

**Teologie și filosofie în opera
Sf. Dionisie Areopagitul**

Tipărită cu bincuvântarea
† Dr. IRINEU
Arhiepiscopul Craiovei
și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei,
Craiova, 2012

Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade

Adrian BOLDIȘOR

Introducere

Tema coincidenței contrariilor ocupă un loc aparte în istoria umanității, ea putându-se observa în majoritatea religiilor lumii. La scriitorii greci se remarcă gânditorii Anaximandru, Plotin și neoplatonicienii, în timp ce, în creștinism, Sfântul Dionisie Areopagitul este considerat a fi teologul cel mai reprezentativ în acest sens. În perioadele mai noi, *coincidentia oppositorum* se găsește în operele unor gânditori precum Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus sau Mircea Eliade. Indiferent de forma pe care o ia de-a lungul timpului, acest motiv pare să anime spiritele atrase de ideea unirii într-un tot unitar a ceea ce pare că se opune în mod iremediabil în univers.

Sfântul Dionisie Areopagitul

Deși în ultimul timp s-au scris mai multe lucrări valoroase despre persoana și opera Sfântului Dionisie Areopagitul, discuțiile în jurul identității acestuia continuă să antreneze un mare număr de cercetători¹. Vom aminti, de la noi din țară, doi exegeți ce s-au ocupat de opera Areopagitului: Părintele Gheorghe Drăgulin și Părintele Dumitru Stăniloae. Primul, după o cercetare de o viață a scrierilor Sfântului Dionisie, avea să noteze într-o carte: „față de o poziție radicală, de scoatere din sfera creștină sau chiar de includere în tradiția neoplatonică (...), teologia românească a păstrat rezervele și înțelepciunea care se impuneau. Poate este menirea ei să arate că elementele valoroase în încercările de identificare a Pseudo-Areopagitului, coroborate cu observații, date inedite și cu o atentă lectură a operei sale, se verifică pe deplin în personalitatea lui Dionisie Smeritul sau Exiguul. După concluziile cercetărilor noastre, acesta este smeritul monah născut în Dobrogea de astăzi, călugărit în țară sau la Constantinopol și mort la Roma (pe la 555), după o viață exemplară miruită cu harul genialității și al sfințeniei. Se pare că a venit timpul când între Dionisie «din Roma» sau «din Tomis» și Dionisie «din Atena» să se pună semnul identității”².

În *Introducerea la Operele complete* ale Sfântului Dionisie, după ce face referire la cercetările în domeniu ale înaintașilor, Părintele Stăniloae notează: „Dar ceea ce socotim că e mai greșit în această dezbatere este teza unei influențe neoplatonice de fond în aceste scrieri. Și aceasta, precum și autoritatea mare și influența pozitivă pe care aceste scrieri le-au avut și le au în Răsăritul ortodox ne fac să înclinăm mai mult spre ideea că ele sunt de la însuși Dionisie Areopagitul, deși nu e cu totul exclusă posibilitatea de a

¹ Majoritatea cercetătorilor îl situează pe autorul scrierilor areopagitice după secolul al V-lea al erei creștine, ideile sale fiind influențate de neoplatonism. Vezi: Ysabel De Andia, *Dionisius the Pseudo-Areopagite*, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York, London, 2005, pp. 439-443.

² Preot Dr. Gheorghe I. Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul). Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, p. 42.

avea ca autor pe unul dintre călugării sciți din secolul VI sau, poate, chiar pe Dionisie Exiguul”³.

Persoana și opera Sfântului Dionisie Areopagitul sunt de o importanță covârșitoare în istoria creștinismului, ocupând un loc aparte în domeniile asceticii și misticii. „Desigur, și fără Dionisie *Mistica* s-ar fi dezvoltat pe bazele sale evanghelice și apostolice, dar Dionisie i-a dat, odată cu profunzimea umană, și înțelegerea filosofică, transpusă în veșmântul terminologic și conceptual al vremii, și fundamentele teoretice care au făcut ca fenomenul mistic să nu rămână o simplă izbucnire și lucrare personală a câtorva aleși sau singuratici, ci o problematică și o preocupare generală a vieții și preocupărilor creștine, dorite de mulți, deși atinsă numai de puțini”⁴.

Opera Sfântului Dionisie Areopagitul poate fi pusă sub semnul *catafaticului* și *apofaticului*⁵. După ce, în *Numirile dumnezeiești*, prezentase modul în care se poate vorbi despre Dumnezeu folosind afirmațiile, în primul capitol din *Teologia Mistică*, Sfântul Dionisie Areopagitul descrie modul paradoxal în care se teologhisește despre Dumnezeu: „Treime mai presus de ființă, Supradumnezeule, Susținătorul înțelepciunii dumnezeiești a creștinilor, îndreptează-ne spre vârful mai presus de cunoaștere și de exprimare și culminant al rațiunilor unde misterele simple, frumoase, absolute și neschimbate ale teologiei sunt acoperite în chip supraluminos în întunericul tainic ascuns, supraluminând supraarătarea lor în cel mai mare întuneric și umplând mințile fără vedere în chip cu totul nearătat și nevăzut de strălucirile suprafrumoase”⁶.

Afirmațiile cu referire la Dumnezeu, așa cum sunt prezentate numele Divinității în scrierile areopagitice anterioare, sunt completate cu negații, deoarece „negațiile cu referire la El nu se opun afirmațiilor”⁷. Însă acest adevăr, al alăturării afirmațiilor și negațiilor, este greu de înțeles și acceptat de mintea omenească, mai ales în cazul celor neinițiați în tainele dumnezeiești. Aceștia cred că totul se poate explica în mod logic, contradicția între termeni fiind, pentru ei, un impas în gândire. Dumnezeu este însă „mai presus de toate privațiunile și de toate negațiile și afirmațiile”⁸, chiar dacă Lui i se pot atribui, la fel

³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Introducere*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996, p. 7. La finalul însemnărilor sale, Părintele Stăniloae nota: „Și, ca încheiere, pentru toate motivele amintite, ținem să spunem că vrem să păstrăm numele de Dionisie Areopagitul pentru autorul acestor scrieri. Chiar dacă autorul lor ar fi cineva de mai târziu, dacă el a ținut să-și dea acest nume, îi respectăm voința și e vrednic pentru această mare operă de apelativul de Sfânt, ca ceilalți Părinți bisericești” (p. 13).

⁴ Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Cu un Cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Ed. Eparhială Sibiu, 1996, p. 118.

⁵ „Dionisie a fost primul, în a sa *Teologie mistică*, care a sistematizat relația dintre teologia afirmativă sau catafatică și teologia negativă sau apofatică și apoi a propus o riguroasă teorie a negațiilor” (Ysabel De Andia, *Negative Theology*, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 1111).

⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Teologie mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 247. Ioan Gh. Savin nota: „Obținută pe calea extraordinară a creației divine, cunoașterea mistică ia forma extazului, adică a depășirii ființei noastre fizice, pentru a putea intui sau cunoaște imediat, fără simbol și fără imagini – într-un mod inefabil – ființa divină. E cea mai înaltă formă de cunoaștere, cunoașterea deiformă în care noi devenim una cu Dumnezeu, prin acel mijloc uman care este spiritul nostru, rațiunea. Nous-ul devine asemenea lui Dumnezeu, prin participare, cum sună expresiile cunoscute ale Areopagitului. Această cunoaștere nu e îngăduită decât celor aleși, celor desăvârșiți, celor care au ajuns la îndumnezeire, *theosis* sau la desăvârșire” (Ioan Gh. Savin, *op. cit.*, p. 121).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

de bine, ambele. Pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, omul trebuie să pătrundă în întunericul mai presus de lumină, așa cum se poate desprinde din paginile Sfintei Scripturi, atunci când este descris urcușul lui Moise spre Dumnezeu. „În acest întuneric supraluminos (mai presus de lumină) dorim noi să ajungem și să vedem și să cunoaștem prin nevedere și neștiință ceea ce e mai presus de vedere și cunoștință, neputând fi văzut, nici cunoscut”⁹.

