

Despre creat și increat la Dionisie Areopagitul și în tradiția neoplatonică

Gelu SABĂU*

Abstract

This article is a critical evaluation of the Greek theologian Nikolaos Matsoukas's hypothesis on the "revolution" imposed by the Byzantine theology compared to the Greek philosophy. I have tried to show that the dichotomy between created reality and increated reality is postulated by Dionysius the Areopagite in the limits of intelligibility proposed by the Neoplatonic philosophy.



Pseudo-Dionysius the Areopagite – Byzantine theology – Christianity – Neoplatonism –

Introducere

În mod obișnuit, trecerea de la concepția asupra lumii prezentă în lumea greco-romană, exprimată în mod special prin intermediul filosofiei sale, dar și a operelor de artă, a poeziei sau a cultului religios, la concepția creștină a lumii, este percepută ca o schimbare de paradigmă. Astfel, dacă pentru greci lumea este

*Gelu Sabău este doctor în filosofie al Universității București și lector la Universitatea "Hyperion" din București, Facultatea de Jurnalism.

eternă, suferind periodic anumite transformări, pentru creștini lumea va avea un început și un sfârșit. Prezența aproape ubicuă a zeilor și cultul politeist dedicat acestora va fi anulat odată cu impunerea creștinismului, monoteismul fiind de acum înainte cuvântul de ordine. Sacrificiile animale, atât de plăcute zeilor, vor fi înlocuite cu sacrificii oferite de credincioșii noii credințe pe altarul sufletului. Astfel, în câteva secole de la nașterea lui Hristos, un nou univers și o nouă viziune despre lume sunt pe cale să se nască.

Dacă, în filosofia greacă, una din distincțiile obișnuite este cea dintre *inteligibil* și *sensibil*, inteligibilul fiind semnul adevărat al ființei, se consideră în genere că această distincție a fost înlocuită în creștinism cu distincția dintre *creat* și *increat*. Nikolaos Matsoukas, teolog și istoric al filosofiei bizantine, prezintă în a sa *Istorie a filosofiei bizantine* glisarea de sens ce se produce o dată cu apariția teologiei creștine. Conform teologului grec, introducerea de către Capadocieni a distincției între *creat* și *increat* se dovedește a fi cu totul novatoare și în același timp cheia de boltă pentru înțelegerea gândirii și mentalității bizantine: „Această distincție este în principiu teologică, însă prin faptul că ea conține în spațiul gândirii o cosmologie viguroasă, radical nouă, și o nouă cosmoteorie, se transformă automat într-o distincție filosofică. Am sentimentul sigur, că până în zilele noastre, [...] această distincție nu a fost înțeleasă în adevăratele ei dimensiuni și prin prisma consecințelor ei revoluționare.¹”

Noua distincție dintre *creat* și *increat* va înlocui distincțiile moștenite din filosofia antică, între *născut* și *nenăscut*, *sensibil* și *inteligibil*, *material* și *spiritual*, *trup* și *suflet* etc. În filosofia greacă nu există creație, realitatea fiind eternă, iar distincțiile filosofice se aplică acestei realități. De aici și pericolul dualismului. În teologia creștină, distincțiile filosofice devin secunde, în sensul

¹ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. C. Coman, Editura Bizantină, București, 2003, p. 162;

că ele se vor aplica în genere doar creaturii. Se ajunge în acest fel la conceperea unei *omogenității ontice* în sânul creaturii, eliminând pericolul dualismelor și păstrând în același timp *deosebirea ontică* între divinitatea necreată și creatură². Având în vedere această heteronomie a creaturii față de Creator, Dumnezeu nu poate fi cunoscut în ființa sa. O cunoaștere rațională este cu atât mai mult imposibilă. Diferența dintre creatură și Creator poate fi trecută doar cu ajutorul energiilor (*energeia* — act, lucrare) divine necreate. Este concepția care se întrezărește încă de la Capadocieni și care se va desăvârși în teologia ortodoxă odată cu Grigorie Palama.

