl iubește în mod necesar, și merge până într-acolo încât spune că cei binecuvântați își înfrânează puterea de a păcătui. Dar atunci când afirmă aceasta, nu vrea să spună decât că voința ca atare rămâne liberă în rai, pentru că este liberă în mod esențial și

¹ Ox., I, 17, 3, nr. 5; 2, 25, nr. 16.

² Ibid., 2, 23, nr. 8 și 7.

³ Ibid., 3, 15, nr. 37.

⁴ Cf. ibid., 4, 4, 49, 10, nr. 3; 2, 23, nr. 8; I, I, 4, nr. 16; Collationes 16, nr. 3.

⁵ Cf. Ox., 4, 49, 10, nr. 8 sq.

⁶ Ox., I, I, 4, nr. 13 sq.

raiul nu ii anulează libertatea: din punct de vedere moral, cei binecuvântați din rai nu numai că nu vor păcătui, dar nici nu pot păcătui, deși această necesitate este doar *secundum quid*, provenind din „deprinderea gloriei” (*habitus gloriae*) și înclinația produsă în voință, și nu dintr-o determinare fizică a voinței.¹ Așadar, voința celor binecuvântați este impecabilă din punct de vedere moral, deși nu și impecabilă din punct de vedere fizic. Părerea lui Duns Scotus nu diferă de cea a Sfântului Toma în ceea ce privește faptul real că cei binecuvântați nu vor păcătui: el spune că acești oameni binecuvântați nu pot păcătui, dacă „nu pot” nu este luat într-un sens care ar implica faptul că esența voinței este în vreun fel alterată.²

Așadar, intelectul este o *potentia naturalis*, iar voința o *potentia libera*, și, dată fiind insistența lui Duns Scotus asupra libertății ca perfecțiune, poziția sa în controversa privitoare la întâietatea intelectului față de voință sau a voinței față de intelect nu poate fi pusă la îndoială. În mod cert, cunoașterea precedă orice act liber al voinței, deoarece voința nu poate face o alegere cu privire la un obiect cu totul necunoscut (Duns Scotus nu a fost un „irationalist”), și este greu, deși nu imposibil, ca voința să nu se incline spre ceea ce este în cele din urmă dictat de rațiunea practică; dar, pe de altă parte, voința îi poate comanda intelectului. Desigur, Duns Scotus nu vrea să spună că voința îi poate comanda intelectului să adere la propoziții care sunt în mod evident false: voința nu adaugă nimic la actul de înțelegere ca atare,³ nici nu este cauza actelor intelectului.⁴ Dar voința poate coopera în mod mijlocit, ca o cauză eficientă, determinând intelectul să participe la cutare sau cutare obiect inteligibil, să ia în considerare cutare sau cutare argument.⁵ Rezultă că „voința, comandându-i intelectului, este o cauză superioară față de actul său, dar intelectul, dacă este cauza voliției (ca o cauză parțială, asigurând cunoașterea obiectului), este o cauză supusă voinței.”⁶

Duns Scotus oferă și alte argumente pentru afirmarea întâietății voinței. Voința este mai desăvârșită decât intelectul, deoarece coruperea voinței este mai dăunătoare decât coruperea intelectului. A-L urî pe Dumnezeu este mai rău decât a nu-L cunoaște sau decât a nu crede în Dumnezeu. Din nou, păcatul înseamnă a voi ceva rău, în timp ce a te gândi la ceva rău nu este în mod necesar un păcat: este un păcat doar atunci când voința consimte sau află plăcere în a gândi răul.⁷ La fel, dragostea este un bine

¹ Ox., 4, 49, 6, nr. 9.

² Cf., Collatio, 15.

³ Rep., 2, 42, 4, nr. 7.

⁴ Collationes, 2, nr. 7.

⁵ Rep., 1, 35, 1, nr. 27.

⁶ Ox., 4, 49, *quaestio ex latere*, nr. 16 și 18.

⁷ Ibid., nr. 17.

mai mare decât cunoașterea și dragostea rezidă în voință,¹ iar voința este cea care joacă rolul principal în fericirea finală, unind sufletul cu Dumnezeu, aflându-L și bucurându-se de Dumnezeu. Deși ambele puteri, intelectul și voința, sunt implicate în fericire, facultatea superioară, voința, este calea nemijlocită a uniunii cu Dumnezeu.² Duns Scotus respinge, aşadar, doctrina tomistă a întâietății intelectului și a esenței fericirii, rămânând fidel tradiției școlii augustiniano-franciscane. Nu pare a fi o problemă crucială dacă cineva adoptă punctul de vedere tomist sau scotist, pentru că ambele părți sunt de acord că fericirea, privită *extensiv*, implică ambele puteri, dar este necesar să explicăm poziția lui Duns Scotus pentru a arăta cât de nesăbuite sunt acuzațiile de iraționalism și de voluntarism excesiv.

4. Ne-am fi putut aștepta, având în vedere învățăturile explicite ale lui Duns Scotus – cum că activitatea intelectuală a sufletului transcende puterile simțurilor, și că se poate dovedi din punct de vedere filosofic că ea transcende puterile simțurilor și ale materiei –, ca el să încerce să demonstreze nemurirea sufletului uman; dar în realitate, el nu a crezut că acest adevăr poate fi demonstrat ca atare în filosofie și a criticat demonstrațiile oferite de predecesorii săi. Dintre cele trei propoziții – prima, că sufletul rațional este forma specifică a omului, a doua, că sufletul este nemuritor și a treia, că sufletul după moarte nu va rămâne într-o stare perpetuă de separație față de trup (adică trupul va învia) – prima este cunoscută prin lumina naturală a rațiunii, eroarea opusă ei, cea a lui Averroes, fiind „nu doar împotriva adevărului teologiei, ci și împotriva adevărului filosofiei” (adică doctrina lui Averroes nu este doar împotriva adevărului așa cum este cunoscut prin credință, ci poate fi și respinsă filosofic). „Dar celealte două (propoziții) nu sunt cunoscute în mod suficient prin rațiunea naturală, deși există anumite argumente probabile și persuasive (*persuasiones probabiles*) în favoarea lor. Într-adevăr, pentru cea de-a doua există mai multe (argumente) probabile; de aceea Filosoful pare a-i fi susținut *magis expresse*.“ Dar referitor la cea de-a treia, există mai puține argumente și, prin urmare, concluzia care rezultă din acestea nu este suficient cunoscută prin rațiunea naturală.³ Poziția generală a lui Duns Scotus este că putem demonstra filosofic că sufletul rațional este forma specifică a omului, dar nu putem demonstra filosofic nici că sufletul este nemuritor și nici că trupul va învia. Argumentele filosofice în favoarea nemuririi sufletului au o mai mare greutate decât cele în favoarea învierii trupului, dar ele sunt, totuși, doar argumente probabile, argumentele *a priori*, și anume acelea bazate pe natura sufletului, fiind mai bune de-

¹ *Ibid.*, nr. 21.

² *Rep.*, 4, 49, 3, nr. 7; *Ox.*, 4, 49, 3, nr. 5 sq.

³ *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 26.

cât argumentele *a posteriori*, întemeiate pe nevoie unor sanctiuni în viață de apoi. Se poate spune că nemurirea sufletului poate fi demonstrată dintr-o perspectivă morală, *ex inductione*, și este, cu siguranță, mai probabilă din punct de vedere filosofic decât teoria contrarie; dar argumentele aduse în favoarea ei nu sunt argumente demonstrative și necesare, care să se bucure de o certitudine absolută.¹

În ceea ce privește autoritatea lui Aristotel, Duns Scotus spune că opinia acestuia nu este tocmai clară. „Pentru că el vorbește în diferite moduri în diferite locuri și pentru că a avut diferite principii, dintr-unele pare să rezulte o părere opusă, din altele o alta. Atunci probabil că s-a îndoit mereu de acea concluzie și s-a apropiat când de o parte când de celalătă, după cum trata o problemă care se potrivea mai mult cu una sau cu alta.”² În orice caz, nu toate afirmațiile filosofilor au fost demonstate de ei prin rațiuni necesare, ci „în mod frecvent, ei au avut doar unele convingeri probabile (unele argumente probabile și persuasive) sau părerea generală a filosofilor precedenți.”³ Deci, autoritatea lui Aristotel nu este un argument infailibil pentru nemurirea sufletului.

În ceea ce privește argumentele aduse de Sf. Toma și alți filosofi creștini, acestea nu sunt în mod absolut concluzive. În *Summa theologiae*,⁴ Sf. Toma susține că sufletul uman nu poate fi corrupt *per accidens*, în virtutea coruperii trupului, deoarece este o formă subzistentă, și nici nu poate fi corrupt *per se*, deoarece *esse* aparține unei forme subzistente, astfel încât coruperea naturală a formei ar însemna separarea formei de ea însăși. La aceasta Duns Scotus răspunde că Sf. Toma cere să fie crezut pe cuvânt, deoarece presupune că sufletul omului este o *forma per se subsistens*, adică tocmai ceea ce trebuie demonstrat. Propoziția conform căreia sufletul uman este o formă de acest tip este acceptată ca un obiect al credinței, dar nu este cunoscută prin rațiunea naturală.⁵ Dacă s-ar obiecta că această critică nu este corectă, având în vedere faptul că Sf. Toma a dedicat anterior un articol (2) pentru a arăta că sufletul uman este un principiu imaterial și subzistent, Duns Scotus răspunde că, deși se poate arăta că sufletul rațional, în activitatea sa intelectuală, nu folosește un organ trupesc și că această activitate a să transcende capacitatele simțurilor, nu rezultă în mod necesar că sufletul rațional nu depinde, în însăși ființă sa, de întregul *compositum*, care este în mod cert coruptibil.⁶ Cu alte cuvinte, faptul că sufletul uman nu folosește un organ trupesc în

¹ Cf. *Rep.*, 4, 43, 2, nr. 15 sq.

² *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 16.

³ *Ibid.*

⁴ Ia, 75, 6.

⁵ *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 23.

⁶ *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 18.

activitatea sa pur intelectuală nu demonstrează în mod necesar că el nu depinde în mod natural, pentru însăși existența sa, de existența continuă a *compositum*-ului. Ar trebui să se demonstreze separat că o formă care transcende materia într-o anumită operație este în mod necesar independentă în existența sa, iar până acum, spune Duns Scotus, nu a fost oferită o astfel de demonstrație convingătoare.¹

În ceea ce privește argumentul bazat de dorința de a fi fericit, care ar implica nemurirea, Duns Scotus notează că, dacă prin dorință se înțelege o dorință naturală în sens strict, pur și simplu o înclinație naturală spre ceva, atunci este clar că o dorință naturală pentru un lucru nu poate fi demonstrată decât dacă mai întâi a fost demonstrată posibilitatea naturală a acelui lucru dorit: a afirma existența unei înclinații naturale spre o stare, a cărei posibilitate este încă necunoscută, înseamnă a te face vinovat de o *petitio principii*. Dacă însă, prin dorință naturală se înțelege o dorință naturală într-un sens mai larg, adică o dorință aleasă, care este în acord cu o înclinație naturală, nu se poate demonstra că dorința aleasă este naturală în acest sens până când nu se demonstrează că există o dorință naturală în sens strict. Se poate spune că un obiect care devine obiectul unei dorințe alese de îndată ce este aprehendat trebuie să fie obiectul unei dorințe sau înclinații naturale; dar în acest caz am putea la fel de bine arăta că, deoarece un om rău este înclinat în mod nemijlocit să dorească obiectul viciului său atunci când îl percep, el are o înclinație naturală sau o dorință naturală pentru el, pe când natura nu este, de fapt, rea prin sine și, cu siguranță, nu în orice om. Nu are rost să spunem că un obiect care, de îndată ce este percept, devine obiectul unei dorințe alese conform dreptei rațiuni este obiectul unei dorințe naturale, deoarece întreaga problemă este de a descoperi dacă dorința de nemurire este sau nu în acord cu dreapta rațiune: acest lucru nu poate fi presupus de la început. Mai mult, dacă spunem că omul are o dorință naturală de nemurire deoarece în mod natural el fugă de moarte și că de aceea nemurirea este cel puțin o posibilitate, am putea la fel de bine arăta că o fiară are o dorință naturală de nemurire și că ea chiar poate să trăiască după moarte.²

Este de folos să amintim și că Duns Scotus nu neagă că argumentele în favoarea nemuririi sunt probabile sau persuasive, cu atât mai puțin că ele sunt importante: ceea ce spune el este că nu sunt argumente demonstrative. Argumentul bazat pe dorință nu este concluziv, deoarece dacă vorbim despre înclinația biologică de a evita moartea sau ceea ce duce la moarte, fiarele posedă și ele această înclinație, în timp ce

¹ Cf. și *Rep.*, 4, 43, 2, nr. 18.

² *Ox.*, 4, 43, 2, nr. 29-31.

dacă vorbim despre o dorință aleasă, conștientă, nu putem ajunge în mod legitim de la dorința de nemurire la faptul nemuririi decât dacă am arătat mai întâi că nemurirea este o posibilitate, că sufletul uman poate supravețui dezintegrării lui *compositum*. Putem spune foarte bine că suferințele din această viață cer o compensație într-o altă viață; dar rămâne adevărat faptul că omul este expus suferinței în această viață tot așa cum este capabil de plăcere și bucurie în această viață, prin însăși natura sa, astfel încât suferința este naturală, și nu putem conchide, fără alte argumente, că suferința trebuie să fie compensată de fericirea din viața de apoi. În ceea ce privește argumentul că trebuie să existe sancțiuni într-o altă viață, deci trebuie să existe o viață de apoi, argumentul nu este valabil până când nu se arată că Dumnezeu cu adevărat răsplătește și pedepsește astfel oamenii, iar Duns Scotus nu crede că acest lucru poate fi demonstrat în mod pur filosofic.¹ Cel mai bun argument în favoarea nemuririi sufletului uman este poate cel întemeiat pe independența intelectului față de orice organ trupesc, mai exact pe activitatea spirituală a intelectului. Însă, deși Duns Scotus crede că acest argument are un grad înalt de probabilitate, el nu consideră că ar fi vorba de un argument concluziv în mod absolut, deoarece s-ar putea că sufletul, creat ca parte a *compositum*-ului, să nu poată exista decât ca atare.

¹ Ox., 4, 43, 2, nr. 27.

CAPITOLUL I

DUNS SCOTUS (6) ETICA

*Moralitatea actelor umane – Actele indiferente –
Legea morală și voința lui Dumnezeu – Autoritatea politică.*

SCOPUL meu în acest capitol nu este de a expune toate tezele etice ale lui Duns Scotus, ci mai degrabă de a arăta că acuzația care i-a fost adusă, aceea că ar fi susținut că legea morală are un caracter pur arbitrar, depinzând numai de voința divină, este nedreaptă.

I. Un act este bun în mod natural (*naturaliter bonus*) atunci când el are tot ceea ce este necesar pentru a sa *esse naturale*, așa cum un trup este frumos atunci când are toate caracteristicile de mărime, culoare, formă etc., care i se potrivesc trupului însuși și care sunt în armonie unele cu altele. Un act este bun din punct de vedere moral atunci când deține tot ceea ce este necesar, nu prin natura actului luat pur și simplu în sine, ci prin dreapta rațiune, *recta ratio*. Pentru a pătrunde în ordinea morală, un act trebuie să fie liber, pentru că „un act nu este nici lăudabil, nici condamnabil, decât dacă izvorăște din voința liberă”; dar, în mod cert, acest lucru este cerut și de actele bune din punct de vedere moral și de cele rele din punct de vedere moral; ceva mai mult decât libertatea este necesar pentru un act bun din punct de vedere moral și care este conform dreptei rațiuni.¹ „A atribui bunătatea morală înseamnă a atribui conformitatea cu rațiunea dreaptă.”² Orice act bun din punct de vedere moral trebuie să fie bun din punct de vedere obiectiv, în sensul de a avea un obiect care să poată fi conform cu dreapta rațiune. Dar niciun act nu poate fi bun privit doar astfel, cu excepția iubirii lui Dumnezeu, care nu poate fi în nicio circumstanță rea din punct de vedere moral, tot aşa cum niciun act nu este rău din punct de vedere moral doar în virtutea obiectului său, cu excepția urii față de Dumnezeu, care nu poate fi bună din punct de vedere moral în nicio împrejurare.³ Este imposibil, de exemplu, să-l iubești pe Dumnezeu cu o intenție rea, deoarece aceea nu ar fi dragoste, tot aşa cum este im-

¹ Ox., 2, 40, *quaestio unica*, nr. 2-3.

² Ibid., I, 17, 3, nr. 14.

³ Rep., 4, 28, nr. 6.

posibil să-l urăști pe Dumnezeu cu o intenție bună. Totuși, în alte cazuri, „bunătatea voinței nu depinde doar de obiect, ci de toate celelalte împrejurări și mai ales de scop” (*a fine*), care se află în poziția cea mai importantă dintre „împrejurările” actului.¹ Dar, deși scopul deține această poziție primară, un act nu este bun din punct de vedere moral doar pentru că scopul este bun: scopul nu justifică mijloacele. „Este necesar ca toate împrejurările (cerute) să apară laolaltă în orice act moral, pentru ca el să fie bun din punct de vedere moral. Lipsa oricărei dintre împrejurări este suficientă ca (actul) să fie rău din punct de vedere moral”:² „Lucrurile rele este interzis să fie făcute pentru ca toate să se termine prin bine (rezultatele).”³ Atunci, pentru ca un act să fie bun din punct de vedere moral, el trebuie să fie liber, trebuie să fie bun în mod obiectiv și să fie făcut cu intenție bună, într-un mod potrivit și aşa mai departe. Dacă el are loc în aceste circumstanțe, va fi în conformitate cu rațiunea dreaptă.

2. Orică act uman, adică orice act liber, este bun sau rău într-un anumit fel, nu doar în sensul că orice act considerat doar din punct de vedere ontologic, ca o entitate pozitivă, este bun, ci și în sensul că orice act are un obiect fie în conformitate cu rațiunea dreaptă, fie contrar acesteia. Dar, în măsura în care bunătatea tuturor împrejurărilor este necesară pentru ca un act să fie moralmente bun în mod desăvârșit, este posibil, dacă vreo împrejurare nu posedă bunătatea pe care ar trebui să o aibă, ca un act să fie „indiferent”. De exemplu, pentru ca un act filantropic să fie cu adevărat un act bun din punct de vedere moral, pentru a avea întreaga valoare morală, el trebuie să fie făcut cu o intenție morală. A face un act de filantropie cu o intenție rea ar face ca actul să fie rău, dar este posibil să faci un act filantropic doar dintr-un gest spontan, de pildă, iar un asemenea act, spune Duns Scotus, poate fi numit indiferent din punct de vedere moral. El nu este niciun act rău, niciun act pe de-a-ntregul moral.⁴ Dacă admitem actele pe care le-am numit mai sus indiferente (iar Duns Scotus precizează că nu vorbește despre acte reflexe precum alungarea unei muște de pe față),⁵ trebuie să îi atribuim lui Duns Scotus o poziție opusă celei susținute de Sf. Toma, dar pentru a-i înțelege viziunea, este important să realizăm că, pentru el, „primul principiu practic este: Dumnezeu trebuie să fie iubit”.⁶ O persoană nu este întotdeauna obligată să-și raporteze actul său la Dumnezeu, fie în mod real, fie virtual, deoarece, spune Duns

¹ Ox., I, *distinctio ultima*, nr. I, 2.

² Ox., I, *distinctio ultima*, nr. I, 2.

³ Ibid., 4, 5, 2, nr. 7.

⁴ Rep., 2, 41, nr. 2.

⁵ Cf. Ox., 2, 41, nr. 4.

⁶ Ibid., 4, 46, I, nr. 10.

Scotus, Dumnezeu nu ne-a lăsat această obligație, dar dacă acest lucru nu este făcut, actul nu va fi pe deplin bun din punct de vedere moral. Pe de altă parte, de vreme ce nu suntem obligați să ne raportăm astfel la fiecare act, nu rezultă că un act care nu îndeplinește această condiție ar fi un act rău. Dacă el este incompatibil cu iubirea de Dumnezeu, va fi rău; dar poate fi compatibil cu iubirea de Dumnezeu fără a fi raportat la Dumnezeu fie în mod real, fie virtual. În acest caz, avem de-a face cu un act indiferent. Se pare că Scotus a considerat că referința „habituală” nu este suficientă pentru a-i da unui act o valoare morală deplină.

3. Am văzut că actul moral bun trebuie să fie în acord cu dreapta rațiune. Dar care este norma dreptei rațiuni și a moralității acțiunilor noastre? După Duns Scotus, „voința divină este cauza binelui, și astfel, prin faptul că El voiește ceva, acel lucru este bun...”.¹ Luată în sine, afirmația pare a spune că legea morală depinde doar de voință arbitrară a lui Dumnezeu; dar nu aceasta este poziția lui Duns Scotus, ci el vrea să spună pur și simplu că ceea ce voiește Dumnezeu este bun pentru că, prin natura Sa, Dumnezeu nu poate voi altceva decât binele. Totuși, Duns Scotus susține că legea morală depinde într-un sens de legea divină și trebuie să lămurim această poziție. În măsura în care intelectul divin, considerat ca precedând un act al voinței divine, percepce actele în conformitate cu natura umană, legea morală veșnică și neschimbătoare își capătă astfel conținutul, dar ea capătă un caracter obligatoriu doar prin libera alegere a voinței divine. S-ar putea spune, deci, că legea morală datorează voinței divine nu conținutul său, ci caracterul obligatoriu, forța ei morală constitutivă. „Faptul de a porunci este propriu doar appetitului sau voinței.”² Intelectul recunoaște ceea ce este adevărat și ceea ce este neadevărat, atât în domeniul practic cât și în cel speculativ, și astfel înclină spre acțiuni de un anumit tip, fără să dicteze că actele trebuie îndeplinit în cutare fel. Duns Scotus nu spune doar că obligația revine de fapt ființelor umane doar pentru că Dumnezeu a voit să le creeze, ceea ce ar fi, desigur, suficient, pentru că nu ar putea fi obligați dacă nu ar exista; el spune că voința divină este fundamentul obligației. Din aceasta pare să rezulte că, dacă Dumnezeu nu ar fi ales să impună obligația, moralitatea ar ține de desăvârșirea de sine, în sensul că intelectul ar realiza că un anumit curs al acțiunii este ceea ce se potrivește naturii umane și ar considera că este rezonabil și prudent să acționeze în acel mod. Ar fi o etică de tipul celei aristotelice. Dar Dumnezeu a ales, de fapt, acel curs al acțiunii și voința Lui se reflectă în obligația morală: încălcarea legii nu este, prin urmare, doar irațională, ci este un păcat în sensul teologic al cuvântului.

¹ Rep., I, 48, *quaestio unica*.

² Ox., 4, 14, 2, nr. 5.