Pe Cel mai presus de ființă îl putem cunoaște numai prin înlăturarea celor ce sunt, urcând din treaptă în treaptă, din negație în negație, spre întunericul supraluminos. „S-a insistat mult asupra faptului că Dionisie numește pe Dumnezeu «întuneric», ca fiind Cel total necunoscut. Dar Dionisie spune că lui Dumnezeu nu I se potrivește nici termenul «întuneric». El e dincolo de întuneric și dincolo de lumină, dar nu în sens privativ, ci ca mai presus de ele. El e întunericul supraluminos”¹⁰. Dumnezeu nu e lipsit de viață, de minte, de rațiune, dar nu e nici trup. Nu e sensibil și nu are nimic din ceea ce este material. Nu e lipsit de putere, dar nici supus slăbiciunilor. Nu este supus schimbărilor și nu are nimic din cele ce aparțin lumii sensibile. „Iarăși urcând, spunem că dumnezeirea nu e nici suflet, nici minte și nu are nici închipuire, nici opinie, nici rațiune, nici înțeles. Și nu e nici rațiune și nici înțeles. Nici nu se spune, nici nu se înțelege. Nu e nici ochi, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare, nici neasemănare, nici nu stă, nici nu se mișcă, nu are nici liniște. Nu e nici putere, nici lumină. Nici nu viețuiește, nici nu e viață. Nu e nici ființă, nici veac, nici timp, nici nu există atingere spirituală a ei. Nu e nici știință, nici adevăr, nici împărăție, nici înțelepciune. Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu e nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate”¹¹.

⁹ *Ibidem*, p. 248. În *Scoliile* sale la această scriere a Sfântului Dionisie, Sfântul Maxim Mărturisitorul nota: „a ajunge sub întunericul dumnezeiesc înseamnă a vedea și cunoaște prin nevedere și necunoștință pe Cel mai presus de vedere și cunoștință, chiar prin a nu vedea, nici a cunoaște; căci aceasta este, zice, a vedea și cunoaște cu adevărat” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Despre Teologia Mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 252).

¹⁰ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ediția a doua, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 95.

¹¹ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Teologie mistică*, pp. 249-250. Pornind de la aceste rânduri, Sfântul Maxim nota: „Să nu te tulbure acest capitol și să socotești că acest bărbat hulește pe Dumnezeu; căci scopul lui este să arate pe Dumnezeu nefiind nimic din cele ce sunt, ci mai presus de cele ce sunt; căci dacă El a produs toate creându-le, cum poate fi socotit ceva din cele ce sunt? (...) Deci e cu puțință să căutăm a spune că întâi vorbește despre lumină în mod absolut și că nu e în ea nicio rătăcire posibilă ca fiind în ființele îngerilor, ci e adevăr absolut prin sine și adevăr necauzat. Iar de cele următoare, că nu sunt nici din cele spre ceva, cum e lumina ce se preface din întuneric, schimbându-se din lumina virtuală în lumina actuală, din relațiile dintre lumină și întuneric; căci nu e nici întuneric, nici lumină; de aceea nici nu se preface prin opoziție din ceea ce e virtual rătăcire în adevăr actual. Căci toate acestea sunt cele de al doilea față de El (posteroare lui), provenind în mod provizoriu din El; deci nu este nimic din cele (care să fie) de la El” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Despre Teologia Mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, p. 254).

Explicând aceste idei paradoxale pentru mintea noastră, Părintele Stăniloae concluziona: „Mai uimitoare e declarația că Dumnezeu nu e nici unul, nici adevăr, nici bunătate, nu are nici caracter mărginit și cauzat, așa cum cunoaștem noi; nici cunoștință cum e cunoștința noastră. Și mai îndrăzneț se spune că nu e nici Duh sau Tată sau Fiul, cum cugetăm noi. Toate se neagă nu pentru că nu sunt la El, ci pentru că nu sunt așa cum le cugetăm noi. Negațiile referitoare la El sunt mai presus de afirmațiile cugetate de noi în gradul suprem. Nu se poate spune că Dumnezeu nu e toate acestea, ci le negăm doar forma și gradul în care le cunoaștem noi, mărginirea, caracterul supus înțelegerii noastre. Când pornim în cunoașterea lui de la afirmații, trebuie să negăm cele ce sunt străine de El sau însușirile lumii văzute și mărginite. Când voim însă să ne ridicăm la cea mai mare înălțime a lui Dumnezeu, trebuie să pornim chiar de la negarea celei mai de bază afirmații, renunțând a vorbi chiar de existența Lui. Dar, în general, e mai ușor a-i nega lui Dumnezeu însușirile nespirtuale, decât pe cele spirituale”¹².

Tratatul de *Teologie mistică* al Sfântului Dionsie Areopagitul se dovedește a fi o operă în continuarea celor scrise anterior, deoarece „completează și depășește, în același timp, schemele numelor divine și ierarhiilor. El subliniază transcendența radicală a naturii divine și imaginează unirea mistică în termenii necunoașterii (*agnosis*)”¹³.

Opera Sfântului Dionisie Areopagitul a influențat, de-a lungul timpului, gândirea multor teologi din Răsărit și din Apus, fiind tradusă de timpuriu în limba latină. A fost retradusă în această limbă în secolul al IX-lea de Ioan Scottus Eriugena (810-890), atunci când ajunge conducătorul Școlii palatine din Franța, în timpul regelui Carol Pleșuvul, cel care primise scrierile areopagite de la împăratul bizantin Mihail Balbul. Alături de aceste lucrări, Eriugena face cunoscute Occidentului și părți din operele Sfinților Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul. Cu toate aceste traduceri ale Părinților răsăriteni în limba latină, așa cum remarca Mircea Eliade, „singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost cea a lui Dionisie (Pseudo-)Areopagitul”¹⁴.

Meister Eckhart

Meister Eckhart (1260-1327) este considerat a fi „făuritorul misticii germane”¹⁵, deși și până la el s-au mai cunoscut mistici de origine germană. „Meister Eckhart, *preot, frunte a misticii germane*, astfel repetă de obicei dicționarele și manualele. Fără îndoială, dacă prin asta se înțelege mistica ce-i poartă amprenta și care începe cu el! Însă Germania

¹² Pr. Dumitru Stăniloae, *Note la Teologia Mistică*, în: Sfântul Dionsie Areopagitul, *Opere complete*, p. 256.

¹³ Donald F. Duclow, *Dionysius the Areopagite*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief Mircea Eliade, Vol. 4, Complete and unabridged edition, Macmillan Library Reference USA, Simon&Schuster Macmillan, New York, 1993, p. 357.

¹⁴ Mircea Eliade, *Istorie credințelor și ideilor religioase*, Traducere și postfață de Cezar Baltag. Ed. Univers Enciclopedic și Ed. Științifică, București, 1999, p. 509. În continuare, Eliade notează: „De fapt, acest corpus – originalul și comentariile lui Maxim Mărturisitorul – este textul lui Dionisie, care a influențat gândirea și numeroși mistici și teologi occidentali, de la Bernard de Clairvaux și Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus” (p. 510). Apreciind influența Sfântului Dionisie în Occident, Donald F. Duclow nota: „Corpusul dionisiac a devenit o sursă majoră pentru gânditorii speculativi, incluzându-i pe Ioan Scottus Eriugena, Albert cel Mare, Toma d'Aquino și Nicolaus Cusanus. (...) Probabil cea mai importantă a fost influența lui Dionisie asupra teologiei mistice, evidentă la victorini, la renani, la misticii englezi și la Ioan al Crucii” (Donald F. Duclow, *op. cit.*, pp. 357-358).

