

CREȘTINISM ȘI NEOPLATONISM: INFLUENȚE ȘI CONTRADICȚII

MARIUS-DAN IONAȘCU

Christianity and neoplatonism: influences and contradictions: From a philosophical stand point we are used to accept the influence of (neoplatonic) philosophy upon the christian thinkers and thought. I find it necessary to explore the inevitable but subtle influence of christian thought and concepts upon the neoplatonic philosophy. My intuition, which I merely state in this study, is that we can observe the primary, vital influence emitting from the christian thought and the formal, theoretical influence coming from the neoplatonic philosophy. I find this a rich field of study for a more refined and complete understanding of the ongoing dialogue between philosophy and theology of that particular era and, maybe, of today.

Keywords: christianity; Dionisyos; neoplatonism; Plotinus; metaphysics; Trinity.

1. INTRODUCERE

Plusul de cunoaștere relevantă social ia naștere, uneori, ca urmare a efortului unor indivizi de a parcurge noi domenii de cunoaștere prin distanțarea de domeniile primare de expertiză și de a regândi, în tandem, două domenii, cu efortul și eșecurile inevitabile, de a reformula și a reaplica la realitate conținuturi rafinate ale cunoașterii.

E adevărat că nu orice efort de acest gen are succes, dar experiența progresului uman pare să indice inevitabilitatea fenomenului, eficiența și caracterul său disruptiv. În reacția oamenilor concreți, plasați de o parte sau alta a fenomenului, deschizători sau închizători de drumuri, intervin mecanisme de elasticitate și stabilitate intelectuală.

După ce o lungă perioadă creștinismul – sau imaginea de sine a acestuia – a căutat să facă uitat aportul filosofiei în formularea învățaturii de credință specifice, odată cu epoca modernă se poate observa o tot mai mare libertate în evaluarea critică a influențelor și împrumuturilor teologiei din cultura și filosofia lumii antice.

Fenomenul nu are aceeași stilistică sau amplitudine la toți cei care fac sau re-fac acest traseu de la teologie la filosofie sau de la filosofie la teologie, dar acesta mi se pare a fi natural în sensul traducerii și reinterpretării unor concepte și construcții teoretico-mentale ale unui domeniu în ale celuiilalt.

Extinzând, se poate generaliza existența acestui fenomen în diverse alte domenii ale cunoașterii înrudite și/sau concurente cum ar fi ramuri ale filosofiei sau teologiei între ele, ramuri ale cunoașterii culturale, științifice, religioase etc., care își dispută, la rândul lor, întâietatea.

Atunci când teologii se apropie și ucenicesc la școala filosofiei sau, dimpotrivă, când unii filosofi se apropie de teologie, discursul, formulările și concluziile lor pot fi privite de către cei care sunt ancorați mai mult, sau exclusiv, într-unul sau altul dintre universurile de discurs, ca purtătoare ale unor încercări (inevitabile) de apologie. Din acest motiv, o anumită parte a interpretării poate lăsa să se înțeleagă superioritatea discursului filosofic prin preluarea acestuia de către teologie. Or, ceea ce intuiesc și sper să sugerez, dacă nu să dovedesc, este o influență dinspre creștinism spre filosofie prin prezentarea unui nou set de presupoziii metafizice, în fapt, elemente de revelație religioasă, care sunt prelucrate de către neoplatonism în registru propriu, cu referire la propria tradiție platonice, pentru a fi apoi preluate și asimilate de creștinism cu o ușurință surprinzătoare.

O altă intuiție, diferită de tematica prezentă, dar semnificativă atât pentru înțelegerea rolului filosofiei, cât și pentru dialogul acesteia cu teologia creștină, este că influența unor principii metafizice tari nu se produce pentru prima dată în filosofia antică greacă odată cu apariția creștinismului.

Apariția interogației legate de principiul prim, *apeiron*-ul presocraticilor, ar trebui analizată în legătură cu întâlnirile spațiului grec cu o metafizică mai avansată, cea a indienilor. Desigur nu excludem posibilitatea ca gândirea locală greacă să fi făcut brusc saltul metafizic, dar, pe de altă parte, noutatea unor astfel de interogații și naivitatea cu care se speculează inițial asupra unui principiu unic trebuie să ne ridice întrebări din punct de vedere al unei evoluții a gândirii metafizice. Alte câteva presupoziii metafizice ale platonismului care par să vină *din afară* și nu din dezvoltarea proprie și suspiciunea gânditorilor moderni, afirmată, dar nedovedită, a influențelor din orientul extrem, ne pot da o imagine mai exactă asupra gândirii grecești în ceea ce are specific activ.

Deși un început esențial în gândirea europeană, grecii nu sunt niciodată ruși de evoluțiile intelectuale și religioase ale lumii lor și se află într-un dialog continuu cu acestea.

În aceste condiții, pe fondul abordării unei teme de cercetare doctorală legată de gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul, este necesară analiza dialogului între teologie și filosofie, și în special dintre neoplatonism și creștinism.

Gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul, considerat unul din cei mai mari teologi creștini ai primului mileniu, este influențată de gândirea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul care la rândul lui este puternic influențat de filosofia neoplatonică, în special în varianta procleană.

2. FILOSOFIE ȘI CREȘTINISM

Orice abordare a unui subiect care alătură filosofia și creștinismul sau teologia creștină presupune o poziționare apologetică sau revendicativă față de unul sau altul dintre sistemele de discurs. Deși istoria filosofiei și a teologiei au dovedit posibilitatea,

necesitatea sau chiar obligația dialogului, drumul străbătut împreună a fost, adesea, dificil.

Așa cum creștinismul nu a putut face abstracție de filosofia, numită actualmente antică, dar al cărei statut funcțional în epocă era cu totul altul, considerăm, și nu doar de dragul creionării unei simetrii, pe undeva evidente, că nici filosofii epocii nu puteau face abstracție de învățătura creștină, de conceptele-cheie ale acesteia, de influențele și implicațiile ei pentru societate.

Învățătura și dogma creștină, în procesul ei de emergență, este mai întâi exprimată în fața unor adepți mai mult sau mai puțin inițiați și interogativi, mai mult sau mai puțin instruiți în cultura filosofică a vremii. Dubla condiționare de oameni ai timpului lor, formați într-o anumită cultură și simpatia sau aderența la noua învățătură creștină, naște spontan întâlnirea, dialogul, osmoza, uneori, dintre filosofie și învățătura creștină, devenită teologie structurată după confruntarea cu aceasta din urmă, prin adepții creștini educați filosofic.

Încă înainte de apariția creștinismului, Filon, principalul reprezentant al școlii iudaice din Alexandria, a încercat să contopească tradiția ebraică cu doctrinele filosofilor greci și poate fi considerat atât ca predecesorul neoplatonismului lui Plotin, cât și al creștinismului Părinților Bisericii¹.

Contrar învățăturii măștrilor greci, Filon nu va accepta coexistența timpului și a eternității. După Filon, timpul trebuie numărat în rândul lucrurilor create în momentul creării lumii de către Creator. Această doctrină va fi adoptată mai târziu de către Fer. Augustin și odată cu el de către Biserică². Eternitatea unui alt element, aparent independent de divinitate, știrbește din ideea de perfecțiune a lui Dumnezeu și de aceea trebuie respinsă. Preluarea de către creștinism este firească.

Întâlnirea dintre religia creștină și filosofia greacă, la sfârșitul secolului I, începutul secolului al II-lea, în timpul vieții lui Plutarh, este unul din momentele cele mai importante din istoria gândirii³. Cu toate acestea, așa cum observa profesorul Gheorghe Vlăduțescu, „despre filosofia primelor secole creștine s-a scris puțin, chiar foarte puțin și nu numai la noi”⁴.

În secolul al II-lea d. Hr. existau o serie de dubii și îndoieli cu privire la o mulțime de întrebări filosofice legate de natura lui Dumnezeu și a universului, și de multe ori aceste dubii au contribuit la eliminarea barierelor care ar fi putut separa lumea greco-păgână de cea creștină.

