

***Scientia divina*: între exemplarismul dionisian și esențialismul augustinian**

Florin CRÎȘMĂREANU*

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

În „Introducere” 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 și Jean-Luc Solère disting trei modele ale științei divine: a) cel dintâi, pentru care originea conceptului de știință divină reprezintă înțelegerea lui Dumnezeu ca *generator* (*producteur*); b) cel de-al doilea, care trimite la un model al *intuiției nemediate* a esențelor (prezente, trecute ori viitoare); c) și cel de-al treilea, care își află originile în scrierile lui Duns Scotus și care constă în gândirea cunoașterii divine după modelul *cunoașterii prin reprezentare*.

Analiza evoluției conceptului de *știință divină* conduce la două concluzii pe care autorii „Introducerii” le formulează astfel: „se pare că această schimbare de model conduce la o omogenizare a cunoașterii raționale, la pierderea specificității științei divine, căreia îi ia locul o structură universală a *finței-obiect*, valabilă pentru orice intelect” (Boulnois, Schmutz, Solère 2002: 15 – trad. n.). Cea de-a doua concluzie nu insistă pe echivalența metafizică și ontologică între cunoașterea umană și cunoașterea divină, ci pe un „negândit al științei divine”. Pe baza acestui „negândit al științei divine”, afirmă autorii mai sus menționați, se poate „analiza caracterul întemeiat al acestei evoluții”. Cei trei autori formulează astfel o ipoteză potrivit căreia „prezentând *posibilități alternative*, [istoria] ne conferă, în același timp, și 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 științei ceea ce îi aparține” (*Ibidem*: 17).

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

Dacă istoria conceptului de *scientia divina* poate fi văzută ca o evoluție treptată spre echivalența funcțională (la nivelul raportului dintre intelect și reprezentările acestuia) între cunoașterea divină și cea umană, nu este însă mai puțin adevărat că poate fi inițiată și o lectură „alternativă” a acestui proces. Aceasta

* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

presupune evocarea nu doar a *punctului de plecare* a conceptului de *scientia divina*, ci și a *câtorva momente* dintr-un parcurs alternativ pe care autorii lucrării menționate l-au intuit corect. De fapt, considerăm că „negânditul” relației dintre *știința divină* și *știința omenească* constă într-o distincție insuficient tratată în acest volum, și anume *relația dintre Creator și creatură*. Mai profundă și mai fecundă decât distincția *știință divină - știință omenească* este aceea care reazăză cei doi termeni în *contextul lor biblic*.

Astfel, studiul evoluției conceptului de „știință divină” trebuie să fie însoțit și de o investigație asupra nuanțelor teologice și metafizice ale raportului dintre Creator și creatură. Evoluția conceptului de *scientia divina* nu poate fi prezentată așa cum se cuvine dacă se trece sub tăcere ceea ce a făcut-o posibilă, și anume diferitele accepțiuni ale conceptelor de *asemănare* (între om și Dumnezeu) și de *participare* (a omului la divinitate).

Considerăm așadar că primul model „standard” al științei divine („Dumnezeu în calitate de generator al ideilor”) conține în el însuși *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 *știință divină* s-a construit de la teza potrivit căreia Dumnezeu cuprinde în El Însuși lumea sub formă de *arhetipuri* și că „a fost transformat și transmis prin *Cartea cauzelor* și *Tratatul despre numele divine* ale lui Dionisie Areopagitul”, atunci este hazardată afirmația conform căreia „aceste surse *eminamente neoplatoniciene* au contribuit la răspândirea noțiunii unei Cauze primordiale care se cunoaște și care își cunoaște 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 referințe hristologice din opera sa¹ (ca să nu mai