¹⁵ Ioan Gh. Savin, *Mistica apuseană*, Cu un cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Sibiu, 1998, p. 105.

mistică are și alte nume, anterioare numelui său, cele mai mari aparținând, de altfel, unor femei”¹⁶.

Încă de tânăr, Meister Eckhart făcea parte din ordinul Dominicanilor, la vârsta de 33 de ani fiind deja egumen la Erfurt și vicar la Turingia. În anul 1302 își ia titlul de „magistru” la Paris, cel de „doctor” fiindu-i acordat un an mai târziu de Papa Bonifaciu al VIII-lea. În anul 1301 ajunge „provincial general” pentru întreaga Germania, după ce trecuse prin toate gradele ordinului de care aparținea. În 1325 ocupă funcția de profesor la Universitatea din Colonia, una dintre cele mai vechi instituții de acest rang din Europa. „Această rapidă ascensiune dovedește marele prestigiu de care se bucura Magistrul în cadrul ordinului său, ca și faima teologică de care se bucura în sânul întregii Biserici catolice”¹⁷.

În anul 1326 este acuzat de erezie, fiind obligat, un an mai târziu, să retracteze anumite păreri pe care le susținea. Bula papală prin care i se retrage acuzarea a fost dată doi ani după moartea sa. „Ceea ce impresiona la Eckhart erau înaltele lui speculații mistice, scrise într-un alt cadru și pe un alt ton decât șabloanele teologiei scolastice. Aceste speculații, nebuloase uneori, îndrăznețe alteori, deschideau perspective noi în sânul cugetării teologice și erau pe gustul epocii și auditorului său din Germania, care se complăcea într-un fel de *panteism popular*, ieșit la suprafață din vechea sursă mistică a lui Erigena Scotus, mai ales acum în această perioadă de disoluție a scolasticii, care favoriza libertinajul în moravuri și anarhia în gândire, dar care înlesnea și promova, mai ales, speculațiile și reveriile mistice”¹⁸.

Opera lui Eckhart este predicatorială (scrisă în limba germană) și sistematico-scolastică (scrisă în limba latină). „Opera scolastică – în latină, limba universală a Bisericii și a savanților, limbă conceptuală, precisă, tehnică, de multă vreme rodată ca instrument al construcțiilor intelectuale, teologice ori filosofice. Misiunea de predicator și opera mistică – mai cu seamă în germană, limbă vernaculară, a celor «neînvățați» dar ardenti, limbă în formare, a cărei plasticitate transpune termenii doctrinei și ai experienței mistice, pentru a face o sinteză între doctrina lui Dionisie Areopagitul, pe linia lui Albert cel Mare și Toma din Aquino, și cea a lui Augustin, între «întoarcerea sufletului» în propria-i adâncime – augustinianul *regresus animae* – și extazul dionisian”¹⁹. Opera sistematică poartă numele de *Opus tripartitum*, din care s-au păstrat anumite părți: *Prologul la Opus tripartitum*, *Proemium la Opus tripartitum*, *Prologul la Opus expositionum*, *Comentariu la Geneză*, *Comentariu la Exod*, *Comentariu la Eclesiast* și *Comentariu la Cartea înțelepciunii*. „Operele profesoriale ale lui Eckhart în latină, împreună cu predicile sale populare în germană, dezvoltă un unic sistem ce este o metafizică religioasă a spiritului-în-proces. Aici, spiritul are o dublă semnificație. Într-o îndrăzneță abordare a misticii apofatice, Eckhart apără unicitatea naturii divine (...); a doua manifestare a spiritului este personalitatea umană”²⁰.

¹⁶ Jeanne Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart și mistică renană*, Traducere de Monica Jitoreanu, Ed. Univers enciclopedic, București, 1997, pp. 12-13.

¹⁷ Ioan Gh. Savin, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹ Anca Manolescu, *Procesul sărăciei spirituale*, în: Meister Eckhart, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele. Tratat*, Traducere din germana medievală și note de Gabriel H. Decuble, Cuvânt înainte de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 9-10.

²⁰ Thomas F. O'Meara, O.P., *Eckhart, Johannes*, în: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, p. 580.

În gândirea lui Eckhart există mai multe obstacole care stau în calea unirii cu Dumnezeu. Între acestea, un loc aparte îl ocupă diviziunile dintre „eu” și „tu”, „om” și „Divinitate”, „subiect” și „ființare”. Aceste piedici pot fi depășite doar atunci când omul renunță la poftă, la cunoaștere și chiar la voință, realizând în sine o sinteză totală. Numai în asemenea situații sufletul se poate uni cu Divinitatea, anulând diversitatea. Totul trebuie să înceteze în momentele de extaz mistic. Acesta este sensul coincidenței contrariilor, așa cum se desprinde din opera lui Eckhart.

Dacă până la Eckhart se considera că adevărata mistică se putea observa decât în mănăstiri, odată cu teologul german optica se schimbă. „S-a vorbit despre «democratizarea» și despre «secularizarea» experienței mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelență teologul acestei noi etape din istoria misticismului creștin; el proclamă și justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămână în lume”²¹. Eckhart face o distincție în sânul Divinității între „Dumnezeu” (Gott) și „deitate” (Gottheit).

În gândirea Sfântului Dionisie Areopagitul, la Dumnezeu se poate ajunge prin teologia apofatică. Acest demers este continuat și de Meister Eckhart. Dacă pentru Sfântul Dionisie, Dumnezeu este „un neant pur, Eckhart dezvoltă această temă cu o supraabundență de nemaiauzite negații”²². Omul este creat din același neam cu Dumnezeu, el fiind îndemnat să atingă principiul suprem. Unirea mistică reprezintă o reîntoarcere la deitatea nemanifestată, starea primordială de dinainte de creație. Gândirea lui Eckhart a fost apropiată de panteism sau de monism, deși el menține mereu ideea unei deosebiri între suflet și Dumnezeu. „Tot efortul lui Eckhart, dar și dificultatea sa, constă în explicarea în termeni logici, cu riscul de a-i face să se spargă, a ceea ce depășește gândirea discursivă; în a demonstra cu argumente, plecând de la credință și de la Sfânta Scriptură, sprijinindu-se pe autorii cei mai diverși, în special pe Sfântul Augustin și «Fratele Toma», în ce constă această uniune a sufletului cu Dumnezeu și cum se înfăptuiește ea. Pentru acest intelectual, o cercetare atât de pasionată va fi deosebit de iubirii sale, așa cum e la alți mistici bâlbâiala cântărilor nupțiale”²³.

Meister Eckhart se înrudește, prin scrierile sale, cu mai mulți gânditori și filosofi, între care se numără Platon, Plotin, Sfinții Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul. În același timp, Eckhart a exercitat o mare influență „nu numai asupra lui Tauler și Suse, ci și a altor mistici renani, dar și asupra lui Nicolaus Cusanus. De asemenea, Martin Luther i-a admirat pe acești mistici germani, cât și pe alții din sec. al XIV-lea, dar, din cauza condamnării papale, i-a cunoscut doar din colecții anonime. După 1800, gânditorul german Franz von Baader a reabilitat un număr de mistici, incluzându-l și pe Eckhart, care apoi l-a influențat pe Hegel și, mai mult, pe Schelling. Martin Heidegger, psihologii jungieni și freudieni și cercetătorii asiatici au găsit pe Eckhart ca fiind o voce importantă pentru filosofie, teologie și pentru viața personală”²⁴. Mai mult decât atât, „Eckhart poate oricând deveni un budist sau un yogin hindu anonim”²⁵.

²¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 592.

²² Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 46.

²³ *Ibidem*, p. 57.