Duns Scotus arată foarte clar că legea morală, conținutul ei, nu se datorează doar capriciului sau alegerii arbitrarie a lui Dumnezeu. Referindu-se la păcatul lui Adam,¹ el spune: „Un păcat care este un păcat doar pentru că este interzis este mai puțin un păcat din punct de vedere formal, decât ceea ce este rău în sine și nu pentru că este interzis. A mâncă din cutare copac nu era mai mult un păcat decât a mâncă din alt copac, dacă privim actul ca atare, ci doar pentru că era interzis. Dar toate păcatele care privesc cele zece porunci sunt un rău din punct de vedere formal, nu doar pentru că sunt acte interzise, ci pentru că sunt rele; de aceea sunt interzise, pentru că prin legea naturală a te opune unei porunci este un rău, și prin rațiunea naturală omul poate pricepe că oricare din aceste precepte trebuie să fie ascultat.“ Aici Duns Scotus arată clar că cele zece porunci nu sunt doar precepte arbitrarie și că omul poate discerne validitatea lor prin folosirea naturală a rațiunii. Acest lucru ne conduce la concluzia că Dumnezeu Însuși nu le poate schimba, nu pentru că S-ar supune lor, ci pentru că ele sunt interneiate în mod ultim în natura Lui.

Există aici, totuși, o dificultate, și anume că Dumnezeu ar fi acordat dispense de la unele dintre preceptele secundare ale decalogului (preceptele celei de a doua table). De exemplu, le-a spus Israelitilor să-i jefuiască pe Egipteni, și lui Abraham i-a cerut să-l sacrifice pe fiul său Isaac. Cu privire la acestea, Duns Scotus se întrebă mai întâi dacă toate cele zece porunci aparțin legii naturale și face o distincție. Acele legi morale evidente prin ele însese, sau care decurg din principii practice care sunt evidente prin ele însese, aparțin legii naturale în sens strict și în cazul lor nicio dispensă nu este posibilă. De exemplu, Dumnezeu nu poate permite omului să aibă alți zei în afară de El, sau să ia numele său în deșert, asemenea acte fiind incompatibile cu finalitatea omului, cu dragostea de Dumnezeu ca Dumnezeu, care include cu necesitate adorația și închinarea exclusivă. Pe de altă parte, o lege morală poate apartine legii naturale, nu pentru că decurge în mod necesar din principii evidente prin sine, ci în primul rând pentru că este în mod necesar în acord cu principiile practice; de acest tip sunt principiile din cea de-a doua tablă. În cazul acestor porunci morale, Dumnezeu poate acorda o dispensă.² Duns Scotus continuă prin a analiza acesta argument,³ spunând că până și dragostea de aproapele nostru aparține legii naturale în sens strict, aşa încât trebuie să voim ca aproapele nostru să-l iubească pe Dumnezeu, asta nu înseamnă neapărat că trebuie să voim ca el să aibă cutare sau cutare bun. Totuși, aceasta

¹ Rep., 2, 22, *quaestio unica*, nr. 3.

² Ox., 3, 37, *quaestio unica*, nr. 5-8.

³ Ibid., 3, 37, *quaestio unica*, nr. 11

nu îl împiedică pe Duns Scotus să continue spunând¹ că preceptele decalogului sunt obligatorii și că, înainte chiar ca legea scrisă să fie dată, toți oamenii erau obligați să le respecte, „pentru că ele erau scrise în interior, în inimă, sau poate în învățătura lăsată de Dumnezeu pe care părinții o transmit copiilor lor.” Mai mult, el arată că fișii lui Israël nu au avut nevoie de nicio dispensă atunci când l-au jefuit pe egipteni, pentru că Dumnezeu le-a transferat israeliților bunurile egiptenilor și, astfel, ei nu au luat ceea ce nu era al lor. Cu toate acestea, poziția generală a lui Duns Scotus este că primele două porunci din prima tablă a decalogului aparțin legii naturale în sens strict (cu privire la cea de-a treia poruncă, cea cu privire la respectarea Sabatului, Duns Scotus are unele dubii), iar preceptele celei de a doua table nu aparțin legii naturale în sens strict, dar îi aparțin în sens larg. Dumnezeu poate, deci, în cazul preceptelor celei de a două table, da o dispensă, dar nu poate da dispensă în cazul poruncilor care aparțin în mod strict legii naturale. În privința posibilității dispensei, poziția lui Duns Scotus diferă de cea a tomiștilor, care nu acceptă că Dumnezeu poate acorda vreo dispensă în cazul vreunui precept al decalogului, toate derivând în mod nemijlocit sau mijlocit din principiile practice primare. Tomiștii explică aparentele dispense care l-au preocupat pe Duns Scotus ca exemple ale *mutatio materiae*, adică aproape în același fel în care Duns Scotus explică jefuirea egiptenilor de către israeliți.

Nu putem discuta aici aceste pasaje din Scripturi, pentru că ele nu intră în sfera filosofiei, dar trebuie să remarcăm că, deși Duns Scotus admite posibilitatea acordării dispensei în cazul unor porunci, faptul că respinge această posibilitate în cazul preceptelor morale care aparțin în mod strict legii naturale arată clar că el nu a privit toate legile morale ca datorându-se pur și simplu deciziei arbitrară a voinței divine. Se poate să fi crezut că inviolabilitatea proprietății particulare și răul hoției, ce decurge din aceasta, nu erau atât de legate de legea naturală încât nicio excepție să nu poată fi legitimată nici măcar „în cazurile grele”, dar a susținut cu siguranță că, dacă un precept moral aparține legii naturale în sens strict, el este inalterabil. Nu se poate nega că Duns Scotus a făcut remarci precum aceea că voința divină este prima regulă a dreptății și că „orice nu include o contradicție nu este respins la modul absolut de voință divină, așa încât orice ar face sau ar putea face Dumnezeu este corect și drept”;² dar cu siguranță el nu a gândit că Dumnezeu poate ordona sau permite, fără a se contrazice, fapte contrare principiilor practice evidente prin sine sau principiilor care decurg cu necesitate din acestea. Unii vor vedea probabil o legătură între doctrina cu privire la

¹ *Ibid.*, 3, 37, *quaestio unica*, nr. 13–15.

² *Rep.*, 4, 46, 4, nr. 8.

obligația morală și cea despre precepte secundare ale decalogului. Primele precepte sunt evidente prin sine sau în legătură atât de strânsă cu preceptele evidente prin sine, încât caracterul lor de obligativitate este de netăgăduit. Oricum, preceptele secundare nu sunt imediat deductibile din primele precepte practice, chiar dacă este evidentă armonia dintre ele sau faptul că ele derivă din primele. Caracterul lor obligatoriu nu este, aşadar, evident în sine sau în mod necesar, ci depinde de voința divină. Nici conținutul lor nu este în întregime arbitrar, pentru că armonia și relația cu principiile necesare, din care ele derivă, sunt evidente; dar legătura nu este atât de strictă încât Dumnezeu să nu poată face excepții. Dacă voința Sa este cea care întărește armonia naturală a preceptelor secundare cu principiile necesare în aşa fel încât preceptele secunde devin obligatorii în sensul moral deplin, voința Sa poate să acorde și dispense.

S-ar părea, aşadar, că Duns Scotus ocupă o poziție de mijloc, dacă ne este îngăduit să spunem aşa, între Sf. Toma și Ockham. El este de acord cu Sf. Toma în privința recunoașterii inalterabilității principiilor morale și nu admite că întreaga lege morală ar depinde de decizia arbitrară a voinței divine. Pe de altă parte, Duns Scotus atribuie o mai mare importanță rolului voinței divine în determinarea ordinii morale decât a făcut-o Sf. Toma și are în mod clar convingerea că, cel puțin în ceea ce privește anumite porunci, depinde de această voință, pe care o consideră distinctă de intelектul divin. Așadar, dacă uitându-ne la filosofia lui Duns Scotus ca atare trebuie să admitem că doctrina sa morală nu este una a autoritarismului divin arbitrar, luând în considerare evoluția doctrinară cronologică, trebuie să recunoaștem și că viziunea sa morală a pregătit calea pentru doctrina lui Okcham, în ochii căruia legea morală, căreia îi aparține și decalogul, este creația arbitrară a voinței divine.

4. În ce privește autoritatea politică, Duns Scotus o distinge atent de autoritatea paternă,¹ și pare să sugereze că ea se bazează pe liberul consimțământ. „Autoritatea politică (...) poate fi dreaptă prin consimțământ și prin alegerea comunității însesi.”² Duns Scotus se referă la poporul care vede că nu se poate descurca fără o autoritate și care cade de acord să încredințeze grija comunității unei persoane sau unui grup de persoane, fie și unui singur om – aşa încât succesorul său să fie ales –, fie unui om și urmașilor săi.³ Într-un alt pasaj,⁴ el vorbește despre mai mulți oameni independenți care, „pentru a ajunge la o pace continuă, sunt capabili prin consimțământ mutual să aleagă dintre ei un prinț...”.

¹ Rep., 4, 15, 4, nr. 10–11.

² Ox., 4, 15, 2, nr. 7.

³ Ox., 4, 15, 2, nr. 7.

⁴ Rep., 4, 15, 4, nr. 11.

Una dintre condițiile cerute legiuitorului este autoritatea legitimă, cealaltă condiție este „prudența”, capacitatea de a conduce conform cu dreapta rațiune.¹ Legiuitorul nu trebuie să folosească legea în propriul avantaj, ci pentru binele comun, care este finalitatea acțiunii sale.² Mai mult, legea umană pozitivă nu trebuie să fie în conflict nici cu legea morală naturală, nici cu legea divină pozitivă. Ca și Sf. Toma, Duns Scotus nu a avut niciun fel de simpatie pentru ideea guvernării despotice sau pentru aceea că Statul ar fi izvorul moralității.

¹ *Ox.*, 4, 15, 2, nr. 6.

² *Ibid.*, 4, 14, 2, nr. 7.

CAPITOLUL LI

CONCLUZII

*Teologie și filosofie – „Filosofie creștină” – Sinteza tomistă –
Diferite moduri de a privi și de a interpreta filosofia medievală.*

O TRECERE în revistă a filosofiei medievale trebuie în mod evident lăsată pentru încheierea volumului următor; în orice caz merită a fi menționate aici câteva aspecte generale ale progresului filosofiei prezentat în cartea de față, chiar dacă lipsa ockhamismului, care va fi analizat în cel de-al treilea volum, limitează orizontul acestor reflecții.

I. Dezvoltarea filosofiei în lumea creștină, începând din vremea Imperiului Roman până la sintezele secolului al XIII-lea, poate fi privită din perspectiva relației cu teologia. Cu greu se poate vorbi de filosofie în sensul modern pentru perioada primelor secole creștine, mai exact în sensul de disciplină diferită de teologie. Părinții Bisericii erau conștienți desigur de diferența dintre rațiune și credință, dintre concluziile științifice și datele revelației; dar a diferenția între rațiune și credință nu e în mod necesar același lucru cu a face o distincție clară între filosofie și teologie. Apologetii și scriitorii creștini care doreau să arate latura rațională a religiei creștine au făcut apel la rațiune pentru a arăta, spre exemplu, că nu există decât un singur Dumnezeu, iar în măsura în care au făcut aceasta se poate spune că au elaborat teme filosofice; totuși, scopul acestora era apologetic și nu în primul rând filosofic. Chiar și acei autori cu atitudine ostilă față filosofia greacă au nevoiți să recurgă la instrumentul rațiunii în scopuri apologetice și s-au aplecat asupra unor teme considerate îndeobște a aparține domeniului filosofiei; dar chiar dacă putem separa acele argumente și dispute pe care le putem numi filosofice, ar fi lipsit de temei să pretendem că un astfel de apologet creștin era un filosof declarat; e posibil ca acesta să fi adoptat, într-o oarecare măsură, idei din diversi filosofi, dar „filosofia” era privită aproape ca o corupătoare a adevărului și ca un adversar al creștinismului. Cât despre scriitorii creștini ce îmbrățișau o atitudine în mare măsură favorabilă filosofiei grecești, ei înclinau să o privească pe aceasta din urmă drept o pregătire pentru înțelepciunea creștină, ultima cuprinzând nu numai tainele revelate ale credinței, ci orice adevăruri asupra lumii și a vieții omeniști așa cum apar acestea prin ochii creștinului. În măsura în care Părinții Bisericii nu numai că au folosit rațiunea în înțelegerea, expunerea corectă și apărarea datelor

revelației, dar au analizat teme care au fost cercetate de filosofii greci, ei au contribuit nu numai la dezvoltarea teologiei, ci au furnizat și materia necesară construirii unei filosofii compatibile cu teologia creștină; ei au fost însă teologi și exegeti, nu filosofi în sens strict, cu rare excepții; iar chiar și atunci când s-au ocupat de teme filosofice, ei mai degrabă au șlefuit, pentru a spune astfel, întregul înțelepciunii creștine decât au construit o filosofie sau o ramură filosofică diferită. Acest lucru este adevărat chiar și în ceea ce-l privește pe Sf. Augustin, căci deși se poate reconstrui o filosofie pe baza scrierilor acestuia, el a fost teolog înainte de toate și nu a fost preocupat de construirea unui sistem filosofic ca atare.

Părinți ai Bisericii, precum Sf. Grigore de Nyssa și Sf. Augustin, care au utilizat în scrierile lor elemente împrumutate din neoplatonism, au găsit acolo lucruri care i-au ajutat în construirea unei „filosofii” a vieții spirituale căreia, precum creștinii de rând și sfintii, ii acordau o atenție sporită. Era natural ca ei să vorbească despre suflet, despre relația acestuia cu trupul și despre ascensiunea lui către Dumnezeu, folosind termeni amintind puternic de platonism și neoplatonism; dar dat fiind că ei nu puteau (și oricum nu doreau) să considere ascensiunea sufletului către Dumnezeu separat de teologie și revelație, filosofia acestora, ce concentra atât de multe despre suflet și ascensiunea acestuia către Dumnezeu, a fost în mod inevitabil întrețesută cu și integrată în teologia lor. E greu să privim, de exemplu, doctrina Sfântului Augustin asupra iluminării drept o teorie pur filosofică; aceasta ar trebui privită în contextul doctrinei sale mai largi privitoare la relația sufletului cu Dumnezeu și la ascensiunea acestuia către Dumnezeu.

Atitudinea generală a Sfinților Părinți a dat tonul, ca să spunem așa, la ceea ce numim „augustinism”. De exemplu, Sf. Anselm a fost teolog, dar a înțeles că trebuie demonstrată cumva existența lui Dumnezeu. Cel care a revelat tainele religiei creștine și, astfel, a construit o teologie naturală sau a ajutat la dezvoltarea unei teologii naturale, deși ar fi o greșală dacă ni l-am imagina pregătindu-se să elaboreze un sistem filosofic ca atare. *Fides quaerens intellectum*, pentru a ne exprima simplist, poate funcționa în ambele sensuri. Poate funcționa pe direcția ce pornește de la datele revelației și prin raționalizarea dogmelor teologice pentru a le înțelege cât mai bine cu puțință, dând naștere teologiei scolastice; sau poate funcționa invers, în sensul cercetării axiomelor revelației, dezvoltând astfel dovezile existenței lui Dumnezeu. Dar în ambele cazuri este vorba de mintea teologului, deși în al doilea caz aceasta funcționează în domeniul și cu instrumentele filosofiei.

Dacă spiritul augustinismului, născut din scrierile Sfinților Părinți, era acela al *fides quaerens intellectum*, el poate fi numit și spirit al *homo quaerens Deus*. Acest aspect al augustinismului este vizibil mai ales la Sf. Bonaventura, a cărui gândire era atât de

impregnată de puternica spiritualitate franciscană. Cineva poate contempla creațurile, lumea din afară și lumea dinăuntru, poate înțelege natura acestora; dar cunoașterea sa e fără valoare dacă acesta nu găsește *vestigium Dei* în natură și *imago Dei* în sine însuși, dacă nu poate discerne lucrarea lui Dumnezeu în propriul suflet, lucrare ce, ca atare, e ascunsă dar devine vizibilă prin efectele ei, prin puterea ei. Cu siguranță, o parte din „augustinieni” au susținut doctrina iluminării, de pildă, din conservatorism sau respect pentru tradiție; dar în cazul cuiva precum Sf. Bonaventura, conservarea acestei doctrine ținea de ceva ce depășește tradiționalismul. S-a spus că dintre cele două doctrine, una care atribuie mai mult lui Dumnezeu și celalătă mai puțin, adeptul augustinismului o alege pe cea ce atribuie mai mult lui Dumnezeu și mai puțin lucrurilor create; dar acest lucru este adeverat doar în măsura în care doctrina pare să se armonizeze cu și să exprime experiența spirituală și în măsura în care se armonizează cu și poate fi înglobată în perspectiva teologică generală.

Dacă motto-ul *fides quaerens intellectum* este înțeles ca exprimând spiritul augustinismului și ca indicând locul filosofiei în mintea adeptului acestui curent, s-ar putea obiecta că o asemenea descriere a augustinismului este mult prea largă și că astfel ar putea fi clasificați drept augustinieni gânditori care nu pot fi numiți astfel în mod normal. Trecerea de la credință la „înțelegere”, pe de o parte înspre teologia scolastică și, pe de alta, spre filosofie, a fost în ultimă instanță rezultatul faptului că creștinismul a fost dat lumii ca doctrină revelată a mântuirii, nu ca filosofie în sens academic și nici măcar ca filosofie scolastică. În primul rând creștinii credeau, și numai apoi, din dorința de a apăra, explica și înțelege ceea ce credeau, au dezvoltat teologia și, subordonată acesteia, filosofia. Într-un anume sens, aceasta a fost atitudinea nu numai a primilor creștini și a Părintilor Bisericii, ci și a tuturor acelor gânditori medievali care au fost în primul rând teologi. Înainte de toate, aceștia credeau, iar abia în al doilea rând încercau să înțeleagă. Acest lucru poate fi afirmat chiar despre Sf. Toma. Dar cum poate fi numit augustinian Sf. Toma? Nu ar fi mai bine ca termenul „augustinian” să fie restrâns la anumite doctrine filosofice? Doar după ce este făcut acest lucru apare un criteriu de discriminare între augustinieni și ne-augustinieni: altfel ne găsim într-o confuzie fără de ieșire.

Această afirmație conține un adevară foarte important și trebuie admis că, pentru a putea discrimina între augustinieni și ne-augustinieni în ce privește conținutul filosofilor acestora, e de dorit a clarifica mai întâi care din aceste doctrine pot fi recunoscute drept augustiniene și de ce; dar acum discut despre relația dintre teologie și filosofie, iar în legătură cu această problemă susțin că, luând în seamă o condiție importantă ce va fi prezentată mai jos, nu există nicio diferență esențială de atitudine între Sf. Augustin și marii teologi-filosofi ai secolului al XIII-lea. Bineînțeles

că Sf. Toma de Aquino a făcut o distincție formală și metodologică între filosofie și teologie, deosebire ce nu apare în mod clar la Sf. Grigore de Nyssa, Sf. Augustin sau Sf. Anselm; în orice caz, el a aderat la atitudinea *fides quaerens intellectum*. Din această perspectivă aş fi dispus să-l clasez pe Sf. Toma drept „augustinian”. E adevărat că în ce privește conținutul doctrinar trebuie adoptat alt criteriu. Sf. Bonaventura a făcut și el o distincție formală între teologie și filosofie, deși a susținut și a pus accentul pe doctrine universal recunoscute drept „augustiniene”, în timp ce Sf. Toma le-a respins, iar din perspectiva acestor doctrine filosofia lui Bonaventura poate fi numită „augustiniană” și filosofia lui Toma, ne-augustiniană. Mai mult, după cum am văzut, Sf. Bonaventura a accentuat mult mai puternic decât Sf. Toma insuficiența filosofiei autonome, de aceea s-a spus că unitatea sistemului Sfântului Bonaventura trebuie căutată la nivel teologic și nu la cel filosofic. În orice caz, Sf. Toma nu a crezut că o filosofie pe deplin autonomă ar fi, în mod efectiv și în practică, satisfăcătoare pe deplin, el fiind, ca și Sf. Bonaventura, teolog în primul rând. Ar fi multe de spus în privința afirmației d-lui Gilson că, pentru Sf. Toma, sfera filosofiei este sfera a ceea ce poate fi revelat (*le révélable*, în sensul în care d-l Gilson folosește termenul, și evident că nu în orice sens).

Iată care este „condiția importantă” de care vorbeam înainte. Datorită descoperirii întregii opere aristotelice și adoptării acesteia de către Sf. Toma, în măsura în care aceasta concorda cu dreapta credință din punct de vedere teologic, Sf. Toma furnizează materia pentru o filosofie autonomă. După cum am sugerat atunci când am vorbit despre Sf. Toma, folosirea sistemului aristotelic a ajutat filosofia să devină conștientă de sine și să tindă către independență și autonomie. Atunci când materialul filosofic e relativ redus, precum în perioada patristică și în primele secole ale Evului Mediu, nu poate fi vorba de o filosofie autonomă ce ar evoluă pe o cale proprie (nu e nevoie de a lăua prea în serios fenomenul logicienilor); dar odată ce aristotelismul, ce părea cel puțin a fi un sistem filosofic complet, construit independent de teologie, își face apariția în peisajul intelectual și își câștigă dreptul la existență, separarea pare a fi practic inevitabilă: filosofia s-a maturizat, iar în curând își va cere drepturile naturale și va părăsi căminul. Însă aceasta nu era deloc intenția Sfântului Toma, care intenționase să folosească aristotelismul în construirea unei extinse sinteze teologico-filosofice în care teologia ar fi trebuit să fie etalonul fundamental. Dar copiii, după ce ai crescut, nu se comportă întotdeauna exact cum s-au așteptat sau cum au dorit părinții. Sf. Bonaventura, Sf. Albert cel Mare, Sf. Toma au utilizat și înglobat o cantitate tot mai mare din noile materiale filosofice, dar în tot acest timp ei creșteau un copil ce urma să o apuce în curând pe propriul drum; iar cei trei, deși diferiți în multe puncte ale doctrinelor filosofice, se regăseau totuși în idealul unei sinteze creștine. Ei aparțineau

de *Sancti*, nu de *philosophi*; iar dacă se dorește găsirea unui contrast radical între gânditorii medievali cu privire la punctul acestora de vedere asupra relației dintre teologie și filosofie, nu ar trebui comparați atât Sf. Anselm și Sf. Bonaventura, pe de o parte, și Sf. Toma pe de alta, cât mai ales Sf. Anselm, Sf. Bonaventura, Sf. Toma și Duns Scotus, pe de o parte, cu averroïștii latini și, începând cu secolul al XIV-lea, cu școala ockhamistă, pe de altă parte. *Philosophi* și peripateticii radicali stau în opoziție cu Părinții, teologii și *Sancti*.