¹ Evaluarea locului și a funcției hristologiei în *Corpus Areopagiticum* este determinantă, așa cum remarcă, printre alții, și 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 oprește nicio clipă asupra sintagmei *actio theandrica*, esențială pentru întregul *Corpus*, și nu numai. Pe de altă parte, în masivul op semnat de A. Grillmeier dedicat lui Hristos în tradiția creștină, există doar o singură ocurență cu referire la Dionisie și *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 și, cele mai multe dintre ele, nu surprind esența problematicii. Spre exemplu, teologii ortodocși J. Meyendorff, A. Schmemmann și P. Vassiliadis considerau că textele areopagitice au un caracter pur și simplu neoplatonician în care nu se poate recunoaște hristologia (Ioan I. Ică jr., studiu introductiv „Și totuși tradiția are dreptate. Note pe marginea interpretării *Corpusului Areopagitic*” la Louth 1997: 12 sqq.). Pe de altă parte, sunt numeroși autori care acordă locul bine-meritat hristologiei în *Corpus-ul Areopagitic*, dar în studiile lor nu acordă mai mult de 1-2 pagini acestei problematice centrale în textele dionisiene. 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 poziție individualistă, dar, mai mult decât atât, se arată jenat de intermediarii ierarhiei și, pe cale de consecință, de rolul lui Hristos în această ierarhie. În această direcție, J.-L. Marion este îndreptățit să afirme că rolul lui Hristos este neglijent abordat prin tot felul de judecăți imprudente (cf. Chevalier 1951); cea mai echilibrată poziție cu privire la hristologia dionisiană ne este oferită de René Roques (Roques 1983: 305-329); vezi de asemenea studiile

vorbim despre locul său în tradiția teologică răsăriteană și apuseană)², dar și o chestiune capitală pe care niciunul dintre cei trei autori care semnează „Introducerea” nu o remarcă: *conflictul născut din întâlnirea dintre exemplarismul dionisian și esențialismul augustinian*. După părerea noastră, întâlnirea ce a avut loc în secolul al XIII-lea latin între exemplarismul dionisian și tradiția augustiniană³ explică motivele pentru care „prezentarea standard a posibilității de știință divină până la sfârșitul secolului al XIII-lea” (Boulnois, Schmutz, Solère 2002: 8) s-a dovedit nesustenabilă.

Respectivul conflict poate fi identificat din punct de vedere istoric și doctrinar în condamnarea de către autoritățile ecleziastice, în anul 1241⁴, la Paris, a unui corpus de 10 propuneri formulate de câțiva profesori ai Universității din Paris⁵. Prima dintre aceste teze ilustrează în cel mai elocvent mod conflictul dintre tradiția augustiniană și cea dionisiană: *Primus error est quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videtur vel videbitur* („Prima eroare este că esența divină în sine pare-se că nu poate fi văzută nici de om, nici de înger”)⁶. Condamnând ca eretică această teză⁷, cenzorii latini nu își dădeau seama că respingeau astfel ca fiind contrară credinței creștine teza patristică a incognoscibilității esenței divine (Dumnezeu, în El Însuși, este inaccesibil oricărei creaturi, chiar și 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 și până la Maxim Mărturisitorul, patristica greacă așază creatul într-o necunoaștere principială și iremediabilă a esenței Creatorului. Or, dacă perceperea directă a esenței Creatorului

L'analogie et christologie dans le Corpus Dionysiacum (Crîșmăreanu 2007: 28-47) și *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 obișnuit 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 propoziții condamnate după *Chartularium Universitatis Parisiensis* a fost editată de către H. Denifle și 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 puțin exploatat, Chenu 1947: 158-181.

⁷ Tezele condamnate în anul 1241 nu provin de la gânditori eretici, ci de la Părinții Bisericii. Este cel puțin stranie modalitatea prin care teologii latini din acea perioadă decid, cel mai probabil din ignoranță, nu din rea-voiență, să-și amputeze, prin condamnare, propriile rădăcini ale credinței creștine.

⁸ Pentru teologia răsăriteană, omul nu poate pătrunde în esența lui Dumnezeu, ci participă, fiecare, după capacitatea sa (*quantum potest*), la îndumnezeire (θέωσις). Spre exemplu, în acest sens, Maxim Mărturisitorul spune că „minte noastră poate cunoaște numai faptul că există o oarecare Cauză, iar nu și *ce este acea Cauză*” (*Ambigua către Ioan*, 10, PG 91, col. 1133 C; Maxim 2006: 198: „căutând cauza lucrurilor, cunoaștem prin ele o astfel de cauză, neîncercând să cunoaștem ce este aceasta după ființă. 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 tradiții, teologii latini în frunte cu episcopul Parisului de atunci, Guillaume d’Auvergne, afirmă: *Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 128, 170).