²⁴ Thomas F. O'Meara, O.P., *op. cit.*, p. 580. „Fără îndoială, doctrinele din care s-a format învățătura lui Eckhart, cele ale unor Platon și Aristotel, Plotin și Proclus, Augustin și Dionisie, Bernard de Clairvaux și Toma d'Aquino, nu au nimic de-a face cu geniul germanic. Dar Eckhart a extras din ele și a dus la limită ceea ce se potrivea cel mai bine naturii sale. În el se găsește cristalizată mistică răspândită în gândirea

Nicolaus Cusanus

Nicolaus Cusanus (1401-1464) „va uni scolastica stagnantă a Evului Mediu cu optimismul științific al Renașterii care apărea și prin aceasta creează o sinteză și o încheiere a diferitelor curente medievale. Gândirea lui este cu mai multe înțelegeri prin faptul că el încearcă să încadreze ideile noi în contextul concepției vechi despre lume. Efectul devine același ca mai târziu în pietism. Prin faptul că se străduiește să păstreze concepția veche, el devine deschizătorul unei noi epoci”²⁶.

În 1414, în jurul vârstei de 13 ani, Nicolaus Cusanus a luat contact cu opera lui Meister Eckhart, pentru ca, începând cu 1416, să studieze la Heidelberg, iar doi ani mai târziu la Padova. În 1425 ajunge la Köln, acolo unde studiază filosofia și teologia cu Heymerich von Kamp, prin care intră în legătură cu opera Sfântului Dionisie Areopagitul. „Inspirat de teologia negativă a lui Dionisie, Heymerich vorbea în lecțiile sale despre necesitatea de a străbate umbra negației, pentru a ajunge la lumina adevăratei cunoașteri. Tot el obișnuia să-și illustreze teoriile prin simboluri geometrice, în particular prin cel al cercului, înțelegând, de exemplu, unitatea ființei necreate în raport cu multiplicitatea creaturilor după modelul cercului ca sinteză a tuturor poligoanelor înscrise în el”²⁷. Adevăratul contact cu opera Sfântului Dionisie Areopagitul va avea loc în jurul anului 1437, fapt ce îi va schimba lui Cusanus modul de a gândi și scrie. Această întâlnire se întâmplă într-un context bisericesc și politic deosebit.

Nicolaus Cuanus a făcut parte din Conciliul de la Basel din anul 1432, ca avocat al lui Ulrich de Manderscheid, pledând împotriva deciziei papei de a-l depune pe acesta din scaun. În conflictul dintre papă și conciliaristi el se dovedește a fi, mai degrabă, de partea acestora din urmă, așa cum se poate descifra din lucrarea pe care o redactează un an mai târziu: *De concordantia catholica*. În 1437 scrie *De reparatio calendarii* în care se observă o schimbare totală a perspectivei, Nicolaus Cusanus susținând de această dată papalitatea. În acest an primește misiunea din partea papei Eugeniu al IV-lea de a merge la Constantinopol în vederea pregătirii Conciliului de la Ferrara. Acum intră în contact cu

germană și, de asemenea, veșnica nemulțumire, nostalgia după altceva, nevoia de a fi altfel, de a-și depăși limitele, de a uita toate felurile de a fi pentru a se înstrăina în ceva mai înalt ca sinele propriu. Eckhart crede din tot sufletul său în Dumnezeu cel în trei Persoane, dar deja prefera să-l numească în termeni mai puțin preciși. Va veni o zi în care oamenii din țara lui, uitându-i numele, îl vor identifica cu Totul, Universul, Imanentul, Absolutul. Germania și-a găsit cea mai bună expresie în muzica ce rupe toate ancorele pentru a-l arunca pe om într-un spațiu fără dimensiuni, în care acesta se pierde, îmbătat și fericit. Când citim fraza din bulă - «A voit să știe mai mult decât i se cuvenea» - putem oare uita că personajul în care Germania s-a recunoscut cel mai bine, de secole, e acel Faust a cărui dramă esențială este cea a cunoașterii? Natura lui Eckhart deja ascunde pericolele care îl vor împinge pe omul de la Worms și de la Wittenberg să se arunce cu speranță nebună în Dumnezeu așa cum alții se adâncesc în disperare” (Jeanne Ancelet-Hustache, *op. cit.*, p. 182).

²⁵ Annette Wilke, *Meister Eckhart*, în: *The Brill Dictionary of Religion*, Edited by Kocku von Stuckrad, Brill, Leiden. Boston, 2006, p. 1211.

²⁶ Ștefan Sandu, *Istoria dogmelor*, Vol. II: *Istoria dogmelor în Evul Mediu*, Ed. Bren, București, 2002, p. 162.

²⁷ Ioan Gh. Savin, *op. cit.*, p. 23. Despre descoperirea Sfântului Dionisie și a lui Eckhart de către Cusanus, Mircea Eliade nota: „Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart și ale (Pseudo-)Areopagitului; acești doi teologi mistici i-au orientat și hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpâna matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale și cariera lui eclesiastică excepțională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe și mai captivante din istoria creștinismului” (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 599).

gândirea antică a grecilor, cu diferite texte mistice grecești și, mai ales, cu opera Sfântului Dionisie.

Revelația pe care o are la întoarcerea pe mare, un „dar” de la Dumnezeu, este prezentată în cea mai cunoscută lucrare pe care o va redacta viitorul cardinal Cusanus în anul 1440: *De docta ignorantia*. „Toate aceste dezordini și suferințe cronice ale veacului par să fi jucat un loc deloc neglijabil în conturarea tendinței fundamentale care străbate ca un laitmotiv atât activitatea practică de jurist, teolog și cardinal, cât și numeroasele dialoguri și tratate ale acestui genial precursor al lui Leibniz: căutarea priorității a *armoniei*, a împăcării dintre guvernanți și guvernați, dintre curentul conciliar și cel papal, dintre diversele confesiuni creștine, la limită, dintre diversele religii monoteiste pe care dialogul interreligios le-ar fi putut apropia una de alta – aceasta era convingerea lui neștrămutată – pentru a face să înceteze sfâșierea reciprocă. *Concordantia catholica*, în termeni de filosofie politică, *Coincidentia oppositorum*, în limbaj metafizico-teologic: iată ce l-a făcut să negocieze până la ultimul moment o aplanare a conflictului dintre cele două tabere de la Basel, ceea ce l-a determinat să meargă la Constantinopol, să se implice atât de mult în readucerea husiților în sânul catolicismului, să lupte cu atâta zel pentru a câștiga sprijinul principilor germani în conflictul dintre papă și conciliu, să se manifeste ca un adevărat «înger al păcii», aplanând certurile, împăcând adversarii în cadrul marii sale legații germane, în sfârșit – să se consacre cu atâta abnegație administrării statelor pontificale în calitate de prieten și confident al papei Pius II”²⁸.

Ideile lui Cusanus cu privire la concordantia își au baza în teologia negativă dezvoltată de Sfântul Dionisie. Vorbind despre teologia afirmativă, Cusanus afirmă că niciun nume nu i se potrivește lui Dumnezeu decât în raport cu întreaga creație, „chiar și în ceea ce privește acele nume cu totul sacre în care sunt tănuite cele mai mari mistere ale cunoașterii lui Dumnezeu, nume ce se află la evrei și la caldeeni, dintre care niciunul nu semnifică pe Dumnezeu decât conform unei priorități particulare, în afară de acel nume din patru litere – care sunt *ioth, he, vau, he* -, nume care este propriu și inefabil”²⁹. În acest punct se vede importanța teologiei negative, fără de care teologia afirmativă nu poate exista, decât dacă Îl adorăm pe Dumnezeu ca și creatura, ceea ce echivalează cu idolatria. „Iar din acestea este limpede în ce fel sunt adevărate negațiile în chestiunile teologice, în timp ce afirmațiile sunt insuficiente, și, nu mai puțin, că negațiile, îndepărtând lucrurile mai imperfecte de la cel perfect, sunt mai adevărate decât celelalte”³⁰.