2. Cele despre care tocmai am discutat duc la problema „filosofiei creștine”. Poate fi vorba de o „filosofie creștină” a Evului Mediu și dacă da, în ce sens? Dacă filosofia este un domeniu legitim și autonom al cercetării și cunoașterii umane („autonom” în sensul că filosoful își are propria metodă și propriul obiect), s-ar părea că aceasta nu este și nu poate fi „creștină”. Ar fi absurd să se vorbească despre „biologie creștină” ori „matematică creștină”: biologul sau matematicianul poate fi creștin, dar nu și biologia ori matematica acestuia. La fel poate fi spus despre filosof că poate fi creștin, dar nu și filosofia sa. Filosofia acestuia poate fi adevărată și compatibilă cu creștinismul; dar o afirmație științifică nu poate fi numită creștină pentru simplul motiv că e adevărată și compatibilă cu creștinismul. La fel cum matematicile nu pot și nici păgâne, nici musulmane ori creștine, deși matematicienii pot fi păgâni, musulmani sau creștini, tot la fel filosofia nu poate și nici păgână, nici musulmană ori creștină, deși filosofii pot fi păgâni, musulmani sau creștini. Chestiunea relevantă în ce privește o ipoteză științifică este adevărul ori falsitatea acesteia, dacă e adeverită ori respinsă prin observație și experiment, nu dacă e propusă de un creștin, un hindus ori un ateu; iar în ce privește o doctrină filosofică, important e dacă aceasta este adevărată sau falsă, mai mult sau mai puțin potrivită drept explicație a fenomenelor pe care se presupune că le explică, nu dacă e expusă de cineva care crede în Zeus, de un adept al lui Mahomed sau de către un teolog creștin. Maximumul de înțeles pe care-l poate avea în mod legitim sintagma „filosofie creștină” este acela de filosofie compatibilă cu creștinismul; în caz ca înseamnă mai mult, atunci e vorba de o filosofie care nu e pur și simplu filosofie, ci este, cel puțin parțial, teologie.

Acesta este un punct de vedere rezonabil și de înțeles, și bineînțeles că înfățișează un aspect al atitudinii Sfântului Toma față de filosofie, aspect exprimat în distincția formală făcută de acesta între teologie și filosofie. Filosoful pornește de la creație, iar teologul, de la Dumnezeu; principiile filosofului sunt cele percepute prin lumina naturală a rațiunii, cele ale teologului sunt revelate; filosoful cercetează ordinea naturală, iar teologul ordinea supranaturală în primul rând. Dar dacă se insușește prea strict acest aspect al tomismului, se poate ajunge într-o situație oarecum dificilă. Sf. Bonaventura nu credea că se poate ajunge la o metafizică mulțumitoare

eludând lumina credinței. Spre exemplu, doctrina filosofică a exemplarismului e strâns legată de doctrina teologică a Logosului. Prin urmare, trebuie afirmat că Sf. Bonaventura nu avea propriu-zis o filosofie ori trebuie separate elementele teologice din cele filosofice? Iar în acest din urmă caz nu există riscul de a construi o „filosofie bonaventuriană”, filosofie pe care Sf. Bonaventura însuși cu greu ar vedea-o ca pe o expresie adekvată a gândurilor și scopurilor sale? Nu ar fi mai ușor de admis că ideea de filosofie a Sfântului Bonaventura era aceea a unei filosofii creștine, în sensul unei sinteze creștine generale precum cea la care se străduiau să ajungă primii scriitori creștini? Istoricul ar fi îndreptățit să adopte acest punct de vedere. Dacă se vorbește doar din punctul de vedere al filosofului care este convins că filosofia ori e autonomă ori nu e filosofie, atunci nu se va admite existența unei „filosofii creștine”; sau, cu alte cuvinte, dacă se vorbește doar din calitatea de „tomist”, atunci va fi respinsă orice altă concepție diferită asupra filosofiei. Dar, din perspectiva istoricului, ce privește din afară, pentru a spune astfel, se remarcă faptul că au existat două concepții asupra filosofiei: cea a Sfântului Bonaventura, a filosofiei creștine și cea a Sfântului Toma și a lui Duns Scotus, a unei filosofii ce nu poate fi numită în mod just creștină, decât dacă prin aceasta se înțelege că e compatibilă cu teologia. Din această perspectivă se poate spune că Sf. Bonaventura, deși a făcut o distincție formală între teologie și filosofie, a continuat tradiția Părintilor Bisericii, în timp ce odată cu Sf. Toma filosofia își capătă o legitimitate proprie. În acest sens tomismul a fost „modern” și anticipator. Ca sistem de filosofie autonomă, tomismul poate intra în competiție și dialog cu alte filosofii, deoarece se poate detașa complet de teologia dogmatică, în timp ce filosofia creștină de tip bonaventurian nu prea poate face asta. Adevăratul adept al filosofiei Sfântului Bonaventura ar putea, desigur, să dialogheze cu filosofii moderni asupra anumitor probleme, cum ar fi dovezile existenței lui Dumnezeu; dar acest sistem, în întregul lui, nu poate pătrunde pe scena filosofică fără handicap dat fiind că nu e pur și simplu un sistem filosofic, ci o sinteză creștină.

Și, totuși, nu există o acceptie în care pot fi numite creștine filosofiile Sfântului Augustin, Sfântului Bonaventura, Sfântului Albert cel Mare și a Sfântului Toma? Problemele asupra căror se aplecau aceștia erau în cea mai mare parte date de teologie sau de nevoie de a apăra adevărul creștinismului. Atunci când Aristotel vorbea în favoarea existenței unui mișcător nemișcat, el răspundea astfel unei probleme ridicate de metafizică (și de fizică); dar când Sf. Bonaventura și Sf. Toma au demonstrat existența lui Dumnezeu, prin aceasta se făcea evidentă motivația ratională pentru acceptarea unei revelații în care ei credeau deja. Sf. Bonaventura s-a preocupat și de a arăta activitatea divină imanentă în suflet; și chiar dacă Sf. Toma a folosit argumentul lui Aristotel, el nu a răspuns prin aceasta unei probleme abstracte și nici nu a fost

interesat pur și simplu să arate că există un mișcător nemișcat, o cauză ultimă a mișcării; el a dorit să demonstreze existența lui Dumnezeu, a Ființei ce avea o importanță mult mai mare pentru Sf. Toma decât mișcătorul nemișcat. Evident că argumentele sale pot fi luate ca atare, iar din punct de vedere filosofic ele trebuie luate ca atare; dar el a analizat problema din punctul de vedere al unui teolog, văzând în demonstrarea existenței lui Dumnezeu *praeambulum fidei*. Mai mult, deși Sf. Toma cu siguranță vede metafizica sau filosofia ca știință a ființei ca fiind și, deși afirmația sa că segmentul cel mai înalt al filosofiei e cunoașterea lui Dumnezeu, spre care tind toate celelalte părți ale filosofiei, poate fi privită ca fiind inspirată de cuvintele lui Aristotel, în ale sale *Summae* (ce sunt de o importanță capitală și din punct de vedere filosofic, și din punct de vedere teologic) el urmează calea sugerată de teologie, iar filosofia sa se încadrează perfect în propria teologie, înfăptuindu-se astfel o sinteză. Sf. Toma nu a abordat problemele filosofice în spiritul profesorului facultății pariziene de arte, ci în cel al teologului creștin. Iar în ciuda aristotelismului său și a faptului că reia afirmațiile lui Aristotel, se poate susține, cred, că pentru Sf. Toma filosofia nu e atât un studiu al ființei în genere, cât un studiu al divinității, al activității lui Dumnezeu și al manifestărilor Acestuia, în măsura în care ne este permis de către rațiunea naturală; astfel că Dumnezeu este centrul filosofiei și al teologiei sale, același Dumnezeu, deși căile prin care se ajunge la el sunt diferite. Mai devreme am sugerat că întemeierea formală a filosofiei la Sf. Toma a însemnat că filosofia urma să-și găsească propriul drum, aceasta fiind de altfel și părerea mea; dar aceasta nu înseamnă a spune că Sf. Toma a avut în vedere sau a dorit o „separare” a filosofiei de teologie. Dimpotrivă, el a încercat o vastă sinteză, iar aceasta ca un teolog creștin și totodată filosof; fără îndoială, el a considerat că acele lucruri ce îi păreau a fi aberațiile și erorile filosofilor din ultimele secole se datorau în mare măsură acelorași cauze ce l-au determinat să afirme revelația ca necesară din punct de vedere moral.

3. Filosofiei Sfântului Toma de Aquino i-au fost dedicate mai multe capitole decât oricărui alt filosof, iar aceasta pe bună dreptate, dat fiind că tomismul este, fără îndoială, cea mai impresionantă și mai cuprinzătoare sinteză discutată în carte de față. Am subliniat pe alocuri acele aspecte ale tomismului ce nu sunt de origine aristotelică și cred că acest lucru merită reținut pentru a nu uita că tomismul este o sinteză, nu o adoptare literală a aristotelismului; oricum, tomismul poate fi privit, desigur, drept cristalizarea unui proces prin care creștinismul apusean s-a îndreptat către adoptarea și utilizarea filosofiei grecești al cărei exponent e Aristotel. Datorită faptului că în timpul Părinților Bisericii filosofia era, ca intenție și scop, neplatonistă, a se folosi de filosofia greacă însemna, pentru Sfinții Părinți, a utiliza neplatonismul: spre exemplu, Sf. Augustin nu cunoștea prea multe despre sistemul originar al lui Aristotel, se-

parat de neoplatonism. În plus, caracterul spiritual al neoplatonismului era atrăgător pentru gândirea Sfinților Părinți. Faptul că, în timpul Evului Mediu timpuriu, categoriile neoplatonismului au continuat să influențeze gândirea creștină a fost firesc, dat fiind că Părinții Bisericii le-au utilizat și dat fiind că acestea au fost consacrate prin prestigiul lucrărilor lui Pseudo-Dionisie, cel despre care se credea că a fost convertit de către Sf. Pavel. Mai mult, chiar atunci când *corpusul* operelor lui Aristotel a devenit disponibil în traducerile latine din greacă și arabă, diferențele dintre aristotelismul ca atare și neoplatonismul propriu-zis nu erau deloc clare: acestea nu puteau fi distinse clar atâtă vreme cât *Liber de causis* și *Elementatio theologica* erau atribuite lui Aristotel, mai ales că marii comentatori musulmani s-au inspirat masiv din neoplatonism. Faptul că Aristotel l-a criticat pe Platon reieșea foarte clar din *Metafizica*; însă natura și amplitudinea precisiă ale acestei critici nu erau la fel de clare. Adoptarea și folosirea lui Aristotel nu însemna, deci, negarea și respingerea întregului neoplatonism, iar deși Sf. Toma admite că *Liber de causis* nu aparține lui Aristotel, interpretarea pe care o dă acesta lui Aristotel poate fi privită ca fiind în acord cu creștinismul, nu doar că o interpretare *in meliorem partem* (deși așa și era, din punctul de vedere al oricui e și creștin și istoric), ci și drept decurgând din concepția universal răspândită în acea vreme în ceea ce-l privește pe Aristotel. Sf. Bonaventura credea, desigur, despre critica pe care Aristotel i-o aduce lui Platon, că implică respingerea exemplarismului (în ce mă privește, cred că Sf. Bonaventura avea dreptate); dar Sf. Toma nu era de aceeași opinie și el l-a interpretat pe Aristotel în consecință. S-ar putea crede că Sf. Toma pur și simplu îl reinventează pe Aristotel; însă trebuie reținut că „Aristotel”, pentru Sf. Toma, însemna ceva mai mult decât e Aristotel în concepția modernă a istoricului filosofiei grecești; acesta era, cel puțin într-o anumită măsură, un Aristotel văzut prin ochii filosofilor și comentatorilor ce nu aparțineau ei însăși unui aristotelism pur. Chiar cei a căror concepție generală era aristotelismul radical, în speță averroïștii latini, nu aparțineau aristotelismului pur în sens strict. Dacă se adoptă acest punct de vedere e mai ușor de înțeles de ce Aristotel este „Filosoful” pentru Sf. Toma și se poate înțelege că, atunci când acesta din urmă creștinează aristotelismul, el nu îl folosește pur și simplu drept înlătător pentru neoplatonism, ci încheie acel proces de absorbtie a filosofiei grecești început odată cu primele licăririle ale erei creștine. Dintr-o anume perspectivă putem spune că neoplatonismul, augustinismul, aristotelismul și filosofile musulmane și iudaice s-au întâlnit și s-au contopit în tomism, dar nu în sensul că anume elemente s-ar fi suprapus automat, ci în sensul că s-a ajuns la o adevarată fuziune și sinteză sub îndrumarea normativă a anumitor idei fundamentale. În sens plenar, tomismul este astfel o sinteză a teologiei creștine și a filosofiei grecești (aristotelismul pătruns de elemente străine, ori aristotelismul interpretat în lumina

filosofiei recente la acea dată) în care filosofia e privită prin prisma teologiei, iar teologia însăși este exprimată într-o măsură considerabilă prin categorii împrumutate din filosofia greacă, în special de la Aristotel.

Am spus că tomismul este o sinteză a teologiei creștine și a filosofiei grecești, fapt ce pare să conducă la ideea că tomismul în sens restrâns, adică denumind doar filosofia tomistă, este o sinteză a filosofiei grecești și nimic altceva. În primul rând, este preferabil să vorbim despre filosofie greacă în loc de aristotelism pentru simplul motiv că filosofia Sfântului Toma era o sinteză a platonismului (folosind termenul în sens larg, pentru a include și neoplatonismul) și a aristotelismului, deși nu trebuie uitat că filosofii musulmani și iudei au constituit influențe marcante în constituirea gândirii acestuia. În primul volum al prezentei istorii am arătat că Platon și Aristotel ar trebui priviți ca gânditori complementari, cel puțin în anumite privințe, și că e necesară o sinteză. Cel care înfăptuiește această sinteză este Sf. Toma de Aquino. În consecință nu putem considera filosofia acestuia ca fiind pur și simplu aristotelism; aceasta e mai degrabă o sinteză a filosofiei grecești armonizată cu teologia creștină. În al doilea rând, tomismul e o sinteză veritabilă și nu doar o simplă alăturare de elemente eterogene. De exemplu, Sf. Toma nu a preluat tradiția platonico-plotinianno-augustiniană a ideilor exemplare, a arhetipurilor din intelectul divin, doar pentru a o alătura doctrinei aristotelice a formelor substanțiale: el a atribuit fiecărui element propriul statut ontologic, trecând forma substanțială în subordinea ideii exemplare și explicând în ce sens se poate vorbi despre „idei” ale divinității. Sau, dacă a adoptat noțiunea (originar) platonică de participare, el nu a folosit-o într-o manieră care ar contrazice elementele aristotelice ale metafizicii sale. Sf. Toma a mers dincolo de hilomorfismul aristotelic și a găsit în distincția reală dintre esență și existență¹ o explicație mai profundă a principiului potenței și actului. Această distincție i-a oferit posibilitatea de a folosi noțiunea platonică de participare pentru a explica ființa finită, iar în același timp, concepția sa despre Dumnezeu ca *ipsum esse subsistens* mai degrabă decât doar ca mișcător nemîscat l-a făcut capabil să folosească ideea de participare într-o asemenea modalitate, încât să scoată în evidență ideea de creație, idee de negașit la Platon ori Aristotel. Nu mai e nevoie să spunem că Sf. Toma nu a luat participarea, în sens plenar, drept o premisă; ideea completă de participare nu putea fi obținută până nu era demonstrată existența lui Dumnezeu, dar materialul pentru elaborarea ideii a fost asigurat de distincția reală dintre esență și existență.

4. Anumite puncte de vedere prezente în această carte pot părea oarecum discordante; dar trebuie reținut că e posibil să adoptăm perspective diferite în ce privește

¹ De ente et essentia este, în traducerea lui Eugen Munteanu, *Despre fiind și esență* (n.r.).

istoria filosofiei medievale ori chiar privitor la filosofia oricărei epoci. În afară de faptul că fiecare va adopta în mod firesc un punct de vedere diferit și va interpreta dezvoltarea filosofiei într-o lumină diferită după cum acesta e tomist, adept al lui Duns Scotus, kantian, hegelian, marxist ori susținător al pozitivismului logic, e posibil chiar ca aceeași persoană să diferențieze între diferite principii sau modalități de interpretare, neputând să respingă drept complet neîntemeiate ori să le proclame ca fiind adevărate și necesare în întregime.

Astfel că e posibil și perfect întemeiat din anumite puncte de vedere să adoptăm metoda liniară sau progresivă de interpretare. E posibil a vedea absorția și utilizarea filosofiei grecești de către gânditorii creștini ca pornind practic de la zero în primii ani ai erei creștine, drept crescând prin gândirea Părinților Bisericii până la scolastica Evului Mediu timpuriu, ca fiind relativ brusc îmbogățită prin traducerile din arabă și greacă și ca dezvoltându-se prin gândirea lui Guillaume din Auvergne, Alexander din Hales, Sf. Bonaventura și Sf. Albert cel Mare până la culmile sale reprezentate de sinteza tomistă. Potrivit acestei linii de interpretare, ar fi necesar ca filosofia Sfântului Bonaventura să fie privită drept etapă în dezvoltarea tomismului, nu drept o filosofie paralelă și diferită. Realizarea Sfântului Toma ar putea fi văzută nu atât ca o adoptare a lui Aristotel în locul lui Augustin sau al platonismului neoplatonic, ci mai degrabă drept confluență și sinteză a diferitelor curente din filosofia greacă, plus a filosofilor islamică și iudaică, precum și a ideilor originale aduse de gânditorii creștini. Filosofia medievală dinaintea Sfântului Toma poate fi privită nu ca un „augustinism” opus aristotelismului, ci ca o filosofie scolastică pre-tomistă ori ca scolastică a Evului Mediu incipient. Această linie de interpretare îmi pare perfect întemeiată și are foarte marele avantaj de a nu conduce la ideea deformată a tomismului ca aristotelism pur. Ar fi chiar posibil și legitim de a privi tomismul mai degrabă ca pe un platonism aristotelizat decât ca pe un aristotelism platonizat. Ceea ce s-a spus deja despre caracterul „sintetic” al tomismului și asupra relațiilor acestuia din urmă cu filosofia greacă și cea islamică în general mai mult decât cu aristotelismul în particular susține această linie de interpretare, direcție sugerată de altfel și de ceea ce s-a spus în primul volum al prezentei istorii privitor la caracterul complementar al filosofilor platonici și aristotelici.

Pe de altă parte, dacă este urmată doar această linie de interpretare există riscul de a rata complet întreaga bogătie a filosofiei medievale și personalitatea diferenților filosofi. Gândirea Sfântului Bonaventura nu coincide cu cea a lui Roger Bacon și nici cu cea a Sfântului Toma, iar istorici francezi precum d-l Gilson ne-au făcut un imens serviciu atrăgând atenția asupra și scoțând în relief personalitatea spirituală specifică fiecărui gânditor în parte. Această „individualizare” a filosofiei medievale e cu atât mai binevenită având în vedere că gânditorii creștini porneau de la același fond teo-

logic comun, astfel că diferențele lor filosofice se petreceau într-un câmp relativ restrâns, acestea având ca rezultat faptul că filosofia medievală ar putea părea să conste dintr-o serie de repetiții asupra unor probleme esențiale și o serie de certuri pe teme relativ nesemnificative. Dacă s-ar spune pur și simplu că Sf. Bonaventura a postulat un anume fel de iluminare și că Sf. Toma a respins-o, dezacordul acestora nu ar prezenta la fel de mult interes ca în cazul în care teoria Sfântului Bonaventura asupra iluminării este legată de întregul gândirii acestuia, iar respingerea făcută de Sf. Toma oricărei iluminări speciale e văzută în contextul general al sistemului său. Dar întregul gândirii Sfântului Bonaventura ori sistemul general al lui Toma nu pot fi descrise fără a sublinia personalitatea spirituală specifică fiecărui gânditor. Se prea poate să fie adevărat că d-l Gilson, după cum am sugerat mai devreme în prezentul volum, a exagerat neînțelegările dintre Sf. Bonaventura și Sf. Toma, și că este posibil ca filosofia Sfântului Bonaventura să fie privită ca o etapă în evoluția tomismului mai degrabă decât ca o filosofie paralelă și diferență, dar e posibil, de asemenea, ca persoane diferite să aibă concepții diferite asupra a ceea ce este filosofia, iar dacă cineva nu acceptă perspectiva tomistă, atunci probabil că nu va fi mai înclinat să vadă în Bonaventura un Toma incomplet decât ar fi un platonist să vadă în Platon un Aristotel incomplet. Cred că e o greșală a se insista atât de mult pe tipul liniar de interpretare încât să fie respins drept neintemeiat tipul de interpretare reprezentat de d-l Gilson sau, invers, a insista pe caracteristicile și profilurile spirituale specifice ale diferenților gânditorii până la a pierde din vedere evoluția generală a gândirii către o sinteză completă. Un orizont îngust al vederii cu greu poate conduce la o înțelegere suficientă.

Pe lângă acestea, dacă e posibil a privi dezvoltarea filosofiei medievale ca o evoluție spre sinteza tomistă, iar filosofile pre-tomiste drept etape în această evoluție, și dacă e posibil a acorda o importanță crescută caracteristicilor aparținând diferențelor filosofiei și geniului specific diferenților gânditorii, în acest caz se pot vedea și scoate în relief câteva linii generale de dezvoltare diferențiate. Astfel devine posibilă distincția între diferențe tipuri de „augustinism” în loc de a ne mulțumi cu un singur concept general; spre exemplu, a distinge între augustinismul franciscan clasic al Sf. Bonaventura de augustinismul aristotelizat al lui Richard din Middletown ori de augustinismul avicennian al lui Henric din Gent și, într-o oarecare măsură, al lui Duns Scotus. E posibilă regăsirea fiecărei influențe exercitate asupra gândirii medievale de către Avicenna, Averroes și Avicebron, putându-se astfel încerca o clasificare corespunzătoare. Astfel au rezultat sintagmele folosite de istoricii francezi: *augustinisme avicennisant*, *augustinisme avicebronisant*, *avicennisme latin*. Bineînțeles că cercetarea unor astfel de influențe este valoroasă; dar clasificarea rezultată dintr-o astfel de cercetare nu poate fi privită ca fiind o clasificare completă și pe de-a-neregul suficientă a filosofilor

medievale, dat fiind că a stării pe influența trecutului tinde să pună în umbră contribuțiile originale și, în același timp, depinde în mare măsură de criteriile filosofice folosite de clasificator pentru a plasa un filosof ca fiind influențat de Avicenna ori Averroes ori Avicebtron.

Mai mult, dezvoltarea filosofiei medievale poate fi privită din perspectiva relației dintre gândirea creștină și „umanism”, gândire greacă, cultură și știință în genere. Astfel, dacă Sf. Petru Damian a fost un reprezentant al atitudinii negative față de umanism, Sf. Albert cel Mare și Roger Bacon au reprezentat atitudinea favorabilă, în timp ce, din punct de vedere politic, tomismul reprezintă o armonizare a ceea ce ține de natură și umanism cu supranaturalul ce lipsește din teoria politică specifică lui Egidio Romano. Iar despre Sf. Toma, prin importanța covârșitoare pe care o acordă activității umane în cunoaștere și faptă comparativ cu unii dintre predecesorii și contemporanii săi, se poate spune că reprezintă tendința umanistă.

