

religie

philosophia christiana

Apofatism vs. gândire dogmatică (II)

Nicolae Turcan

Analiza „gândirii dogmatice” pe care o face Blaga¹ nu merge mai departe de teoria cunoașterii, filosoful român nefiind interesat decât de formula antinomică în sine a structurii dogmei. Însă pentru Părinții Bisericii dogmele au reprezentat mult mai mult. Fără să reprezinte închistarea cu care au fost echivalente mai târziu, dogmele sunt repere ale unei experiențe deja prezente în Biserică, jaloane asiguratoare că drumul experienței divinului nu rătăcește pe căile autoafectivității, adică ale subiectivismului, sau pe cele ale misticii impersonale. E ca și cum aceste formule care în domeniul cunoașterii reprezintă pure staționări, amendate fără scrupule de noutățile filosofiilor, în domeniul recunoașterii care survine în întâlnirea mistică sunt repere absolut vitale. Formule care unora nu le spun nimic, ele devin pentru cei înaintați pe calea teocunoașterii adevărate puncte nodale: a avea experiența unui alt Dumnezeu decât cel treimic, de pildă, înseamnă, în acord cu gândirea Sfinților Părinți, a avea o experiență spirituală înșelătoare, ce contrazice comuniunea de credință a Bisericii. Absența învățăturilor dogmatice și idolatria spirituală sunt, în acest caz, sinonime.

Cuprinderea lui Dumnezeu în formulele cuvintelor oamenilor poate crea iluzia unui orgoliu imens, atunci când nu e pur nonsens: a spune că unu este egal cu trei, ca în dogma Sfintei Treimi, înseamnă a nu spune nimic sau chiar a spune nimicul. Însă cum nimicul nu poate fi apropiat celui ce a spus „Eu sunt Cel ce sunt” (Ieș 3, 14), pentru că neființa și ființa nu pot avea în comun mai mult decât rezonanțele sunetelor care compun cuvintele, acest nimic spune însă foarte multe despre *modul* în care Cel ce este este. Căci a înțelege *cum* este Dumnezeu, constituie o problemă irezolvabilă, iar dogma dacă lasă impresia că o rezolvă, o face nu pentru a închide în sine această rezolvare, ci pentru a se deschide către o experiență de un alt tip. Scurt spus și pentru a folosi o formulă a lui Constantin Noica, dogma se prezintă ca o „închidere ce se deschide”. Prin acest salt către o experiență de un cu totul alt tip decât cea a raționalității discursive („intelectul enstatic” la Blaga), metafizica poartă în sine însăși depășirea pe care o va înfăptui urcușul apofatic.

De exemplu, numirile pozitive date lui Dumnezeu au ca scop îndemnul către urcușul duhovnicesc. Înțelegerea statică a lor nu înseamnă încă nimic, la fel cum înțelegerea antinomiilor dogmatice nu înseamnă încă nici credință, nici cunoaștere a lui Dumnezeu. Alcătuind o scară, de la cele mai sensibile, către cele mai spirituale, aceste nume conduc în întunericul tainei, fiindcă Dumnezeu care se revelează prin ele este cu mult mai mult decât ele. Nicio formă de înțelegere obiectivă nu e cu puțință: doar încercarea de a-L găsi pe Cel neajuns justifică întreaga teologie catafatică. „Acestea sunt numirile Fiului. Urcă și tu printre ele; în mod dumnezeiesc prin cele înalte și cu compătimire prin cele trupești (Evr. 5, 2); sau mai bine zis, într-un mod deplin dumnezeiesc, ca să ajungi Dumnezeu urcând de jos pentru Cel ce a coborât pentru noi de sus.”² Iar acest urcuș nu înseamnă doar descoperire a lui Dumnezeu, ci totodată și schimbarea sinelui, îndumnezeirea. Filosofia, în acest punct, este în mod necesar filosofie a Vieții și teologie a experienței.

Această deschidere către apofatic nu se manifestă doar în cazul antinomiilor, ci în cazul oricărui afirmații ale credinței care presupun misterul. Este deosebit de important faptul că afirmațiile teologiei catafactice trimit de cele mai multe ori dincolo de ele, prin misterul care le constituie și pe care-l conțin. Dar în măsura în care misterul învăluie aceste afirmații, deschiderea teologiei catafactice către teologia apofatică devine evidentă și necesară. Trimițând către apofatism, misterul poate „salva” divinul de ambițiile conceptuale ale filosofilor. Rezistența la concept pune probleme rațiunii umane care alege fie să se ridice orgolios deasupra, fie să se coboare, devenind slabă, pentru a accepta că o altă cale îi stă înaintea pentru teognosie. Probabil că această deschidere apofatică își atinge punctul culminant în antinomiile dogmatice. Afirmațiile teologiei catafactice, metafizice, „întru mister” și, respectiv, antinomice indică – sau ar trebui s-o facă atâta timp cât nu se închid într-o lume a idolatriei conceptuale – către Dumnezeu cel viu, a cărui cunoaștere trebuie împlinită de experiență, în conformitate cu principiul patristic că ontologia precede gnoseologia.

