Scientia divina: între exemplarismul dionisian şi esenţialismul augustinian

Florin CRÎŞMĂREANU*

Key-words: *scientia divina, Dionysian exemplarism, Augustinian essentialism, the Parisian Condemnation* of *1241, analogy*

În „Introducerea" unui volum colectiv apărut în anul 2002 la editura pariziană J. Vrin (*Le contemplateur et ses idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*), Olivier Boulnois, Jakob Schmutz şi Jean-Luc Solère disting trei modele ale ştiinţei divine: a) cel dintâi, pentru care originea conceptului de ştiinţă divină reprezintă înţelegerea lui Dumnezeu ca *generator* (*producteur*); b) cel de-al doilea, care trimite la un model al *intuiţiei nemediate* a esenţelor (prezente, trecute ori viitoare); c) şi cel de-al treilea, care îşi află originile în scrierile lui Duns Scotus şi care constă în gândirea cunoaşterii divine după modelul *cunoaşterii prin reprezentare*.

Analiza evoluţiei conceptului de *ştiinţă divină* conduce la două concluzii pe care autorii „Introducerii" le formulează astfel: „se pare că această schimbare de model conduce la o omogenizare a cunoaşterii raţionale, la pierderea specificităţii ştiinţei divine, căreia îi ia locul o structură universală a *fiinţei-obiect*, valabilă pentru orice intelect" (Boulnois, Schmutz, Solère 2002: 15 – trad. n.). Cea de-a doua concluzie nu insistă pe echivalenţa metafizică şi ontologică între cunoaşterea umană şi cunoaşterea divină, ci pe un „negândit al ştiinţei divine". Pe baza acestui „negândit al ştiinţei divine", afirmă autorii mai sus menţionanţi, se poate „analiza caracterul întemeiat al acestei evoluţii". Cei trei autori formulează astfel o ipoteză potrivit căreia „prezentând *posibilităţi alternative*, [istoria] ne conferă, în acelaşi timp, şi puterea de a descompune această identitate, de a deconstrui un fapt, de a-i reda fiecăruia ceea ce i se cuvine, lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu, iar ştiinţei ceea ce îi aparţine" (*Ibidem*: 17).

Intenţionez ca prezentul studiul să-l plasez în paradigma deschisă de această ipoteză, pe care o consider fecundă atât din perspectivă metodologică, cât şi din punct de vedere filosofico-teologic.

Dacă istoria conceptului de *scientia divina* poate fi văzută ca o evoluţie treptată spre echivalenţa funcţională (la nivelul raportului dintre intelect şi reprezentările acestuia) între cunoaşterea divină şi cea umană, nu este însă mai puţin adevărat că poate fi iniţiată şi o lectură „alternativă" a acestui proces. Aceasta

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, România.

„Philologica Jassyensia", An X, Nr. 1 (19), 2014, Supliment, p. 607–615.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

presupune evocarea nu doar a *punctului de plecare* a conceptului de *scientia divina*, ci şi a *câtorva momente* dintr-un parcurs alternativ pe care autorii lucrării menţionate l-au intuit corect. De fapt, considerăm că „negânditul" relaţiei dintre *ştiinţa divină* şi *ştiinţa omenească* constă într-o distincţie insuficient tratată în acest volum, şi anume *relaţia dintre Creator şi creatură.* Mai profundă şi mai fecundă decât distincţia *ştiinţă divină* - *ştiinţă omenească* este aceea care reaşază cei doi termeni în *contextul lor biblic*.

Astfel, studiul evoluţiei conceptului de „ştiinţă divină" trebuie să fie însoţit şi de o investigaţie asupra nuanţelor teologice şi metafizice ale raportului dintre Creator şi creatură. Evoluţia conceptului de *scientia divina* nu poate fi prezentată aşa cum se cuvine dacă se trece sub tăcere ceea ce a făcut-o posibilă, şi anume diferitele accepţiuni ale conceptelor de *asemănare* (între om şi Dumnezeu) şi de *participare* (a omului la divinitate).