În cele din urmă, filosofia medievală poate fi cercetată sub diferite perspective, fiecare dintre acestea fiind interemată, și ea trebuie văzută în acest fel pentru a putea ajunge la o viziune corespunzătoare asupra acesteia; dar orice tratare pe larg a filosofiei medievale în genere trebuie amânată până în capitolul concluziv al următorului volum, după ce e discutată și filosofia secolului al XIV-lea. Marea sinteză a Sfântului Toma ocupă în mod firesc și pe bună dreptate în volumul de față un loc central, deși, după cum am văzut, filosofia medievală și filosofia Sfântului Toma nu sunt același lucru. Secolul al XIII-lea a fost secolul gândirii speculative și un secol neobișnuit de bogat în astfel de gânditori. A fost secolul gânditorilor originali, al căror spirit nu fusese încă osificat în tradițiile dogmatice ale școlilor filosofice. Dar deși marii gânditori ai secolului al XIII-lea erau diferenți în doctrinele lor filosofice și se criticau reciproc, ei făceau aceasta pe un fond de principii metafizice general acceptate. Critica privitoare la aplicarea principiilor metafizice acceptate trebuie diferențiată de cea referitoare la înseși bazele sistemelor metafizice. Prima a fost practicată de toți marii gânditori speculațiivi ai Evului Mediu, pe când a doua nu va apărea decât în secolul al XVI-lea. Am încheiat volumul de față cu un studiu dedicat lui Duns Scotus, care, din punct de vedere cronologic, se află la granița dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea; dar, chiar dacă se pot găsi în filosofia acestuia germanii unui spirit critic mult mai radical ce va caracteriza mișcarea ockhamistă a secolului al XIV-lea, critica făcută de acesta contemporanilor și predecesorilor săi nu implică și negarea principiilor metafizice general acceptate în secolul al XIII-lea. Aruncând o privire asupra Evului Mediu, putem fi înclinați să vedem în sistemul lui Duns Scotus o punte de legătură între două secole, între epoca Sfântului Toma și epoca lui Ockham; cu toate acestea, e mai mult ca sigur că Ockham însuși nu vedea în Duns Scotus un spirit înrudit și, chiar dacă

filosofia lui Scotus a pregătit terenul pentru o critică mai radicală, cred că sistemul său trebuie privit ca ultima dintre marile sinteze speculative medievale. Nu poate fi negat, îmi pare, că anumite opinii ale lui Scotus privitoare la psihologia rațională, teologia naturală și etică se îndreptau, pentru a spune astfel, spre critica ockhamistă a metafizicii și spre viziunea specific ockhamistă asupra naturii legii morale; dar dacă se ia în considerare *în sine* filosofia lui Duns Scotus, fără legătură cu un viitor cunoscut nouă, dar necunoscut autorului acesteia, suntem siliți să concluzionăm că aceasta a reprezentat un sistem metafizic *în aceeași măsură* ca oricare dintre marile sisteme ale secolului al XIII-lea. De aceea am crezut de cuvintă să-l includ pe Duns Scotus *în acest volum*, mai degrabă decât *în următorul*. Vreau ca *în acest următor volum* să prezint filosofia secolului al XIV-lea, filosofile Renașterii și revitalizarea scolasticii *în secolele al XV-lea și al XVI-lea*.

ANEXA I

Titlurile onorifice acordate în Evul Mediu filosofilor analizați în acest volum

RABANUS MAURUS:	Praeceptor Germaniae
ABÉLARD:	Peripateticus Palatinus
ALAIN DE LILLE:	Doctor universalis
AVERROES:	Commentator
ALEXANDER DIN HALES:	Doctor irrefragibilis
SF. BONAVENTURA:	Doctor seraphicus
SF. ALBERT CEL MARE:	Doctor universalis
SF. TOMA DE AQUINO:	Doctor angelicus și Doctor communis
ROGER BACON:	Doctor mirabilis
RICHARD DIN MIDDLETON:	Doctor solidus
RAYMUNDUS LULLUS:	Doctor illuminatus
EGIDIO ROMANO:	Doctor fundatissimus
HENRIC DIN GENT:	Doctor solemnis
DUNS SCOTUS:	Doctor subtilis

OPTION FILOSOFIA MEDIEVALĂ

ANEXA 2

SCURTĂ BIBLIOGRAFIE

Lucrări generale despre filosofia medievală

- BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie: tome 1, l'antiquité et le moyen âge.* Paris, 1943.
- CARLYLE, R.W. & A.J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West.* 4 vol. Londra, 1903-1922.
- DEMPF, A., *Die Ethik des Mittelalters.* München, 1930.
Metaphysik des Mittelalters. München, 1930.
- DE WULF, M. *Histoire de la philosophie médiévale.* 3 vol. Louvain, 1934-1947 (ed. a VI-a). Traducerea în limba engleză a primelor două volume, realizată de E.C. Messenger, Londra, 1935-1938 (ed. a III-a).
- GEYER, B. *Die patristische und scholastische Philosophie.* Berlin, 1928. (Aceasta este al doilea volum din ediția revizuită a lui Ueberweg.)
- GILSON, E. *La philosophie au moyen âge.* Paris, 1944 (ed. a II-a, revizuită și adăugită). Traducerea în limba engleză, 1936.
L'esprit de la philosophie médiévale. 2 vol. Paris, 1944 (ed. a II-a).
Études de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921.
The Unity of Philosophical Experience. Londra, 1938.
Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1939.
- GRABMANN, M. *Die Philosophie des Mittelalters.* Berlin, 1921.
- GRUNWALD, G. *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Münster, 1907.
- HAURÉAU, B. *Histoire de la philosophie scolastique.* 3 vol. Paris, 1872-1880.
- HAWKINS, D.J.B. *A Sketch of Mediaeval Philosophy.* Londra, 1946.
- LOTTIN, O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* Tome 1: *Problèmes de Psychologie.* Louvain, 1942. Tome 2: *Problèmes de Morale.* 1948.
Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs. Bruges, 1931 (ed. a II-a).
- PICAVET, F. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* Paris, 1907 (ed. a II-a).
Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, 1913.
- ROMEYER, B. *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.* 3 vol. Paris, 1935-1937.
- RUGGIERO, G. DE. *La filosofia del cristianesimo.* 3 vol. Bari.
- STÖCKL, A. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* 3 vol. Mainz, 1964-1866.
- VIGNAUX, P. *La pensée au moyen âge.* Paris, 1938.

Capitolul II: Perioada patristică

Texte: Colecții generale

Migne (ed.), Patrologia Graeca. Paris.

Migne (ed.), Patrologia Latina. Paris

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.

Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Edinburgh.

A Library of the Fathers (trad. engl.). Oxford.

Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation. Westminster, Maryland, SUA, 1946 (ed. J. Quasten și J.C. Plumpe).

(a) Texte particulare

ARISTIDES. Apology. In Zwei griechische Apologeten, J. Geggcken. Leipzig, 1907.

Apology. In Texte und Untersuchungen, IV. E. Hennecke (ed.). Leipzig, 1893.

ARNOBIUS. Libri 7 adversus gentes. Adăugat la Lactantii opera omnia (L.C. Firmiani). Paris, 1845.

ATHENAGORA. Apology. In Zwei griechische Apologeten. J. Geffcken. Leipzig, 1907.

Libellus pro Christianis și Oratio de resurrectione cadaverum. In Texte und Untersuchungen, IV. E. Schwartz (ed.). Leipzig, 1891.

CLEMENT DIN ALEXANDRIA. The Exhortation to the Greeks, etc. G.W. Butterworth (ed.). Londra, 1919.

EUSEBIU. The Proof of the Gospel (Demonstratio Evangelica). 2 vol. W.J. Ferrar (ed.). Londra, 1920.

GRIGORE DE NYSSA, SF. The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa. J.H. Srawley (ed.). Londra, 1917.

HIPOLIT. Philosophumena. 2 vol. F. Legge (ed.). Londra, 1921.

IRENEU, SF. The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the heresies. F.R. Montgomery Hitchcock (ed.). Londra, 1916.

IUSTIN MARTIRUL, SF. The Dialogue with Trypho. A.L. Williams (ed.). Londra, 1930.

LACTANȚIU. Opera omnia. L.C. Firmiani. Paris, 1843.

MINUCIUS FELIX. The Octavius of Minucius Felix. J.H. Freese (ed.). Londra (f.a.).

ORIGEN. Homélies sur la Genèse. L. Doutreleau (ed.). Paris, 1943.

Origen on First Principles. G.W. Butterworth (ed.). Londra, 1936.

TAȚIAN. Oratio ad Graecos. In Texte und Untersuchungen, IV. E. Schwartz (ed.). Leipzig, 1888.

TERTULLIAN. Tertullian concerning the Resurrection of the Flesh. A. Souter (ed.). Londra, 1922.

Tertullian against Praxeas. A. Souter (ed.). Londra, 1920.
 Tertullian's Apology. J.E.B. Mayer (ed.). Cambridge, 1917.

Alte lucrări

- ARNOU, R. De „platonismo” Patrum. Roma, 1935.
- BALTHASAR, HANS VON. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1943.
- BARDY, G. Clément d'Alexandrie. Paris, 1926.
- BAYLIS, H.J. Minucius Felix. Londra, 1928.
- DANIÈLOU, J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.
- DIEKAMP, F. Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Münster, 1896.
- ERMONI, V. Saint Jean Damascène. Paris, 1904.
- FAIRWEATHER, W. Origen and the Greek patristic Philosophy. Londra, 1901.
- FAYE, E. DE. Gnostiques et gnosticisme. Paris, 1925 (ed. a II-a).
- HITCHCOCK, F.R. MONTGOMERY. Irenaeus of Lugdunum. Cambridge, 1914.
- LEBRETON, J. Histoire du dogme de la Trinité. Paris, 1910.
- MONDÉSERT, C. Clément d'Alexandrie. Lyon, 1944.
- MORGAN, J. The Importance of Tertullian in the development of the Christian dogma. Londra, 1928.
- PICHON, R. Étude sur le mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin. Paris, 1903.
- PRESTIGE, G.L. God in Patristic Thought. Londra, 1936.
- PUECH, A. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle. 3 vol. Paris, 1928-1930.
- RIVIÈRE, J. Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, 1930.
- THAMIN, R. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Paris, 1895.

Capitolele III – VIII: Sf. Augustin

Texte

- Patrologia Latina (Migne), vol. 32-47.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 12, 25, 28, 33, 34, 36, 40, 41-44, 51-53, 57, 58, 60, 63.
- City of God. 2 vol. (Editia Everyman). Londra, 1945.
- Confessions. F.J. Sheed. Londra, 1943.
- The Letters of St. Augustine. W.J. Sparrow-Simpson (ed.). Londra, 1919.

Studii despre Sf. Augustin

BARDY, G. Saint Augustin. Paris, 1946 (ed. a VI-a).

BOURKE, V.J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.

BOYER, C. Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Paris, 1920.

L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1920.

Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.

COMBES, G. La doctrine politique de saint Augustin. Paris, 1927.

FIGGIS, J.N. The Political Aspects of St. Augustine's City of God. Londra, 1921.

GILDON, E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1943 (ed. a II-a).

GRAMBANN, M. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin. Köln, 1924.

Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Köln, 1929 (ed. a II-a).

HENRY, P. L'extase d'Ostie. Paris, 1938.

HESSEN, J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1931.

LE BLOND, J.M. Les conversions de saint Augustin. Paris, 1948.

MARTIN, J. La doctrine sociale de saint Augustin. Paris, 1912.

Saint Augustin. Paris, 1923 (ed. a II-a).

MAUSBACH, J. Die Ethik des heiligen Augustinus. 2 vol. Freiburg, 1929 (ed. a II-a).

MESSENGER, E.C. Evolution and Theology. Londra, 1931. (Despre teoria lui Augustin privind *rationes seminales*.)

MUÑOZ VEGA, P. Introducción a la síntesis de San Augustin. Roma, 1945.

PORTALIÉ, E. Augustin, saint. Dictionnaire de théologie catholique, vol. I. Paris, 1902.

SWITALSKI, B. Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine. New York, 1946.

Lucrări publicate cu ocazia celui de-al cincisprezecelea centenar al Sfântului Augustin

A Monument to St. Augustine. Londra, 1930.

Aurelius Augustinus. Köln, 1930.

S. Agostino. Milano, 1931.

Études sur S. Augustin. *Archives de Philosophie*, vol. 7, caietul 2. Paris, 1930.

Religion y Cultura. XV Centenario de la Muerte de San Augustin. Madrid, 1931.

Mélanges augustiniens. Paris, 1930.

Miscellanea agostiniana. 2 vol. Roma, 1930-1931.

*Capitolul IX: Pseudo-Dionisie Areopagitul**Texte*

Patrologia Graeca, vol. 3-4.

Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology. C.E. Rolt (ed.). Londra, 1920.

*Capitolul X: Boethius, Casiodor, Isidor**Texte*

Patrologia Latina (Migne); vol. 63-64 (Boethius), 69-70 (Casiodor), 81-84 (Isidor).

BOETHIUS. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy. H.F. Stewart și E.K. Rand (ed.). Londra, 1926.

De Consolatione Philosophiae. A. Fortescue (ed.). Londra, 1925.

Studii

BARRETT, H.M. Boethius: Some Aspects of his Times and Work. Cambridge, 1940.

PATCH, H.R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture. New York, 1935.

RAND, E.K. Founders of the Middle Ages; cap. 5, Boethius the Scholastic. Harvard U.P., 1941.

*Capitolul XI: Renașterea carolingiană**Texte*

Patrologia Latina (Migne); vol. 100-101 (Alcuin), 107-112 (Rabanus Maurus).

Studii

BUXTON, E.M. WILMOT. Alcuin. Londra, 1922.

LAISTNER, M.L.W. Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900. Londra, 1931.

TAYLOR, H.O. The Mediaeval Mind, vol. 1. Londra, 1911

TURNAU, D. Rabanus Maurus praceptor Germaniae. München, 1900.

*Capitolele XII-XIII: Ioan Scotus Eriugena**Texte*

Patrologia Latina (Migne); vol. 122.

Selectii (în limba engleză), în *Selections from Mediaeval Philosophers*, vol. I, R. McKeon. Londra, 1930.

Studii

BETT, H. Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy. Cambridge, 1925.

CAPPUYNS, M. Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1933.

SCHNEIDER, A. Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen. 2 vol. Berlin, 1921-1923.

SEUL, W. Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen Elemente. Bonn, 1932.

Capitolul XIV: Problema universalilor

Texte

Patrologia Latina (Migne); vol. 105 (Fredegisius), 139 (Gerbert d'Aurillac), 144-145 (Sf. Petrus Damiani), 158-159 (Sf. Anselm), 160 (Odo de Tournai), 163 (Guillaume de Champeaux), 178 (Abélard), 188 (Gilbert de la Porrée), 199 (Ioan din Salisbury), 175-177 (Hugo de Saint-Victor).

B. GEYER. Die philosophischen Schriften Peter Abelards. 4 vol. Münster, 1919-1933.

Selectii din Abelard, în *Selections from Mediaeval Philosophers*, vol. I, R. McKeon. Londra, 1930.

Studii

BERTHAUD, A. Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.

CARRÉ, M.H. Realists and Nominalists. Oxford, 1946.

COUSIN, V. Ouvrages inédits d'Abélard. Paris, 1836.

DE WULF, M. Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896.

LEFÈVRE, G. Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Lille, 1898.

OTTAVIANO, C. Pietro Abelardo, La vita, le opere, il pensiero. Roma, 1931.

PICAVET, F. Gerbert ou le pape philosophe. Paris, 1897.

Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Paris, 1911.

REINERS, J. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Bonn, 1907.

Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster, 1910 (Beiträge, 8, 5).

REMUSAT, C. DE. Abaelard. 2 vol. Paris, 1845.

SICKES, J.G. Peter Abaelard. Cambridge, 1932.

Capitolul XV: Sf. Anselm de Canterbury

Texte

Patrologia Latina (Migne); vol. 158-159.

Studii

- BARTH, K. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. München, 1931.
- FISCHER, J. *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*. Münster, 1911 (Beiträge, 10, 3).
- FILLIÂTRE, C. *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*. Paris, 1920.
- GILSON, E. *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934.
- KOYRÉ, A. *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*. Paris, 1923.
- LEVASTI, A. *Sant' Anselmo, Vita e pensiero*. Bari, 1929.

Capitolul XVI: Școala de la Chartres

Texte

- Patrologia Latina (Migne); vol. 199 (Ioan din Salisbury, conține de asemenea fragmente din Bernard de Chartres, coloanele 666 și 938), 90 (*Philosophia lui Guillaume de Conches*, printre lucrări ale lui Beda).
- JANSSEN, W. *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*. Breslau, 1926.
- BARACH, C.S. & WROBEL, J. *Bernardus Silvestris, De mundi universitate libri duo*. Innsbruck, 1896.
- WEBB, C.C.J. *Metalogicon*. Oxford, 1929.
- Policraticus. 2 vol. Oxford, 1909.

Studii

- CLERVAL, A. *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*. Paris, 1895.
- FLATTEN, H. *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*. Koblenz, 1929.
- SCHARSCHMIDT, C. *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*. Leipzig, 1862.
- WEBB, C.C.J. *John of Salisbury*. Londra, 1932.

*Capitolul XVII: Scoala de la St. Victor**Texte*

Patrologia Latina (Migne); vol. 175-177 (Hugo), 196 (Richard și Godefroy)

Studii

EBNER, J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor. Münster, 1917 (Beiträge, 19, 4).

ETHIER, A.M. Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor. Paris, 1939.

KILGENSTEIN, J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1897.

MIGNON, A. Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 vol. Paris, 1895.

OSTLER, H. Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor. Münster, 1906 (Beiträge, 6, 1).

VENET, F. Hugues de Saint-Victor. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 7.

Capitolul XVIII: Dualiștii și panteiștii

ALPHANDÉRY, P. Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle. Paris, 1903.

BROEKX, E. Le catharisme. Louvain, 1916.

CAPELLE, G.C. Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel. Paris, 1932 (Bibliothèque thomiste, 16).

RUNCIMAN, S. The Mediaeval Manichee. Cambridge, 1947.

THÉRY, G. Autour du décret de 1210: I, David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste. Paris, 1925 (Bibliothèque thomiste, 6).

*Capitolul XIX: Filosofia islamică**Texte*

ALFARABI. Alpharabius de intelligentiis, philosophia prima. Venezia, 1508.

Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt. Fr. Dietrici. Leiden, 1892.

Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. Cl Baeumker. Münster, 1933.

Alfarabius de Platonis Philosophia. Ed. F. Rosenthal și R. Walzer. Plato Arabus, vol. 2. Londra, Warburg Institute, 1943.

ALGAZEL. Alagazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation. Toronto, 1933.

AVICENNA. Avicennae Opera. Venezia, 1495-1546.

Avicennae Metaphysics Compendium. Roma, 1926 (latină).

AVERROES. Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera commentaria. II vol. Venezia.

Die Epitome der Metaphysik des Averroës. S. Van den Bergh. Leiden, 1924.

Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroes), trad. și adnotări de L. Gauthier. Alger, 1905.

Studii generale

BOER, T.J. DE. History of Philosophy in Islam. Trad. E.R. Jones. Londra, 1903.

CARRA DE VAUX, B. Les penseurs d'Islam. 5 vol. Paris, 1921-1926.

MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.

O'LEARY, DE LACY. Arabic Thought and its Place in History. Londra, 1922.

The Legacy of Islam. T. Arnold și A. Guillaume (ed.). Oxford, 1931.

Studii particulare

ALONSO, M. Teología de Averroes. Madrid-Granada, 1947.

ASÍN Y PALACIOS, M. Algazel: Dogmática, moral, ascética. Saragossa, 1901.

CARRA DE VAUX, B. Gazali. Paris, 1902.

Avicenne. Paris, 1900.

GAUTHIER, L. La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, 1909.

Ibn Roschd (Averroès). Paris, 1948.

GOICHON, A.M. Introduction à Avicenne. Paris, 1933.

La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenna). Paris, 1937.

La philosophie d'Avicenne. Paris, 1944.

HORTEN, M. Die Metaphysik des Averroës. Halle, 1912.

KLEINE, W. Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin. Freiburg, 1933.

RENAN, E. Averroës et l'averroïsme. Paris, 1869 (ed. a III-a).

SALIBA, D. Étude sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, 1927.

SMITH, M. Al-Ghazali, the Mystic. Londra, 1944.

SWEETMAN, J.W. Islam and Christian Theology, vol. I. Londra, 1945.

WENSINCK, A.J. La Pensée de Ghazzali. Paris, 1940.

Capitolul XX: Filosofia evreiască

Texte

Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johannes Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892-1895.

MOISE MAIMONIDE. Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. 3 vol. Paris, 1856-1866.

Studii

- GUTTMANN, J. Die Philosophie des Judentums. München, 1933.
- HUSIK, I. A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, 1918.
- LEVY, L.G. Maïmonide. Paris, 1932 (ed. a II-a).
- MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.
- MUNZ, J. Moses ben Maimon, sein Leben und seine Weke. Frankfurt pe Main, 1912.
- ROHNER, A. Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913 (Beiträge, II, 5).
- ROTH, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Capitolul XXI: Traducerile

Vezi bibliografia din M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. 2, ed. a VI-a (în ediția engleză, trad. Dr. E.C. Messenger, bibliografia și secțiunile despre trăduceri, realizate de A. Pelzer, au fost scurte). Vezi de asemenea B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (1928), pp. 342-351, cu bibliografia corespunzătoare, p. 728.

Capitolul XXII: Introducere (pentru secolul al XIII-lea)

- BONNEROT, J. La Sorbonne, sa vie son rôle, son œuvre à travers les siècles. Paris, 1927.
- DENIFLE, H. și CHATELAIN, A. Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 vol. Paris, 1889-1897.
- Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. 2 vol. Paris, 1933-1934.
- Les universités françaises au moyen âge. Paris, 1892.
- GLORIEUX, P. Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle. 2 vol. Paris, 1933-1934.
- GRABMANN, M. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX. Roma, 1941.
- LITTLE, A.G. The Grey Friars in Oxford. Oxford, 1892.
- RASHDALL, H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Ediție nouă, ed. F.M. Powicke și A.B. Emden. 3 vol. Oxford, 1936.
- SHARP, D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxford, 1936.

*Capitolul XXIII: Guillaume d'Auvergne**Texte*

Opera. 2 vol. Paris, 1674.

Studii

BAUMGARTNER, M. Die Erkenntnislehre des Willhelm von Auvergne. Münster, 1895 (Beiträge, 2, 1).

MASNOVO, A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomasso d'Aquino. Milano, vol. 1 (1930 și 1945); vol. 2 (1934 și 1946); vol. 3 (1945).

*Capitolul XXIV: Robert Grosseteste și Alexander din Hales**Texte*

Die philosophischen Weke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. L. Baur. Münster, 1912 (Beiträge, 9).

THOMSON, S.H. The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253. Cambridge, 1940.

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M. Summa Theologica. 3 vol. Quaracchi, 1924-1930.

Studii

BAUR, L. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917 (Beiträge, 18, 4-6). Pentru Alexander din Hales, vezi introducerea la ediția critică Quaracchi (*supra*).

*Capitolele XXV-XXIX: Sf. Bonaventura**Text*

Opera omnia. 10 vol. Quaracchi, 1882-1902.

Studii

BISSEN, J.M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure. Paris, 1929.

DE BENEDICTIS, M.M. The Social Thought of Saint Bonaventure. Washington, 1946.

GILSON, E. The Philosophy of St. Bonaventure. Londra, 1938.

GRÜNEWALD, S. Franziskanische Mystik. Versuk zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura. München, 1931.

LUTZ, E. Die Psychologie Bonaventuras. Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4-5).

LUYCKX, B.A. Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Münster, 1923 (Beiträge, 23, 3-4).

O'DONNELL, C.M. *The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*. Washington, 1937.