Aceasta este perspectiva prezentată de teologul grec despre trecerea de la filosofia greacă la teologia creștină. În articolul de față voi încerca să fac o comparație a felului în care este concepută realitatea inteligibilă în neoplatonism și realitatea increată în teologia creștină, făcând apel, în privința acesteia din urmă, la scrierile lui Dionisie Areopagitul. După cum se știe, Dionisie este un autor influențat de tradiția gândirii neoplatonice, în special de unul dintre cei mai sistematici reprezentanți ai acesteia, anume Proclus. Voi încerca să arăt că trecerea de la distincțiile filosofiei grecești la cele ale teologiei bizantine nu este una imposibilă și că deosebirea dintre creat și increat, consacrată în teologia creștină, nu este una atât de radicală cum pare la prima vedere.

Precum în platonism, pentru Dionisie Dumnezeu este Unul și Binele care depășește „în vârstă și putere”³ realitatea tuturor ființurilor. Dumnezeu este deci o realitate supraființială și suprainteligibilă.

² Cf. N. Matsoukas, *op. cit.*, pp. 163-166;

³ Platon, *Republica*, 509b, în *Opere*, vol. V, trad. A. Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986;

Unul în filosofia platonice

Tema Unului este născută în filosofia greacă o dată cu Parmenide și este dezvoltată în special de către Platon, în dialogul cu același nume. Voi începe analiza de față cu prezentarea primelor două ipoteze despre Unu din *Parmenide* și cu felul în care au fost acestea interpretate în neoplatonism și apoi preluate în teologia dionisiană.

În platonism, unitatea este condiția existenței și a inteligibilității ființurilor. Unitatea este cea care produce diferențiere, prin determinare, în existența lucrurilor multiple. Așadar lucrurile existente nu ar putea exista și nici nu ar putea fi gândite fără existența unității. Plotin o spune explicit: „tot ceea ce nu este Unu este conservat și există prin Unu și este ceea ce este datorită lui; căci un lucru, dacă nu a devenit unu, fie și alcătuit din mai multe, nu este încă ceea ce s-ar putea fi numi el însuși⁴”. Proclus o demonstrează și el în prima propoziție a *Elementelor de teologie*: „Orice pluralitate participă într-o oarecare privință la unitate⁵”. Căci dacă nu ar participa la unitate atunci nici pluralitatea ca întreg, nici vreo parte a ei, nu ar constitui o unitate, ci ar fi compusă la rândul ei din alte părți, și astfel pluralitatea s-ar diviza la infinit. Or, în acest fel universul nici nu ar putea exista și nici nu ar putea fi gândit. Deci pluralitatea este posibilă doar în măsura în care este alcătuită din unități. Unitatea este condiția fundamentală a existenței și a inteligibilității. Acesta este unul din corolarele filosofiei neoplatonice.

Din platonism, această concepție a trecut și în teologia creștină a lui Dionisie. Lucrul este afirmat de Dionisie în capitoul XIII al *Numelor divine*, unde numele lui Dumnezeu este Cel desăvârșit și Unul: „Unul e dinainte de orice unitate și mulțime și definește tot unul și mulțimea. Dar nu e undeva vreo mulțime

⁴ Plotin, *Enneade* [En.] V, 3, 15, trad. G. Chindea, Editura IRI, București, 2005;

⁵ *The Elements of theology*, trad. E. R. Doods, Clarendon Press, Oxford, 2004;

nepărtașă la Unul, ci cele multe, prin părți, sunt una în întreg. Și cele multe în accidente sunt una în suport (substanță). Și cele multe la număr sau în puteri sunt una în chip (specie). Și cele multe în chipuri (specii) sunt una în neam (gen)⁶”. Așadar, atât pluralitatea cât și unitatea sunt posibile datorită existenței Unului, accidentele sunt posibile datorită unității substanței cărora se aplică, iar speciile se supun unității genului. Fără aceste noțiuni nu am putea gândi realitatea înconjurătoare.