Prin comparație, în secolul al V-lea se trecuse de la dubii la certitudini dogmatice și biserica creștină putea proclama interpretarea literală a cărții *Facerii*

¹ Joseph Sivadjian, *Les temps II – Le Problème métaphysique, le néoplatonisme chrétien et les scolastique*, Paris, Hermann&Cie Editeurs, 1938, p. 53–54.

² *Ibidem*, p. 53–54.

³ John Wittaker, *Plutarch, platonism and christianity*, în *Neoplatonism and early christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 50.

⁴ Gh. Vlăduțescu în „Cuvânt înainte” la *Literatură și filosofie creștină – secolele I–VIII*, de Anton I. Adămuț, vol. 1, Editura Fides, Iași, 1997, p. V.

și, prin consecință, a dialogului *Timaios*, în timp ce neoplatoniștii păgâni, cu tot atâta certitudine dogmatică, învață interpretarea non-liteară a lui *Timaios* și susțin viziunea că universul nu are început și nu va avea sfârșit. Mai e de remarcat că problema eternității lumii va fi de-a lungul secolelor VI, V și VI, atâta timp cât a mai existat o filosofie greacă independentă, una dintre principalele probleme care i-a despărțit pe intelectualii păgâni de cei creștini⁵.

Întâlnirea dintre filosofie și creștinism s-a petrecut sub legitatea unui fenomen general, surprins corect de către Bourceanu: „În momentul în care filosofia greacă și teologie creștină au sesizat «puncte comune», acestea au dat naștere fie unei simpatii înțelese ca recunoaștere a asemănătorului fie unor antipatii ca reacții de autoapărare față de un concurent foarte serios”⁶. Sub această dinamică atracție-respingere, cele două forme de cunoaștere se vor influența reciproc.

Concepția despre transcendența zeului suprem era comună în primul secol al erei creștine și se datora în parte și Noului Testament, în special scrierilor Sf. Ioan Evanghelistul (*Ioan* 1, 18)⁷.

Chiar traducerea locului de la *Ieșire* (3, 14) prin *Cel Ce Sunt* în Septuaginta, aflată în uz în Alexandria și preluată de biserica creștină, are conotații platonice în opinia lui John Wittaker, și este unul dintre punctele de legătură cele mai importante între speculația iudeo-creștină și filosofia platonice⁸.

John Wittaker consideră că momentul prediciei din Areopag a Sf. Ap. Pavel, unde se petrece trecerea subtilă de la genul neutru al zeului necunoscut, căruia îi era închinat un altar în Areopag, la genul masculin al unui Dumnezeu personal, este semnificativ pentru o tranziție de sens ce se petrece în Antichitatea târzie asupra unui pasaj tot din *Timaios* (27D, 5ff) al lui Platon, unde se vorbește despre ceea ce este fără devenire și ceea ce devine fără a fi vreodată. *Distincția impersonală a lui Platon între două moduri ale realității se transformă în distincția personală între ceea ce este și Cel Ce Este ca interșanjabilitate între un principiu metafizic și un Dumnezeu personal*⁹.

Dacă filosofii moderni deplâng pierderea autonomiei filosofiei și subordonarea ei în fața teologiei în perioada medievală, cu prefigurări ale fenomenului la sfârșitul antichității, profesorul Vlăduțescu valorizează fenomenul arătând că „filosofia în patristică este însă, și într-o ordine mai tare, modul de a fi al filosofiei într-un interval istoric, tot una cu o așezare-reșezare a conștiinței și, deci, o imagine a omului totdeodată cu o proiecție a lui, a omului dintr-un timp determinat”¹⁰.

⁵ John Wittaker, *op. cit.*, p. 60.

⁶ Adrian-Claudiu Bourceanu, *Neoplatonismul în scrierile areopagite, teză de doctorat, conducător științific Acad. Gheorghe Vlăduțescu, Universitatea București – Facultatea de Filosofie, 2006, p. 146.*

⁷ John Wittaker, *op. cit.*, p. 50.

⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰ Gh. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. V.

3. CREȘTINISM ȘI NEOPLATONISM

Este acceptată ideea că în primele trei secole, până la apariția neoplatonismului, religiile de mistere, orientale, au avut o influență tot mai mare în viața socială și intelectuală. Dacă efervescența a fost provocată sau nu de apariția creștinismului sau este vorba de o evoluție firească a unei lumi în anumite condiții, poate fi dezbătut, cu posibilități de interpretare contradictorii. Rolul și ponderea creștinismului în această evoluție pot fi analizate distinct, dar nu aici.

O evoluție revelatoare este dată de împrumuturile necesare atât pentru unul, cât și pentru celălalt sistem. În această perioadă, de stabilire a terminologiei teologice creștine, creștinismul devine și o filosofie formulându-și învățătura și în termeni filosofici, în timp ce neoplatonismul devine un fel de biserică organizată după modelul ierarhiei ecclesiastice (care abia mai apoi va fi teoretizat și argumentat onto-mistic de către Sf. Dionisie Areopagitul, autor despre ale cărui „simpatii” neoplatonice s-a comentat copios).

Deci, dacă suntem obișnuiți să acceptăm influența neoplatonismului asupra unor autori creștini și a gândirii creștine, așa cum a fost ea înțeleasă după secolul al IV-lea, ceea ce trebuie recuperat, pentru a putea privi tabloul mai complet al unei dialectici filosofie-teologie, este influența pe care trăirea și învățătura creștină au avut-o asupra gândirii neoplatonicilor.

Neoplatonismul poate exercita atracția și influența sa asupra autorilor creștini preocupați de filosofie sau de exprimarea și legitimarea experienței mistice și de viață creștină pentru că, mai întâi, a suferit influența acestor conținuturi creștine. Ideea unui Dumnezeu unic, care poate fi înțeles prin contemplație și cunoscut prin extaz, efortul de a distanța viața spirituală de necesitățile trupului, ascetismul, caritatea, caracteristici importante ale neoplatonismului lui Plotin și Porfir apropie mult, în profunzime, doctrina creștină de cea neoplatonică¹¹. Gândirea neoplatonică dusă la sursele ei cele mai pure se arată ca un spiritualism mistic mult mai apropiat de credința creștină decât de formalismul păgân, din ce în ce mai golit de viață¹².

Se poate spune că, luând apărarea păgânismului, neoplatonismul încerca să-și salveze libertatea intelectuală înțelegând că există în creștinism un nou set de adevăruri care vor modela orice încercare de gândire liberă ulterioară.

În comentariul lui Thomas Wittaker, observăm aversiunea amară și strunită împotriva creștinismului. Apariția creștinismului pare să fi fost, în opinia lui T. Wittaker, o mare piedică în dezvoltarea ultimului episod major al filosofiei antice, neoplatonismul. Creștinismul și evoluția lumii antice în sens creștin pare să fi fost ceea ce a produs o pauză de mai mult de un mileniu în evoluția gândirii libere, sunt câteva dintre premisele de interpretare ale lui Wittaker.

T. Wittaker nu vede decât martirajul filosofiei și filosofilor, iar din fenomenul creștin contemporan cu neoplatonismul alege cu predilecție elementele de contraofensivă

¹¹ Édouard Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux*, Denoële et Steele, Paris, 1933, p. 221.

¹² *Ibidem*, p. 226.

dură, uneori nelegitimă și, oricum, nereprezentativă: „Hypathia a fost exponenta tradiției lui Iamblichos, ale cărei doctrine apar în operele elevului și corespondentului ei Synesios. Uciderea ei în 415 de către călugării alexandrini, în timpul patriarhatului lui Chiril (așa cum consemnează istoricul bisericesc Socrate), nu a fost urmată imediat de suprimarea catedrei alexandrine de filosofie, care într-adevăr a continuat să fie ocupată mai mult decât oricare alta”¹³.