Considerăm aşadar că primul model „standard" al ştiinţei divine („Dumnezeu în calitate de generator al ideilor") conţine în el însuşi *un conflict* asupra căruia, din păcate, niciunul dintre autorii care au contribuit la lucrarea mai sus citată nu a insistat. În plus, dacă este adevărat că acest model al conceptului de *ştiinţă divină* s-a construit de la teza potrivit căreia Dumnezeu cuprinde în El Însuşi lumea sub formă de *arhetipuri* şi că „a fost transformat şi transmis prin *Cartea cauzelor* şi *Tratatul despre numele divine* ale lui Dionisie Areopagitul", atunci este hazardată afirmaţia conform căreia „aceste surse *eminamente neoplatoniciene* au contribuit la răspândirea noţiunii unei Cauze primordiale care se cunoaşte şi care îşi cunoaşte efectele" (*Ibidem*: 8).

A cataloga un personaj reprezentativ pentru perioada patristică precum Dionisie Areopagitul drept autor *eminamente neoplatonician* riscă să lase neelucidate nu doar numeroasele referinţe hristologice din opera sa[1] (ca să nu mai

[1] Evaluarea locului şi a funcţiei hristologiei în *Corpus Areopagiticum* este determinantă, aşa cum remarcă, printre alţii, şi B. Brons în volumul *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* (Brons 1976: 11). Pentru hristologia lui Dionisie vezi, printre altele, De Andia 1996: 21-23. În cele două pagini (sic!) unde analizează hristologia lui Dionisie, Y. de Andia nu se opreşte nicio clipă asupra sintagmei *actio theandrica*, esenţială pentru întregul *Corpus*, şi nu numai. Pe de altă parte, în masivul op semnat de A. Grillmeier dedicat lui Hristos în tradiţia creştină, există doar o singură ocurenţă cu referire la Dionisie şi *actio theandrica*: „Cyrille d'Alexandrie reconnaît déjà entre les actes purement humaines et les actes purement divins ce jeu unique de *opera theandrica*, comme les appelle le Pseudo-Denys (PG 3, col. 1072)"; *cf.* Grillmeier 1973: 542, n. 49. Studiile dedicate hristologiei dionisiene sunt în număr relativ restrâns şi, cele mai multe dintre ele, nu surprind esenţa problematicii. Spre exemplu, teologii ortodocşi J. Meyendorff, A. Schmemann şi P. Vassiliadis considerau că textele areopagitice au un caracter pur şi simplu neoplatonician în care nu se poate recunoaşte hrisotologia (Ioan I. Ică jr., studiu introductiv „Şi totuşi tradiţia are dreptate. Note pe marginea interpretării *Corpusului Areopagitic*" la Louth 1997: 12 *sqq.*). Pe de altă parte, sunt numeroşi autori care acordă locul bine-meritat hristologiei în *Corpus*-ul *Areopagitic*, dar în studiile lor nu acordă mai mult de 1-2 pagini acestei problematici centrale în textele dionsiene. Spre exemplu, A. Louth, în lucrarea sa despre *Dionisie Areopagitul...*, discută problema hristologiei doar la paginile 113-114! La rândul său, teologul ortodox J. Meyendorff (Meyendorff 1969: 139) nu numai că vede la Dionisie o poziţie individualistă, dar, mai mult decât atât, se arată jenat de intermediarii ierarhiei şi, pe cale de consecinţă, de rolul lui Hristos în această ierarhie. În această direcţie, J.-L. Marion este îndreptăţit să afirme că rolul lui Hristos este neglijent abordat prin tot felul de judecăţi imprudente (*cf.* Chevalier 1951); cea mai echilibrată poziţie cu privire la hristologia dionisiană ne este oferită de René Roques (Roques 1983: 305-329); vezi de asemenea studiile

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

vorbim despre locul său în tradiţia teologică răsăriteană şi apuseană)[2], dar şi o chestiune capitală pe care niciunul dintre cei trei autori care semnează „Introducerea" nu o remarcă: *conflictul născut din întâlnirea dintre exemplarismul dionisian şi esenţialismul augustinian.* După părerea noastră, întâlnirea ce a avut loc în secolul al XIII-lea latin între exemplarismul dionisian şi tradiţia augustiniană[3] explică motivele pentru care „prezentarea standard a posibilităţii de ştiinţă divină până la sfârşitul secolului al XIII-lea" (Boulnois, Schmutz, Solère 2002: 8) s-a dovedit nesustenabilă.