Primele două ipoteze asupra lui Unu în dialogul *Parmenide*

În primele două ipoteze ale dialogului *Parmenide*, se cercetează ce se întâmplă cu Unu în situația în care „Unul este unu” și în situația în care „Unul este”. Rezultatele celor două ipoteze sunt cunoscute: în primul caz nu se poate afirma nimic pozitiv despre existența Unului, iar în cel de-al doilea caz afirmațiile pozitive și contradictorii devin posibile. Astfel, „Unul care este unu” nu are nici parte, nici întreg, deoarece aceasta ar contrazice unitatea sa absolută, iar neavând părți nu are nici început și nici sfârșit și este prin urmare nemărginit. Nemărginit fiind, nu are nici un contur și nici un loc în care să poată fi situat, nefiind nici în sine însuși, nici în altul. El nu este identic nici cu sine, nici cu ceva diferit de sine, nici diferit de sine și nici diferit de altceva etc. Așadar nimic pozitiv nu poate fi enunțat despre „Unul care este unu”⁷.

În a doua ipoteză, a „Unului care este”, acest Unu se definește prin faptul participării la ființă: „ființarea lui Unu trebuie să fie, fără a fi identică lui Unu; altminteri, ființa aceea nu ar fi a unului

⁶ Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeuiești* [ND], XIII, 2, în *Opere complete*, trad. D. Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996;

⁷ Cf. Platon, *Parmenide*, 137c-142a, în *Opere*, vol. VI, trad. S. Vieru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989;

și nici acela din urmă, adică Unul, nu ar participa la ființă, ci ar fi același lucru a spune că „Unu este” și că „Unu este unu”.⁸ Astfel *Unul* și *ființa* devin părțile lui „Unul care este”. Unul se definește prin faptul că este, iar ființa prin faptul că e una. Deci, „fiecărei părți din ființă i se alătură ca însoțitor Unul, el nelipsit fiind atât din cea mai mică parte, cât și din partea oricât de mare, cum și, în genere, din orice altă parte⁹”. Așadar „Unul care este” este un întreg alcătuit din părți. Datorită acestui fapt el are atât început, cât și mijloc și sfârșit. El este atât identic cu sine cât și diferit de sine. Și seria caracterizărilor pozitive continuă: este asemenea și neasemenea cu sine, este în repaos și mișcător, diferit de sine, este atât identic cu sine, cât și diferit de sine etc.

Primele principii la Plotin

Neoplatonismul va construi teoria principiilor prime ale existenței având în vedere, în principal, existența acestor două ipoteze asupra Unului din dialogul *Parmenide*. În filosofia plotiniană Unul este o realitate supraființială, caracterizat fiind de asemenea de attribute negative, conform primei ipoteze din dialog. El este Binele suprem, principiul absolut, cauza primă, fiind dincolo de ființă și de inteligență. Calitatea sa de Unu absolut îl face inaccesibil gândirii și cunoașterii discursive. „[...] El nu este nimic dintre lucrurile cărora le este origine, ci el este oarecum, astfel încât nu se poate predica ceva despre el, nu este ființă, nu este substanță, nu este viață, ci este cel de deasupra tuturor.¹⁰”. De asemenea, este nedeterminat: „Este necesar ca Unul să fie fără formă. Dar dacă este fără formă, el nu este ființă. Căci ființa trebuie să fie ceva anumit, adică ceva determinat, pe când Unul nu trebuie luat ca determinat, căci atunci nu ar mai fi principiu,

⁸ *Parmenide*, 142c;

⁹ *Parmenide*, 144c;

¹⁰ *En.* III, 8, 10, trad. A. Baumgarten, Ed. IRI, București, 2005;

ci doar acel ceva determinat care ai spune că este. Așadar dacă în cel născut din Unul se află toate lucrurile, care dintre ele vei spune că este Unul? Nefiind nici unul din ele, se poate spune doar că este dincolo de ele. Dar ele sunt existențele și ființa; prin urmare el este dincolo de ființă.¹¹”