Este trecută cu vederea persecuția mai îndelungată, încă de la apariție, sistematică și mult mai extinsă, care a fost executată în primele trei secole după Hristos împotriva creștinilor, în numele unei înțelegeri a lumii influențată și de filosofie.

Se poate face opțiunea între a considera că neoplatonismul a fost ostil radical creștinismului încă de la începuturile sale sau a considera că această ostilitate a fost mai curând efectul unor accidente istorice¹⁴.

Probabil că principala cauză a transformării neoplatonismului din doctrină filosofică în polemică anticreștină, după Iamblic, este transformarea creștinismului în religie de stat. Poate fi acceptată posibilitatea contrarie prin operele lui Justin, Tatian, Origen, dar neoplatonismul ar fi trebuit să abandoneze formele suple ale filosofiei pentru a le disciplina în dogme. Neoplatonismul, printr-un fel de instinct de conservare, tindea să devină mai păgân decât înțelegea creștinismul înainte de progresul său. Acest lucru se datora și necunoașterii virtuților noilor religii și posibilităților ei regeneratoare pentru civilizația antică¹⁵.

Filosofia este obligată să răspundă la o nouă provocare, la spiritul timpului, care era religios și, în parte, creștin. Ceea ce stă la mijloc, miza întregii confruntări, este exclusivitatea interpretativă a unei tradiții, legitimitatea abordării problemei adevărului, naturii realității și a consecințelor răspunsurilor ce vor fi date.

Comentariile atât ale filosofilor cât și ale teologilor par să se bazeze, uneori fără să demonstreze, pe supremația valorică fie a creștinismului fie a neoplatonismului. Se caută izolarea elementelor specifice și se argumentează lipsa de influență și deci autonomia unuia dintre sisteme. Aceste poziții sunt răspunsul la o altă evidență, trecută cu vederea pentru că este implicită, anume proximitatea istorică, influența vitală reciprocă și inseparabilitatea completă a celor două sisteme în evoluția lor concretă. Se pune întrebarea ce ar fi fost creștinismul fără neoplatonism când se poate pune la fel de valid întrebarea ce ar fi fost neoplatonismul fără creștinism? Și asta chiar legat de apariția sa.

Intuiția mea, care ar trebui verificată meticulos, ceea ce nu este posibil în cadrul acestei cercetări, este că influența primară, profundă este dinspre creștinism spre neoplatonism, iar influența secundară, formală, teoretică vine dinspre neoplatonism spre creștinism. Neoplatonismul cochetează cu sugestiile învățaturii creștine, dar le prelucrează în mod propriu, pe baza propriei tradiții intelectuale cu referire strictă „la cei din vechime”, cum face Plotin, tocmai pentru a putea introduce elemente cu grad mare de noutate.

¹³ Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 169–170.

¹⁴ Édouard Krakowski, *op. cit.*, p. 223.

¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

Neoplatonismul își va avea ca principal inițiator pe Plotin, dar el își are corespondentul creștin prin Origen, a cărui influență se va extinde în toată teologia greacă ulterioară¹⁶.

4. AMMONIOS SAKKAS

Ammonios Sakkas se impune istoriei filosofiei nu prin ceea ce a scris, pentru că nu a lăsat nimic de acest fel, ci prin ucenicii pe care i-a format și care l-au asumat. Iar dintre aceștia sunt cel puțin doi care au marcat atât filosofia, cât și teologia de după ei: Plotin și Origen.

Filosofia lui Plotin este puternic marcată de *stilul* său personal, de modul în care are acces la o cunoaștere superioară prin extaz. Preocupările lui pentru filosofia alături de un maestru rămân sterile până când îl descoperă pe Ammonios Sakkas, lângă care rămâne din prima zi în care l-a întâlnit, când mărturisește: „Acesta este omul pe care-l căutam”, și până la sfârșitul vieții maestrului. Deci, întâlnirea formatoare fundamentală a lui Plotin este cu Ammonios Sakkas.

Miza care stă pe acest nume este foarte mare. Cine este Ammonios din Alexandria, maestrul lângă care Plotin ucenicește timp de 11 ani, convins că era omul pe care îl căuta, înainte de a veni la Roma? Hadot se mulțumește cu indicarea unui nume, Ammonios, despre care spune că nu e decât un nume¹⁷, dar putem afla despre Ammonios mai multe lucruri interesante.

Ammonios Sakkas, fondatorul neoplatonismului, era fiu de părinți creștini de origine modestă, și era muncitor (hamal) potrivit lui Porfir și Teodoret. Curând însă s-a dedicat filosofiei și a abandonat creștinismul deoarece nu putea accepta ostilitatea acestuia pentru știință și speculație. Mai târziu a predat filosofie oral și a cerut ca învățăturile sale să rămână secrete. A avut ca ucenici doi Origen, un Irineu (?) și pe Plotin. A descoperit acordul dintre Platon și Aristotel¹⁸. Ammonios, maestrul lui Plotin, „avea o doctrină secretă, pentru inițiați, ca o imitație a pythagorismului”¹⁹.

Nu este exclus ca Ammonios Sakkas să fi profesat elemente de doctrină creștină în școala sa filosofică: „S-au făcut mai multe încercări de a se reconstitui doctrina lui Ammonios Sakkas, comparându-se, de exemplu, învățătura lui Plotin cu cea a lui Origene creștinul. Încercările nu sunt foarte concludente. Dacă, pe de altă parte, *este adevărat că Ammonios profesa doctrina unui Zeu suprem-Demiurg care ar fi creat lumea din nimic (doctrină tipic creștină)* (sublinierea mea – I.M.D.),

¹⁶ Jean Daniélou, *Biserica primară (de la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, Editura Herald, București, 2008, 223.

¹⁷ Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, Prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, 1998, p. 39–40.

¹⁸ Kenneth Sylvan Launfal Guthrie, *The Philosophy of Plotinos – his life, times and philosophy*, London, 1910, p. 17.

¹⁹ Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Editura „Agora” S.R.L., Iași, 1993, p. 16.

atunci se poate spune că Plotin s-a îndepărtat radical în unele puncte de învățătura profesorului său”²⁰.

O descriere mai cuprinzătoare asupra lui Ammonios ne oferă J. Danielou: „Am dori să știm cine era acest Ammonios. Din păcate informații despre doctrina sa găsim doar în două referințe: una a lui Nemesius, cealaltă a lui Fotius. Pornind de aici, se conturează despre el imagini dintre cele mai diferite: Heinneman vede în el un mare filosof platonist, Seeberg și Benz *un misionar indian* (sublinierea mea – I.M.D.) venit la Alexandria, Dorrie un taumaturg pitagoreic și un extatic, Langerbeck un teolog creștin de avangardă. Reiese clar că a fost creștin. Informația lui Porfir despre acest fapt pare exactă. Însă el se detașase de creștinism”²¹.

În ce măsură este gândirea și practica filosofică a lui Ammonios influențată de creștinism și dacă această influență se transmite lui Plotin ar fi miza unei recuperări a influenței creștine premergătoare asupra filosofiei neoplatonice.

Porfir, ucenicul și biograful lui Plotin, ne lasă o descriere a relației acestuia cu Ammonios și a intențiilor de cercetare ale celor doi: „Din ziua în care l-a întâlnit, Plotin a rămas întruna în preajma lui Ammonios și a dobândit o asemenea pricepere în ale filosofiei, încât s-a născut în el dorința de a cunoaște nemijlocit filosofia cu care se îndeletniceau perșii, ba chiar și pe cea care se bucura de trecere la indieni”²². Hadot îl vede pe Ammonios ca posibil responsabil pentru deschiderea filosofică a lui Plotin: „Putem la fel de bine presupune că Ammonios însuși îl va fi sfătuit să pornească în această expediție filosofică, în acel «pelerinaj la izvoarele înțelepciunii» orientale care, încă din cele mai vechi timpuri, îi fascinasă pe filosofii greci”²³.