Respectivul conflict poate fi identificat din punct de vedere istoric şi doctrinar în condamnarea de către autorităţile ecleziastice, în anul 1241[4], la Paris, a unui corpus de 10 propuneri formulate de câţiva profesori ai Universităţii din Paris[5]. Prima dintre aceste teze ilustrează în cel mai elocvent mod conflictul dintre tradiţia augustiniană şi cea dionisiană: *Primus error est quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videtur vel videbitur* („Prima eroare este că esenţa divină în sine pare-se că nu poate fi văzută nici de om, nici de înger")[6]. Condamnând ca eretică această teză[7], cenzorii latini nu îşi dădeau seama că respingeau astfel ca fiind contrară credinţei creştine teza patristică a incognoscibilităţii esenţei divine (Dumnezeu, în El Însuşi, este inaccesibil oricărei creaturi, chiar şi unui înger)[8]. De la Vasile cel Mare (*cf.* Basile de Césarée 1966 : 42), Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Ioan Gură de Aur, trecând prin Dionisie Areopagitul şi până la Maxim Mărturisitorul, patristica greacă aşază creatul într-o necunoaştere principială şi iremediabilă a esenţei Creatorului. Or, dacă perceperea directă a esenţei Creatorului

L'analogie et christologie dans le Corpus Dionysiacum (Crîşmăreanu 2007: 28-47) şi *Le sujet entre hiérarchie et analogie selon Denys l'Aréopagite* (Parisoli 2010: 11-28).

[2] Vezi în acest sens De Andia 1997.

[3] La rigoare, această întâlnire a avut loc mult mai devreme, în scrierile lui Johannes Scotus Eriugena (810/815-877).

[4] În mod obişnuit acest eveniment este cunoscut în istoria ideilor drept „condamnarea din anul 1241", după datarea din *Chartularium Universitatis Parisiensis*. La rigoare, această dată este incertă. Unele manuscrise sunt datate 13 ianuarie 1241, iar altele 5 februarie 1244 (pentru acest subiect, vezi Callebaut 1927: 257-272; Doucet 1947: 183-193; Lévy 2006: 96, n. 2).

[5] Lista celor 10 propoziţii condamnate după *Chartularium Universitatis Parisiensis* a fost editată de către H. Denifle şi É. Chatelain (vol. I, Paris, Delalain, 1889; reed. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1964 ; vezi *Chartularium* 1889/1964: 170-171, n. 128). Pentru această chestiune, vezi *inter alia* Côté 2002 : 50-52.

[6] A se vedea în acest sens articolul frecvent citat, dar destul de puţin exploatat, Chenu 1947: 158-181.

[7] Tezele condamnate în anul 1241 nu provin de la gânditori eretici, ci de la Părinţii Bisericii. Este cel puţin stranie modalitatea prin care teologii latini din acea perioadă decid, cel mai probabil din ignoranţă, nu din rea-voinţă, să-şi amputeze, prin condamnare, propriile rădăcini ale credinţei creştine.

[8] Pentru teologia răsăriteană, omul nu poate pătrunde în esenţa lui Dumnezeu, ci participă, fiecare, după capacitatea sa (*quantum potest*), la îndumnezeire (θέωσις). Spre exemplu, în acest sens, Maxim Mărturisitorul spune că „mintea noastră poate cunoaşte numai faptul că există o oarecare Cauză, iar nu şi *ce este acea Cauză*" (*Ambigua către Ioan*, 10, PG 91, col. 1133 C; Maxim 2006: 198: „căutând cauza lucrurilor, cunoaştem prin ele o astfel de cauză, neîncercând să cunoaştem ce este aceasta după fiinţă. Căci pentru aceasta nu e dat în lucruri niciun semn, prin care am putea să urcăm măcar întrucâtva ca de la cauzat la cauză"; vezi de asemenea *Ibidem*, col. 1165 C, 1188 B, 1216 B, 1229 C). Contrar acestei tradiţii, teologii latini în frunte cu episcopul Parisului de atunci, Guillaume d'Auvergne, afirmau: *Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 128, 170).