Dacă Unul este principiul prim și cauza tuturor lucrurilor, cel de-al doilea principiu al realității este Inteligența. Aceasta este produsă prin procesiunea Unului. Inteligența este gândită de Plotin în termenii celei de-a doua ipoteze din *Parmenide*, ipoteza conform căreia „Unul este”: „Inteligența este toate lucrurile. Deci ea le conține pe toate, imobile, în același loc. Ea doar este, iar acest „este” e veșnic, nefiind loc nici pentru viitor, nici pentru trecut, ci toate dăinuie mereu ca unele ce sunt identice, mulțumite de ele așa cum sunt. Fiecare dintre ele este inteligență și ființă, iar totalitatea lor este întreaga inteligență și ființă, inteligența făcând prin gândire ființa să existe, iar ființa, prin faptul că este gândită, făcând inteligența să gândească și să fie¹²”. Avem aici în mod evident de-a face cu definirea inteligenței prin ființă și a ființei prin inteligență sau, conform terminologiei din ipoteza lui Platon, cu participarea Unului la ființă și a ființei la Unul. Și de aici rezultă și atributele lor: inteligența și ființa „apar împreună, există deodată și nu se despart una de cealaltă, deși acest unu este doi, laolaltă inteligență și ființă, gânditor și gândit, inteligență prin faptul că gândește și ființă prin faptul că este gândit. Căci gândirea nu poate exista fără alteritate și fără identitate. S-au născut așadar cele prime: inteligența, ființa, alteritatea și identitatea; mai trebuie însă incluse mișcarea și repaosul. Într-adevăr, dacă există gândire există mișcare, ca să existe alteritate, și repaos, ca să existe identitatea¹³”. Atributele sunt pozitive și opuse în același timp, așa cum pot fi ele deduse din ipoteza „Unului care este”.

¹¹ *En.* V, 5, 6, trad. G. Chindea;

¹² *En.* V, 1, 4;

¹³ *Idem*;

Inteligența este la rândul ei cauza sufletului. Ea va produce al treilea principiu printr-o mișcare în sine, care este o mișcare de autocunoaștere: „Iar dacă ceva provine din ea [din inteligență] o face pentru că ea se îndreaptă spre sine și este în sine. Ea trebuia să acționeze mai întâi în sine și doar apoi spre altceva, sau ca altceva, asemănător ei, să derive din ea, tot așa cum focul este mai întâi în sine și posedă actul focului, astfel încât o urmă a lui să poată acționa apoi asupra altui lucru.¹⁴”

Însă, dacă Inteligența, care este al doilea principiu, va produce datorită atributului mișcării pe care-l posedă, alături de cel al stării, nu același lucru se poate spune despre Unu, care este cauza supremă și care produce fără a fi mișcat: „Trebuie spus că ceea ce rezultă din Unu se naște fără ca el să se miște, căci, dacă ceva se naște în urma mișcării cuiva rezultatul ar putea fi doar al treilea, după mișcare, iar nu al doilea, după primul¹⁵”. Așadar, cauzalitatea prin mișcare este valabilă doar în cazul celui de-al doilea principiu, căci faptul că Unul produce prin mișcare contravine definirii sale negative: „Unul nu se străduiește deloc, deoarece astfel ar fi imperfect, iar efortul i-ar fi oricum fără obiect; și apoi el nu ar putea avea o parte dintr-un lucru și să nu aibă și cealaltă parte, și nici nu există ceva spre care să tindă. [...] Deci, pentru ca altceva să existe, Unul trebuie să se mențină într-o liniște absolută. Altfel, fie se va mișca înaintea mișcării, și va gândi înaintea gândirii, fie primul său act va fi imperfect, fiind doar o tendință¹⁶”.