Nu este lipsit de importanță că cel mai reprezentativ neoplatonic, Plotin, și cel mai mare teolog al secolului al III-lea, Origen, au ca maestru un filosof mistic misterios, marcat de elementul creștin pe care-l refuză explicit pe anumite coordonate, dar pe care nu-l poate elimina din viziunea sa.

5. NUMENIOS DIN APAMEEA

Titlul de „părintele neoplatonismului” și-l dispută Ammonios Sakkas cu Numenius²⁴. Ambii sunt influențați de creștinism. Plotin a fost acuzat public că își bazează învățătura pe cea a lui Numenius sau chiar că ar fi plagiat²⁵.

²⁰ Plotin, *Opere*, I, traducere, lămuriri preliminare, și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2003, p. 15.

²¹ Jean Danielou, *op. cit.*, p. 225.

²² Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 142.

²³ *Ibidem*, p. 146.

²⁴ Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius of Apamea – the father of neoplatonism*, London, George Bell and sons, 1917, p. 95.

²⁵ *Ibidem*, p. 96.

Numenius e citat de Porfir, Iamblic, Proclu, Nemesios, Clacidius, Olimpiodor, Aeneas din Gaza și Ioan Philoponus, dar și de Clement al Alexandriei, Origen, Eusebiu de Nicomidia și preluat de Tertulian²⁶.

John Wittaker ne face următorul tablou al lui Numenius în lucrarea sa dedicată neoplatonismului: filosof de secolul al II-lea, probabil considerabil mai tânăr decât Plutarh, deși a petrecut timp la Roma, era sirian din naștere și sistemul său a fost influențat de speculația siriană. Numenius consideră că, atunci când Platon vorbește despre creatorul și tatăl acestui univers, el nu se referă strict la funcții diferite ale aceluiasi zeu, cum presupunea Plutarh, ci la zei diferiți. Tatăl și creatorul sunt două persoane diferite. Tatăl este zeul suprem care stă într-o formă de relație paternă cu Al Doilea Zeu. El, Tatăl, nu este în niciun fel creatorul universului, deoarece ar fi sub demnitatea lui de zeu transcendent să intre în contact direct cu materia. Ordonarea universului fizic din materia pre-existentă este funcția celui de Al Doilea Zeu, care de aceea poate fi considerat creatorul universului. Astfel, Tatăl și Creatorul lui Platon sunt așezați în ordine ierarhică. Cel mai sus este Zeul suprem transcendent care este Tată, și sub Tatăl, Fiul care este creatorul universului fizic. „*Paralelismul apropiat cu speculațiile creștine primare este evident.*”²⁷ Trebuie să ținem cont, observă Wittaker, că în gândirea creștină primară Fiul, Cuvântul lui Dumnezeu, este creatorul și nu Tatăl transcendent²⁸.

Numenius este singurul filosof grec care i-a studiat explicit pe Moise, profeții și viața lui Iisus, deși a făcut-o într-o manieră comparativă, la egalitate cu studiul brahmanilor, magilor, egiptenilor. Numenius se referă la Moise ca „profetul”, așa cum se referă la Homer ca „poetul”, iar Platon este „Moise al grecilor”. Cu excepția referințelor din Platon, trimiterile la scrierile ebraice sunt cele mai numeroase²⁹.

Învățătura despre extaz ca încununare a dezvoltării morale, alături de afirmarea divinității celui de-al doilea principiu sunt contribuțiile lui Numenius la filosofia greacă, consideră Guthrie³⁰.

Cea mai importantă contribuție a lui Numenius, urmând probabil unor gnostici creștini valentinieni și influențat indirect de distincția iudeo-alexandrină între Dumnezeu Însuși și Puterea lui lucrătoare în lume, este distincția dintre Dumnezeul secund, făcătorul, și divinitatea supremă. Lumea, produsul Demirugilor, este cel de al treilea Dumnezeu. *Pentru Numenius cei trei sunt: tată, fiu și... nepot*³¹.

Orice influență ar fi avut asupra gândirii creștine, Guthrie nu o poate identifica cu excepția celei asupra Sf. Clement al Alexandriei și a lui Origen. *Numenius este primul filosof care vorbește atât despre unitatea lui Dumnezeu, cât și despre trei Dumnezei în divinitate, cu nume definite, care aproximează formulările creștine, și care în plus sunt cosubstanțiali.* (Aceasta bazat pe filosofia greacă exclusiv, cu

²⁶ *Ibidem*, p. 97.

²⁷ John Wittaker, *op. cit.*, p. 53.

²⁸ *Ibidem*, p. 53.

²⁹ Kenneth Sylvan Guthrie, *op. cit.*, p. 101.

³⁰ *Ibidem*, p. 191.

³¹ *Ibidem*, p. 106

multe influențe de la Filon.) Scrierile lui, deși în parte pierdute, reprezintă primul sistem filosofico-teologic³².

Sunt indicate posibile influențe ale lui Marcion și Valentin, ereziarhi creștini, asupra lui Numenios și folosirea de către acesta, împreună cu Marcion, a unor surse evreiești particulare³³.

Numenios credea că numele de „Ființă și Esență”, aplicat divinității, e o învățătură secretă a lui. Dacă Plotin nu ar fi reproduș această teorie decât ca o explicație alternativă la procesul de creare a lumii, este posibil ca ea să fi scutit mult din controversa ariană, comentează Guthrie³⁴.

Platonismul, în varianta reprezentată de Plutarh și Numenios, s-ar fi putut ajusta la creștinism, însă respingerea formulei analogice de interpretare a fost primul pas al opoziției ferme între platonisti și creștini de la Profir la Proclu. Aceștia vor trasa o linie fermă de demarcație împotriva gnosticilor și creștinilor datorită determinării apodictice cu care au insistat asupra propozițiilor fundamentale ale ontologiei lor³⁵.

6. PLOTIN

Dacă filosofia lui Plotin este utilă în eforturile conceptuale ale teologilor, de ce nu am accepta și faptul că noile problematice, născute din efervescența religioasă a epocii de care creștinsimul nu era nici pe departe străin, au insuflat o nouă viață în școlile, preocupările și formulările filosofilor?

Despre Plotin „se crede că s-a născut în Egipt în anul 204 d. Cr., poate în localitatea Lyco sau Lycopolis, dar nici țara, nici localitatea nu sunt sigure”³⁶. Se consideră că a trăit între anii 204–270³⁷.

Despre pregătirea filosofică sub Ammonios Sakkas am amintit mai sus și nu mai insist, deși problematica e departe de a fi epuizată.

Andrei Cornea consideră că „filosofia lui Plotin e în primul rând o construcție metafizică destinată să «salveze» platonismul de aporiile proprii și de contestările ontologice, logice, morale și culturale care îi soseau în confruntare cu concepții rivale”³⁸. Se înțelege că principalul rival, dar sigur nu singurul, este creștinismul și nici aici nu trebuie insistat.

³² *Ibidem*, p. 197.

³³ *Ibidem*, p. 151–152.

³⁴ *Ibidem*, p. 192.

³⁵ H. Dorie, *Formula analogiae: An exploration of a theme in hellenistic and imperial platonism*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 46.

³⁶ Andrei Cornea în „Lămuriri preliminare și interpretare la filosofia lui Plotin”, în Plotin, *Opere*, II, traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2006, p. 14.

³⁷ Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 17.

³⁸ Plotin, *Opere*, I, traducere, lămuriri preliminare, și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2003, p. 21.

Émile Bréhier ne sprijină în ipoteza că filosofia și experiența mistică a lui Plotin nu poate fi explicată decât în contextul unui dialog cu principalele tendințe religioase ale timpului. El scrie: „Ar fi imposibil să-l înțelegem pe Plotin, dacă nu am vedea cum *sistemul lui se conturează pe acest fond de idei religioase. Cum punctul lui de plecare e același cu al religiilor vii ale epocii sale* (sublinierea mea – I.M.D.), identică e la el legătura intimă pe care o stabilește între viața interioară, concepția despre univers și practicile de purificare”³⁹.