ROBERT, P. *Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure*. Montreal, 1936.

ROSENMÖLLER, B. *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*. Münster, 1925 (Beiträge, 25, 3-4).

Capitolul XXX: Sf. Albert cel Mare

Texte

Opera Omnia. A. borgnet. 38 vol. Paris, 1890-1899. (Vezi, de asemenea, G. Meersseman. *Introductio in opera omnia beati Alberti Magni*, O.P. Bruges, 1931.)

De vegetalibus. C. Jessen. Berlin, 1867.

De animalibus. H. Stradler. Münster, 1916 (Beiträge, 15-16).

Studii

ARENDT, W. *Die Staats- und Gessellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt*. Jena, 1929.

BALES, H. *Albertus Magnus als Zoologe*. München, 1928.

FRONOBER, H. *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*. Breslau, 1909.

GRABMANN, M. *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, în *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. München, 1936.

LIERTZ, R. *Der selige Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*. München, 1931.

REILLY, G.C. *Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas*. Washington, 1934.

SCHEEBEN, H.C. *Albertus Magnus*. Bonn, 1932.

SCHMIEDER, K. *Alberts des Grossen Lehre von natürlichem Gotteswissen*. Freiburg, 1932.

SCHNEIDER, A. *Die Psychologie Alberts des Grossen*. Münster, 1903-1906 (Beiträge, 4 5-6).

Capitolele XXXI-XLI: Sf. Toma de Aquino

Texte

Opera omnia (ediția Leonină). Roma, 1882. 15 volume au fost publicate până acum.

Opera omnia (ediția Parma). 25 vol. Parma, 1852-1873. Retipărită, New York, 1948.

Opera omnia (ediția Vivès). 34 vol. Paris, 1872-1880.

Ordinul Dominican englez a publicat traduceri ale lucrărilor *Summa theologica*, *Summa contra Gentiles* și *Quaestiones disputatae*. Londra (B.O.W.) Există și o anto-

ologie (în engleză) în cadrul colecției Everyman Library, Londra.
 Basic Writings of St. Thomas Aquinas, ed. A. Pegis, 2 vol. New York, 1945.

Bibliografie

BOURKE, V.J. Thomistic Bibliography, 1920-1940. St. Louis Mo, S.U.A., 1945.
 GRABMANN, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1920.
 (ed. a II-a) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1931.
 MANDONNET, P. Des écrits authentiques de St. Thomas. Fribourg, 1910 (ed. a II-a).
 MANDONNET, P. și DESTREZ, J. Bibliographie thomiste. Paris, 1921.

Biografii

CHESTERTON, G.K. St. Thomas Aquinas. Londra, 1933, 1947.
 DE BRUYNE, E. St. Thomas d'Aquin, Le milieu, l'homme, la vision du monde. Bruxelles, 1928.
 GRABMANN. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. München, 1924.

Studii generale

D'ARCY, M.C. Thomas Aquinas. Londra, 1931.
 DE BRUYNE, E. Vezi *supra*.
 GILSON, E. Le Thomisme. Paris, 1944 (ed. a V-a).
 Trad. engl., *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Cambridge, 1924, 1930, 1937.
 LATTEY, C. (ed.). St. Thomas Aquinas. Londra, 1924. (Cambridge Summer School Papers.)
 MANSER, G.M. Das Wesen des Thomismus. Fribourg, 1931.
 MARITAIN, J. St. Thomas Aquinas. Londra, 1946 (ed. a III-a).
 OLIGIATI, F. A Key to the Study of St. Thomas. Trad. J.S. Zybura. St. Louis (S.U.A.), 1925.
 PEILLAUBE, E. Initiation à la philosophie de St. Thomas. Paris, 1926.
 RIMAUD, J. Thomisme et méthode. Paris, 1925.
 SERTILLANGES, A.D. Foundations of Thomistic Philosophy. Trad. G. Anstruther. Londra, 1931.
 S. Thomas d'Aquin. 2 vol. Paris, 1925 (ed. a IV-a).
 VANN, G. Saint Thomas Aquinas. Londra, 1940.

Metafizică

FINANCE, J. DE. Être et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothèque des Archives de philosophie. Paris, 1945.

- FOREST, A. La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin. Paris, 1931.
- GILSON, E. L'Être et l'essence. Paris, 1948.
- GRABMANN, M. Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Roma, 1924. (Acta hebdomadae thomisticae.)
- HABELL, J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suarez. Fribourg, 1929.
- MARC, A. L'idée chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure. Paris, 1931. (Archives de philosophie, 10, 1.)
- PIEPER, J. Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Münster, 1934.
- RÉGNON, T. DE. La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand. Paris, 1906.
- ROLAND-GOSSELIN, M.D. Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1926. (Bibliothèque thomiste, 8.)
- SCHULEMANN, G. Das Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1915 (Beiträge, 13, 5).
- WÉBERT, J. Essai de métaphysique thomiste. Paris, 1926.
- Vezi și Studii generale.

Teologia naturală

- GARRIGOU-LAGRANGE, R. God: His Existence and His Nature. 2 vol. Trad. B. Rose. Londra, 1934-1936.
- PATTERSON, R.L. The Concept of God in the Philosophy of Aquinas. Londra, 1933.
- ROLFES, E. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg, 1927 (ed. a II-a).
- Vezi și Studii generale.

Cosmologie

- BEEMELMANS, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Münster, 1914 (Beiträge, 17, 1).
- CHOISNARD, P. Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. Paris, 1926.
- CORNOLDI, G.M. The Physical System of St. Thomas. Trad. E.H. Dering. Londra, 1895.
- MARLING, J.M. The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.
- Vezi și Studii generale.

Psihologie

LOTTIN, O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome 1. Problèmes de Psychologie.* Louvain, 1942.

MONAHAN, W.B. *The Psychology of St. Thomas Aquinas.* Londra, f.a.

O'MAHONY, L.E. *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Londra, 1929.

PEGIS, A.C. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century.* Toronto, 1934.

Vezi și Studii generale.

Cunoașterea

GRABMANN, M. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.* Köln, 1924.

HUFNAGEL, A. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin.* Köln, 1924.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5; Le thomisme devant la philosophie critique.* Louvain, 1926.

MEYER, H. *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin.* Fulda, 1934.

NOEL, L. *Notes d'épistémologie thomiste.* Louvain, 1925.

PÉGHAIRE, J. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin.* Paris, 1936.

RAHNER, K. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* Innsbruck, 1939.

ROMEYER, B. *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain.* Paris, 1928 (Archives de philosophie, 6, 2).

ROUSSELOT, P. *The Intellectualism of St. Thomas.* Trad. Fr. James, O.S.F.C. Londra, 1935.

TONQUÉDEC, J. DE. *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance.* Paris, 1929 (Bibliothèque des Archives de Philosophie).

VAN RIET, G. *L'épistémologie thomiste.* Louvain, 1946.

WILPERT, P. *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin.* Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Teoria morală

GILSON, E.S. *Thomas d'Aquin. (Les moralistes chrétiens.)* Paris, 1941 (ed. a VI-a).

LEHU, L. *La raison règle de la moralité d'après St. Thomas d'Aquin.* Paris, 1930.

LOTTIN, O. *Le droit natural chez S. Thomas et ses prédecesseurs.* Bruges, 1926.

PIEPER, J. *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin.* Münster, 1929.

ROUSSELOT, P. *Pur l'histoire du problème de l'amour au moyen âge.* Münster, 1908 (Beiträge, 6, 6).

SERTILLANGES, A.D. *La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1942 (ediție nouă).

Teoria politică

- DEMONGEOT, M. *Le meilleur régime politique selon S. Thomas*. Paris, 1928.
- GRABMANN, M. *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin*. Augsburg, 1925.
- KURZ, E. *Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin*. Freiburg, 1932.
- MICHEL, G. *La notion thomiste du bien commun*. Paris, 1932.
- ROCCA, G. DELLA. *La politica di S. Tommaso*. Napoli, 1934.
- ROLAND-GOSSELIN, B. *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1928.

Teorie estetică

- DE WULF, M. *Études historique sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin*. Louvain, 1896.
- DYROFF, A. *Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino*. Berlin, 1929 (Festgabe Ludwig Stern).
- MARITAIN, J. *Art and Scholasticism*. Londra, 1930.

Controverse

- EHRLE, F. *Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode*. In *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913.

Capitolul XLII: Averroismul latin: Siger de Brabant

Texte

- BAEUMKER, C. *Die Impossibilia des Siger von Brabant*. Münster, 1898 (Beiträge, 2, 6).
- BARSOOTTI, R. *Sigeri de Brabant. De aeternitate mundi*. Münster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).
- DWYER, W.J. *L'Opuscule de Siger de Brabant 'De Aeternitate Mundi'*. Louvain, 1937.
- GRABMANN, M. *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompnii des Boetius von Daccien*. In *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. 1936. *Neueaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Beotius von Daciens*. (Analele Academiei din München, Filosofie.). 1924.
- MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*. (Les Philosophes Belges, 6.) Louvain, 1908, 1911.

STEGMÜLLER, F. Neugefundene Quaestiones des Sigers von Brabant. In *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Siger de Brabant d'après ses œuvres inédits. (Les Philosophes Belges, 12.) Louvain, 1931.

Studii

BAEUMKER, C. Zur Beurteilung Sigers von Brabant. In *Philosophisches Jahrbuch*, 1911.

MANDONNET, P. Vezi *supra* (Les Philosophes Belges, 6-7).

OTTAVIANO, C. S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la dottrina avveroistica dell'unita dell'intelletto. Lanciano, 1930.

SASSEN, F. Siger de Brabant et la double vérité. *Revue néoscolastique*, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Bruxelles, 1938.

Vezi *supra* (Les Philosophes belges, 12-13).

Aristote en Occident. Louvain, 1946.

Capitolul XLIII: Gânditorii franciscani

i. Bacon: Texte

BREWER, J.S. Fratris Roger Baconi opera quaedam hactenus inedita. Londra, 1859.

BRIDGES, J.H. The Opus Maius of Roger Bacon, 2 vol. Oxford, 1897.

Supplementary volume. Oxford, 1900.

BURKE, R.B. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vol. (Engl.). Philadelphia, 1928.

RASHDALL, H. Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theologiae. Aberdeen, 1911.

STEELE, R. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. 16 fascicule publicate până în prezent. Oxford, 1905-1940.

Studii

BAEUMKER, C. Roger Bacons Naturphilosophie. Münster, 1916.

CARTON, R. La synthèse doctrinale de Roger Bacon. Paris, 1929.

L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Paris, 1924.

L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle. Paris, 1924.

CHARLES, E. Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris, 1861.

LITTLE, A.G. Roger Bacon, Essays contributed by various writers. Oxford, 1914.

2. *Matteo di Aquasparta: Texte*

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, 1903.

A. Daniels (Beiträge, 8, 1-2, Münster, 1909) oferă extrase din Comentariul la *Sentințe*.

Studii

LONGPRÉ, E. Matthieu d'Aquasparte. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10. 1928.

3. *Pierre Jean Olivi: Texte*

B. Jansen. Petri Johannis Olivi Quaestiones in 2 librum Sententiarum. 3 vol. Quaracchi, 1922-1926.

Petri Joannis Provencalis Quodlibeta. Venezia, 1509.

Studii

CALLAEY, F. Olieu ou Olivi. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. II. 1931.

JANSEN, B. Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, 1931.

Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung. În *Franziskanische Studien*. 1922.

Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima. În *Gregorianum*, 1920.

4. *Roger Marston: Texte*

Fratris Rogeri Marston, O.F.M., Quaestiones disputatae. Quaracchi, 1932.

Studii

BELMOND, S. La théorie de la connaissance d'après Roger Marston. În *France franciscaine*, 1934.

GILSON, E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant. În *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1932.

JARRAUX, L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine. În *Études franciscaines*, 1933.

PELSTER, F. Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus. În *Scholastik*, 1928.

5. *Richard din Middleton: Texte*

Quodlibeta. Venezia, 1509; Brescia, 1591.

Studii

HOCEDEZ, E. Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Paris, 1925.

6. *Raymundus Lullus: Texte*

Opera omnia, I. Salzinger. 8 vol. Mainz, 1721-1742.

Obras de Ramón Lull. Palma, 1745.

O. Keicher (vezi mai jos) a publicat *Declaratio Raymundi* în seria *Beiträge*.

Studii

BLANES, F. SUREDA. El beato Ramón Lull, su época, su vida, sus obras, sus empresas. Madrid, 1934.

CARRERA Y ARTAU, T. și J. Historia de la Filosofía Española. Filosofía Christiana de los Siglos XIII al XIV. Vol. 1 și 2. Madrid, 1939-1943.

KEICHER, O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Münster, 1909 (Beiträge, 7, 4-5).

LONGPRÉ, E. Lulle. În *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.

OTTAVIANO, C. L'ars compendiosa de Raymond Lulle. Paris, 1930.

PEERS, E.A. Fool of Love; the Life of Ramon Lull. Londra, 1946.

PROBST, J.H. Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, 1912.

La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplation. Münster, 1914. (Beiträge, 13, 2-3).

Capitolul XLIV: Edigio Romano și Henric din Gent

1. *Egidio Romano: Texte*

Ediții vechi. Vezi Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, pp. 532-533.

HOCEDEZ, E. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930.

KOCH, J. Giles of Rome; Errores Philosophorum. Ediție critică. Trad. J.O. Riedl. Milwaukee, 1944.

SCHOLZ, R. Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate. Weimar, 1929.

Studii

BRUNI, G. Egidio Romano e la sua polemica antitomista. În *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934.

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et saint Thomas. În *Mélanges Mandonnet*. Paris, 1930.

Gilles de Rome et Henri de Gand. În *Gregorianum*, 1927.

2. Henric din Gent: Texte

Summa theologica. 2 vol. Paris, 1520; 3 vol. Ferrara, 1646.
Quodlibeta, 2 vol. Paris, 1518; Venezia, 1608.

Studii

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et Henri de Gand. În *Gregorianum*, 1927.
PAULUS, J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Paris, 1938.

Capitolele XLV-L: John Duns Scotus

Texte

WADDING, L. Opera Omnia. Lyon, 1639. 12 vol.

Opera Omnia (ed. a II-a). Paris (Vivès), 1891-1895. 26 vol.

B.J.D. Scoti Commentaria Oxoniensia (la primele două cărți ale *Sentințelor*). Quaracchi, 1912-1914. 2 vol.

Tractatus de Primo Principio. Quaracchi, 1910.

MULLER, P.M., O.F.M. Tractatus de Primo Principio. Editionem curavit Marianus. Freiburg, 1941.

Încă lipsește o ediție critică a operelor lui Duns Scotus.

Cf. *Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisi A.D. 1939 celebrato*. Roma, 1939.

Pentru o sinteză a discuțiilor și articolelor recente despre opera lui Duns Scotus, precum și despre doctrina lui, cf.:

BETTONI, E., O.F.M. Vent'anni di Studi Scotisti (1920-1940). Milano, 1943.

Studii

BELMOND, S., O.F.M. Essai de synthèse philosophique du Scotisme. Paris, Bureau de 'La France Franciscaine'. 1933.

BETTONI, E., O.F.M. L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Milano, 1943.

DE BASLY, D., O.F.M. Scotus Docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. Paris, 'La France Franciscaine'. 1934.

GILSON, E. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, vol. I, 1927.

Les seize premiers Theorematæ et la pensée de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1937-1938.

GRAJEWSKI, M.J., O.F.M. The Formal Distinction of Duns Scotus. Washington, 1944.

- HARRIS, C. Duns Scotus. Oxford, 1927. 2 vol. (Face numeroase referiri la lucrarea neautentică *De Rerum Principio*.)
- HEIDEGGER, M. Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- KRAUS, J. Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura Communis. Fribourg, 1927.
- LANDRY, B. Duns Scot. Paris, 1922.
- LONGPRÉ, E., O.F.M. La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924. (Conține un răspuns la lucrarea lui Landry.)
- MESSNER, R., O.F.M. Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Freiburg, 1942.
- MINGES, P., O.F.M. Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus. 1908 (Beiträge, 8, 1).
- J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica quoad res praecipuas proposita et exposita. Quaracchi. 1930. 2 vol. (Citează opere controversate, dar este o lucrare foarte utilă.)
- PELSTER, F. Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben. Franzisk. Studien, 1923.
- ROHMER, J. La finalité chez les théologiens dès saint Augustin à Duns Scot. Paris, 1939.

INDEX DE NUME

(Referințele principale sunt tipărite cu litere aldine.)

- Aachen 107
Abélard, Pierre 140, 143, 144, 146-153, 173,
180, 561, 568,
Abubacer 196
Adamson, R. 437
Adelard de Bath 165
Adeodatus 40, 41
Aegidius Romanus *vezi* Egidio Romano
Aelbert 106
Agobard 105
Ahriman (Angra Mainyu) 40
Alain de Lille 340, 561
Albert cel Mare, Sf. 36, 87, 182, 183, 195,
199, 206, 213, 216, 217, 226, 229, 235,
293-300, 301, 302, 339, 340, 364, 421,
435, 438, 550, 552, 556, 558, 561, 572,
574, 576,
Alcuin 106-108, 109, 112, 113, 141, 567
Aldhelm 106
Alexander din Hales 195, 213, 216, 217,
229, 233-239, 411, 243, 273, 438, 556,
561, 573
Alexander Neckham 165
Alexandru al III-lea, papă 176
Alexandru al IV-lea, papă 302
Alexandru cel Mare 83
Alexandru din Afrodisia 98
Alfarabi 189-190, 195, 199, 203, 205, 333,
570
Algazel 195-197, 199, 205, 455, 570, 571
Alkindi 205, 455
Alonso, M. 571
Alphandéry, P. 570
Amalric de Bene 129, 181-182, 208, 209
Ambrozie, Sf. 35, 41, 42, 127, 130, 170
Ammonius Saccas 26, 189
Anagni 302
Anaxagora 21
Anselm de Canterbury, Sf. 155-164, 569
Anselm de Laon 129, 148
Anselmus Peripateticus 145
Antoine André 470
Antonie din Egipt, 42
Antoninus Pius, împărat 15
Aquino, Toma de, *vezi* Toma de Aquino,
Sf.
Arendt, W. 574
Aristides 15, 564
Aristotel:
 autoritatea lui – 183, 223, 427, 475,
 509, 536
 comentatori – 208, 224, 263, 320,
 475, 554
 transmiterea lucrărilor – 97-98, 197,
 206-208, 438, 554
 alia – 2, 8, 18, 22, 28, 37, 70, 97, 99,
 108, 118, 139, 141, 142, 145, 149, 151,
 157, 166, 169, 180, 183, 187-191,
 194-197, 202-203, 205-210, 214,
 215, 219-227, 230, 233, 239, 243,
 245-249, 252, 259-266, 274, 277,
 281, 283, 284, 285, 290, 293-297,
 300, 303, 306-308, 317-321, 324-330,
 339, 342, 355, 357, 365, 375, 377,
 380, 383-384, 395-397, 402-403,
 405, 407, 409-410, 413, 417, 412-
 430, 431-434, 438, 441, 445, 455,
 458, 460-462, 467, 470, 474-475,
 483, 486, 501, 506, 509, 517, 524,
 526, 529, 552-555
 vezi și aristotelism în Indexul tematic
Arnobius 21, 24, 564

- Arnou, R. 564
 Asín y Palacios, M. 571
 Athanasie, Sf. 27
 Atena 13, 25, 28, 97
 Athenagoras 15, 18-19, 564
 Augustin de Hippona, Sf. 1, 5, 8, 9, 14, 15,
 23, 35-37, 39-86, 87, 88, 98, 101, 109,
 113, 130, 131, 150, 153, 155, 156, 160, 162,
 163, 167, 173, 174, 187, 194, 199, 202,
 213, 216, 219, 221-227, 229, 230, 232-
 240, 243-245, 251, 53, 256, 257, 260,
 261, 270, 275, 276, 279, 280, 282, 284,
 285, 287, 288, 291, 314, 316, 320, 321,
 342, 344, 350, 357, 358, 369, 375, 376,
 385, 386, 399, 412, 421, 425, 427, 440,
 443, 445, 447-449, 455, 458, 467, 482,
 483, 548-550, 552, 553, 565, 566
 Avempace 196
 Averroes 187, 188, 194, 195, 196-198, 199,
 206-209, 223, 225, 231, 247, 283, 294,
 299, 319, 320, 383, 384, 424, 431-434,
 439, 440, 442, 455, 488, 505, 529, 535,
 557, 558, 561, 571
 averroïști latini 199
 Avicebron 201-202, 204, 205, 223, 327,
 557, 558
 Avicenna 153, 187, 190-195, 196, 197, 199,
 205, 206, 208, 219-221, 226, 299, 328,
 332, 340, 362, 376, 383, 433, 434, 439,
 440, 455, 461, 462, 466, 467, 475, 479,
 504, 557, 558, 571
 Avraam 145
 Bacon, Francis 2, 37, 437, 443
 Bacon, Roger 4, 194, 195, 213, 229, 230,
 233, 299, 437-443, 556, 558, 561, 579
 Baeumker, C. 578, 579
 Bagdad 189, 195, 196
 Bales, H. 574
 Balic, C. 470, 471
 Balthasar, H. von 565
 Bar Sadaili, Stephan 88
 Barach, C.S. 569
 Bardy, G. 565, 566
 Barrett, H.M. 567
 Barsotti, R. 578
 Barth, K. 569
 Bartholomeo din Messina 206
 Basly, D. de, vezi de Basly, D.
 Baudry, L. 471, 582
 Baugulf 106
 Baumgartner, M. 573
 Baur, F.C. 95
 Baur, L. 573
 Baylis, H.J. 565
 Beda, Venerabilul 106, 107, 109, 112, 569
 Beemelmanns, F. 576
 Belmond, S. 580, 582
 Benedict, episcop, Sf. 106
 Berengarius de Tours 129, 145
 Bergson, H. 10
 Bernard de Chartres 150, 167, 168, 569
 Bernard de Clairvaux, Sf. 148, 151, 170,
 239, 240
 Bernard de Tours 168, 169
 Bernardus Silvestris vezi Bernard de Tours
 Berthaud, A. 568
 Bett, H. 568
 Bettoni, E. 582
 Bissen, J.M. 573
 Bizanț 181, 209
 Blanes, F. Sureda 581
 Boer, T.J. de 571
 Boethius 8, 97-101, 107, 108, 113, 137-140,
 145, 149, 166, 168-170, 180, 205, 206,
 219, 234, 567, 569
 Boetius din Dacia 428, 436, 450, 578
 Bologna 165, 167
 Bonaventura, Sf. 1, 5, 6, 8, 9, 30, 35, 37, 47,
 70, 73, 76, 162, 179, 187, 202, 213-300,
 307, 308, 311, 317, 318, 319, 327, 328, 329,
 336, 344, 364, 365, 432, 434, 435, 443,
 445, 450, 467, 475, 477, 501, 506, 507,
 527, 548-552, 554, 556, 557, 561, 573, 574