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

îi este interzisă oricărei creaturi, acest lucru obligă patristica greacă să circumscrie relaţia dintre Dumnezeu şi om conceptelor de „teofanie” şi de „mediere”. Şi din acest motiv, începând de la Dionisie Areopagitul, relaţia dintre Creator şi creatură nu se mai poate stabili fără a recurge la conceptul de *ierarhie*[9]. Însă atunci când Dionisie Areopagitul instaurează o relaţie de cauzalitate între Creator şi creatură (*cf*. Dionisie 1990: 181; Dionisie 1996: 158), nu este vorba despre „doctrina procliană a henadelor şi despre alte principii de mediere ce articulează procesiunile de ordine divine” (Boulnois, Schmutz, Solère 2002: 36), ci despre „analogie”[10], care în cele din urmă este depăşită de hristologie[11].

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de conceptul de *analogie*, atribuindu-i doar semnificaţia strict gnoseologică pe care o va căpăta abia mai târziu, în scolastica latină[12]. Termenul „analogie” nu are, pentru Dionisie Areopagitul, cum nu are nici pentru tradiţia orientală care şi l-a însuşit (ne gândim aici mai ales la Maxim Mărturisitorul) sensul care i-a fost conferit de către scolastica occidentală. Termenii „analogie” şi „analog” înseamnă pentru Dionisie Areopagitul „pe măsura puterilor sau a capacităţilor fiecăruia de a primi darurile divine” (*analogia recipientium*). Analogia dionisiană este temeiul şi condiţia de posibilitate a *ierarhiei* în cadrul

[9] „Ierarhia este, după mine, o sfinţită rânduială şi ştiinţă şi lucrare asemănătoare, pe cât e cu putinţă, modelului dumnezeiesc şi înălţată spre imitarea lui Dumnezeu prin luminările date ei de la Dumnezeu pe măsura ei” (*cf*. Dionisie Areopagitul, *De Divinis Nominibus* IV, § 20; Dionisie 1996: 153).

[10] După numărătoarea lui Vl. Lossky (Lossky 1930: 279-309), termenul ἀναλογία are 23 de ocurenţe în *CH*, 31 în *EH*, 17 în *DN* şi o ocurenţă în *MT*. În total, 72 de ocurenţe. Totuşi, în *Corpusul Areopagitic* se întâlnesc mai mulţi termeni care fac parte din familia noţiunii de analogie. Spre exemplu, după numărătoarea realizată de Y. de Andia, ἀναλογία are 26 de ocurenţe în *Corpusul Dionisiacum*: *CH* 140 A; 165 B2; 168 A; 177 C; 257 C; 257 D; 273 A; 293 A; 305 C; 332 B; *EH* 372 D; 400 B; 432 C; 476 C; 477 C; 480 A; 500 D; 504 A; 513 D; 537 C; *DN* 588 A; 696 C; 701 A; 705 C; 872 C; 897 A; ἀναλογος (-ως) are 48 de ocurenţe: *CH* 121 BC; 124 A; 164 D; 180 C; 209 C; 260 C; 273 A2C; 285 A; 292 C; 301 ABC; 336 A; *EH* 373 A; 377 A2; 429 A; 445 B; 477 AD; 480 B; 501BC2D; 504 D; 505 D; 516 B; 532 BCD; 536 C; 537 C; 560 B; *MT* 1033 C (în realitate, ἀναλογος [-ως] are în *Corpusul Areopagitic* 38 de ocurenţe, iar nu 48 cum susţine Y. de Andia); ἀναλογικός: *DN* 825 A (De Andia 1996: 101-108). În total, 75 (mai precis 65) de ocurenţe. Potrivit ediţiei critice a textelor dionisiene (*Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1990 şi *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 2, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*, ed. Günter Heil, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1991), ἀναλογία are următoarele ocurenţe: DN 109, 3; 145, 15; 149, 20; 154, 13; 198, 11; 206, 6; CH 11, 13; 18, 10.15; 19, 22; 20, 13; 36, 23; 40, 9; 43, 4; 48, 18; 54, 4; EH 65, 2; 75, 9; 85, 6; 97, 18; 98, 25; 99, 10; 104, 10; 106, 2; 114, 3; 120, 5; ἀναλογος: DN 110, 13; 114, 1; 115, 8; 128, 6; 140, 15; 144, 5; 165, 16; 166, 1; 178, 17; CH 8, 9.17; 9, 8; 17, 5; 22, 5; 30, 20; 38, 1; 40, 7.13; 41, 3; 42, 12.19; 44, 21; 45, 14; 46, 1; 56, 10; EH 65, 11; 68, 2.8; 82, 20; 94, 13; 98, 4; 99, 3.20; 104, 21; 105, 8.15.24; 107, 5; 108, 8; 114, 23; 115, 18; 116, 4.14; 119, 5; 120, 11; 125, 16; MTh 147, 11; ἀναλογικός: DN 188, 16. În total, 65 de ocurenţe.