îi este interzisă oricărei creaturi, acest lucru obligă patristica greacă să circumscrie relația dintre Dumnezeu și om conceptelor de „teofanie” și de „mediere”. Și din acest motiv, începând de la Dionisie Areopagitul, relația dintre Creator și creatură nu se mai poate stabili fără a recurge la conceptul de *ierarhie*⁹. Însă atunci când Dionisie Areopagitul instaurează o relație de cauzalitate între Creator și creatură (cf. Dionisie 1990: 181; Dionisie 1996: 158), nu este vorba despre „doctrina procliană a henadelor și 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 depășită de hristologie¹¹.

Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de conceptul de *analogie*, atribuindu-i doar semnificația strict gnoseologică pe care o va căpăta abia mai târziu, în scolastica latină¹². Termenul „analogie” nu are, pentru Dionisie Areopagitul, cum nu are nici pentru tradiția orientală care și l-a însușit (ne gândim aici mai ales la Maxim Mărturisitorul) sensul care i-a fost conferit de către scolastica occidentală. Termenii „analogie” și „analog” înseamnă pentru Dionisie Areopagitul „pe măsura puterilor sau a capacităților fiecăruia de a primi darurile divine” (*analogia recipientium*). Analogia dionisiană este temeiul și condiția de posibilitate a *ierarhiei* în cadrul

⁹ „Ierarhia este, după mine, o sfințită rânduială și știință și lucrare asemănătoare, pe cât e cu putință, modelului dumnezeiesc și înălțată 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 număratoarea lui Vl. Lossky (Lossky 1930: 279-309), termenul *ἀναλογία* are 23 de ocurențe în *CH*, 31 în *EH*, 17 în *DN* și o ocurență în *MT*. În total, 72 de ocurențe. Totuși, în *Corpusul Areopagitic* se întâlnesc mai mulți termeni care fac parte din familia noțiunii de analogie. Spre exemplu, după număratoarea realizată de Y. de Andia, *ἀναλογία* are 26 de ocurențe 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 ocurențe: *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 ocurențe, iar nu 48 cum susține Y. de Andia); *ἀναλογικός*: *DN* 825 A (De Andia 1996: 101-108). În total, 75 (mai precis 65) de ocurențe. Potrivit ediției critice a textelor dionisiene (*Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. 1, De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin / New York, W. de Gruyter, 1990 și *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 ocurențe: *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 ocurențe.

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

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

căreia fiecare creatură se deschide față de Cauza creatoare „atât cât îi stă în puteri” (*quantum potest*, aveau să spună mai târziu teologii latini): „Căci aceasta e propriu cauzei tuturor și a bunătații mai presus de toate: să cheme la împărțirea de Sine cele ce sunt, cum s-a rânduit fiecareia din cele ce sunt pe măsura ei”¹³. Această deschidere este cea a *receptivității* creaturii față de Cel care este principiul ierarhiei, Iisus Hristos¹⁴, Dumnezeu Întrupat, la care ființele *participă* și cu care încearcă, fiecare pe cât îi stă în puteri, *să-l imite*¹⁵.

Acest sens *participativ* al analogiei dionisiene se regăsește și la Johannes Scotus Eriugena, cel care a tradus în limba latină, între altele, scrierile lui Dionisie Areopagitul. Învățăturile irlandez, foarte sensibil la dimensiunea apofatică a discursului dionisian și la necesitatea depășirii categoriilor predicative ale limbajului teologic, în favoarea unei relații 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 și la unul dintre adversarii lui Eriugena, mai ales cu privire la teofanii, Hugo de Saint-Victor (1096-1141), care leagă analogia de condiția umană, ceea ce îi limitează perspectiva speculativă: *Analogiam conditionem dicit humanam*¹⁷.

Or, interpretarea dionisiană (participativă) a analogiei (reluată de Eriugena și 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 esență sau de substanță este predicabilă despre Dumnezeu *în sensul propriu*. Această predicare legitimă despre Dumnezeu justifică întemeierea unei epistemologii teologice care asigură în același 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 esenței 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 delegitate tocmai în numele concepției augustinienne a vederii lui Dumnezeu, mai exact a esenței Sale, atât *analogia* în accepțiunea sa dionisiană, cât și *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 neîmitat”).