Principiul de bază al întregii gândiri a lui Cusanus poate fi pus sub semnul „ignoranței docte”, așa cum este și titlul tratatului pe care-l scrie la întoarcerea din Constantinopol. Pentru Cusanus, chiar și cunoașterea noastră cu referire la lumea înconjurătoare nu ajunge niciodată să atingă cea mai înaltă treaptă. „Dacă am putea înțelege pe deplin acest lucru, atunci am ajunge la o doctă ignoranță. Nimic altceva nu va fi atunci mai de preț pentru un om, chiar foarte dedicat științei, decât faptul de a fi socotit foarte doct în însăși propria-i ignoranță. Și cu atât va fi cineva mai doct, cu cât va ști

²⁸ Mihnea Moroianu, „Leibnizianul de dinainte de Leibniz” – Aspecte ale vieții și filosofiei lui Nicolaus Cusanus, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, I, Ediție bilingvă, Studiu introductiv, traducere și note de Mihnea Moroianu, Ed. Polirom, Iași, 2008, pp. 20-21.

²⁹ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Ediție bilingvă, Ediție îngrijită, traducere, tabel cronologic, note și prefață de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 177.

³⁰ *Ibidem*, p. 189.

despre sine că este mai ignorant”³¹. Această idee este o prelungire a gândirii Sfântului Dionisie, cel care se referea în aceeași termeni doar atunci când era vorba de cunoașterea lui Dumnezeu. Totul se bazează pe comparații și pe raporturi, iar cunoașterea ajunge să fie, de fapt, o necunoaștere. Mereu rămâne loc de „mai mult” în sânul cunoașterii, fără a se ajunge vreodată la Absolut, acesta rămânând de necunoscut. „Prin formula lui Cusanus, docta ignorantia, aici se separă deci definitiv elementele credință și cunoaștere, care au vrut să unească gândirea medievală. Încercarea făcută de Cusanus de a combina într-o sinteză diferitele curente se termină în contradicția sa, adică faptul că credința și cunoașterea, teologia și filosofia se despart, o deosebire care se adâncește în timpul Renașterii și în timpul mai nou. Teologul și învățatul Nicolaus Cusanus, care a lucrat cu exactitate din punct de vedere filosofic și științific, a înțeles prin urmare învățătura despre Sfânta Treime și Hristologia ca fundamente și centre ale efortului adevărului constitutiv pentru ființa omului. Prin aceasta, el explică faptul că orice progres teologic este posibil numai în cunoașterea începutului istoriei mântuirii în Creștinism”³².

Pentru Nicolaus Cusanus, coincidența contrariilor reprezenta singurul mijloc prin care, depășindu-se limitele rațiunii, se ajunge la Unitatea primordială. „Coincidența contrariilor, împreună cu docta ignorantă care o inspiră, reprezintă instrumentele care fac posibilă realizarea aspirației spre unitate fără abandonarea simultană a gândirii ca atare”³³. Acesta ar fi unul dintre punctele care-l distanțează pe Cusanus de Eckhart pe care, de altfel, îl citise și-l aprofundase pe tot parcursul vieții.

Rațiunea, rămânând legată de simțuri, este stăpânită de diversitate și multiplicitate, iar cunoașterea se dovedește în cele din urmă a fi o necunoaștere. Intellectul este singurul care se ridică deasupra cunoașterii obișnuite, apropiindu-se de intelectul divin, deși nu se poate uni desăvârșit cu acesta. Dumnezeu va rămâne mereu deasupra tuturor contrariilor, toate fiind unite fără confuzie în El. Dacă Dumnezeu este „Maximul absolut”, orice altă formulare cu „maxim” sau „minim” nu face decât să se îndepărteze de El. Trebuie ca maximul să coincidă cu minimul pentru ca Dumnezeu să fie „actualitate a tuturor potențialităților”. „Maximul este astfel unitatea absolută, care le cuprinde toate și în care sunt toate, pentru că este maximul. Și deoarece nimic nu i se opune, tot cu el coincide și minimul”³⁴. Această coincidență dintre „maxim” și „minim” trebuie să fie realizată și la nivelul lumii înconjurătoare. „Dumnezeu este coincidența tuturor determinărilor pe care noi le putem întâlni în modul de ființare a creaturilor, numai că El nu are ființarea unei idei, ci este realitatea absolută însăși”³⁵.

Pe de o parte, Dumnezeu ascunde toate lucrurile (*complicatio*), iar pe de altă parte El este în toate lucrurile (*explicatio*). Astfel, cele două noțiuni coincid. Pentru a justifica acest lucru, Cusanus folosește exemple din matematică în tratatul din 1458, *Despre beril*. În finalul acestei scrieri, pornind de la gândirea lui Platon, Cusanus notează: „cunoașterea este foarte concisă; ea ar putea fi mai bine comunicată fără nicio scriere, dacă ar exista cei doritori și dispuși: iar «dispuși» «așa cum se cuvine» Platon îi socotește pe cei care cu atâta aviditate poftesc să fie pătrunși de învățătură, încât mai degrabă ar vrea să moară,

³¹ *Ibidem*, p. 33.

³² Ștefan Sandu, *op. cit.*, p. 166.

³³ *Ibidem*, p. 44.

³⁴ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, p. 35. „Deoarece maximul absolut este într-un act absolut toate lucrurile – care, astfel, pot exista lipsite de orice opoziție, după cum minimul coincide cu maximul -, rezultă că el este dincolo de orice afirmație și, de asemenea, dincolo de orice negație” (p. 47).

³⁵ Ștefan Sandu, *op. cit.*, p. 46.

decât să fie lipsiți de cunoaștere; apoi, care se abțin de la vicii și desfătări trupești și au aptitudinea intelectuală necesară. Eu afirm că toate acestea așa sunt, și adaug că în plus el trebuie să fie credincios și dăruit lui Dumnezeu, a Căruia lumină trebuie să o obțină prin dese și stăruitoare rugăciuni. Căci, atâta cât le ajunge pentru mântuire, El le dăruiește înțelepciune celor ce i-o cer cu credință neclintită”³⁶.

Personalitatea și gândirea lui Nicolaus Cusanus au jucat un rol important în istoria teologiei și filosofiei occidentale. „În controversele legate de conciliarism, teologie și islam, Nicolaus Cusanus se dovedește a fi un gânditor original, deși idiosincronic. Rădăcinile gândirii sale merg înapoi în lumea medievală, în special în tradiția neoplatonică creștină. El i-a influențat pe Gerdano Bruno, Leibniz și pe alți gânditori germani”³⁷.

Mircea Eliade

Un punct important în înțelegerea abordării dialectice a sacrului și profanului la Mircea Eliade este conceptul de *coincidentia oppositorum*, ce se prezintă ca întruchipând o situație primordială – totalitatea prin excelență. Eliade nota în *Memorii*: „*Coincidentia oppositorum* nu era, cred, aplecarea către extravaganță și paradox. Era mai degrabă camuflat în incidente biografice și creații de ordin cultural, modul meu de a fi religios în lume, care e solidar atât cu religiozitatea populară din Europa răsăriteană, cât și cu experiența religioasă de tip oriental sau arhaic. Aș putea merge și mai departe spunând că paradoxul coincidenței contrariilor se regăsește la baza oricărei experiențe religioase. Într-adevăr, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume ilustrează o *coincidentia oppositorum*: un obiect, o ființă, un gest devin sacre – adică transcend lumea aceasta – continuând totuși să rămână ce au fost până atunci: un obiect, o ființă, un gest; participă la lume și în același timp o transcend”³⁸.