Condiția de principiu suprem a Unului îl face să fie cu totul neasemănător lucrurilor pe care le cauzează și le produce. Dacă este Unitate, realitățile produse sunt plurale, dacă este nemișcător, realitățile produse sunt mișcate etc. Numai că în acest fel se va deschide, în platonism, problema continuității dintre Unul,

¹⁴ *En.* V, 3, 7;

¹⁵ *En.* V, 1, 6;

¹⁶ *En.* V, 3, 12;

care este transcendent realității, și realitatea cauzată care are atribute ce nu se potrivesc Unului. Problema Unului plotinian este oarecum analoagă problemei obiectului în sine din filosofia kantiană: obiectul în sine nu poate cunoscut conform principiilor filosofiei kantiene, dar, în același timp, această filosofie nu ar putea fi gândită fără existența obiectului în sine. Iar Plotin însuși intuiește dificultatea transcendenței Unului: „Deci cum produce Unul pe cele pe care nu le are? Desigur, nu din întâmplare, deși le va produce fără a reflecta la cele ce face. S-a spus așadar că dacă ceva derivă din Unu trebuie să fie diferit de el. Dar dacă este diferit, nu va fi unu, căci unu era și Unul. Iar dacă nu este unu ci doi, multiplul trebuia să existe deja: căci există deja alteritatea, identitatea, calitatea și tot restul. Dar trebuie să ne întrebăm de ce există multiplul, și încă un multiplu așa cum apare, în ceea ce vine după Unu¹⁷”. Și mai apoi: „Deci cum poate fi cel născut din el [din Unu] o rațiune multiplă și universală, deși el nu era, evident, o rațiune? Iar dacă el nu e o rațiune, cum de rațiunea nu provine tot dintr-o rațiune? Și cum ceva de forma binelui se naște din Bine? Căci ce are el din Binele însuși, pentru a se numi « de forma binelui »¹⁸”?

Primele principii la Proclus

Aceasta este deci dificultatea pe care Plotin o va lăsa moștenire. Proclus va încerca să rezolve problema metafizică, prin introducerea în sistemul său a unor realități intermediare. În felul acesta el dorește să rezolve dificila problemă a transcendenței cauzei (transcendență fără de care cauza nu ar mai fi cauză primă), și a continuității dintre cauză și efect (continuitate fără de care cauza nu ar putea fi activă la nivelul realității cauzate). În acest sens, Proclus va introduce distincția dintre realitățile ne-

¹⁷ *En.* V, 3, 15;

¹⁸ *En.* V, 3, 16;

participate (*to amethekton*) și realitățile participante (*to metechomenon*). Astfel, un lanț causal va fi compus din trei tipuri de realități: realitatea neparticipată (*to amethekton*), realitatea participată (*to metechomenon*) și realitatea participantă (*to metechon*). Sensul distincției dintre realitatea participată și realitatea neparticipată este păstrarea transcendența cauzei. Astfel, fiecare lanț causal, începe cu o monadă care este o realitate neparticipată. Însă, legătura necesară dintre realitatea neparticipată și realitatea participată, fără de care lanțul causal ar fi întrerupt și am avea de-a face cu o dificultate similară celei din sistemul plotinian, este dată de faptul că ambele realități au un caracter unitar. Realitatea neparticipată este întregul dinaintea părților (*holotes pro ton meron*), iar realitatea participată este întregul părților (*ek ton meron*). Așadar, aici nu avem de-a face cu o relație causală între cele două realități, ci mai degrabă cu un caracter comun al lor. Demonstrația o face Proclus în propoziția 67 a *Elementelor de teologie*. Acest caracter de întreg este elementul comun al celor două realități și condiția necesară a legăturii dintre ele.