[11] Distanţa infinită între Dumnezeu şi creatură nu este „rezolvată” prin doctrina *analogia entis*, ci prin Întruparea Cuvântului. Pentru Dionisie Areopagitul şi Maxim Marturisitorul, figura Mântuitorului reprezintă nucleul dur al învăţăturii lor, „soluţia [...] uniunii între Dumnezeu şi lume, a eternităţii şi a temporalului, a infinitului şi a finitului, este în ipostasul Omului-Dumnezeu” (von Balthasar 1947: 205 *sqq*); sau „acolo unde scolasticii se străduiesc să admită o excepţie, în taina Întrupării lui Hristos, Maxim găseşte suprema confirmare” (*Ibidem*: 124).

[12] Analogia nu are doar un pur caracter gnoseologic prin care cunoaştem divinitatea, ci are o profundă conotaţie ontologică, deoarece fiecare persoană *ce tinde* (επέκτασις) spre îndumnezeire (θέωσις) nu realizează doar la un proces gnoseologic, fundamentat pe o noetică anume, ci un proces prin excelenţă ontologic, care schimbă, modifică, în cele din urmă, subiectul cunoscător.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

căreia fiecare creatură se deschide faţă de Cauza creatoare „atât cât îi stă în puteri” (*quantum potest*, aveau să spună mai târziu teologii latini): „Căci aceasta e propriu cauzei tuturor şi a bunătăţii mai presus de toate: să cheme la împărtăşirea de Sine cele ce sunt, cum s-a rânduit fiecăreia din cele ce sunt pe măsura ei”[13]. Această deschidere este cea a *receptivităţii* creaturii faţă de Cel care este principiul ierarhiei, Iisus Hristos[14], Dumnezeu Întrupat, la care fiinţele *participă* şi cu care încearcă, fiecare pe cât îi stă în puteri, *să-l imite*[15].

Acest sens *participativ* al analogiei dionisiene se regăseşte şi la Johannes Scotus Eriugena, cel care a tradus în limba latină, între altele, scrierile lui Dionisie Areopagitul. Învăţatul irlandez, foarte sensibil la dimensiunea apofatică a discursului dionisian şi la necesitatea depăşirii categoriilor predicative ale limbajului teologic, în favoarea unei relaţii de participare a creaturii la Creator, a fost un îndârjit adversar al uzului predicativ al discursului despre Dumnezeu: *si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera, sed metaphorica affirmatio*[16]. Avertismentul împotriva exploatării *gnoseologice* a analogiei se va regăsi mai târziu şi la unul dintre adversarii lui Eriugena, mai ales cu privire la teofanii, Hugo de Saint-Victor (1096-1141), care leagă analogia de condiţia umană, ceea ce îi limitează perspectiva speculativă: *Analogiam conditionem dicit humanam*[17].