Pentru Eliade, moartea este o *coincidentia oppositorum*, fiind legată de o nouă formă de viață: „Pentru istoricul religiilor, asemenea pulsioni și nostalgii paradoxale nu reprezintă ceva neobișnuit. Într-un număr mare de universuri religioase recunoaștem voința de a transcende contrariile, pentru a obține un fel de *coincidentia oppositorum*, adică un tot în care orice contradicție este înlăturată”³⁹. Sacrul și profanul coexistă nu într-un mod dualist, ci într-o relație paradoxală: „trebuie să ne amintim dialectica sacrului: un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacol al sacrului, continuând totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră *sacră* rămâne mai departe o *piatră* oarecare etc.)”⁴⁰. Aceasta este inima sacralizării lumii prin

³⁶ Nicolaus Cusanus, *Despre beril*, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, II, pp. 214-215.

³⁷ Donald F. Duclow, *Nicholas of Cusa*, în: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 431.

³⁸ Mircea Eliade, *Memorii. 1907-1960*, Volumele I-II, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 279. În anul 1978, Claude-Henri Rocquet nota: „se înțelege de ce la Eliade tema *coincidentiei contrariilor* răsună atât de des și de stăruior” (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 10). Lucia Gorgoi compară conceptul de *coincidentia oppositorum* la Nietzsche și la Eliade, scoțând în evidență atât continuitățile, cât și discontinuitățile dintre cei doi (vezi: Lucia Gorgoi, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelic*, Casa cărții de știință, Cluj, 2000, pp. 183-187).

³⁹ Idem, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 62.

⁴⁰ Idem, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 105. Vezi și: Mircea Eliade, *Tratat*

hierofanii. Paradoxul se găsește în faptul că un obiect obișnuit, finit, istoric, în timp ce rămâne ceea ce este, poate manifesta calități care sunt mai mult decât finite. Ceva transcendent se limitează pe sine manifestându-se într-o formă relativă, finită: un obiect poate exista și poate manifesta sacrul în același timp. Acesta este înțelesul coincidenței contrariilor, fiind reflectat în simboluri, teorii și credințe. *Coincidentia oppositorum* este explicarea paradoxului venirii împreună a sacrului și profanului.

În *Tratatul de istorie a religiilor*, după ce analizează mai multe mituri cosmogonice ca mituri exemplare, Eliade afirmă că acestea au o dublă revelație: polaritatea a două personaje divine și *coincidentia oppositorum* în structura divinității care reunește contrariile. „Că o astfel de experiență mitică nu este aberantă, ne-o dovedește faptul că ea se integrează aproape pretutindeni în experiența religioasă a umanității, chiar și într-o tradiție atât de riguroasă cum e cea iudeo-creștină. Jahve e bun și mânios totodată: dumnezeul misticilor și teologilor creștini este *inspăimântător* și *blând* și din această *coincidentia oppositorum* au pornit cele mai îndrăznețe speculații ale unui pseudo-Dionisie, ale unui Meister Eckardt sau ale unui Nicolaus Cusanus”⁴¹. *Coincidentia oppositorum* reflectă paradoxul divinității ca fiind cu totul altceva decât umanitatea. Oamenii tind să realizeze coincidența contrariilor prin experiența religioasă, după cum se poate constata din viețile asceților și misticilor indieni sau chinezi, care încearcă să suprimă extremele. „Această depășire a extremelor prin mijlocirea ascezei și contemplației ajunge, și ea, la «coincidența contrariilor»; conștiința unui astfel de om nu mai cunoaște conflicte, iar cuplurile de contrarii – plăcere și durere, dorință și repulsie, frig și cald, plăcut și neplăcut etc. – au dispărut din experiența lui, în timp ce o «totalizare» are loc în el, făcând pereche cu «totalizarea» extremelor din sânul divinității”⁴².

Coincidentia oppositorum este un concept universal, cercetătorul trebuind să-l identifice în diferite manifestări religioase. „Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalității poate fi descoperit atât în simbolurile, teoriile și credințele referitoare la realitatea ultimă, acel *Grund* al divinității, cât și în cosmogoniile care explică Creația prin fragmentarea unei Unități primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane și confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androgenului și riturile de androgenizare etc. În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri și credințe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depășesc posibilitățile lor de înțelegere rațională, că *Grund*-ul poate fi înțeles doar ca mister și paradox, că perfecțiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calități și virtuți, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine și de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sunt modalități particulare ale ființei, nici situații contingente. Într-un cuvânt, aceste mituri, rituri și teorii implicând *coincidentia oppositorum* îi învață pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaște pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunța, fie și numai pentru câteva clipe, să gândească și să

de istorie a religiilor, Cu o *Prefață* de Georges Dumézil și un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 31-33.

⁴¹ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 383.

⁴² *Ibidem*, p. 384.

imagineze divinitatea în termenii experienței imediate; o astfel de experiență nu poate percepe decât fragmente și tensiuni”⁴³.

Conceptul de *coincidentia oppositorum* poate fi observat atât în creațiile savante, cât și în cele populare, evidențiindu-se astfel largă lui răspândire. Eliade aduce, ca argument, legende din folclorul românesc care vorbesc despre faptul că Dumnezeu și Satana sunt frați, idee legată de bogomilism. Adepții acestei învățături credeau că Satana și Hristos sunt cei doi copii ai lui Dumnezeu, părere împărtășită și de ebioniți, fiind de proveniență iraniană. Asocierea dintre Dumnezeu și Diavol este reluată într-un mit cosmogonic răspândit în multe teritorii din Europa de Est. Complementaritățile se găsesc, sub diferite forme, în majoritatea tradițiilor religioase, fiind evidente și în anumite creații mai noi. Toate acestea scot în evidență dorul după totalitate specific naturii umane. „Acestea fiind spuse, trebuie însă să precizăm că nu există o echivalență între formulele implicând *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rânduri: transcenderea contrariilor nu conduce totdeauna la același mod de a fi. (...) Pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că fiecare încercare de a transcende contrariile implică un anumit pericol. De aceea complexul *coincidentia oppositorum* trezește totdeauna sentimente ambivalente: pe de o parte, omul este obsedat de dorința de a scăpa din situația sa particulară și de a reintegra o modalitate transpersonală; pe de altă parte, el este paralizat de teama de a-și pierde «identitatea» și de a se «uita» pe sine”⁴⁴.

Într-un articol din anul 1992, John Valk studiază conceptul de *coincidentia oppositorum* în gândirea lui Mircea Eliade, pornind de la studiile lui Kurt Rudolf și Ansgar Paus. Primul cuprinde ideile din operele lui Eliade în câteva puncte: opoziția dintre sacru și profan ca bază a religiei; simbolismul ca semnificație primordială; accentul pus pe preistorie în studiul istoriei religiilor; *homo religiosus* ca ideal al umanității. Pe de altă parte, Paus arată că metoda folosită de Eliade se bazează pe formația sa teologică în creștinismul ortodox. În analiza pe care o întreprinde, Valk pornește de la evidența faptului că folosirea termenilor „sacru” și „profan” presupune un mod dialectic de gândire. Dar, „pentru Eliade relația dintre sacru și profan nu este dualistică, ci paradoxală”⁴⁵, presupunând atât faptul că sacrul și profanul se exclud reciproc, cât și că depind unul de celălalt, profanul fiind mediul prin care se manifestă sacrul.

Conceptul de *coincidentia oppositorum* este cel care poate explica cel mai bine faptul că cele două noțiuni sunt contradictorii și complementare în același timp. Acest concept se găsește în simbolurile, teoriile și credințele multor tradiții religioase. Savantul de la Chicago întărește necesitatea condițiilor istorice profane prin care se manifestă sacralitatea. Pe de altă parte, el arată că o experiență totală a manifestărilor sacrului abolește existența profană, istoria presupunând atât afirmarea cât și negarea acesteia. Același paradox se poate observa și în felul în care Eliade prezintă iudaismul și creștinismul. „Pentru creștinism, Împărăția lui Dumnezeu nu a fost doar o posibilitate viitoare; a fost, de asemenea, posibil de atins în orice moment. Coincidența celor ce se opun – Împărăția lui Dumnezeu și situația umană istorică – era accesibilă oricui și oricând prin *metanoia*. Cea mai izbitoare inovație a creștinismului a fost valorizarea

⁴³ Idem, *Mefistofel și androgenul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 75.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 116, n. 86.