Desigur, prima monadă a sistemului proclian este cauza supremă, Unul. Acesta are aceleași caracteristici apofatice precum Unul din sistemul plotinian. Însă, pentru a asigura continuitatea dintre cauza primă și transcendentă și realitățile produse de aceasta, Proclus va introduce, la nivelul realității supraființiale existența henadelor. Henadele sunt primele realități produse de Unul, având tocmai acest rol, de a intermedia între cauza supremă și realitățile multiple. Dacă unul este realitatea transcendentă primă (*epekeina ousia protos*), henadele sunt realități transcendente secundare (*epekeina ousia deuterios*). Relația dintre Unu și henade nu este una de participare (căci Unul este neparticipat), ci este definită prin caracterul comun al celor două realități: atributul folosit de Proclus este *henikon*. Față de caracterul unitar al Unului și al henadelor (*henikon*) realitățile participante au un caracter *uni-form* (în

sensul etimologic al cuvântului, *henoeides*). Ceea ce vrea să sublinieze Proclus aici este gradul de unitate mai redus pe care îl au lucrurile participante, în raport cu Unul și cu henadele.

Pe lângă caracterul unitar pe care îl au henadele, prin faptul că sunt mai multe, vor face legătura între unitatea absolută a principiului suprem și pluralitatea lucrurilor participante. Pentru Proclus, henadele sunt multiple, dar ele au un număr finit. El va face ierarhizarea acestora, în funcție de realitățile care participă la ele: astfel avem henade inteligibile (*noetoi*), henade la care participă ființa reală (*ontos on*), henade intelective (*noeroi*), cele la care participă Inteligența, henade supracosmice, participante de sufletul cosmosului și henade cosmice, participante de trupul divin. Henadele au de asemenea o realitate divină, fiind identificate de Proclus cu zeii. În calitatea lor de zei ele își exercită providența asupra lucrurilor care participă la ele. Așadar, pe lângă că rezolvă problema plotiniană a legăturii dintre Unul transcendent și realitățile cauzale, henadele procliene sunt un bun argument pentru susținerea religiei politeiste, al cărei adept și apărător era Proclus.

Aceasta este, în câteva linii, scheletul sistemului metafizic al lui Proclus, filosoful neoplatonic care și-a pus amprenta asupra gândirii metafizice și teologice a lui Dionisie. Cu toate că asemănările sunt evidente între cei doi autori, gândirea de tip neoplatonic este folosită de Dionisie într-un context cultural, religios și metafizic cu totul diferit decât cel al filosofiei păgâne. Și de aici vor apărea și diferențele de concepție dintre ei.

Dionisie și platonismul

Scopul lucrării lui Dionisie care ne interesează în mod special în contextul de față, mă refer aici la *Numele divine* (sau *Numerile dumnezeiești*), este interpretarea felului în care este numit Dumnezeu în Scripturi, așadar scopul său este explicarea datelor

revelației. În acest sens, numele date lui Dumnezeu sunt: Unul, Binele, Ființa, Viața, Înțelepciunea, mare, mic, același, altul, asemenea, neasemenea, repaus, mișcare egalitate, Putere, Pace, Atoptuternic, Sfânt al Sfinților, Rege al Regilor etc. Primele nume prezintă un ecou puternic neoplatonic, primele cinci fiind chiar numele procliene ale realităților inteligibile prime, iar numele din partea a doua sunt mai degrabă de sorginte biblică.

Însă, consider că mai important aici este faptul că Dumnezeu este gândit de Dionisie (spun gândit aici, în sensul în care a numi este sinonim cu a gândi) în conformitate cu primele două ipoteze din *Parmenide*. Iată câteva citate spre exemplificare:

Parmenide despre cunoașterea Unului:

Prima ipoteză: „Prin urmare, nu încapă pentru el nici nume, nici cuvânt, nici vreo știință, senzație sau opinie. El așadar nu admite denumire, nu e rostit, nici gândit, nici cunoscut și nimic din tot ceea ce ființează nu e în măsură să-l resimtă.¹⁹” Este vorba despre ipoteza „Unului care este unu”, caz în care nu poate fi afirmat nimic despre realitatea primului principiu, deoarece aceasta ar contraveni unității absolute care este prima sa condiție de existență.