Or, interpretarea dionisiană (participativă) a analogiei (reluată de Eriugena şi Hugo de Saint-Victor), asociată cu dimensiunea sa apofatică ce interzice formularea unui discurs teologic „pozitiv” despre Dumnezeu a intrat, în secolul al XII-lea, în conflict cu teologia augustiniană din *De Trinitate*. Pentru Augustin, categoria de esenţă sau de substanţă este predicabilă despre Dumnezeu *în sensul propriu*. Această predicare legitimă despre Dumnezeu justifică întemeierea unei epistemologii teologice care asigură în acelaşi timp: a) vederea directă a lui Dumnezeu - care nu este altceva decât fericire deplină: *secundum <anima> facta est* ad imaginem Dei *quod uti ratione atque intellectu* ad intellegendum et conspiciendum Deum *potest*[18]; b) discursul pozitiv asupra esenţei sale: *Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae Deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata* est maxime ac verissime competit[19].

Când cenzorii din Paris atacă în anul 1241 teza *Primus error quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*, văd delegitimate tocmai în numele concepţiei augustiniene a vederii lui Dumnezeu, mai exact a esenţei Sale, atât *analogia* în accepţiunea sa dionisiană, cât şi *participarea ierarhică*, în favoarea

[13] *Cf*. Dionisie Areopagitul, *De Coelesti Hierarchia* IV, § 1 (Dionisie 1996: 20).

[14] *Cf*. Dionisie Areopagitul, *De Ecclesiastica Hierarchia* I, § 1 (Dionisie 1996: 72).

[15] *Cf*. Dionisie Areopagitul, *De Divinis Nominibus*, IX, 7 (Dionisie 1996: 169 – „imitarea celui de neimitat”).

[16] *Cf*. Johannes Scotus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, II, § 3, PL 122, col. 155C, (Eriugena 1975: 34, 526-527).

[17] *Cf*. Hugo de Saint-Victor, *In Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Joannis Scoti*, PL, 175, col. 923A.

[18] *Cf*. Augustin, *De Trinitate*, XIV, 4, 6.

[19] *Cf*. *Ibidem*, V, 2, 3.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

a ceea ce Étienne Gilson avea să numească mai târziu „metafizica Exodului”[20]. În ciuda unei opinii liniştitoare cum este cea avansată de exegetul Neil Ormerod (2003: 773-794 – *There is far more continuity between Augustine and the concerns of the Cappadocians than many moderns acknowledge*), condamnările din 1241 au un dublu impact: a) în primul rând, ele formalizează condamnarea din anul 1225, de la Sens, pe care Papa Honorius al III-lea a pronunţat-o împotriva lucrării lui Scotus Eriugena *De Divisione Naturæ*[21]. Nu doar Eriugena era astfel condamnat ci şi, în mod implicit, interpretarea dionisiană a raportului ierarhic dintre Creator şi creatură şi accepţiunea patristică a conceptului de „teofanie”. Prin condamnarea de către cenzura pariziană şi a celei de-a şaptea teze (*Septimus, quod multae veritates sunt ab aeterno, quae non sunt Deus*), care viza „adevărurile eterne distincte de esenţa divină” (*cf*. *Chartularium* 1889/1964 : 170-171), nu *medierea neo-platoniciană* este delegitimată, aşa cum frecvent se tot repetă de către o parte însemnată a exegeţilor, ci *doctrina ierarhiei dionisiene*[22]; b) în al doilea rând, condamnările din anul 1241 reprezintă o turnură teologică decisivă spre interpretarea augustiniană a relaţiei dintre Creator şi creatură, o mişcare prin care „teologia de sorginte greacă, bizantină, s-a văzut după anul 1241 *recuperată* printr-o perspectivă latină asupra creatului şi a increatului” (*cf*. Lévy 2006: 102).

„Metafizica Exodului” despre care vorbea la un moment dat É. Gilson nu este decât o interpretare metafizică a unui verset biblic (*Exod*, 3, 14), întemeiată pe concepţia augustiniană (*De Trinitate*, capitolele I-IV) privitoare la teofania rugului arzând (*Exod*, 3, 2-3) văzut de Moise pe Muntele Sinai. În prezent, chiar şi un reputat specialist al tratatului augustinian *De Trinitate* precum Luigi Gioia, care a consacrat epistemologiei teologice augustiniene o lucrare erudită (Gioia 2008a), refuză să ia în consideraţie, într-un articol referitor tocmai la noţiunea de *analogie* la Augustin, urmarea epistemologică a schimbării de direcţie realizate de către episcopul de Hippona, şi anume echivalenţa finală între ştiinţa divină şi ştiinţa omenească: „*suntem părtaşi la cunoaşterea pe care o are despre Sine, Înţelepciunea*, prin acţiunea revelatoare şi reconciliatoare a lui Iisus. Într-un cuvânt, îl iubim şi *îl cunoaştem pe Dumnezeu prin Dumnezeu*” (*cf*. Gioia 2008a: 139). Expresia „a-l cunoaşte pe Dumnezeu prin Dumnezeu” pe care Luigi Gioia o