⁴⁵ John Valk, *The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade*, în: *Mircea Eliade – A critical reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006, p. 178.

timpului. Timpul însuși este ontologizat prin revelarea lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos”⁴⁶.

Eliade vede în creștinism modul paradoxal prin care poate fi valorificată istoria, timpul și eternitatea coexistând într-un mod paradoxal. Totuși, el manifestă o aversiune față de dezvoltarea întregului potențial pozitiv pe care-l poate căpăta istoria, ca posibilitate a revelării permanente a sacrului. Pentru Valk, acest lucru se datorează influenței spiritualității indiene asupra tradiției ortodoxe a lui Eliade. Prin întreaga sa operă, folosind conceptul de *coincidentia oppositorum*, Eliade încearcă să explice modul paradoxal al relației dintre sacru și profan. Deși savantul afirmă adesea că profanul nu dispare în totalitate atunci când sacrul se manifestă, totuși există un contrast clar între acestea două, conducând la ideea că „naturalul ca natural este anti-sacru sau mai puțin natural”⁴⁷. Pentru Valk, felul în care Eliade prezintă paradoxul implică ideea că sacrul nu se revelează niciodată complet. Profanul nu se referă strict la lucrurile materiale și naturale, după cum nici sacrul nu se referă la cele spirituale. Dacă sacrul presupune, în primul rând, restaurarea stării de creatură, profanul se referă la răul din univers.

Eliade folosește conceptul de *coincidentia oppositorum* în legătură cu mitul androgenului pe care îl analizează în întreaga istorie a religiilor. În studiul din 1939, *Mitul reintegrării*, găsim teme pe care savantul le va relua și aprofunda mai ales în cartea *Mefistofel și androgenul* (1962). Vorbind despre ideea bi-unității divine, Eliade aduce în prim-plan povestioara folclorică a Sfântului Sisoe, cel care ia înapoi pruncii după ce o demoniță îi furase. „Sfântul Sisinie este reprezentat în amulete ca un cavaler străpungând cu lancea o diavoliță goală, despletită, care zace jos, sub picioarele calului. Apropierea dintre Sf. Sisoe (Sisinie) și Sf. Gheorghe este, în acest punct de vedere, evidentă. Motivul iconografic al Sfântului cavaler a fost atribuit de *Strykowski* influenței iraniene. Problema este încă nelămurită”⁴⁸. Într-una dintre variante, Sfântul Sisinie este fratele diavoliței ucigătoare de copii, Eliade amintind *Sinaxarul* etiopian care, la data de 21 aprilie, prezintă episodul în care se spune că Sfântul și-a omorât sora. Acest exemplu vine să întregască conceptul de *coincidentia oppositorum* pe care îl studiază.

Al doilea capitol al studiului *Mitul reintegrării* poartă numele *Mitul androgenului*. Savantul se ocupă de celebrul mit privit în diverse religii, ajungând până în secolul al XIX-lea, la Balzac, cu al său „roman fantastic” *Séraphita*. Alte nume moderne, ca Sar Péladan, J.H. Huysmans sau Charles Baudelaire, se ocupă mai mult de hermafroditism și mai puțin de androgenism. „Romanticii germani, dimpotrivă, fac o netă deosebire între hermafrodit și androgen, interesându-se exclusiv de acesta din urmă. Căci în timp ce la hermafrodit separarea sexelor e exagerată – androgenul este un nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor, desăvârșita lor unificare, a creat o nouă conștiință, apolară”⁴⁹. Între romanticii care studiază mitul androgenului se numără Novalis, Wilhelm von Humboldt și Friederich Schlegel. La noi, Nichifor Crainic descoperă acest mit la Eminescu. „Faptul, deci, că mitul androgenului a dominat gândirea romantică și a fost intuit și de un Balzac

⁴⁶ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁸ Idem, *Mitul reintegrării*, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Ed. Univers, București, 1991, p. 358.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 367.

sau Eminescu este mai mult decât un amănunt de istorie literară. El capătă dimensiunea unui fenomen care interesează în primul rând filosofia culturii”⁵⁰.

În Evul Mediu, androginul este considerat drept tipul de desăvârșire umană, iar în Kaballa se găsește des omologarea Dumnezeu-om. Același mit se regăsește în alchimie, hermetism și în tradițiile oculte, mai ales în gnosticismul ce a reînviat tradițiile lumii antice. Eliade se oprește la Simon Magul, la dochetiști și la sectele mesalienilor, despre care ne scrie Sfântul Hippolit. „Androginia Spiritului suprem, curentă atât în filosofia helenismului tardiv cât și în scrierile gnosticilor, se datorează concepției fundamentale care identifică pe *Logos* cu *Anthropos*. Ecuția aceasta e presupusă în toată literatura gnostică, și chiar în Evanghelia lui Ioan, în epistolele Sfântului Pavel și în Apocalipsa (XIX, 14)”⁵¹. Sfântul Clement afirmă și el caracterul androgin al supremului *Anthropos*. Pe de altă parte, Philon din Alexandria identifică Logosul cu *Sophia*, „iar în metafizica Sfântului Pavel, *Sophia* corespunde Logosului din Evanghelia lui Ioan. Precum se vede, chiar în teologia creștină s-a păstrat terminologia helenistică a Spiritului suprem, nemanifestat, conceput androgin, adică identic cu ipostaza sa feminină (*altheia, sophia*)”⁵². Eliade analizează motivul androginiei la diferitele secte gnostice, între care se remarcă cea a naasenilor.

În continuarea cercetărilor sale cu privire la androginie, savantul se oprește la episodul facerii lui Adam și a Evei (*Facere 1, 26-28; 2, 21-22*). Exegezele evreiești rabinice din epoca alexandrină scot în evidență faptul că Adam ar fi fost androgin, unind ambele sexe. Pornind de la acest exemplu și adăugând material din alte tradiții religioase, Eliade susține că, în întreaga tradiție arhaică, androginul este considerat tipul perfect al omului: „nu poți deveni om dacă n-ai devenit mai întâi om complet, desăvârșit. Nu poți deveni bărbat sau femeie dacă n-ai devenit mai întâi androgin. Nu poți suporta condiția umană, tragică, prin polaritatea ei, dacă n-ai cunoscut în prealabil condiția primordială, starea de perfecțiune și beatitudine, pe care a realizat-o «strămoșul» atunci când încă nu devenise Adam și Eva, ci era Adam-Eva”⁵³.

În majoritatea religiilor se poate vorbi de androginie divină, divinitatea putându-se manifesta doar dacă este totală, dincolo de manifestările observate în relațiile cu lumea. Dacă divinitatea nu poate fi decât androgină, omul nu poate fi nici el om total decât dacă este androgin. Comparația care există în mistică, între unirea sufletului cu Dumnezeu și o nuntă, ar susține, în viziunea lui Eliade, ideea că, pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu, sufletul trebuie să se împlinească pe sine, redevenind arhetipul primordial, Adam-Eva. Lipsa de sacralitate a lumii moderne a făcut ca omul să-și piardă această caracteristică importantă a structurii sale. Dar, „subliniem faptul că orice ins, cu sau fără voia lui poartă în suflet nostalgia desăvârșirii”⁵⁴, chiar dacă trăiește într-o lume desacralizată.

În *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade reia ideile despre androginie prezentate în *Mitul reintegrării*, pentru a justifica ideea că omul religios încearcă să imite arhetipurile divine ce i-au fost revelate prin mituri. Androginia divină prezentată în mituri are caracter metafizic și teoretic. „Adevărata intenție a formulei este de a exprima – în termeni biologici – coexistența contrariilor, a principiilor cosmologice (i.e. *mascul* și *femelă*) în

⁵⁰ *Ibidem*, p. 369.