A doua ipoteză: „Există, așadar, și cunoaștere și părere și simțire a lui; Are deci nume și înțeles, poate fi rostit și înțeles; iar tot ce revine celorlalte lucruri este valabil și pentru Unu.²⁰” În situația în care „Unu este”, se înlătură condiția unității sale absolute, ceea ce permite predicția, adică dihotomia originară în interiorul primului principiu. Această dihotomie face posibilă cunoașterea ulterioară a principiului inteligibil.

Dionisie Areopagitul:

„Unul mai presus de înțelegere e neînțeles tuturor înțelegerilor și binele lui mai presus de cuvânt (rațiune) e negrăit de nici un cuvânt. La fel, Unitatea făcătoare de unitate este mai presus de

¹⁹ *Parmenide*, 142a;

²⁰ *Parmenide*, 155d-e;

orice unitate. E ființa cea mai presus de ființă și mintea neînțeleasă și cuvântul de negrăit.²¹”

„Și Dumnezeu se cunoaște prin cunoștință și necunoștință; și vom avea despre El și înțelegere și cuvânt și știință și atingere și simțire și opinie și închipuire și nume și toate celelalte; dar nici nu se înțelege, nici nu se spune, nici nu se numește. Și nici nu este ceva din cele ce sunt, nici nu se cunoaște în ceva din cele ce sunt.²²”

În momentul în care Dionisie vorbește despre Dumnezeu, acesta vorbește conform primelor două ipoteze despre Unu din *Parmenide*. Adică atât într-un mod apofatic, cât și într-un mod catafatic. De aici și aparenta contradicție a numelor care îi sunt atribuite lui Dumnezeu.

Parmenide, despre început, sfârșit și mijloc:

Prima ipoteza: „În fapt totuși, nu o pluralitate, ci unu se impune să fie el însuși. Se impune. Așadar, nici întreg nu va fi și nici părți nu va avea, în cazul când Unul va fi unu. Fără discuție. Dacă însă nu are defel părți, n-ar putea avea nici început, nici sfârșit, nici mijloc.²³” Dacă Unul este absolut, atunci el nu poate avea nici început, nici mijloc și nici sfârșit, deoarece asta ar însemna că Unul ar avea părți. Or asta ar contrazice condiția sa de unitate absolută.

A doua ipoteză: „Cum s-ar părea așadar, Unul ar urma să aibă și început și sfârșit și mijloc? Ar urma să aibă.²⁴” Din cauză că „Unul” care „este” prezintă în sine o dihotomie originală, acel Unu este compus în mod necesar din părți. Deci el poate avea început și sfârșit.

²¹ *ND*, I, 1;

²² *ND*, VII, 3;

²³ *Parmenide*, 137d-e;

²⁴ *Parmenide*, 145b;

Dionisie Areopagitul:

„Deci începutul și sfârșitul tuturor existențelor este cel ce pre-există; începutul ca cel ce e cauză, sfârșitul ca cel care e marginea tuturor; și nemărginirea a toată nemărginirea și marginea ce le depășește pe cele opuse.”

„Și stă și se mișcă, dar nici nu stă, nici nu se mișcă, neavând nici început, nici mijloc sau sfârșit; și nu e nici în vreuna din existențe, nici nu este ceva din existențe.”²⁵”

Din nou limbajul paradoxal al lui Dionisie e dat de faptul că el combină cele două ipoteze despre Unu atunci când vorbește despre Dumnezeu. Astfel Dumnezeu este „margine a tuturor”, adică acel Unu compus din părți care impune unitatea limitativă a tuturor lucrurilor, dar, pe de altă parte, este „nemărginirea a toată nemărginirea”, adică Unul absolut care nu are părți și nu are nici o limită.