- Bonifaciu al VIII-lea, papă 458, 459
 Bonnerot, J. 572
 Bourke, V.J. 575
 Boyer, C. 566
 Bréhier, E. 566
 Brewer, J.S. 579
 Bridges, J.H. 579
 Broekx, E. 570
 Brucker, J. 4
 Brunii, G. 581
 Burgundius din Pisa 36, 167
 Burke, R.B. 579
 Buxton, E.M. Wilmot 567
- Cajetan, Tommaso Cardinal 316
 Callaey, F. 580
 Cambridge 214, 469
 Capelle, G.C. 570
 Cappuyns, M. 568
 Carloman 105
 Carlyle, R.W. și A.J. 563
 Carol cel Mare 105-107, 108, 137,
 Carol cel Pleșuv 87, 107, 112, 113
 Carra de Vaux, B. 571
 Carré, M.H. 568
 Carreras y Artau, T. și J. 581
 Cartagina 39-41, 43, 44
 Carton, R. 579
 Casiodor 100-101, 107, 567
 Cassiciacum 42, 43
 cathari 181, 570
 Celsus 26
 Cerint 20
 Chalcidius 168, 267n
 Charles, E. 579
 Chartres, Școala de la 165-172, 569
 Chesterton, G.K. 575
 Choisnard, P. 576
 Christos 13-15, 17, 20, 22, 35, 46, 50, 68,
 78, 81, 85, 98, 126, 127, 156, 182, 240,
 243, 260, 275, 289, 292, 341, 413, 415,
 428, 442, 446, 458, 459, 508, 533
 Cicero 35, 40, 44, 99, 107, 168, 170, 207
 Ciganotto, P.L. 470
 cinici 21
 Clarembald din Arras 169, 170, 182, 569
 Claudianus Mamertus 100
 Cleanthes 24
 Clement al IV-lea, papă 302, 439
 Clement din Alexandria 13, 15, 25-29, 564,
 565
 Clerval, A. 569
 Coelestius 44
 Combes, G. 566
 Commodus, împărat 18
 Corbie 108
 Cordoba 196, 202
 Cornoldi, G.M. 576
 Cousin, V. 568
 Cresconius 44
- D'Arcy, M.C. 575
 Daniélou, J. 565
 Dante 199, 412, 431, 434, 435
 Darwin, C. 74
 David de Dinant 182-183, 208, 209, 570
 Dawson, Christopher 85
 de Basly, D. 471, 582
 de Benedictis, M.M. 573
 De Bruyne, E. 575
 De Ruggiero, G. 563
 De Wulf, M. 4, 146, 147, 148, 563, 568,
 572, 578
 Decius 26
 Democrit 169
 Demongeot, M. 578
 Dempf, A. 563
 Denifle, H. 572
 Descartes, R. 1, 2, 9, 10, 52, 53, 162, 257,
 306, 563, 572
 Diekamp, F. 565
 Dionisie Areopagitul, Sf. vezi Pseudo-
 Dionisie
 Dionisie Carthusianul 88

- Dioscorus 44
 Dominicus Soto 316
 Dominic, Sf. 181
 Dominicus Gundissalinus Clemens
 Scotus 194, 195, 201, 205, 571
 donațiști 43, 44, 85
 Donatus 107, 108, 215
 Duns Scotus, John 1, 3, 6, 8, 9, 30, 162,
 165, 213, 217, 227, 243, 300, 356, 381,
 391, 392, 430, 435, 445, 446, 448, 450,
 462, 463, 466, 468, 469-545, 551, 552,
 556, 558, 559, 561, 582, 582, 583
 Dunstant, Sf. 137
 Dwyer, W.J. 578
 Dyroff, A. 578
- Ebner, J. 570
 Edessa 188
 Efrem din Nisibis, Sf. 188
 Egbert, Abate de York 106
 Egidio Romano 455, 581, 213, 216, 217,
 331, 430, 435, 455-459, 462, 464, 466,
 468, 503, 504, 558, 561, 581
 Ehrle, F. 4, 578
 Empedocle 21 vezi și Pseudo-Empedocle
 Epicur 17
 Epifanie, Sf. 128
 Eraclius 45
 Eric d'Auxerre 142
 Eriugena, Ioan Scotus 1, 32, 87, 94, 97,
 108, 111-133, 137, 141, 173, 181, 182, 567,
 568
 Ermoni, V. 565
 Ervisius 176
 Ethier, A.M. 570
 Etienne de Province 209
 Etienne Tempier 428, 436, 439, 455, 459
 Euclid 205
 Eusebiu din Cezareea 13, 28-30, 564
 Eutyches 98, 169n
 Fairweather, W. 565
- Faustus, Episcop 41
 Faye, E. de 565
 Figgis, J.N. 566
 Filip al IV-lea, rege 458, 469
 Filiâtre, C. 569
 Filon 15, 26, 27, 29, 32-34, 36, 201
 Finance, J. de 575
 Fischer, J. 569
 Flatten, H. 569
 Fleig, P. 470
 Forest, A. 576
 Francisc din Assisi, Sf. 241, 242
 Fredegisius 141, 568
 Frederic al II-lea, împărat 214, 301
 Frederic I, împărat 165
 Fronober, H. 574
 Fulbert 168
 Fulda 106, 108, 109
- Gabriel Biel 430
 Gandisapora 180
 Garrigou-Lagrange, R. 576
 Gaunilo 161, 162, 257
 Genseric 45
 Gérard d'Abbeville 216
 Gerard de Cremona 205, 206
 Gérard din Cenad (Gerardus Cenadiensis)
 145
 Gerbert d'Aurillac 168, 568, 569
 Geyer, B. 452, 563, 568, 572
 Gilbert de la Porrée 150, 151, 167, 169,
 180, 568
 Gilson, E. 4, 6, 67, 141, 227, 243, 248,
 249, 257, 304, 305, 323, 434, 435, 467,
 472, 473, 550, 556, 557, 563, 569, 573,
 575, 576, 577, 580, 582
 Gioacchino da Fiore 434
 Glorieux, P. 470, 572
 Godfroy de Fontaines 470
 Godefroy de Saint Victor 180, 570
 Goichon, A.M. 571
 Gonsalvus de Spania 469

- Grabmann, M. 8
 Grajewski, M.J. 582
 Grigore de Nazianz, Sf. 27, 28, 263
 Grigore de Nyssa, Sf. 1, 13, 28, 30, 31, 32,
 33, 34, 35, 36, 37, 91, 111, 112, 113, 126,
 127, 128, 130, 209, 263, 548, 550, 564,
 585
 Grigore I (cel Mare), papă 101
 Grigore al IX-lea, papă 209, 219
 Grigorie Taumaturgul, Sf. 26
 Grigore al X-lea, papă 242, 302
 Grosseteste vezi Robert Grosseteste
 Grunewald, S. 573
 Grunwald, G. 67, 222, 563
 Guillaume d'Auvergne 194, 195, 219-229,
 556, 573
 Guillaume d'Auxerre 209
 Guillaume de Champeaux 146-147, 568,
 586
 Guillaume de Conches 167, 168, 169, 175,
 569,
 Guillaume de la Mare 429
 Guillaume de St. Amour 216, 577
 Gundissalinus, Dominicus 197, 195, 201,
 205
 Guttmann, J. 572
- Habbel, J. 576
 Hadrian, Abate 106
 Harnack, A. 68
 Harris, C. 583
 Haureau, B. 563
 Hawkins, D.J.B. 563
 Hegel 3-5, 111, 123
 Heidegger, M. 583
 Henric din Gent 213, 217, 435, 450, 457,
 459-468, 476, 487, 489, 495, 496, 498,
 501, 503, 522, 557, 561
 Henry, P. 566
 Heraclit 489
 Herman Germanul 206, 207
 Hessen, J. 566
- Hierotheus 88
 Hincmar 112
 Hipolit 13, 19, 21, 564
 Hippona 43, 45
 Hitchcock, F.R. 565
 Hobbes, Thomas 411
 Hochedez, E. 450, 580, 581, 582
 Hoger 108
 Honorius al III-lea, papă 129
 Honorius de Autun 129
 Honorius, împărat 44
 Horten, M. 571
 Hufnagel, A. 577
 Hugo de Saint Victor 87, 152, 165-166,
 173-176, 234, 568
 Hume, David 3
 Husik, I. 572
 Hypatius din Efes 87
- Iacob din Venetia (Iacobus Veneticus) 205
 Iacob din Viterbo (Giacomo da Viterbo)
 459
 Ibn Bâjja vezi Avempace
 Ibn Masarrah 196
 Ibn Rušd vezi Averroes
 Ibn Sînă vezi Avicenna
 Ibn Tufail vezi Abubacer
 Ieronim din Ascoli 439
 Ieronim, Sf. 17, 43
 Inocențiu al II-lea, papă 148
 Inocențiu al IV-lea, papă 209
 Ioan al Crucii, Sf. 35, 88
 Ioan Chrysostom, Sf. 28
 Ioan Damaschinul, Sf. 35-36, 87, 167, 175,
 234, 235, 238, 263, 336
 Ioan din Salisbury 143, 144, 148, 151-152,
 165, 170-172, 568, 569
 Ioan Philoponos 207, 445
 Ioan Scotus Eriugena vezi Eriugena, Ioan
 Scotus
 Ioannes Canonicus 471
 Ioannes Hispanus 194, 201, 205

- Ireneu, Sf. 17, 19, 21, 24, 564
 Isidor din Sevilla, Sf. 101, 107, 109, 166,
 567
 Isus Christos vezi Christos
 Iulian din Eclanum 44
 Iustin Martirul, Sf. 15-17, 18, 25, 28, 564
- Jansen, B. 580
 Janssen, W. 569
 Jarraux, L. 580
 Jean de Fribourg 299
 Jean de la Rochelle 195, 233
 Jean de St. Giles 216
 John Duns Scotus vezi Duns Scotus, John
 John din Reading 471
 John Peckham 428, 429
- Kant, I. 2, 162, 323, 338, 343, 487-488,
 Keicher, Otto 452, 581
 Kierkegaard, S. 145, 244, 335
 Kilgenstein, J. 570
 Kilwardby, Robert 428, 429
 Kleine, W. 571
 Koch, J. 581
 Köln 216, 293, 301, 469
 Koyré, A. 569
 Kraus, J. 505, 583
 Kurz, E. 578
- Lactanțiu 21, 24, 564
 Laistner, M.L.W. 567
 Lamarck 74
 Landry, B. 474, 583
 Lanfranc 146, 155
 Le Blond, J.M. 566
 Lebreton, J. 565
 Lefèvre, G. 568
 Lehu, L. 577
 Leibniz 81, 162, 452
 Leon al XIII-lea, papă 430
 Lessing, G.E. 49
 Levasti, A. 569
- Levy, L. G. 572
 Licentius 49
 Liertz, R. 574
 Little, A.G. 572, 579
 Locke, John 3, 256
 Longpré, E. 470, 471, 473n., 580, 581, 583
 Lottin, O. 563, 577
 Ludovic cel Drept 87, 112
 Ludovic de Toulouse, Sf. 448
 Ludovic I (cel Pios), împărat 108
 Lullus, Raymundus vezi Raymundus
 Lullus (Ramon Llull)
 Luther, Martin 474
 Lutz, E. 573
 Luyckx, B.A. 573
 Lyon, Conciliul de la 242, 302
- Macrobius 150, 180
 Madaura 39
 Maimonide vezi Moise Maimonide
 Malebranche, N. 58
 Mandonnet, P. 4, 304, 434, 575, 578, 579
 Manegold de Lautenbach 170
 Manes 40n.
 Manfred, rege 206
 manihei 40-44, 369
 Manser, G.M. 575
 Marc, A. 576
 Marcion 20, 22
 Marcus Aurelius 18, 19
 Maréchal, J. 577
 Maritain, J. 575, 578
 Marling, J.M. 576
 Martianus Capella 100
 Martin din Polonia 181
 Martin I, papă 87
 Martin, J. 566
 Masnovo, A. 573
 Matteo di Aquasparta 213, 443-445, 447,
 580
 Mauriciu de Spania 208
 Mausbach, J. 566

- Maxim Mărturisitorul, Sf. 87, 113
 Melito 15
 Messenger, E.C. 566
 Messner, R. 583
 Meyer, H. 577
 Michael Scot 205-206
 Michel, G. 578
 Mignon, A. 570
 Mihail Balbus, împărat 87, 112
 Mill, J.S. 143
 Minges, P. 473n., 484, 506, 583
 Minucius Felix 22, 564
 Mahomed 189, 434
 Moise 15, 25, 28, 84, 359, 406
 Moise Maimonide 202-204, 222, 339, 340, 348, 421, 455, 571
 Monahan, W.B. 577
 Mondésert, C. 565
 Monica, Sf. 39
 Montpellier 167, 216
 Morgan, J. 565
 Motte, A. 402n.
 Muller, P.M. 582
 Munk, S. 571, 572
 Muñoz Vega, P. 566
 Nardi, Bruno 199, 434, 4435
 Neapolis 15
 Neckham, Alexander *vezi* Alexander Neckham
 Nicolae I, papă 112
 Nicolas de Liseux 216
 Nicolaus Cusanus 182
 Noel, L. 577
 O'Donnell, C.M. 574
 O'Leary, de Lacy 571
 O'Mahony, L.E. 577
 Ockham *vezi* William Ockham
 Odo de Cambrai *vezi* Odo de Tournai
 Odo de Tournai 141, 568
 ofiți 20
 Origen 26-27, 32, 34, 374, 564
 Ormuzd 40
 Orvieto 302, 433
 Ostia 42
 Ostler, H. 570
 Otloh de St. Emmeran 145
 Ottaviano, C. 568, 579, 581
 Oxford 165, 213-216, 229, 230, 429, 438-439, 448, 469, 472
 Paris, conciliul de la 182,
 Parvipontanus, Adam, *vezi* Adam Smallbridge
 Patch, H.R. 567
 Patterson, R.L. 576
 Paul Warnefrid *vezi* Paulus Diaconus
 Paulinus de Aquileia 105
 Paulus, J. 582
 Paulus Diaconus 105
 Pavel, Sf. 13, 29, 32, 41, 42, 88, 128, 130-132, 235, 344, 533, 554
 Peckham, John 428-430
 Peers, E.A. 581
 Péghaire, J. 577
 Pegis, A.C. 577
 Peillaube, E. 575
 Pelagius 44
 Pelster, F. 4, 470, 580, 583
 Pelzer, A. 4, 572
 Peripateticus Palatinus 148, 561
 Petrus Damiani, Sf. 145, 568
 Petrus Lombardus 36, 165, 166, 180, 215, 245, 294, 302, 303, 363, 430, 438, 448
 Petrus Peregrinus *vezi* Pierre de Maricourt
 Philolaos 18
 Picavet, F. 563
 Pichon, R. 565
 Pieper, J. 576, 577
 Pierre Abélard *vezi* Abélard, Pierre
 Pierre d'Auvergne 303
 Pierre de Corbeil 208
 Pierre de Maricourt 438

- Pierre Jean Olivi 445-447, 501, 580
 Pierre le Pelerin vezi Pierre de Maricourt
 Pietro di Pisa 105
 Platon 2, 8-10, 15, 18, 19, 21, 22, 24-26,
 28-30, 33, 34, 37, 50, 54, 56, 57, 60, 62,
 70, 71, 75, 76, 89, 139-141, 145, 153, 169,
 180, 188, 189, 203, 207, 243, 246, 260,
 287, 304, 306, 307, 321, 357, 387, 425,
 467, 504, 505, 554, 555, 557
 Plotin 28, 34, 35, 41, 60, 71, 73, 75, 77, 81,
 89, 91, 189, 202, 208, 246, 247, 260,
 276, 369, 395, 425
 Pontitianus 41-42
 Porfir 28, 36, 95, 97, 99, 138, 139, 188,
 189
 Portalié, E. 62n., 566
 Possidius 45
 Prestige, G.L. 565
 Priscian 107, 108, 150, 215
 Priscillian 44
 Probst, J.H. 581
 Proculos 88, 90-91, 93-94, 189, 205, 207
 Pseudo-Avicenna 129
 Pseudo-Dionisie 1, 8, 26, 34, 87-95, 97,
 111-113, 117, 118, 121, 128, 130, 132, 173,
 188, 207, 230, 234, 236, 294, 296, 345,
 346, 349, 421, 554, 567
 Pseudo-Empedocle 196
 Ptolemeu 205
 Ptolemeu de Lucca 303
 Puech, A. 565
 Pulleyn, Robert vezi Robert Pulleyn
 Quintilian 106
 Rahner, K. 577
 Rambert din Bologna 429
 Rand, E.K. 567
 Rashdall, H. 572, 579
 Raymond, arhiepiscop 205
 Raymundus Lullus (Ramon Llull) 213,
 436, 450-453, 561, 581
 Reginald de Piperno 303
 Regnon, T. de 576
 Reilly, G.C. 574
 Reiners, J. 568
 Remigius din Auxerre, Sf. 129, 141
 Remusat, C. de 568
 Renan, E. 571
 Rabanus Maurus 107, 109, 112, 567
 Rheims, Conciliul de la 151
 Richard de Saint Victor 5, 31, 165, 176-179,
 234, 570
 Richard din Middleton 213, 448-450, 561,
 580
 Rimaud, J. 575
 Riviere, J. 565
 Robert de Courçon 208, 213
 Robert de Sorbon 216
 Robert Grosseteste 87, 206, 213, 217, 229,
 230-233, 437, 438, 573
 Robert Kilwardby 428-429
 Robert Pulleyn 151, 165
 Robert, P. 574
 Rocca, G. Della 578
 Roger Marston 195, 213, 447-448, 580
 Rohmer, J. 583
 Rohner, A. 572
 Roland de Cremona 216
 Roland-Gosselin, B. 578
 Roland-Gosselin, M.D. 576
 Rolfes, E. 576
 Romeyer, B. 563, 577
 Roscelinus 142, 143-144, 145, 146, 148,
 149
 Rosenmoller, B. 574
 Roth, L. 572
 Rousselot, P. 577
 Ruggiero, G. de 563
 Runciman, S. 570
 Saliba, D. 571
 Santa Sabina, Roma 302
 Sassen, F. 579

- Scharschmidt, C. 569
 Scheeben, H.C. 574
 Schelling 304
 Schmieder, K. 574
 Schneider, A. 568, 574
 Scholz, R. 581
 Schulemann, G. 576
 Scotus Eriugena *vezi* Eriugena, Ioan
 Scotus
 Scotus, John Duns *vezi* Duns Scotus, John
 Seneca 237, 439, 442
 Sens, Conciliul de la 148
 Sertillanges, A.D. 575, 578
 Seul, W. 568
 Sever, patriarhul Antiohiei 87
 Sharp, D.E. 572
 Sicilia 205
 Siger de Brabant 188, 199, 213, 217, 428,
 432-436, 450, 578
 Silvestru al II-lea, papă *vezi* Gerbert
 d'Aurillac
 Simon d'Authie 209
 Simon de Val 433
 Simplicianus 41, 42
 Simplicius 207
 Siria 17, 88, 188, 196
 Smaragdus 108
 Socrate 16, 17, 22, 146
 Sorbona 216
 Soto, Dominicus 316
 Spencer, Herbert 415
 Spinoza 49, 119, 197
 St. Gall 108, 112
 St. Victor, școala de la 9, 147, 150, 152,
 166, 167, 173-180, 570
 Steele, R. 579
 Stefan Bar Sadaili 88
 Stegmüller, F. 579
 Stöckl, A. 563
 Suarez, Francisco 1, 316, 332, 398, 504
 Sweetman, J.W. 571
 Switalski, B. 566
 Școala Palatină 105, 106-108, 112
 Șestov, Lev 367
 Tagaste 39, 40
 Tatjan 15, 17-18, 564
 Taylor, H.O. 567
 Tempier, Etienne 428, 436, 439, 455, 459
 Teodoric, regele ostrogoșilor 97, 100
 Teofil din Antiohia 15, 19
 Teofrast 21
 Tertullian 14, 15, 22-24, 564
 Thamin, R. 565
 Themistius 189, 197, 205, 207
 Theobald, arhiepiscop de Canterbury 151
 Theodor din Tars 106
 Theodoric din Chartres 167, 169, 170, 181
 Theodulf 105
 Thery, G. 570
 Thierry din Chartres *vezi* Theodoric din
 Chartres
 Thomas à Becket, Sf. 151
 Thomas din Erfurt 470
 Thomas din Sutton 430, 471
 Toletus, Franciscus 316
 Toma de Aquino, Sf. 301-430
 și Albert cel Mare 293, 298, 299
 și Aristotel 421-430
 și Sf. Augustin 39, 48, 61, 63, 66,
 70, 72
 și Sf. Bonaventura 241, 248, 254, 263-
 266, 275, 276, 285
 și Duns Scotus 474-477, 480-483,
 487-489, 498, 503-504, 507, 509,
 520, 521, 527, 531-534, 536, 540, 544
 și filosofii arabi 187, 188, 195, 197, 199
 natura filosofiei 304-309, 311-321
 BIBLIOGRAFIE 574-578
 Tonquedec, J. De 577
 Toulouse 209, 216
 Turnau, D. 567
 Ulpian 171-172

- Ulric de Strasbourg 299
 Universitatea din Paris 107, 165, 209, 213
 Urban al IV-lea, papă 209, 302
 Urban al V-lea, papă 209
- Valentin 20, 22
 Valerius 43
 Van Riet, G. 577
 Van Steenberghen, F. 248, 249, 433, 435,
 579
 Vann, G. 575
 Vasile, Sf. 28, 30, 263
 victorini vezi Saint Victor, școala de la
 Victorinus 41
 Viena 215
 Viena, Conciliul de la 446
 Vignaux, P. 563
 Vital du Four 445n.
 Viterbo 302
- Wadding, Luke 470, 471, 582
 waldenzi 181
- Walter de Saint Victor 180
 Warnefrid, Paul vezi Paulus Diaconus
 Webb, C.C.J. 569
 Webert, J. 576
 Wensinck, A.J. 571
 Wilhelm din Moerbeke 206, 207, 209,
 302
 William din Malmesbury 129
 William Ockham 4, 6, 8, 153, 237, 430,
 468, 471, 472, 474, 477, 544, 558
 Wilmot Buxton, E.M. 567
 Wilpert, P. 577
 Wrobel, J. 569
 Wulf, M. De vezi De Wulf, M.
- Zenon Stoicul 24
 Zenon, împăratul 188
 Zosimus, papă 44