[20] *Cf*. Gilson 1944: 50: „dacă nu există metafizică în Exod, în schimb există o metafizică a Exodului, şi o vedem apărând de timpuriu la Sfinţii Părinţi”. Această metafizică îl identifică pe Dumnezeu cu Fiinţa: „nu există decât un Dumnezeu, şi acest Dumnezeu este Fiinţa” (*Ibidem*: 51).

[21] Pentru problematica „1241, simplă formalizare a condamnării din 1225?” vezi Lévy 2006: 99. În mare parte, răspunsul este afirmativ. Condamnările din anii 1210, 1225 şi 1241 reprezintă soluţiile adoptate de reprezentanţii teologiei latine la criza generată de întâlnirea a două tradiţii.

[22] Pe urmele cercetării întreprinse în textele sale de M.-D. Chenu, A. Lévy suspectează faptul că scoliile maximiene la Corpusul areopagitic au jucat un rol decisiv în declanşarea crizei ce a culminat cu anul 1241. Această tradiţie a creştinismului răsăritean nu era compatibilă cu augustianismul pentru care pleda episcopul Parisului Guillaume d’Auvergne (1190-1249). Pasajul următor este posibil să fie vizat de către cenzori: „Unul şi unitatea se deosebesc între ele; primul arată pe Cel aflat deasupra tuturor, a doua calitatea, ca alb şi albime, bun şi bunătate. Notează că nici dumnezeirea nu e fiinţa lui Dumnezeu, precum nici vreuna din cele spuse de ei, nici din cele opuse lor; nu e niciuna din ele fiinţa lui Dumnezeu. Căci acestea nu sunt fiinţa lui, ci opinii despre El” (Dionsie 1996: 254; Lévy 2006: 107-108). Astfel putem concluziona că a fost condamnat şi apofatismul învăţat de Părinţii greci ai Bisercii.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

foloseşte pentru a descrie epistemologia teologică augustiniană ne duce cu gândul la teoria lui N. Malebranche despre *vederea lui Dumnezeu* şi despre faptul că Dumnezeu este supus puterii de *cunoaştere prin reprezentare*: „Căci fiinţa nu are deloc cunoştinţă despre cine o reprezintă […]. Ea îşi este propriul arhetip" (Malebranche 1976 : 54); „Căci ideea despre Dumnezeu nu poate fi decât Dumnezeu"[23].

Bibliografie

Andia 1996: Ysabel de Andia, *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New York and Cologne, E. J. Brill (Philosophia Antiqua, 71).

Andia 1997: Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international* (Paris, 21-24 septembre 1994), Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151).

Augustin 1958: Augustin, *De Trinitate*, ed. William J. Mountain, Corpus Christianorum Latinorum, 50, 50A, Turnhout, Brepols.

Basile 1996: Basile de Césarée, *Lettre 234 à Amphiloque d'Iconium* (PG 32, col. 869A), in *Lettres* t. 3, Y. Courtonne (éd.), Paris, Les Belles Lettres

Balthasar 1947: Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, trad. par L. Lhoumet et H.-A. Prentout, Paris, Aubier.

Boulnois, Schmutz, Solère 2002: Olivier Boulnois, Jakob Schmutz, Jean-Luc Solère, *Le contemplateur et ses idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e^ siècle*, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série).

Brons 1976: Bernhard Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Callebaut 1927: André Callebaut, *Alexandre de Halès, O.F.M. et ses confrères en face des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*, in «La France Franciscaine», 10, 257-272.

Chenu 1947: Marie-Dominique Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII-ème siècle*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 158-181.

Chartularium 1889/1964: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, É. Chatelain (eds.), vol. 1, Paris, Delalain (reed. Bruxelles, Culture et Civilisation).