Concluzii

Deci putem observa că diferența radicală dintre filosofii neoplatonici (Plotin și Proclus) și Dionisie este dată de faptul că primii doi gândesc Unul transcendent, cauza supremă, conform primei ipoteze din *Parmenide*, în timp ce Dionisie îl gândește pe Dumnezeu conform celor două ipoteze: a „Unului care este unu” și a „Unului care este”. În acest fel cunoașterea negativă despre Dumnezeu se îmbină cu cunoașterea pozitivă (revelația) despre acesta. Cunoașterea negativă, cea dedusă din prima ipoteză, este cunoașterea lui Dumnezeu în sine, iar cunoașterea pozitivă, dedusă din a doua ipoteză, este cunoașterea manifestării lui Dumnezeu, sau cunoașterea lui în calitate de cauză. De aici și distincția, devenită celebră în ortodoxie, dintre Dumnezeu în sine

²⁵ ND, V, 10;

și energiile sale necreate. Necesitatea acestei modificări este dată de imperativele impuse de teologia creștină.

Un prim imperativ este dat de necesitatea respingerii politeismului. Dacă la Proclus, după cum am văzut, una din funcțiile henadelor este de a susține din punct de vedere metafizic concepția politeistă, monoteismul impune abolirea cauzelor intermediare (precum sunt henadele, care sunt zei, în calitatea lor de cauze și de providențe). Monoteismul cere existența unei singure cauze, care este Dumnezeu. De aceea Ființa, Viața sau Înțelepciunea, care la Proclus sunt cauze intermediare în calitatea lor de Forme, la Dionisie devin nume ale lui Dumnezeu însuși. Căci orice lucru existent își are cauza în Dumnezeu care este singurul principiu.

Apoi, un al doilea motiv este dat de necesitatea de a gândi treimea în interiorul dumnezeirii. Acest fapt presupune gândirea atât a unității divinității cât și a diferențelor care apar în interiorul ei. Or, identitatea și diferențierea Unului sunt deduse din a doua ipoteză, a Unului care este. Dionisie tratează aceste lucruri în capitolul al II-lea din *Numele divine*, unde vorbește despre unirea și distincția dumnezeiască.

Aceasta ar fi, în principiu, motivele pentru care Dionisie îl numește pe Dumnezeu conform primelor două ipoteze, și nu doar conform celei dintâi, așa cum făceau filosofii neoplatonici atunci când vorbeau despre cauza primă.

Așadar, dacă ar fi să revenim la problema enunțată inițial, aceea a deosebirii dintre *inteligibil* și *sensibil* în filosofia greacă și *creat* și *increat* din teologia creștină, observăm că, cel puțin în teologia lui Dionisie, realitatea *increată* este gândită tot în conformitate cu condițiile de *inteligibilitate* enunțate de filosofia greacă. Realitatea *increată* este gândită conform realității *inteligibile* și *supra-inteligibile* din filosofia greacă, iar realitatea *creată* este și ea supusă la rândul ei condițiilor de inteligibilitate, fiind atât *inteligibilă* cât și *sensibilă*. Cu alte cuvinte, în teologia creștină di-

hotomia dintre *inteligibil* și *sensibil* se atribuie *creaturii*, iar la nivelul realității *increate* apare deosebirea dintre *inteligibil* și *supra-inteligibil*.

Dacă avem în vedere aceste considerații, atunci, chiar dacă distincția dintre *creat* și *increat* impusă de teologia creștină aduce cu sine o schimbare de paradigmă, putem totuși observa că această schimbare de paradigmă se produce doar în condițiile de inteligibilitate ale primelor principii impuse de filosofia greacă, mai precis, de filosofia neoplatonică. Ținând cont de aceste observații putem observa că trecerea de la filosofia greacă la teologia creștină nu este imposibilă, iar noua paradigmă de gândire nu va mai părea atât de „revoluționară” precum ne anunța Matsoukas în a sa *Istorie a filosofiei bizantine*.