Prezența antinomiilor reprezintă doar evidența faptului că învățăturile Tradiției se deschid către Dumnezeu cel viu, către cunoașterea apofatică, deși nu e mai puțin adevărat că această cunoaștere e întâlnită și în cazul simplelor afirmații de credință, a căror structură nu este neapărat paradoxală; „... apofatismul este prezent pe toate treptele urcușului spiritual”³, scrie Părintele Stăniloae, subliniind, de asemenea, că chiar în cazul Sf. Dionisie, cunoașterea catafatică este îmbinată mereu cu cea apofatică.⁴ Prin teologia apofatică, așadar, are loc o ieșire din metafizica raționalistă, fiindcă scopul final al progresivelor negații nu este un concept rațional, ci o realitate nonobiectivabilă și incognoscibilă.⁵ Între Dumnezeu și ființă de deschide o prăpastie care face cu neputință oprirea în cadrele unui discurs ontologic. Mai presus de ființă și de esență, cu totul altul decât ființele create, Dumnezeu rămâne a fi cunoscut prin unirea cea mai presus de minte. Numele divine, așa cum le citește Sf. Dionisie în scripturi, țin de o teologie afirmativă care nu ajunge la natura însăși a Celui preainalt. Chiar conceptul de ființă, central metafizicii occidentale, nu poate fi omologat cu Dumnezeu, fiind la rândul lui tot un nume divin care exprimă, dar și ascunde în același timp, fiind aidoma celorlalte nume care trebuie depășite printr-o teologie apofatică. Ființa nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este ființa, ci mai presus de ființă.⁶ Sesizăm aici o depășire a metafizicii, în măsura în care categoriile ei rămân în urma urcușului către Dumnezeu. Prin urmare, deși depășirea apofatică este o cunoaștere prin necunoaștere, supraconceptuală și realizată prin răpire de către Dumnezeu, iar nu prin puterile propriei minți, mintea nu-și pierde rolul pozitiv pe care îl are. Chiar dacă sunt niște hotare ale credinței, adică niște repere care indică direcția de urmat, dogmele Bisericii nu epuizează cunoașterea Celui mai presus de cunoaștere și nici nu încearcă să fie niște simple hotărâri omenesti cu valoare autoritară. Ele sunt în primul rând mărturii ale credinței, ce asigură continuitatea cu credința Sf. Apostoli, de vreme ce sinoadele ecumenice „nu luau hotărâri «asupra» credinței, ci dădeau mărturie cu valoare obligatorie «despre»

credința apostolică”⁷. De aceea depășirea apofatică este un fel de cronică anunțată în formulele de credință ale Bisericii.⁸ „Totuși nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională, scrie Părintele Stăniloae. Chiar dacă ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu e cu totul adecvat, ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit de cunoașterea apofatică. De altfel, chiar cunoașterea apofatică, atunci când vrea, cât de cât, să se tâlmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoașterii intelectuale, umplându-i însă mereu cu un înțeles mai adânc decât îl pot reda noțiunile intelectuale.”⁹

Fiindcă dogmele, ca monumente ale Tradiției, nu sunt decât desfășurarea revelației dumnezeiești în istorie, inspirate de același Duh care a insuflat scrierea Scripturilor. Prin urmare se poate afirma că ele au același *rol transcendent* (a se înțelege termenul chiar în sensul *Criticii rațiunii pure* a lui Kant) ca și Scripturile. Dacă ar fi să ne întrebăm, kantian, care sunt condițiile de posibilitate ale experienței cunoașterii și vederii lui Dumnezeu, am vedea că textele revelației, care cuprind deja gândirea dogmatică desfășurată ulterior, reprezintă tocmai aceste condiții. „Dacă Adevărul ca și comuniune nu trebuie despărțit de ontologia vieții – scrie mitropolitul Ioannis Zizioulas – atunci dogmele sunt în principal afirmații *soteriologice*; obiectul lor este să elibereze chipul original al lui Hristos, Adevărul, de distorsiunile unor erezii, pentru a ajuta comunitatea Bisericii să păstreze neatinsă imaginea autentică a lui Hristos-Adevărul și să trăiască în și prin această prezență a Adevărului în istorie. Intenția lor ultimă este să *conducă* (subl. mea, N.T.) la părăsirea cu viața lui Dumnezeu, să facă astfel încât Adevărul să fie comuniune și viață.”¹⁰ Am făcut sublinierea de mai sus pentru a arăta că rolul dogmelor nu este unul autonom lor, ci unul de deschidere către experiența eclesială. Prin urmare, contradicția dintre gândirea dogmatică și teologia apofatică rămâne doar o contradicție de formă, nu și de conținut, cele două îmbinându-se și susținându-se reciproc.

1 Vezi *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1994.

2 Sf. Grigore de Nazianz, „A patra cuvântare teologică”, 21, în *Cele 5 cuvântări teologice*, traducere de Dumitru Stăniloae, colecția Dogmatica, Anastasia, București, 1993, p. 91.

3 Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 217.

4 Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 92-93.

5 Vezi Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996, p. 86.

6 Vezi, de exemplu, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 77.

7 Opinie exprimată de H.-J. Schulz, *Bekanntnis Statt Dogma. Kriterien Der Verbindlichkeit Kirchlicher Lehre*, *Quaestiones Disputatae* 163 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), citat în Ioan I. Ică Jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 69.

8 *Despre rolul minții în vederea luminii dumnezeiești* vezi Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică...*, pp. 307-310.

9 Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 81.

10 Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 126.