Émile Bréhier leagă modul filosofiei lui Plotin de apariția, la începutul erei creștine, a unor noi școli de contemplație care se opuneau celor stoice. În primele trei secole ale erei creștine, mai ales în Egipt, trebuie să fi existat astfel de comunități care se dedicau în întregime contemplării celor divine. El face distincția dintre „grupurile de teologi contemplativi și de cele propriu-zis religioase, care, în aceeași epocă, se consacră practicii riturilor și ritualurilor”⁴⁰.

Bréhier consideră că „acest fel de antrenament colectiv de contemplare la care a participat Plotin explică însă foarte bine anumite trăsături importante ale filosofiei sale”⁴¹. Cu toate acestea, lui Plotin i s-au adus reproșuri că prezintă o filosofie și chiar o soteriologie individualistă, și atunci nu caracterul comunitar al practicilor contemplative dă nota dominantă a filosofiei lui. Plotin „concepe într-un fel foarte personal raporturile sufletului cu Zeul; în primul rând, e un raport imediat, fără intermediarul unui mântuitor sau al unei comunități fizice; filosoful intră în contact cu Unul direct, «între patru ochi», prin puterea propriei meditații. În al doilea rând, acest raport are loc fără chemarea divinității; Unul nu are voința de a salva sufletele; binefacerile sale se răspândesc doar prin necesitatea naturii sale, așa cum lumina luminează. În al treilea rând, în fine, dacă e așa, e fiindcă Unul e pretutindeni și există o identitate funciară între eu și Unul; sufletul găsește Unul în străfundurile sale ca subiect pur care face din suflet o substanță, o ființă autonomă și independentă. *Or aceste trei caractere corespund exact gândirii religioase a indienilor, așa cum apare în Upanișade* (sublinierea mea – I.M.D.)”⁴².

Toți comentatorii observă grija lui Plotin, împreună cu a gânditorilor din acea epocă, de a se revendica de la tradiția autorilor și textelor filosofice din vechime. În cazul de față, tradiția canonică de referință este platonismul. „Filosofii au grija constantă de a se revendica de la o tradiție și de a nu-și prezenta gândurile decât ca exegeză a operelor magiștrilor dinainte. Plotin nu face excepție”⁴³.

Totodată, s-a observat libertatea cu care citează sau parafrazează Plotin din Platon. Plotin folosește „trucul hermeneutic (de atâtea ori întrebuițat de teologi)”⁴⁴ pentru a-și lua libertatea de a interpreta foarte liber *Timaios*-ul lui Platon, observă Andrei Cornea. „Plotin folosește textul lui Platon așa cum misticii creștini vor folosi

³⁹ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴¹ *Ibidem*, p. 7.

⁴² *Ibidem*, p. 156.

⁴³ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁴ Andrei Cornea în Plotin, *Opere*, II, p. 25.

Cântarea Cântărilor. *Banchetul* devine, asemenea *Cântării*, obiectul unei interpretări alegorice: vocabularul iubirii trupești este utilizat pentru a exprima o experiență mistică. De altfel, sufletul plotinian ar fi mult mai bine reprezentat de mireasa din *Cântarea cântărilor* decât de Socrate din *Banchetul*⁴⁵. A. Cornea emite ipoteza că la „Plotin, avem de-a face mai întâi de toate cu generalizarea experienței psihologice a propriului său mod de a gândi și a scrie”⁴⁶.

În încercarea de a analiza relația dintre gândirea discursivă exprimată oral a lui Plotin și experiența extazului ca sursă a acesteia, Andrei Cornea scrie: „Experiența gândirii inspirate la Plotin, pe care el o resimțea prea puternic și o considera sub raport existențial prea covârșitoare, a putut fi pusă la temelia modelului său teo-cosmogonic. Propria gândire inspirată caracterizează la Plotin și gândirea Intellectului divin, universal, creatorul Universului, de parcă acest Intellect ar fi proiecția minții lui Plotin în eternitate”⁴⁷! Andrei Cornea observă un mecanism de dublă reflecție metafizică la Plotin: cel ce vede se proiectează în ceea ce vede și astfel cel ce vede și ceea ce este văzut se recunosc sau se identifică. Acest fenomen al reflecției a fost notat și de alți comentatori.

Am arătat mai sus că neoplatonismul trebuia să răspundă unor provocări datorate expansiunii geografice, sociale și intelectuale ale creștinismului. „Plotin aparține filosofiei grecești cu tot dragul și cu toată voința. Dar problemele pe care și le pune sunt probleme pe care filosofia greacă nu și le-a pus vreodată: e vorba de probleme propriu-zis religioase. De aici un efort de a adapta filosofia greacă unor puncte de vedere care nu erau ale ei; de aici o transformare profundă a elenismului, un fel de constrângere a filosofiei grecești pentru a o face să spună ceea ce nu-i era în fire”⁴⁸.

S-a făcut observația că Plotin folosește simbolismul și terminologia misterelor și nu indică doar caractere generale ale misterelor, ci arată mistere anume, specifice⁴⁹. Deci Plotin nu era doar un spectator așezat în postura arhetipală a gânditorului izolat de lume. El are acces la un gen de inițiere mistică, fie că e vorba de rugăciunea creștină, de extazul kabbalistic, de meditația hindusă sau de cea a altor tipuri de meditație sau de misterii. Se consideră că „Plotin nu era «neo-pitagorician» și părea sceptic în privința interpretării lui Platon în cheie pitagoreică”⁵⁰.

Observația mai frumoasă este că, deși nu putem, deocamdată, identifica tipul de extaz la care avea acces sau pentru care se pregătea, pentru că din propria mărturie a avut doar de patru ori experiența acestui extaz, în genul de experiență a lui Plotin găsim potențialitatea unei dimensiuni universale a extazului. La Plotin, notează Andrei Cornea, „«Unul» nu este un nume propriu, precum Zeus, Iahve, sau

⁴⁵ Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁶ Andrei Cornea în Plotin, *Opere*, II, p. 33.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁸ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁰ Andrei Cornea în Plotin, *Opere*, I, p. 21.

chiar Dumnezeu, deoarece principiul, la Plotin, nu este o persoană ca în tradiția iudeo-creștină⁵¹.

Este surprinzătoare ușurința cu care diverși comentatori par să asocieze extazul lui Plotin cu unul sau altul dintre tipurile de extaz disponibile în epocă. „Vechea idee a unui elenism care s-a dezvoltat într-un vas închis e demult perimată; dar nu avem dreptul de a continua să studiem autorii antici ca și cum n-ar fi. După Alexandru cel Mare, grecii au «elenizat». Orientul, desigur; dar, la rândul-i, Egiptul, «această țară unde se nasc zeii» și-a pus pecetea neștearsă nu doar asupra obiceiurilor, ci și a ideilor grecilor, în pofida noilor stăpâni ai Egiptului de a-i menține pe localnici într-o poziție inferioară. Însă noi am crezut – cum se va vedea – că trebuie să ne întoarcem privirile mai departe decât Egiptul pentru a face inteligibilă gândirea lui Plotin; *urcând înapoi până la India* (sublinierea mea – I.M.D.), ne-am gândit la Alexandria, care – scria cineva – a văzut «mereu trecând sau poposind o turmă cosmopolită; micile bronzuri și teracote permit să se discearnă tipurile etnice foarte clare... greci, italieni, sirieni, libieni, cilicieni, etiopieni, arabi, bactrieni, sciți, indieni și perși», iată lista – deschisă – pe care o dă Sfântul Ioan Gură de Aur în secolul IV⁵².