Corpus Dionysiacum 1990: *Corpus Dionysiacum/Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin/New York, W. de Gruyter.

Corpus Dionysiacum 1991: *Corpus Dionysiacum/Pseudo-Dionysius Areopagita. 2, De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De mystica theologia; Epistulae*, ed. Günter Heil, Berlin/New York, W. de Gruyter.

Côté 2002: Antoine Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale*: *1220-1255*, Paris, J. Vrin.

Crîşmăreanu 2007: Florin Crîşmăreanu, *L'analogie et christologie dans le Corpus Dionysiacum*, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii «Alexandru Ioan Cuza»", Iaşi, (Serie nouă), Filosofie, Tom LIV, 28-47.

[23] *Cf.* Malebranche 1978: 12; în spaţiul nostru cultural poate fi consultat cu folos în acest sens volumul Moisuc 2014.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

Crîşmăreanu 2010: Florin Crîşmăreanu, *Le sujet entre hiérarchie et analogie selon Denys l'Aréopagite*, in Luca Parisoli (a cura di), *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 11-28.

Dionisie 1996: Sfântul Dionsie Areopagitul, *Opere complete*, trad. rom. D. Stăniloae, Bucureşti, Paideia.

Doucet 1947: Victorin Doucet, *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le cartulaire de l'université?*, in *Mélanges A. Pelzer*, „Recueil de travaux d'histoire et de philologie", Louvain, Bibliothèque de l'Université, 183-193.

Eriugena 1975: Johannes Scotus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, J. Barbet (éd.), Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXXI, Turnhout, Brepols.

Gilson 1944: Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin.

Gioia 2008a: Luigi Gioia, OSB, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, Oxford, Oxford University Press.

Gioia 2008b: Luigi Gioia, OSB, *La connaissance de Dieu Trinite chez saint Augustin: par-delà les embarras de l'analogie et l'anagogie*, in E. Durand, V. Holzer (éds.), *Les sources du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Paris, Les Editions du Cerf („Cogitatio Fidei"), 97-139.

Grillmeier 1973: Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, Les Editions du Cerf.

Lévy 2006: Antoine Lévy, *Le crée et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin.

Lossky 1930: Vladimir Lossky, *La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Aréopagite*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 5, 279-309.

Louth 1997: Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, trad. rom. Sebastian Moldovan, Sibiu, Deisis.

Malebranche 1976: Nicolas Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. XII, André Robinet (éd.), Paris, J. Vrin.

Malebranche 1978: Nicolas Malebranche, *Œuvres complètes*, vol. XIV, Paris, J. Vrin.

Maxim 1983/2006: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR (PSB 80).

Meyendorff 1969: Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Éditions du Cerf.

Moisuc 2014: Cristian Moisuc, *Métaphysique et théologie chez Nicolas Malebranche. Proximité, éloignement, occasionnalisme*, Bucureşti, Zeta Books.

Ormerod 2003: Neil Ormerod, *Augustine's De Trinitate and Lonergan's Realms of Meaning*, in "Theological Studies", 64, 773-794.

Roques 1983: René Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Scientia divina: between the Dionysian Exemplarism and the Augustinian Essentialism

Starting from the interpretation set forth by scholars such as O. Boulnois, J. Schmutz and J.-L. Solère (in their work *Le contemplateur et ses idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII*^{e} *siècle*) regarding the models of the *divine science*, I intend to show that the authors' inventory of the concept of *scientia divina* neglects its specific moments. These moments can only be recovered by an alternative reading of these issues. I believe that the "unthought" of the relationship between the *divine science* and the *human science* consists in a distinction which is insufficiently explored by the aforementioned authors,

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)

namely the *relationship between the Creator and His creation*. The "standard" model of the *divine science* ("God as generator of ideas") contains in itself a conflict which is not adequately addressed by any of the authors who contributed to the quoted work. The goal of my research is to provide a close analysis of the conflict born from the crossing between the *Dionysian exemplarism* and the *Augustinian essentialism*, with an emphasis on the philosophic and theological consequences that this situation has generated.

BDD-A8105 © 2014 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:56 UTC)