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.

a ceea ce Étienne Gilson avea să numească mai târziu „metafizica Exodului”²⁰. În ciuda unei opinii liniștitoare 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 pronunțat-o împotriva lucrării lui Scotus Eriugena *De Divisione Naturæ*²¹. Nu doar Eriugena era astfel condamnat ci și, în mod implicit, interpretarea dionisiană a raportului ierarhic dintre Creator și creatură și accepțiunea patristică a conceptului de „teofanie”. Prin condamnarea de către cenzura pariziană și a celei de-a șaptea teze (*Septimus, quod multae veritates sunt ab aeterno, quae non sunt Deus*), care viza „adevărurile eterne distincte de esența divină” (cf. *Chartularium* 1889/1964 : 170-171), nu *medierea neo-platoniciană* este delegitimată, așa cum frecvent se tot repetă de către o parte însemnată a exegeților, ci *doctrina ierarhiei dionisiene*²²; b) în al doilea rând, condamnările din anul 1241 reprezintă o turnură teologică decisivă spre interpretarea augustiniană a relației dintre Creator și creatură, o mișcare prin care „teologia de sorginte greacă, bizantină, s-a văzut după anul 1241 *recuperată* printr-o perspectivă latină asupra creatului și 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 concepția augustiniană (*De Trinitate*, capitolele I-IV) privitoare la teofania rugului arzând (*Exod*, 3, 2-3) văzut de Moise pe Muntele Sinai. În prezent, chiar și un reputat specialist al tratatului augustinian *De Trinitate* precum Luigi Gioia, care a consacrat epistemologiei teologice augustinieni o lucrare erudită (Gioia 2008a), refuză să ia în considerație, într-un articol referitor tocmai la noțiunea de *analogie* la Augustin, urmarea epistemologică a schimbării de direcție realizate de către episcopul de Hippona, și anume echivalența finală între știința divină și știința omenească: „*suntem părtași la cunoașterea pe care o are despre Sine, Înțelepciunea*, prin acțiunea revelatoare și reconciliatoare a lui Iisus. Într-un cuvânt, îl iubim și îl cunoaștem pe Dumnezeu prin Dumnezeu” (cf. Gioia 2008a: 139). Expresia „a-l cunoaște 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, și o vedem apărând de timpuriu la Sfinții Părinți”. Această metafizică îl identifică pe Dumnezeu cu Ființa: „nu există decât un Dumnezeu, și acest Dumnezeu este Ființa” (*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 și 1241 reprezintă soluțiile adoptate de reprezentanții teologiei latine la criza generată de întâlnirea a două tradiții.

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 declanșarea crizei ce a culminat cu anul 1241. Această tradiție a creștinismului răsăritean nu era compatibilă cu augustinismul pentru care pleda episcopul Parisului Guillaume d’Auvergne (1190-1249). Pasajul următor este posibil să fie vizat de către cenzori: „Unul și unitatea se deosebesc între ele; primul arată pe Cel aflat deasupra tuturor, a doua calitatea, ca alb și albime, bun și bunătațe. Notează că nici dumnezeirea nu e ființa lui Dumnezeu, precum nici vreuna din cele spuse de ei, nici din cele opuse lor; nu e niciuna din ele ființa lui Dumnezeu. Căci acestea nu sunt ființa lui, ci opinii despre El” (Dionsie 1996: 254; Lévy 2006: 107-108). Astfel putem concluziona că a fost condamnat și apofatismul învățat de Părinții greci ai Bisercii.

folosește pentru a descrie epistemologia teologică augustiniană ne duce cu gândul la teoria lui N. Malebranche despre *vederea lui Dumnezeu* și despre faptul că Dumnezeu este supus puterii de *cunoaștere prin reprezentare*: „Căci ființa nu are deloc cunoștință despre cine o reprezintă [...]. Ea își 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^e-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.
- Crîșmăreanu 2007: Florin Crîșmăreanu, *L'analogie et christologie dans le Corpus Dionysiacum*, în „Analele științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza»”, Iași, (Serie nouă), Filosofie, Tom LIV, 28-47.

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

- Crîșmăreanu 2010: Florin Crîșmăreanu, *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 Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. rom. D. Stăniloae, București, 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'analogie*, 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 Chalcedoine (451)*, Paris, Les Editions du Cerf.
- Lévy 2006: Antoine Lévy, *Le créé 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 și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, 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*, București, 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,

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.