Avem și poziții care nu pot integra cu simpatie ideea unor influențe exterioare religioase asupra lui Plotin. Tăușan, comentator interbelic al lui Plotin, respinge fără reverență concepția „care ar identifica «extazul» propus de Plotin cu aberațiile extatice ale câtorva sectari creștini, indieni sau kabaliști⁵³. Tot el scrie că metoda mistică a lui Plotin este luată din Filon, care la rândul lui a introdus-o în filosofie servindu-se de tradițiile Kabbalei⁵⁴. El pare să fie mai convins de atitudinea de respingere față de noile sisteme religioase din epocă pentru că „e vizibil că există, la Plotin, o afinitate și o repulsie simultane pentru formele religioase noi⁵⁵.

Deși Porfir, uncenicul lui, a scris împotriva creștinilor, Plotin nu poate fi considerat un adversar pe față al creștinismului. Eunape mărturisește că la bătrânețe Plotin ar fi publicat scrieri contrare celor din tinerețe. G. Tăușan crede că Plotin a renegat anticreștinismul său, dar nu a abdicat de la filosofia sa deoarece, prin prisma sistemului său de gândire, el nu putea fi un adversar radical al creștinismului⁵⁶. Plotin primea ca prieteni creștini gnostici la cursurile sale, care continuau să susțină că lumea era opera unui demiurg rău, spre uimirea lui Plotin⁵⁷.

Pentru cine are o înțelegere adecvată a misticii creștine, mistica lui Plotin prezintă unele asemănări care nu par să fie o consecință a revendicării din platonism, ci o reinterpretare platonicească a unei experiențe noi, imposibilă pentru mistica filosofică a platonismului originar.

⁵¹ Andrei Cornea în Plotin, *Opere*, II, p. 15.

⁵² Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 13–14.

⁵³ Grigore Tăușan, *op. cit.*, p. 129

⁵⁴ *Ibidem*, p. 132.

⁵⁵ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁶ Grigore Tăușan, *op. cit.*, p. 18–19.

⁵⁷ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 25–26.

Lev Șestov încearcă să meargă la rădăcina filosofiei lui Plotin, scriind o carte despre extazele lui. El pune accentul pe ceea ce a fost considerat un amănunt biografic, explicat minor de către Porfir prin vederea slabă a lui Plotin, anume că Plotin nu recitea niciodată ceea ce scria. Ar fi descoperit că și-a pierdut încrederea în rațiune, ne spune Șestov⁵⁸.

7. TRIADĂ ȘI IPOSTAS

Problema ipostasurilor: este Plotin autorul ideii de ipostas raportat la o Treime supremă? Cine și cum preiau de la el dintre autorii creștini? De ce o fac? La rândul lui, de la cine poate prelua Plotin termenul?

Mai întâi, ar trebui să răspundem la întrebarea: de ce are nevoie Plotin de o triadă și de ce se configurează aceasta într-atât de asemănător cu cea creștină? Deși sursele sunt diferite, forma pare să tindă spre similitudine. Este clar că nu e vorba de aceeași Treime, dar, totuși, de ce o „Treime” și în neoplatonism, și în creștinism, aproape în același timp? Este adevărat că și hindușii au o treime și egiptenii, dar influențele reale din această zona par mai puțin probabile, deoarece interesul lui Plotin pentru înțelepciunea extrem orientală pare să nu fi fost satisfăcută.

Învățătura creștină despre Treime, învățătură vie și în plină formare, a putut conta mai mult în configurarea orizontului mistic și intelectual al veacului lui Plotin decât influențele celebrate ale gândirii sale asupra autorilor creștini.

Tăușan afirmă că „E o datorie istorică de a arăta analogiile dintre cele trei ipostaze, admise de neoplatonism, cu Trinitatea creștină, căci *oricât de împărțite ar fi opiniile despre modul cum s-au realizat împrumuturile istorice dintre creștinism și neoplatonism, nu se poate nega analogiile logice dintre ele* (sublinierea mea – I.M.D.) și influențele ce le-au lăsat ipostazele lui Plotin în Teologia literațiilor creștini”⁵⁹. Or, analogiile logice se explică fie prin discursul despre același subiect, fie prin influențe reciproce în baza unei similitudini.

Se consideră că Triada neoplatonică, la concurență cu cea creștină, este efortul unei școli, al întregului platonism și nu contribuția lui Plotin. Bréhier afirmă că „Plotin e considerat greșit ca arhitectul hypostasurilor; trinitatea Binelui, Inteligenței și Sufletului el o ia de la platonicienii epocii, care au luat-o și ei dintr-o exegeză facilă a lui *Timaios* și a cărții VI din *Republica: e o tradiție de școală* (sublinierea mea – I.M.D.). Important e să vedem cum interpretează el trinitatea, păstrând doar caracterele ce corespund nevoii lui de contemplare; și vom vedea că această interpretare reușește uneori să ștergă contururile precise ale acestor hypostasuri, să le pună în relief unitatea și continuitatea mai curând decât separațiile”⁶⁰.

În aceste condiții, șansele captării unor elemente creștine din cultura metafizică a epocii sunt mai mari decât dacă am plasa totul în dreptul lui Plotin. Ideea de Treime

⁵⁸ Lev Șestov, *Extazele lui Plotin*, traducere de Nicolae Ionel, Fides, Iași, 1996, p. 16–20.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁰ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 9.

supremă marchează epoca lui Plotin și „...ceea ce de obicei se consideră ca esența doctrinei sale, trinitatea hypostasurilor, Unul, Inteligența, și Sufletul, apărea probabil ca o banalitate, sau cel puțin ca punct de plecare pentru primii lui cititori, obișnuiți cu asemenea speculații...”⁶¹.

Sursele lui Plotin în ceea ce privește sistemul său triadic sunt recunoscute de el însuși ca fiind dialogul *Parmenide* al lui Platon și mai puțin *Timaios*⁶². Dar este posibil ca Plotin să fi căutat o „triadă” în filosofia platonice pentru că o altă „treime”, dintr-un alt sistem de discurs, năștea controverse în epocă și risca să confişte din puterea explanatorie a filosofiei. Dacă triadologia lui Plotin marchează *atât de apăsător* teologia treimică a părinților bisericii, în ochii unor comentatori, nu putem recunoaște, în substrat, o influență în avans a Treimii creștine ca noțiune prezentă în epocă în prezumțiile interpretative ale lui Plotin?

O ipoteză contrară întregii argumentări de aici este că celebrul sistem ale celor trei hypostasuri este în întregime comandat de sistemul astronomic ce i se impune lui Plotin⁶³. De asemenea, cuvântul «ipostază» nu este întrebuințat la Plotin numai cu referire la cele trei realități numite îndeobște «cele trei ipostaze»⁶⁴.

Era necesară, pentru depășirea antinomiei henologice a platonismului și susținerea concepției triadice, de teoria procesiunii a Multora din Unul și teoria gradelor ființei (Hypostases) care pot acționa asupra, dar nu pot fi acționate de către ipostazele inferioare ale ființei, emise de Plotin, probabil pe umerii lui Ammonios Sakkas⁶⁵.

8. INFLUENȚA NEOPLATONISMULUI

Sub aspectul relevanței metafizice, T. Wittaker face o observație valorică, arătând că „gândirea neoplatonică este, din punct de vedere metafizic, cea mai matură gândire pe care lumea europeană a văzut-o până acum”⁶⁶. Noi ne putem întreba retoric: ce a contribuit al maturitatea acestei metafizici dacă nu plasarea ei într-un timp al confruntării construcțiilor metafizice de importanță capitală pentru spațiul european?

În consecință, propune T. Wittaker, „ideile esențiale ale ontologiei lui Plotin și a lui Proclus merită în continuare să fie examinate fără a fi privite ca niște lucruri învechite”⁶⁷. Acest lucru s-a petrecut în epoca respectivă, fără ca o reluare aprofundată să fie exclusă. T. Wittaker nu vede decât că „influența neoplatonismului asupra

⁶¹ *Ibidem*, p. 153.

⁶² Mary T. Clark R.S.C.J., *The neoplatonism of Marius Victorinus the christian*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 153.