INDEX TEMATIC

- absolutism politic 172, 417, 458
abstracție 62, 63, 138, 149, 151-153, 193,
195, 238, 444, 448, 457, 466
Duns Scotus 480-485, 490, 496-497,
500, 505-506
Sf. Bonaventura 243, 252, 274, 290
Sf. Toma 324, 386-388, 391
academici 246
accidente 70, 126, 145, 146, 150, 159, 262,
273, 324, 346, 362, 462, 485, 516, 522
act și potență 192, 197, 253, 274, 277, 278,
429, 456, 494, 497, 503, 508, 518
Sf. Toma 325-333, 340, 347, 374, 422
act pur la Sf. Toma 307, 327, 328, 347,
355, 362
actio in distans 521
acte umane 396, 402, 405, 540
acte indiferente 540-541
adevăr 17, 22, 30, 40-41, 46, 49-51, 53,
55-56, 60-61, 65-68, 70, 70, 119, 122,
130, 162-163, 198, 232-233, 257-258, 260,
282, 287, 289, 317-320, 336, 342, 376,
378, 399, 401, 403, 430-440, 447, 460,
488, 521-522, 532, 535
adevăr dublu, teoria ~ 198
adevăruri eterne 50, 57-63, 65, 68, 163,
258, 288, 447
agnosticism 345, 356, 476, 495, 512
alegere 27, 95, 158, 192, 371, 377-379, 416,
477, 480, 525, 533, 534, 541-542
analogie
Sf. Bonaventura 267, 269
Sf. Toma 350-356
a asemănării 269
a atribuirii 354, 498
a proporției 353-355
a propoziționalității 267, 269, 353-355
argument 21, 30, 37, 59, 65-68, 75-76,
157-162, 174, 182, 222, 234, 252-253, 256-
258, 281-282, 337-344, 382, 392, 513-516
argumentul ontologic 67, 160, 253, 256-
257, 337, 474, 518-520
apetență 316, 375, 377, 402-403, 442, 533
apologetică 5, 13, 19, 28, 547
apologeți
creștini 13, 14, 28, 547
greci 15-19
latini 21-24
arhetipuri 57, 70, 89, 93, 120-121, 260-
261, 288, 555
aristocrație 416-417
aristotelism 35, 37, 39, 187-188, 209, 213,
214, 217, 226-227, 229, 245-249, 293,
298, 300, 317, 319, 320, 327, 383, 409-
411, 414, 421-430, 431, 433, 435, 450,
468, 475, 478, 550, 553-556
asemănare cu Dumnezeu (*Vestigium Dei*)
34, 125, 270, 282, 354, 367
astrologie 439, 441
astronomie 16, 100, 107, 108, 166, 313,
426, 440, 442
ateism 16-18, 59, 66, 235, 247, 255, 335,
342
atomism 169
atribuire vezi analogia atribuirii
augustinism 39, 47, 227, 229, 230, 245,
285, 290, 293, 316, 448, 451, 460, 467,
468, 548-549, 554, 556-557
autoritate 87, 113, 119, 128, 130, 203, 276,
439
a lui Aristotel 183, 223, 427, 475, 509,
536

- politică 171-172, 411-415, 417-418, 544-545
 religioasă vezi credință și rațiune
 averroism vezi Averroes, averroiști latini
 în Indexul de nume
- beatitudine 49, 56, 68, 77-78, 176, 197, 255, 270, 292, 336, 377, 380, 400, 402, 533
 Biblie vezi Sfânta Scriptură
 bine 29, 71, 77-78, 80, 85, 89, 94-95, 99, 157, 192, 255, 259, 291, 307, 314-315, 342, 363, 368-369, 377-378, 402-406, 518, 532
 binele comun 411-414, 418, 545
 Biserică 14, 17, 20, 341, 399, 447, 458 și Stat 83-85, 214, 411-414, 458-459
- Cabala 201
 calendarul iulian 441
 calități 33, 89, 90, 98, 157, 159, 166, 203, 252, 340, 402, 426; vezi și accidente
 cantitate 33, 118, 297, 326, 328, 329, 342, 404, 426, 509, 550
 cartesianism 4, 9, 54
 castitate 403, 404
 categorii 98, 100, 118, 139, 155, 362, 370, 493, 554
 - la Aristotel 118, 221, 298, 321, 324
 - la Raymundus Lullus 451, 452
 cauzalitate 158, 195, 234, 338, 344, 516, 517, 520, 521
 cauză 93, 116, 124, 194, 222, 234, 253, 266, 277, 341n., 361, 405, 407, 417, 424, 433, 504, 515, 516, 517, 521, 526
 căderea omului vezi păcat originar
 certitudine 50, 52, 54, 62, 258, 287, 288, 486, 487, 489
 cogniție vezi cunoaștere
 comentarii 43, 87, 100, 108, 112, 139, 165, 196-197, 206-208, 230, 242, 293-294, 303, 353, 448, 455, 469, 470, 473-473, 506, 512
 compositum uman 373-375, 380, 385, 509, 531, 536-538
 compoziție hilomorfică 202, 281, 326-330, 442, 445, 447, 448, 451, 475, 506
 concept vezi idee
 conceptualism 140, 143, 144, 468
 conducător 170-171, 254, 416
 conservare 298, 403, 507, 522
 constituții politice 171, 416-417
 conștiință de sine, cunoaștere de sine 52, 53, 63, 132, 174, 225, 236, 339, 388-389
 contemplare 41, 49, 55, 56, 59, 77, 176, 179, 202, 291, 395, 425
 contingență 63, 191, 192, 222, 234, 296, 328, 322, 341, 344, 465, 493-494, 514-516
 argumentul pentru existența lui Dumnezeu bazat pe ~ vezi
 Dumnezeu, existența lui
 contradicție 117, 161-162, 256-258, 265-266, 331, 367, 393, 495-496
 contradicție, principiul ~ 50, 145, 178, 367, 489
 Coran 190, 193, 198
 corpuri cerești 107, 204, 266, 329, 405, 426, 434, 441
 cosmogonie 194
 cosmos 190, 426
 creație 17, 18, 19, 21, 24, 27, 29, 32, 33, 58, 66, 69, 71-76, 78, 80, 89, 93, 100, 116, 119-120, 122-126, 192-195, 203-204, 220-222, 296-298, 433-434, 448, 451, 456, 466-468
 - Sf. Bonaventura 263-271, 273-278, 291-292
 - Sf. Toma 307, 323, 329, 340, 361-372, 422-425
 - Duns Scotus 475, 503-504, 525-527, 531, 532, 544, 551, 555
 creationism (originea suflatului) 24
 credință 3, 6, 7, 15, 21, 25, 30, 46, 53, 131, 187, 209, 226, 400, 422, 425, 436, 486, 521, 535

- și rațiune 3, 46, 47, 68, 156, 175-176, 243, 245, 247, 292, 295, 313-314, 413, 432, 451, 472, 547
 Vezi și revelație, teologie
- Credo, ut intelligam* 5, 14, 25, 47, 155, 156, 177
- crimă 415
- criticism 2, 3, 8
- creștinism 3, 13-37, 40-42, 46, 85, 88, 95, 187, 188, 196, 198, 223, 226, 307, 319, 341, 399, 409, 421, 423, 425, 426, 547, 549, 551-554
- cunoaștere 49-64, 116-118, 225-226, 254-256, 262-263, 284-290, 385-393, 479-491
- cunoaștere a priori vezi cunoaștere înnăscută
- cunoaștere de sine 132, 236, 339, 388-389
- cunoaștere înnăscută 285-287, 335-336, 461
- cunoaștere senzorială 54, 225, 284, 288-291, 307, 324, 339, 345, 380, 382, 388-389, 391, 423, 443, 445, 460-461
- Cuvântul divin 18, 24, 27, 31, 70, 120-121, 124, 125, 232-233, 243, 248, 260-262, 270, 289-292, 428
 Vezi și logos
- damnare vezi iad
- Dator Formarum* 193, 461
- Decalog 406, 477, 542-544
- deducție 437, 443, 452, 467, 490
- Demiurg 16, 18, 20, 343, 425
- democrație 416-417
- destin 316, 367, 410
- determinism 18, 431, 436, 441
- dialectică 3, 5, 6, 9, 31, 36, 100, 108, 145-146, 148, 152, 155-156, 160, 163, 165, 166, 173, 176, 180, 295, 311, 476
- diversitate 445-446, 474, 476, 501, 505, 522, 530
- dragoste 34-35, 56, 78-81, 83, 85, 177, 192, 275, 371, 380, 397, 422, 474, 525-526, 534, 539, 542
- dreptate 34, 83-85, 170-172, 286, 359-360, 418, 482, 502, 521
- dualism 20, 33, 40, 181-183, 236. Vezi și maniheism
- Dumnezeu, existența lui
- argumente 5, 17, 21, 22, 31, 37, 46, 59, 66, 71, 99, 156, 160, 176, 179, 203, 222, 234-235, 247, 251-258, 281, 296, 307, 313, 324, 335-344, 442, 448, 465-466, 474, 512-517, 519-520
- Dumnezeu, natura lui
- cunoașterea naturală a ~ 339, 397, 473, 513
- act pur 253, 275, 296, 307, 328, 347, 355, 362
- finalitate ultimă a tuturor lucrurilor 316, 317, 320, 400, 407, 533
- imuabil 18, 19, 26, 59, 65, 69, 77-80, 235, 252, 288, 297, 347, 348
- incomprehensibil 15, 19, 122-123, 132, 235; vezi și *Via Negativa*
- infinit 355, 392-393, 442, 517-518, 525
- înțelepciune 496-500, 522
- omnipotent 161, 176, 189, 194, 296, 366-369
- omniprezent 520-521
- personal 56, 391-393
- primă cauză eficientă 222, 340, 405, 424, 433, 516, 517, 526
- providență 19, 37, 95, 99, 175, 204, 220, 254, 266, 313, 321, 328, 343, 405, 407, 424, 431, 512, 520, 522
- simplitate 70, 327, 347, 357, 362, 498, 516-517
- substanță vezi substanță
- transcendență 34, 35, 60, 90, 92-93, 116, 118, 201, 203, 259, 296-297, 339, 475, 515, 541, 543-544
- unicitate 465

- voință 93, 201-202, 236, 358, 359, 363-364, 367, 406, 467, 475, 523-525, 541-544
- economia în istoria filosofiei 10
egoism 411-412
emanăție 20, 27, 29, 32, 57, 71, 89, 91, 93, 99, 116, 121-123, 170, 201-202, 220-221, 226, 238, 297, 307
la filosofii arabi 190, 193-197
empirism 213
epicurianism 21, 51, 77
epistemologie 49, 140, 336n., 382, 383, 385, 389, 392, 423
Esse vezi esență; existență
Esse diminutum 504
esență 18, 26, 31, 32, 58-59, 69, 70, 90, 117-120, 123, 147, 151, 153, 159, 161, 179, 191-195, 219-221, 223, 226, 237, 238, 261-262, 269, 270, 277-278, 287, 296, 298, 330-333, 336-339, 345, 347, 357-360, 368, 375, 379-380, 398, 406, 422, 443-445, 449-450, 452, 456-457, 461-465, 480-482, 503-504, 513, 517, 522-523, 555
eternitate
creația din ~ vezi creație
~ a lumii vezi lume
în Dumnezeu vezi Dumnezeu, natura lui
etică
Sf. Augustin 77-82
Sf. Toma 395-407
Duns Scotus 539-545
eudaimonism 77, 395, 405
exemplarism 69-70, 163, 170, 243, 259-262, 266, 290, 292, 552, 554
existență 192, 194, 219-220, 221, 223, 226, 237, 298, 330-333, 347, 359, 422, 445, 449, 456-457, 461-465, 503-504, 555
existentialism 306-307
extaz 34, 201, 291, 292, 303, 395, 441, 442
facultăți 224, 238, 269, 280, 283, 284, 290-291, 374-376, 377, 379
fericire vezi beatitudine
Fides quaerens intellectum 548-550
ființă 116, 158, 253, 255, 295, 345, 351, 367, 370, 372, 422, 479, 493-501, 518
ființă, ideea de 10, 141, 161, 191, 257, 296, 461-463, 465-467, 476, 493-501
filosofie
definiție, natură 10, 15, 25, 246, 146, 305, 551, 552, 557
diviziuni 99, 191
~ primă 306, 308, 475
și teologie 7, 131, 156, 197, 198, 208, 240, 242-247, 259, 292, 295-296, 311-321, 413, 425, 442, 451, 547, 550, 553
filosofie arabă 187-199, 207-208, 219, 221, 225-226, 263, 300, 421, 467
filosofie creștină 14, 37, 82, 188, 244, 551-553
filosofie evreiască 201-204
filosofie franciscană 217, 241, 448, 450, 456, 474, 549
filosofie greacă 8, 13-19, 21-22, 25, 26, 28, 30, 78, 201, 307, 328, 547, 555-556
filosofie morală vezi etică
filosofie naturală 6, 30, 78, 183, 208, 245, 465, 473, 500, 513, 514
filosofie politică 170-172, 409-419
finalitatea omului 56, 313, 315-317, 320, 399, 402, 407, 409-410, 413, 414, 418, 542
fizică
în sensul medieval vezi filosofie naturală
în sensul modern vezi știință și metafizică vezi metafizică
formă
accidentală 327, 330
corporală 193, 202, 231, 273, 297, 327, 329, 373, 380, 423, 442, 445, 447,

- 458, 466, 508-509
materială 230, 274, 374, 380, 530
specifică 152, 193, 529-530, 535
spirituală 238, 239, 273, 280, 284, 327
subzistentă 381, 536
substanțială 238, 275-276, 325
- Forma Corporeitatis* 193, 202, 297, 327, 329, 373, 380, 423, 445, 447, 458, 466
- Forma Essendi* 170
- Forma Individualis* 442
- frumusețe
Sf. Augustin 46, 50, 56-57, 59, 61, 62, 66, 68, 74
Sf. Toma 419
- generare 120, 197, 231, 277
gen 138-140, 143
Geneza 29, 74, 276
geometrie 16, 100, 108, 166, 190, 441, 486, 487
gnosticism 17, 19-20, 24-25
gramatică 100, 108, 166, 168, 440
- Haecceitas* vezi individualitate
har 27, 34, 35, 42, 44, 46, 70, 79-80, 115, 128, 176, 441, 524
Sf. Bonaventura 270, 276, 283, 291
Sf. Toma 315, 316, 368, 397, 401, 413
- hegelianism vezi Hegel în Indexul de nume
- Iad 27, 434, 447
- idee
abstractă 296, 388
divină vezi idei divine
generală 139, 144, 296, 385, 386
înnăscută vezi idei înnăscute
universală 67, 149, 226, 388, 444, 463
- idealism absolut 384
- idei divine 56-58, 63, 70, 150, 190, 460, 522-523
- Sf. Bonaventura 263, 288
Sf. Toma 321, 357-358, 425
idei înnăscute 256, 285, 287, 324, 338, 374, 380, 386, 388, 460-461, 488, 489
- Idei, teoria platonică 56-58, 70, 76, 201
Vezi și prototipuri
- idolatri 235, 254
- ierarhia ființei 75, 202, 269, 328, 342
- iluminare divină 30, 60-62, 257, 288, 443, 445, 447, 460
- imaginea 143, 179, 232, 283-284, 294, 308, 318, 319, 331, 332, 375, 377, 384, 385, 389, 481, 483, 513
- imagine 53, 149, 170, 256, 261, 269-270, 385-386, 444, 483, 513
- Imago Dei* 53, 256, 268-270, 279, 282, 286, 291, 549
- Imperiul Asirian 82
- Imperiul Roman 1
- indeterminare 193, 465-466
- individuale 32, 93, 139, 142-144, 150, 220, 261, 299, 444, 445n., 457, 463
- individualitate 149, 275, 283, 460, 463, 504, 506, 507, 515
- individuație 193-195, 274-275, 429, 457, 463, 466-468, 483, 485-486, 509-510, 515
- inducție 437, 443, 490-491
- instincte animale 220
- intelect activ 62, 190, 193-195, 197-198, 204, 224, 226, 238, 283-285, 375, 383-384, 386-387, 391, 424, 431, 433, 440, 442, 447-448, 457, 467, 481
- intelect pasiv 193, 224, 238, 283-284, 375-376, 384, 386-387, 431, 442, 481
- intellectualism 29, 50, 56, 193, 379, 395, 436
- intuiție 58, 201, 285, 336-339, 345, 444-445, 476, 482-484, 490, 499, 512, 519
- istoria filosofiei 2-4, 8, 244
- inclinație 286, 375, 401, 403, 405, 507,

- 518, 531, 533-534, 537
 indoială 67, 254, 256-257, 265
 îngerii 32, 126, 128, 232, 274, 282, 297,
 328-329, 422
 întrupare 27, 88, 95, 126, 151, 155, 162,
 167, 180, 269, 275, 298, 323, 327-330,
 428-429, 445, 475, 480, 486, 502, 506
 învierea trupului 23, 127, 128, 246, 423
 judecată 30, 55, 64, 139, 152, 157, 162-163,
 171, 239n., 284, 289, 292, 379, 388
 laissez-faire 417
latitatio formarum 277, 449
 lege
 divină 79, 404, 405, 413, 415, 541, 545
 eternă 79, 405-406, 415
 morală 21, 85, 237, 403, 406, 477,
 541-544; vezi și obligație morală
 naturală 21, 171, 403-406, 415, 477,
 542-543
 pozitivă 415, 545
 legiuitor *vezi* conducător
 liber arbitru 24, 27, 80, 204, 239, 355-356,
 377-379, 441, 522
Liber de causis 189, 205, 207-209, 297,
 455, 554
 limbaj 92, 345, 355, 358, 410, 440
 logică 30, 36, 108, 166, 189-191, 209, 221,
 245, 319, 440, 450
 logos 16-17, 25, 27, 29, 31-32, 34-35, 57,
 126, 130, 133, 201, 202, 552
 Vezi și Cuvântul divin
Logos Spermatikos 73
 lucruri create 64, 67, 115, 118-124, 132,
 133, 219-220, 237, 311, 315, 324, 327, 340,
 347-354, 356, 359, 362, 364, 400, 422,
 456, 462, 466, 480, 494, 496-500, 503,
 512-513, 520, 526
 lume
 cea mai bună ~ posibilă 270-271, 369
 eternitatea ~ 6, 194, 195, 209, 220,
 226, 264, 431, 436
 finalitatea ~ 344, 368, 396, 400, 407
 materială 10, 54, 71, 125, 127, 179,
 204, 225, 239, 244, 251, 325, 422,
 446
 unicitatea ~ 428, 441
 maniheism 20, 40, 41, 50, 81
 marxism 8-10, 342, 409, 556
 matematică 10, 30, 51, 57, 58, 74, 75, 99,
 152, 166, 190, 191, 196, 230, 233, 245,
 285, 341, 437-442, 486, 551
 materialism 23, 24, 40, 41, 183
 materie
 Sf. Bonaventura 273-278
 Sf. Toma 325-330, 347, 353, 361, 373,
 374, 382, 388, 423, 428, 429
 Duns Scotus 480, 483, 506-510, 535
 eternă 29, 198
 materie primă
 Sf. Toma 325-329; și 33, 72, 133, 182,
 183, 223, 231, 276, 373, 380, 447-
 449, 508, 509
 materie spirituală 202, 275, 280, 281, 282,
 284, 446
 Vezi și compozиtie hilomorfică
 mânăstiri 43, 106, 108, 109, 111, 112,
 137, 148, 173, 301, 302
 mântuire 19, 20, 44, 46, 145, 155, 167, 317
 memorie 129, 142, 284, 299, 375, 376,
 452
 metafizică
 Sf. Bonaventura 243, 245-248, 259,
 261, 266, 273, 274, 287, 290-293
 Sf. Toma 308, 309, 312, 317-320, 323,
 328, 330, 331, 333, 338, 385, 396,
 405-407
 Duns Scotus 475, 481, 486, 493-510,
 512, 513
 de asemenea 49, 189-191, 229, 295,
 438, 442, 461-464, 558, 559
 îndreptată spre Dumnezeu 309, 312,

- 511
 și fizică 189, 468
 și teologie 501
- mila lui Dumnezeu 520, 521
- miracol 203, 299
- misticism 35, 87, 91, 95, 173, 176, 180, 188, 190, 196
- mișcare 15, 66, 116, 119, 126, 166, 169, 175, 189, 231, 238, 253, 264, 273, 296, 339, 341, 347, 375, 361, 422, 445, 446
- Mișcător nemîscat
 Sf. Toma 329, 341, 344, 347, 348, 395, 407, 422, 424
- Duns Scotus 472, 475, 513, 514
de asemenea 99, 222, 296, 552, 553, 555
- Moira 367
- monarh vezi conducător
- monarchie 137, 166, 416, 417
- monism 88, 116, 141, 183
- monopsihism 279, 431, 433, 434, 436, 442, 451
- montanism 22, 34
- moralitate 79, 81, 172, 442, 541, 545
- Natura Naturata* 197
- natura umană vezi om
- natură (ca esență) 482
- natură (ca totalitate) 115, 116, 120, 121, 126, 129, 168
 Vezi și lucruri create
- necesitate 61-65, 191, 192, 377, 461, 465, 467, 525, 526, 534, 542
 Vezi și adevaruri eterne
- nemurirea sufletului omenesc
 Sf. Bonaventura 279, 281, 282
 Sf. Toma 380-384
- Duns Scotus 476, 521, 529, 535-538
de asemenea 24, 29, 32, 75, 76, 124, 167, 193, 194, 197, 204, 224, 298, 299, 423, 424, 426, 431, 446
- neoplatonism 1, 14-16, 20, 26-29, 32, 33, 37, 41, 42, 44, 57, 59, 60, 70, 71, 77, 78, 87-89, 91, 93, 95, 97, 99, 100, 113, 116, 121, 123, 125, 127, 132, 133, 150, 189-191, 196, 201, 207, 220, 221, 226, 260, 293, 296, 297, 299, 307, 345, 346, 357, 425, 456, 548, 553-556
- Nihil in Intellectu nisi prius in sensu* 287
- nominalism 137, 143, 144, 150, 430, 450, 468, 471, 510, 568
 Vezi și ockhamism
- Nous 29, 34, 57, 70, 133, 150, 168, 182, 357
- număr 74, 75, 274
- obligație morală 78, 379, 43, 404, 475, 541
- ocazionalism 195, 475
- ockhamism 1, 9, 63, 467, 468, 472, 477, 547, 551, 558, 559
- oligarhie 417
- om
 Sf. Toma 327, 398, 401, 402, 404-407
de asemenea 46, 79, 125, 126, 128, 130, 222
 facultăți/puteri 374-376
 Vezi și trup omenesc; finalitatea omului; persoană; suflet uman
- ontologism
 Sf. Augustin 58-63
 Sf. Bonaventura 256, 290
- optică 441
- optimism 369
- ordine naturală 370, 371, 397, 551
 Vezi și finalitatea omului
- ordine supranaturală 398, 402, 413, 426, 432, 436, 551
 Vezi și finalitatea omului; ordine naturală
- Ordinul Carmelit 216
- Ordinul Dominican 215-217, 219, 293, 299, 301, 302, 428-435, 574
- Ordinul Franciscan 215-217, 219, 233, 241, 243, 302, 428, 429, 435, 443, 445-450, 455, 456, 469, 474, 488, 501, 535, 549,

- 572
 originea ideilor (*psihologie*) 50, 57, 144,
 190, 225, 386, 388, 443, 460, 461, 513
 Vezi și abstracție; iluminare divină;
 idei divine; idei înnăscute
- panteism
 Eriugena 116, 119-122, 126, 129, 133
 arabi 194, 196, 197
de asemenea 169, 170, 181-183, 570
- papalitate 137, 165, 459
- participare 123, 125, 157, 159, 215, 220-
 222, 232, 342, 457, 523, 555
- particulare vezi individuale
- Passiones entis* 493
- Passiones metaphysicae* 514
- păcat 80, 115, 175, 176, 182, 235, 236, 369,
 371, 411, 440, 532-54, 541, 542
 păcat originar 23, 44, 54, 76, 85, 141, 238,
 279, 411, 481
- Părinții Bisericii 13-37, 46, 113, 119, 127,
 128, 130, 132, 160, 167, 224, 234, 263,
 547-554, 556
- pedeapsă 16, 76, 115, 128, 129, 133, 172,
 194, 371, 374, 383, 481, 586
- perfecțiune 160-162, 251, 252, 256, 257
 a lui Dumnezeu vezi Dumnezeu, natura
 lui: infinit
- Per se notum* 335, 336
- persoană 24, 98, 177, 415, 426, 531
 în Dumnezeu vezi Dumnezeu, natura
 lui: personal
- Phantasia* vezi imaginație
- pitagorism 16, 20, 74, 75
- platonism
 Părinții și primii creștini 1, 2, 16, 17,
 26, 28, 31-33, 565
 Sf. Augustin 54, 56
 Sf. Bonaventura 247, 252, 257, 260,
 280, 287, 288
 Sf. Toma 325, 326, 329, 342, 343, 357,
 358, 374, 380, 423, 425
- de asemenea 90, 153, 157-159, 163, 165,
 167, 168, 196, 201, 224, 226, 238,
 467, 468, 483, 548, 555, 556
 Vezi și neoplatonism
- plăsmuire 289, 382, 383, 385-389, 391,
 444, 457, 479-481, 483, 490
- pluralitate 121, 153, 177, 202, 323, 327, 328,
 357, 358, 361-363, 365, 366, 373, 374,
 384, 411, 424, 425, 445, 446-448, 451,
 455, 456, 458, 466, 474, 493, 508
- Porunci, Cele Zece 542-544
- posibilitate 192, 193, 195, 274, 276, 319,
 323, 445, 462, 464, 467, 514, 515, 519,
 523
- potență și act
 Sf. Toma 329-333, 347, 374, 422, 428
de asemenea 192, 193, 253, 456, 508
 a materiei 197, 277, 327, 428
 pură 192, 326, 328, 329
- Potentia Naturalis, Potentia Libera* 533, 534
- pozitivism logic 117, 556
- Praedicamenta* vezi categorii
- predestinare 112, 196, 524
- predicate absolute (R. Lullus) 451
- predicate echivoce 496, 498
- predicate univoce 392, 498, 516
- preexistență sufletului 24, 27, 29, 32, 76
- principii prime 57, 79, 225, 285, 287, 295,
 378, 487, 489, 543
- Vezi și contradicție, principiu ~
- principiu limitării 202
- prototipuri 120-122
- psihologie
 Sf. Augustin 50, 54, 62
 Sf. Bonaventura 279-292
 Sf. Toma 373-384, 426
 Duns Scotus 529-538
de asemenea 173, 189, 226, 229
 Vezi și idee; cunoaștere; suflet uman
 etc.
- putere
 a lui Dumnezeu vezi Dumnezeu,

- natura lui: omnipotent
a omului vezi facultăți
- quadrivium 108
- Quinque Viae* ale Sfântului Toma 339-343
- Quolibet 215
- Rai vezi viziune beatifică
- Rationes Aeternae* vezi idei divine;
adevăruri eterne
- Rationes Seminales* vezi temeiuri ultime
rațiune umană
 și credință vezi credință și rațiune
 ca opusă intelectului (*Ratio et Intellectus*) 376
- răspplată vezi sanctiune morală
- rău 20, 26, 27, 32, 77, 80, 94, 95, 128,
 236, 239, 262, 379, 395, 403, 405, 533,
 534, 543
 ~ moral vezi păcat
- rău, problema ~
 Sf. Toma 369-372
- realism moderat 139, 150-152
- realitate imaterială, cunoașterea ~ 389-
 392
- rebeliune 416
- rege vezi conducător
- reminiscentă (platonică) 9, 59, 62, 460
- Renașterea Carolingiană 105-133
- revelație
 Sf. Toma 312-314, 393, 365, 427, 426
 de asemenea 81, 99, 122, 128, 131, 156,
 175, 176, 208, 259, 276, 295, 442,
 488, 512, 547, 548
- scepticism 41, 49-53, 139, 288, 385, 468,
 489, 512
- schimbare
 accidentală 324, 325
 substanțială 98, 279, 325, 329, 508,
 509
- scolasticism 1, 2, 3, 5, 8, 30, 36, 64, 72, 81,
- II17, 194-196, 221, 242, 314, 320, 559
- scotism 430-474, 476, 477, 501
- senzație 54-57, 75, 76, 279, 280, 284, 374,
 375
- Sfânta Scriptură 17, 18, 26, 28, 29, 31, 41,
 45, 66, 74, 101, 107, 113, 119, 127-131,
 203, 242, 243, 246, 276, 440, 441, 543
- simplitate
 a îngerilor 428
- a lui Dumnezeu vezi Dumnezeu,
 natura lui
- a sufletului uman vezi suflet uman
- Vezi și compoziție hilomorfică
- simțuri interne 375, 376, 377
- Vezi și imaginație; memorie
- singularitate (*Haecceitas*) vezi
 individualitate
- societate 83-85, 101, 409-414, 418
- Vezi și Statul
- specie 138-144, 146, 149-153, 443-445
- Statul
 Sf. Augustin 83-85
 Ioan din Salisbury 170-172
 Sf. Toma 411-418
- stoicism 14, 17, 18, 22-24, 73, 170, 201
- substanță 98-100, 144-146, 149-151, 462-
 464
 și accidente 145, 146, 150, 223, 324-
 327, 462, 464, 466
 și existență 330
- Dumnezeu, ca ~ II17, II18, 159-160,
 182, 183, 197
- materială 325, 327, 330, 347, 373
- suflet 223
- Vezi și schimbare substanțială; formă
 substanțială
- subzistență vezi formă subzistentă
- suferință vezi rău
- suflet uman
 creștinii timpurii 19, 23, 24, 27, 33, 34
- Sf. Augustin 75-76
- Sf. Bonaventura 279-292

- Sf. Toma **373-384**
 Duns Scotus **529-538**
de asemenea 125, 127, 193, 199, 224,
443-447
 cunoaștere de sine *vezi* conștiință de
 sine
 origine *vezi* creaționism
 un suflet pentru toți oamenii *vezi*
 monopsihism
 suveran *vezi* conducător
 suveranitate *vezi* autoritate politică
 școala serafică *vezi* filosofie franciscană
 știință **165, 167, 311-314, 440-443, 484-**
488
- termeiuri ultime **46, 71-74, 273, 276, 278,**
297, 323, 326, 442, 445, 447, 449, 475,
493, 508, 566
 teofanie **116, 122, 125, 133**
 teologie
 definiție, natură **305**
 negativă **34**
 și filosofie **14, 17, 36, 82, 123, 131, 146,**
156, 1757, 197, 241, 245-248, 295,
311, 312, 315, 320, 393, 427, 442, 451,
547-552
 pentru *teorii* ale relațiilor dintre ~ și
 filosofie *vezi* filosofie
 pentru *istoria reală* a influenței ~
 asupra filosofiei în Evul Mediu *vezi*
 teologie naturală
 Vezi și Dumnezeu, existența lui;
 Dumnezeu, natura lui
 teologie naturală **5, 15, 98, 156, 473, 548**
 teoria identității (universalii) **146, 147**
 teoria indiferenței (universalii) **147, 148**
 tiranie **416, 417**
 timp **69, 220, 221, 263, 264, 363-369**
 tomism **47, 48, 427-430, 474, 476, 551-558**
 traduceri **205-210**
 traducianism **23, 24, 76, 141**
 transsubstanțiere **145**
- Treime, Sfânta **2, 27, 28, 31, 91, 92, 121,**
131, 148, 156, 177, 234, 246, 2457, 269,
314, 317, 323, 357, 451
 Vezi și logos; Cuvântul divin
 trup omenesc **19, 32-33, 60, 68, 73, 75,**
125-128, 130, 149, 163, 174, 181, 197, 224,
238, 265, 279, 280-281, 283, 373-375,
380-382, 411, 423, 426, 428, 444-447,
457, 463, 480, 482, 502, 508, 531-532,
535-536
 trupul lui Christos, mort **458, 508**
- ultrarealism **457**
 umanism **165, 168, 558**
 univers *vezi* cosmos
 universalii (problema ontologică)
 Sf. Toma **325, 329, 386-388**
 Duns Scotus **483-485, 504-506**
 de asemenea **137-153**
 Universale ante rem, in re, post re **153,**
193
 universalism **165-167**
 Unul **29, 57, 60, 75, 193, 246, 365**
- valori **406, 407**
Via Affirmativa **117, 356, 391**
Via Negativa **26, 117, 122, 204, 346, 356,**
391
Via Remotionis *vezi* *Via Negativa*
 virtuți (la îngeri) **328**
 virtuți (la oameni) **286, 287, 315, 402, 403**
Vis Memorativa *vezi* memorie
 vizuire beatifică **176, 270, 292, 380, 398,**
399, 490
- voință
 a lui Dumnezeu și legea morală **541-**
544
 și intelect **375, 376**
 primatul voinței asupra intelectului
451
 voluntarism **477, 526, 535**

CUPRINS

I.	STUDIU INTRODUCTIV	v
II.	INTRODUCERE	I
PARTEA ÎNTÂI INFLUENȚE PRE-MEDIEVALE		
III.	SF. AUGUSTIN (1)	39
<i>Viața și opera – Sf. Augustin și filosofia.</i>		
IV.	SF. AUGUSTIN (2): CUNOAȘTEREA	49
<i>Cunoașterea în vederea beatitudinii – Împotriva scepticismului – Cunoașterea prin experiență – Natura senzației – Idei Divine – Iluminare și abstracție.</i>		
V.	SF. AUGUSTIN (3): DUMNEZEU	65
<i>Argumentul existenței lui Dumnezeu bazat pe adevarurile eterne – Argumente pornind de la Creație și de la ordinea universală – Diversele argumente ca stadii ale unui singur proces – Atributele lui Dumnezeu – Exemplarismul.</i>		
VI.	SF. AUGUSTIN (4): LUMEA	71
<i>Creația liberă din nimic – Materia – Rationes seminales – Numerele – Sufletul și trupul – Nemurirea – Originea sufletului.</i>		
VII.	SF. AUGUSTIN (5): TEORIA MORALĂ	77
<i>Fericirea și Dumnezeu – Libertatea și obligația – Necesitatea harului – Răul – Cele două cetăți.</i>		
VIII.	SF. AUGUSTIN (6): STATUL	83
<i>Statul și cetatea Babilonului nu sunt identice – Statul pagân nu întruchiipează adesea dreptate – Biserica este superioară Statului.</i>		

IX. PSEUDO-DIONISIE	87
Opera și autorul – Calea afirmativă – Calea negativă – Interpretarea neoplatonică a Treimii – Invățătura ambiguă despre creație – Problema răului – Caracter corect doctrinar?	
X. BOETHIUS, CASIODOR, ISIDOR	97
Transmiterea ideilor aristotelice de către Boethius – Teologie naturală – Influența asupra Evului Mediu – Casiodor despre cele șapte arte liberale și spiritualitatea susținutului – Etimologiiile lui Isidor și Sentețele.	

PARTEA A DOUA
RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ

XI. RENAȘTEREA CAROLINGIANĂ	105
Carol cel Mare – Alcuin și Școala Palatină – Alte școli, programă școlară, bibliotecile – Rabanus Maurus.	
XII. IOAN SCOTUS ERIUGENA (I)	III
Viața și opera.	
XIII. IOAN SCOTUS ERIUGENA (2)	115
Natura – Dumnezeu și creația – Cunoașterea lui Dumnezeu pe cale afirmativă și pe cale negativă; imposibilitatea de a aplica lui Dumnezeu categoriile – Cum se poate spune că Dumnezeu a făcut lumea? – Ideile divine în Cuvânt – Lucrurile create ca participări și teofanii; ființele create sunt în Dumnezeu – Natura omului – Reîntoarcerea tuturor lucrurilor la Dumnezeu – Pedeapsa eternă în lumina reveririi cosmice – Interpretarea sistemului lui Ioan Scotus.	

PARTEA A TREIA
SECOLELE AL X-LEA, AL XI-LEA ȘI AL XII-LEA

XIV. PROBLEMA UNIVERSALILOR	137
Situația în perioada ulterioară morții lui Carol cel Mare – Sursa discuțiilor din textele lui Porfir și Boethius – Importanța problemei – Realismul exagerat – „Nominalismul” lui Roscelinus – Atitudinea față de dialectică a lui Petrus Damiani – Guillaume de Champeaux – Abelard – Gilbert de la Porrée și Ioan din Salisbury – Hugo de St. Victor – Sf. Toma de Aquino.	
XV. SF. ANSELM DE CANTERBURY	155
Sf. Anselm ca filosof – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu în Monologium – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu în Proslogium – Ideea de adevăr și alte elemente augustiniene în gândirea lui Anselm.	

XVI. SCOALA DE LA CHARTRES	165
Universalismul de la Paris și sistematizarea științelor în secolul al XII-lea – Regionalism, umanism – Platonismul de la Chartres – Hilomorfismul de la Chartres – Pantheismul prima facie – Teoria politică a lui Ioan din Salisbury.	
XVII. SCOALA DE LA ST. VICTOR	173
Hugo de St. Victor; dovezi ale existenței lui Dumnezeu, credință, misticism – Richard de St. Victor; argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu – Godefroy de St. Victor și Walter de St. Victor.	
XVIII. DUALIȘTI ȘI PANTEIȘTI	181
Albigenzii și catharii – Amalric de Bene – David de Dinant.	

PARTEA A PATRA

FILOSOFIA ISLAMICĂ ȘI EVREIASCĂ: TRADUCERILE

XIX. FILOSOFIA ISLAMICĂ	187
Motivații pentru analiza filosofiei islamică – Originile filosofiei islamică – Alfarabi – Avicenna – Averroes – Dante și filosofii arabi.	
XX. FILOSOFIA EVREIASCĂ	201
Cabala – Avicebron – Maimonide.	
XXI. TRADUCERILE	205
Operele traduse – Traducerile din greacă și din arabă – Efectele traducerilor și anti-aristotelismul.	

PARTEA A CINCEA
SECOLUL AL XIII-LEA

XXII. INTRODUCERE	213
Universitatea din Paris – Universități închise și instituții privilegiate – Curriculum – Ordinele religioase la Paris – Curente de gândire în secolul al XIII-lea.	
XXIII. GUILLAUME D'AUVERGNE	219
Motive pentru analiza gândirii lui Guillaume d'Auvergne – Dumnezeu și lucrurile create; esență și existență – Creația lui Dumnezeu, divină și în timp – Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu – Hilomorfismul – Sufletul – Cunoașterea – Guillaume d'Auvergne, un gânditor de tranziție.	
XXIV. ROBERT GROSSETESTE ȘI ALEXANDER DIN HALES.....	229
a) Viața și scrierile lui Robert Grosseteste – Doctrina luminii – Dumnezeu și lucrurile create – Doctrina adevărului și a iluminării.	

b) Atitudinea lui Alexander din Hales față de filosofie – Argumente privind existența lui Dumnezeu – Atributele divine – Compunerea ființelor create – Suflet, intelect, voință – Spiritul filosofiei lui Alexander din Hales.

XXV. SF. BONAVENTURA (1)	241
Viața și opera – Spiritul – Teologie și filosofie – Atitudinea față de aristotelism.	
XXVI. SF. BONAVENTURA (2): EXISTENȚA LUI DUMNEZEU	251
Spiritul argumentelor Sf. Bonaventura privitoare la existența lui Dumnezeu – Dozele oferite de lumea sensibilă – Cunoașterea a priori a lui Dumnezeu – Argumentul anselmian – Argumentul bazat pe adevar.	
XXVII. SF. BONAVENTURA (3): RELAȚIA CELOR CREATE CU DUMNEZEU	259
Exemplarismul – Cunoașterea divină – Imposibilitatea creației din eternitate – Eroile care decurg din negarea exemplarismului și creației – Asemănarea celor create cu Creatorul, analogia – Este această lume cea mai bună lume posibilă?	
XXVIII. SF. BONAVENTURA (4): CREAȚIA MATERIALĂ	273
Structura hilomorfică a celor create – Individuația – Lumina – Multitudinea de forme – Rationes seminales.	
XXIX. SF. BONAVENTURA (5): SUFLETUL UMAN	279
Unitatea sufletului uman – Relația sufletului cu trupul – Nemurirea sufletului uman – Caracterul fals al monopsihismului averroist – Cunoașterea lucrurilor sensibile și a primelor principii logice – Cunoașterea realităților spirituale – Iluminarea – Înălțarea sufletului la Dumnezeu – Sf. Bonaventura, filosof al vieții creștine.	
XXX. SF. ALBERT CEL MARE	293
Viața și activitatea intelectuală – Filosofie și teologie – Dumnezeu – Creația – Sufletul – Reputația și importanța Sf. Albert cel Mare.	
XXXI. SF. TOMA DE AQUINO (1)	301
Viața – Opera – Modul de prezentare a filosofiei Sf. Toma – Spiritul filosofiei Sf. Toma.	
XXXII. SF. TOMA DE AQUINO (2): FILOSOFIA ȘI TEOLOGIA	311
Distincția dintre filosofie și teologie – Necesitatea morală a revelației – Incompatibilitatea dintre credință și știință în același timp, cu privire la același obiect – Finalitatea naturală și finalitatea supranaturală – Sf. Toma și Sf. Bonaventura – Sf. Toma ca „inovator”.	

XXXIII. SF. TOMA DE AQUINO (3): PRINCIPIILE FIINȚEI CREATE.....	323
Motive pentru a începe cu ființa corporală – Hilomorfismul – Respingerea rationes seminales – Respingerea pluralității formelor substanțiale – Restrângerea compoziției hilomorfice la substanțele corporale – Act și potență – Esență și existență.	
XXXIV. SF. TOMA DE AQUINO (4): DEMONSTRAȚIILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU.....	335
Nevoia de demonstrații – Argumentul Sf. Anselm – Posibilitatea demonstrațiilor – Primele trei demonstrații – A patra demonstrație – Demonstrația pe baza finalității – Centralitatea celei de-a treia căi.	
XXXV. SF. TOMA DE AQUINO (5): NATURA LUI DUMNEZEU	345
Calea negativă – Calea afirmativă – Analogia – Tipuri de analogie – O dificultate – Ideile divine – Nu există o distincție reală între atributele divine – Dumnezeu ca existență în sine.	
XXXVI. SF. TOMA DE AQUINO (6): CREAȚIA	361
Creația din nimic – Numai Dumnezeu poate crea – Dumnezeu a creat în mod liber – Motivul creației – Impossibilitatea creației din eternitate nu a fost demonstrată – Poate Dumnezeu să creeze o pluralitate infinită actuală? – Omnipotența divină – Problema răului.	
XXXVII. SF. TOMA DE AQUINO (7): PSIHOLOGIA	373
Omul are o unică formă substanțială – Puterile sufletului – Simțurile interioare – Liberul arbitru – Cea mai nobilă facultate – Nemurirea – Rațiunea activă și cea pasivă nu sunt identice numeric pentru toți oamenii.	
XXXVIII. SF. TOMA DE AQUINO (8): CUNOAȘTEREA	385
„Teoria cunoașterii” la Sf. Toma – Procesul cunoașterii; cunoașterea universalului și a particularului – Cunoașterea de sine a sufletului – Posibilitatea metafizicii.	
XXXIX. SF. TOMA DE AQUINO (9): TEORIA MORALĂ	395
Eudaimonismul – Viziunea lui Dumnezeu – Binele și răul – Virtuțile – Legea naturală – Legea eternă și întemeierea moralității în Dumnezeu – Virtuțile naturale recunoscute de Sf. Toma, dar nerecunoscute de Aristotel; virtutea religiei	
XL. SF. TOMA DE AQUINO (10): TEORIA POLITICĂ.....	409
Sf. Toma și Aristotel – Originea naturală a societății și a guvernământului omenesc – Societatea umană și autoritatea politică voită de Dumnezeu – Biserica și Statul – Individul și Statul – Legea – Suveranitatea – Constituțiile – Teoria politică a Sf. Toma ca parte integrantă a sistemului său.	

XLI.	SF. TOMA și ARISTOTEL: CONTROVERSE.....	421
	Valorificarea lui Aristotel de către Sf. Toma – Elemente nearistotelice ale tomismului – Tensiuni latente în sinteza tomistă – Opoziția la „noutățile” tomiste.	
XLII.	AVERROISMUL LATIN: SIGER DE BRABANT	431
	Tezele „averroismului latin” – Siger de Brabant – Dante și Siger de Brabant – Opoziția față de averroism; condamnările.	
XLIII.	GÂNDITORII FRANCISCANI	437
	Roger Bacon: viața și opera – Filosofia lui Roger Bacon – Matteo di Aquasparta – Pierre Jean Olivi – Roger Marston – Richard din Middleton – Raymundus Lullus.	
XLIV.	EGIDIO ROMANO și HENRIC DIN GENT	455
a)	Egidio Romano – Viața și opera – Independența lui Egidio ca gânditor – Esență și existență – Formă și materie; suflet și corp – Teoria politică.	
b)	Henric din Gent – Viața și opera – Eclectismul gândirii lui, ilustrat prin doctrina iluminării și a ineismului – Ideea de metafizică – Esență și existență – Dovezi despre existența lui Dumnezeu – Spiritul general și semnificația filosofiei lui Henric.	
XLV.	DUNS SCOTUS (1)	469
	Viața – Opera – Spiritul filosofiei lui Duns Scotus.	
XLVI.	DUNS SCOTUS (2): CUNOAȘTEREA.....	479
	Obiectul primar al intelectului uman – De ce depinde intelectul de plăsmuire – Incapacitatea sufletului de a se intui pe sine în această viață – Aprehensiunea intelectuală a lucrului individual – Este teologia o știință? – Cunoașterea noastră se bazează pe experiența sensibilă și nu avem nevoie de nicio iluminare specială în activitatea intelectuală – Cunoașterea intuitivă și cunoașterea abstractă – Inducția.	
XLVII.	DUNS SCOTUS (3): METAFIZICA	493
	Ființa și atributele ei transcendentale – Conceptul univoc de ființă – Distincția obiectivă formală – Esență și existență – Universaliiile – Hilomorfismul – Rationes semi-nales respinse, pluralitatea formelor acceptată – Individuația.	
XLVIII.	DUNS SCOTUS (4): TEOLOGIA NATURALĂ	511
	Metafizica și Dumnezeu – Cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrurile create – Demonstrația existenței lui Dumnezeu – Simplitatea și inteligența lui Dumnezeu – Dumnezeu este infinit – Argumentul anselmian – Atributele divine ce nu pot fi demonstrate filosofic – Distincția între atributele divine – Ideile divine – Voința divină – Creația.	

XLIX. DUNS SCOTUS (5): SUFLETUL.....	529
Forma specifică a omului – Unitatea sufletului și a trupului – Voința și intelectul – Nemurirea sufletului nu poate fi propriu-zis demonstrată.	
L. DUNS SCOTUS (6): ETICA	539
Moralitatea actelor umane – Actele indiferente – Legea morală și voința lui Dumnezeu – Autoritatea politică.	
LI. CONCLUZII	547
Teologie și filosofie – „Filosofie creștină” – Sinteza tomistă – Diferite moduri de a privi și de a interpreta filosofia medievală.	
ANEXA I.....	561
ANEXA II: SCURTĂ BIBLIOGRAFIE	563
INDEX.....	585