⁶³ Émile Bréhier, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁴ Joachim Lacrosse, *Iubirea la Plotin – Eros heonologic, eros noetic, eros psihic*, traducere de Claudiu Sfirschi-Lăudat, Editura Symposium, f.l., 2004, p. 130.

⁶⁵ H. Dorie, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶ Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 221.

filosofiei creștine oficiale din perioada imediat următoare s-a exercitat mai ales pe latura ce ține de psihologie”⁶⁸. Pe de altă parte însă, „dincolo de influența sa directă prin intermediul psihologiei Părinților, gândirea neoplatonică a avut un acces direct atât în speculația ortodoxă, cât și în cea heterodoxă din perioada scolastică. Toma de Aquino citează foarte mult din Dionisie; iar Dante, după cum bine se știe, i-a studiat atât pe Aquino, cât și pe Dionisie însuși”⁶⁹.

Influența neoplatonismului în Răsărit și Apus începe cu fondatorii, Numesios și Augustin, consideră Wittaker: „În Răsărit, scriitori bisericești de limbă greacă, precum Nemesios (c. 390), care s-au format în școala neoplatonică, și-au transmis respingerile pe care le-au făcut materialismului epocii următoare. În Occident, Sf. Augustin, care, așa cum se știe, a fost profund influențat de platonism și care l-a citit pe Plotin într-o traducere latină, a adus același serviciu filosofic”⁷⁰.

În secolul al IV-lea, cu excepția lui Porfir, Eusebiu, Jamblic și câteva adaptări foarte libere ale Sf. Vasile cel Mare, nu găsim în Orient urme ale operei lui Plotin. În schimb, în Occident Plotin e cunoscut și citat elogios, tradus, parafrazat etc. Sunt analizați Fericitul Augustin, Macrobius, Servius, Ammien Marcellin, Sidoine Apollinaire⁷¹.

Despre Boethius s-a scris că a reprezentat un neoplatonism eclectic de natură etică și „...s-a observat deseori faptul remarcabil că, deși Boethius era cu siguranță creștin după botez, s-a îndreptat, în adversitatea sa, complet către filosofia păgână, fără a face nici cea mai mică aluzie în vreun loc la revelația creștină”⁷².

Marius Victorinus nu considera că nu trebuie să altereze în mod radical neoplatonismul epocii pentru a-l adapta la teologia sa creștină trinitară. Meditația asupra lecturii locurilor trinitare din Scriptură îl pregătesc pentru o înțelegere metafizică a realităților transcendente descrise de Plotin și Porfir⁷³. Marius Victorinus îl citează o singură dată explicit pe Plotin și este influențat de comentariile lui Porfir și prin intermediul lui de Numenius⁷⁴.

Tratatele teologice ale lui Victorinus nu pot fi citite fără a realiza că teologia negativă a neoplatonicilor era considerată de acesta ca fiind corectă⁷⁵.

Wittaker notează influența neoplatonismului asupra lui Eurigena, în Apus, prin opera lui Dionisie, deși el nu este un continuator fidel: „Ioan Scotus Eurigena (810–877) a fost considerat atât un neoplatinician tardiv, cât și primul gânditor scolastic. În realitate, acesta nu poate fi considerat neoplatinician, căci întregul său

⁶⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 205.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 200.

⁷¹ Paul Henry S.J., *Plotin et L'Occident*, Louvain, „Spicilegium Sacrum Lovaniense”, Bureaux, 1934, p. 15.

⁷² Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 200.

⁷³ Mary T. Clark R.S.C.J., *The neoplatonism of Marius Victorinus the christian*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 158.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 158.

efort a fost îndreptat spre raționalizarea aceluși sistem dogmatic de credință căruia neoplatonicienii i s-au opus din cea mai adâncă antipatie intelectuală și etică. Pe de altă parte, el a fost influențat de formele de gândire neoplatonice transmise prin Dionisie, ale cărui opere le-a tradus în latină, iar propriile sale speculații nu după mult timp au trezit suspiciunile autorităților Bisericii⁷⁶.

Se vorbește și despre convergența diferitelor școli neoplatonice în teologia lui Thoma De Aquino⁷⁷.

Despre gânditorii renașterii influențați de platonism, Wittaker scrie: „Platonicienii Renașterii timpurii erau în felul lor creștini sinceri. Nu în modul Evului Mediu. Sistemul dogmatic ecleziastic definitiv articulat nu deținea un rol important în viața lor intelectuală. Ei erau creștini într-un sens general, în detaliile gândirii lor erau neoplatonicieni”⁷⁸.

Concepția dialectică a lui Hegel, a Ființei care se gândește pe sine și a lui Schelling care îl înțelege pe Dumnezeu sau Absolutul ca acea unitate sau identitate care se definește prin autorefecție au legătură istorică și substanțială (conceptuală) cu concepția lui Plotin, Porfir și Proclu despre un Intelect veșnic și cu concepția lui Augustin și Marius Victorinus despre sinteza Intellectului cu conceptul de Unul din teologia creștină⁷⁹.

Heidegger poate reproșa istoriei metafizicii că nu a reușit să realizeze „diferența ontologică” dintre Ființă și ființare (a unei entități) decât cu prețul ignorării construcției neoplatonice care, în ciuda presupuzițiilor și scopurilor diferite, a reușit o formulare convingătoare⁸⁰.

9. DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL

Despre identitatea și epoca lui Dionisie Pseudo-Areopagitul s-a scris foarte mult, miza fiind tot problema supremației și originalității filosofiei asupra teologiei sau viceversa.

Dionisie este un punct nodal sensibil atât pentru neoplatonism, cât și pentru creștinism. Se caută o apologie creștină a tipului de discurs *în două registre* și se consideră că: „încercările de încadrare unilaterală a textului dionisian, de tip disjunctiv exclusiv (ori creștin, ori neoplatonic), trebuie abandonate. Textul în sine este mărturie vie împotriva acestora, iar coexistența celor două moduri de discurs este un fapt

⁷⁶ Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 201–202.

⁷⁷ R.T. Wallis, *Divine omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 45.

⁷⁸ Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 208.

⁷⁹ Werner Beierwaltes, *Image and counterimage? Reflections on neoplatonic thought with respect to its place today*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 243.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 239.

dat, probat de toată istoria sa lungă de un mileniu și jumătate”⁸¹. Tot Bourceanu mai scrie că „Dionisie reprezintă întâlnirea dintre cultura grecească veche și tradiția gândirii creștine, și de pe urma acestei întâlniri va rezulta un proces îndelung și ambivalent, de recunoaștere-opoziție, care va constitui preocuparea esențială a gânditorilor, timp de secole”⁸².

T. Whittaker amintește de influența adâncă a lui Dionisie Areopagitul, care s-a răspândit până în Occident. Despre identitatea lui Dionisie, Wittaker are următoarea poziție: „Având în vedere că nu s-a găsit nicio referință incontestabilă la aceste opere (ale lui Dionisie, nota mea – I.M.D.) până în secolul al șaselea și ținând cont că acestea sunt influențate de idei specifice școlii lui Proclus, în prezent se susține că au fost scrise de un platonician creștin format în școala ateniană. Este posibil într-adevăr ca adevăratul Dionisie să fi participat chiar la cursurile lui Proclus însuși”⁸³.

Thomas Wittaker consideră că „Influența grupului de lucrări (dionisiene, nota mea – I.M.D.), în măsura în care au fost acceptate oficial, a fost aceea de a stabili «angelologia» Bisericii într-o formă erudită. Acestea au dat de asemenea un impuls puternic misticii creștine și, prin intermediul lui Scotus Eriugena, a dat naștere speculațiilor panteiste care, de îndată ce gândirea s-a trezit din nou, au început să dea de furcă credinței”⁸⁴. Totuși, influența lui Dionisie este mai profundă și nu se rezumă la angelologie ca taxonomie angelică și la mistică. Prin Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, neoplatonicul, stă sau cade mare parte din teologia bizantină, trecând prin Sf. Maxim Mărturisitorul.

10. FERICITUL AUGUSTIN

Îl amintim aici pe Fer. Augustin datorită influenței sale în occidentul creștin și mai puțin pentru influența sa asupra teologiei răsăritene.

În atitudinea lui Augustin față de neoplatonism, trebuie să distingem între filosoful și apologetul creștin, scrie Russell. Augustin filosoful a găsit în platonism instrumentul cel mai potrivit pentru a da o înțelegere rațională adevărului revelat. Augustin apologetul a trebuit să susțină soteriologia creștină prin medierea unică a lui Hristos împotriva unei soteriologii concurente care își exercita fascinația deosebită asupra oamenilor din acel timp. Ca apologet, Augustin trebuia să arate nu reușitele (neo)platonismului, ci eșecurile sale⁸⁵.

Polemica lui Augustin cu platonismul se centrează pe două aspecte: problema fericirii/beatitudinii și doctrina medierii/mijlocirii. Porfir și adepții săi găsesc că învierea este cea mai discutabilă doctrină și polemica lui Augustin se centrează pe

⁸¹ Adrian-Claudiu Bourceanu, *op. cit.*, p. 8.

⁸² *Ibidem*, p. 131.

⁸³ Thomas Whittaker, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁵ Robert Russell O.S.A., *The role of neoplatonism in St. Augustine's De civitate Dei*, în *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981, p. 168.

argumentele lui Porfir. Augustin afirmă că nicio filosofie nu se poate considera a fi cea mai adevărată dacă doar indică scopul omului ca fiind fericirea, dar nu poate să-i indice o cale de a o obține, și introducerea teurgiei ca un mod de a atinge purificarea morală de către Porfir este o depărtare de la platonismul autentic⁸⁶.

În *De civitate Dei*, Augustin citează din Porfir și Plotin, care este unul dintre filosofii cei mai bine reprezentați⁸⁷.

După ce s-au alcătuit liste cu tratatele lui Plotin folosite de Fericitul Augustin, și s-a ajuns la 22, fără pretenții de a epuiza lista, s-a născut reacția adversă care susține că Augustin nu a citit nici măcar un tratat al lui Plotin, nicio traducere, nici chiar în perioada scrierii cărților VIII–X din *De civitate Dei*⁸⁸.

Învățătura și formularea lui Augustin despre iluminarea divină sunt inspirate de Plotin. Totuși, pentru Augustin sursa iluminării sufletului este Ființa Supremă, pe când, pentru Plotin, nu este Primul Principiu, Unul, ci ipostasul derivat și subordonat, Intellectul Divin⁸⁹.

11. CONCLUZII

În această cercetare am încercat să regăsim sensul aparent pierdut al unui dialog dintre teologie și filosofie în primele secole ale erei creștine. Sensul influenței terminologice și formale este recunoscut ca fiind dinspre filosofie spre teologie, dar el nu poate fi înțeles fără o deschidere prealabilă a filosofiei către realitățile afirmate de creștinism, tocmai în lumina ușurinței unor împrumuturi ulterioare.

Intenția mea hermeneutică este de a ajunge la o cunoaștere mai rafinată a procesului de formare a teologiei patristice atât prin identificarea, cât și prin valorizarea influențelor filosofiei. În cazul Sf. Maxim Mărturisitorul, mă interesează cum o teologie, care păstrează mult din problematica intelectuală a epocii și din terminologia neoplatonică, poate deveni normativă pentru teologia ulterioară. În sens mai larg, întrebarea este: *cum se formează o filosofie și mai exact o metafizică?* Cum se poate vorbi onest despre lucrurile *de dincolo*? Altfel, în oglindă, obiectivul este de a răspunde la întrebarea: *Cum se naște o teologie?* Care este dozajul de păstrat între terminologie filosofică exactă și principiile de credință, pentru a vorbi corect despre Dumnezeu?

Raportul dintre teologie și filosofie poate fi văzut și ca raport dintre gândirea liberă speculativă și gândirea disciplinată de un adevăr revelat și apoi dogmatizat. Cred că am putut constata, prin informațiile și sugestiile acestui studiu, că gândirea liberă speculativă, în cazul de față neoplatonismul, este, pe de o parte, tributară unei tradiții de școală, unor dogmatizări filosofice și, pe de altă parte, că este larg deschisă către sugestiile metafizice ale unui sistem concurent, în măsura în care acesta se impune prin relevanță.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁸⁷ Paul Henry S.J., *op. cit.*, p. 121.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁸⁹ Robert Russell O.S.A., *op. cit.*, p. 162.

Mi se pare valabilă și demonstrabilă ideea unei mișcări reciproce între creștinism și neoplatonism și, în sens mai larg, și cu mult mai multe reveniri, între *kerigma* revelată a creștinismului și *înțelepciunea* trudită a filosofiei. Confluența dintre neoplatonism și creștinismul secolelor IV–V este un moment privilegiat de mare proximitate și permeabilitate, și în același timp un început al distanțărilor.

Creștinismul devine sistemul modelator al lumii antice în timp ce pentru filosofia greacă este începutul sfârșitului, cel puțin în forma de până atunci, cu momentul simbolic al închiderii școlilor de filosofie de către Justinian și martirajul, de data aceasta a filosofului, chiar dacă este vorba de Hypathia.

Făcând recurs la o formulare potrivit căreia într-o școală adevărată nu se știe cine dă și cine primește, relația dintre neoplatonism și creștinism, și extins între teologie și filosofie, poate fi pusă în lumina unui dialog în care nu mai este important cine a rostit primul și cine a ascultat. Ceea ce contează este înțelegerea comună, îmbogățită, a realității, rezultată ca urmare a unui dialog care a fost, uneori, o confruntare.

BIBLIOGRAFIE

1. Adămuț, Anton I., *Literatură și filosofie creștină – secolele I–VIII*, vol. 1, Cuvânt înainte de Gh. Vlăduțescu, Editura Fides, Iași, 1997.
2. *Neoplatonism and early christian thought – Essays in honour of A.H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, Variorum Publications Ltd., London, 1981.
3. Bourceanu, Adrian-Claudiu, *Neoplatonismul în scrierile areopagite*, teză de doctorat, conducător științific Acad. Gheorghe Vlăduțescu, Universitatea București – Facultatea de Filosofie, 2006.
4. Bréhier, Emile, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.
5. Danielou, Jean, *Biserica primară (de la origini până la sfârșitul secolului al treilea)*, Editura Herald, București, 2008.
6. Guthrie, Kenneth Sylvan, *Numenius of Apamea – the father of neoplatonism*, London, George Bell and sons, 1917.
7. Guthrie, Kenneth Sylvan Launfal, *The Philosophy of Plotinos – his life, times and philosophy*, London, 1910.
8. Henry, Paul S.J., *Plotin et L'Occident*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Bureaux, 1934.
9. Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurențiu Zoicaș, Prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, 1998.
10. Krakowski, Édouard, *Plotin et le paganisme religieux*, Denoële et Steele, Paris, 1933.
11. Plotin, *Opere*, I, traducere, lămuriri preliminare și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2003.
12. Plotin, *Opere*, II, traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2006.
13. Sivadjian, Joseph, *Les temps II – Le Problème métaphysique, le néoplatonisme chrétien et les scolastique*, Paris, Hermann & Cie Editeurs, 1938.
14. Șestov, Lev, *Extazele lui Plotin*, traducere de Nicolae Ionel, Fides, Iași, 1996.
15. Tăușan, Grigore, *Filosofia lui Plotin*, Editura „Agora” S.R.L., Iași, 1993.
16. Vasile, Mihai D., *Neoplatonismul creștin*, Editura Academiei Române, București, 2008.
17. Whittaker, Thomas, *Neoplatonismul – un studiu asupra istoriei elenismului*, Editura Herald, București, 2007.

Lucrare redactată ca parte a programului de studii a Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București.