⁵¹ *Ibidem*, p. 373.

⁵² *Ibidem*, pp. 373-374.

⁵³ *Ibidem*, p. 381.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 387.

sânul divinității”⁵⁵. În *Mituri, vise și mistere*, savantul accentuează faptul că, prin androginie, se exprimă totalitatea, coincidența contrariilor, simbolizând perfecțiunea stării primordiale. „Din acest motiv, androginia nu este limitată la Ființele Supreme. Uriașii cosmici sau Strămoșii mitici ai umanității sunt și ei androgini. Adam era considerat, de exemplu, un androgin. În *Bereshit rabbā* (I, 4, fol. 6, col. 2) se afirmă că el «era bărbat pe partea dreaptă și femeie pe partea stângă, dar Dumnezeu l-a despiciat în două». Un Strămoș mitic simbolizează *începutul* unui nou mod de existență, și orice început se produce într-o stare de plenitudine a ființei”⁵⁶.

Ideile cu privire la androginie sunt reluate în *Mefistofel și androginul*, în capitolul al doilea, ce a fost inițial o conferință ținută la întrunirile *Eranos* de la Ascona, în anul 1958. Eliade, pornind de la conceptul de *coincidentia oppositorum*, scoate în evidență natura androginiei. După ce analizează diferitele modalități ale androginiei în mai multe tradiții religioase, inclusiv în folclorul religios românesc, Eliade face referire la motivul androginiei în timpurile moderne. El se oprește asupra unei posibile legături, așa cum a fost formulată de Leone Ebreo, între mitul androginului la Platon (*Banchetul* 189 E – 193 D) și episodul scripturistic al căderii în păcat, privit ca dihotomie a Omului Primordial. O altă teorie este formulată de Scottus Eriugena, cel care se inspiră din opera Sfântului Maxim Mărturisitorul. „În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot și Unu. Pentru Scottus Eriugena, diviziunea sexuală a fost o consecință a păcatului, dar ea va lua sfârșit prin reunificarea ființei umane, care va fi urmată de unirea eshatologică a cercului terestru cu Paradisul. Hristos a anticipat reintegrarea finală. Scottus Eriugena îl citează pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Hristos unificase sexele în propria-i natură, căci, înviind, nu era «nici bărbat, nici femeie, deși se născuse și murise bărbat»”⁵⁷.

Eliade amintește și un comentariu *midraș*, în care se spune că Adam era androgin, precum și *Bereshit rabbā*, în care se afirmă că Adam era și bărbat și femeie, Dumnezeu tăindu-l în două. Teoriile androginiei au fost preluate de sectele gnostice, de la Simon Magul până la naaseni, motivul androginiei fiind amintit în *Evanghelia după Toma*, în *A II-a Epistolă a lui Clement* și în *Evanghelia după egipteni*. Savantul face referiri la *Epistolele* Sfântului Apostol Pavel (*Romani 12, 4-5; I Corinteni 12, 27*) și la *Evanghelia* Sfântului Ioan (*17, 11; 20-23*), care „socoteau deja androginia printre caracteristicile perfecțiunii spirituale. Într-adevăr, a deveni «și bărbat și femeie» sau a nu fi «nici bărbat, nici femeie» sunt expresii plastice prin care limbajul încearcă să descrie *metánoia*, «conversiunea», răsturnarea valorilor. Este la fel de paradoxal să fii «și bărbat și femeie» ca și să redevii copil, să te naști din nou, să treci prin «poarta strâmtă»”⁵⁸.

De-a lungul timpului, divinitatea a fost percepută ca unitate-totalitate, lucru identificat în conceptul de *coincidentia oppositorum*. Androginia divină este pusă în legătură cu androginia originară, cu Omul Primordial, perceput ca androgin, acest lucru reflectându-se în androginizarea rituală. Conceptul de *coincidentia oppositorum* reflectă

⁵⁵ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 384. Mai departe, Eliade notează: „Androginia divină are drept consecință logică monogenia sau autogenia; numeroase mituri istorisesc cum divinitatea și-a tras existența din ea însăși, modalitate simplă și dramatică de a arăta că divinitatea își ajunge sieși cu prisosință. Același mit va reapare, întemeiat de astă dată pe o metafizică rafinată, în speculațiile neoplatoniciene și gnostice de la sfârșitul antichității” (p. 386).

⁵⁶ Idem, *Mituri, vise și mistere*, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, București, 2008, p. 182.

⁵⁷ Idem, *Mefistofel și androginul*, pp. 96-97.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 100.

situația paradoxală în care se prezintă realitatea Cosmosului și a Istoriei. „Dintr-un anume punct de vedere, se poate spune că o parte din credințele ce implică *coincidentia oppositorum* trădează nostalgia unui Paradis pierdut, nostalgia unei stări paradoxale în care contrariile coexistă fără a se înfrunța și unde pluralitățile configurează aspectele unei misterioase Unități”⁵⁹.

Concluzii

Coincidența contrariilor reprezintă un punct esențial în gândirea umanității, echivalând, în cele din urmă, cu dorința omului de a aduna într-un tot unitar pe cele ce se opun în univers. Această preocupare a stat la baza scrierilor unor gânditori importanți, între care se numără Sfântul Dionisie Areopagitul, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus sau Mircea Eliade. Deși au scris în perioade de timp diferite și au aparținut unor tradiții diferite, operele lor stau mărturie faptului că motivul *coincidentia oppositorum* a fost și continuă să fie o constantă în viața omului în dorința acestuia de a atinge Absolutul.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 115.

BIBLIOGRAFIE

- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *Meister Eckhart și mistica renană*, Traducere de Monica Jitoreanu, Ed. Univers enciclopedic, București, 1997.
- BOLDIȘOR, Adrian, *Un filosof și istoric al religiilor despre un sfânt: Însemnările lui Mircea Eliade cu privire la Sf. Grigorie Palama și la isihasm*, în vol.: *Teologie și viață isihastă în opera Sf. Grigorie Palama*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.
- BOLDIȘOR, Adrian, *Valențe creștine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.
- CUSANUS, Nicolaus, *De docta ignorantia*, Ediție bilingvă, Ediție îngrijită, traducere, tabel cronologic, note și prefață de Andrei Bereschi, Ed. Polirom, Iași, 2008.
- DE ANDIA, Ysabel, *Dionysius the Pseudo-Areopagite*, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York. London, 2005.
- DE ANDIA, Ysabel, *Negative Theology*, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Editor Jean-Yves Lacoste, Routledge, New York. London, 2005.
- DRĂGULIN, Preot Dr. Gheorghe I., *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul). Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991.
- DUCLAW, Donald F., *Dionysius the Areopagite*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief Mircea Eliade, Vol. 4, Complete and unabridged edition, Macmillan Library Reference USA, Simon&Schuster Macmillan, New York, 1993.
- DUCLAW, Donald F., *Nicholas of Cusa*, în: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, Complete and unabridged edition, Macmillan Library Reference USA, Simon&Schuster Macmillan, New York, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Memorii. 1907-1960*, Volumele I-II, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1991.
- ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1992.
- ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, București, 1994.
- ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androgenul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Ed. Humanitas, București, 1995.
- ELIADE, Mircea, *Istorie credințelor și ideilor religioase*, Traducere și postfață de Cezar Baltag. Ed. Univers Enciclopedic și Ed. Științifică, București, 1999.
- ELIADE, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Traducere din engleză de Elena Bortă, Ed. Humanitas, București, 2006.
- ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007.
- ELIADE, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, București, 2008.
- GORGOI, Lucia, *Friedrich Nietzsche și cultura română interbelic*, Casa cărții de știință, Cluj, 2000.

- MANOLESCU, Anca, *Procesul sărăciei spirituale*, în: Meister Eckhart, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele. Tratat*, Traducere din germana medievală și note de Gabriel H. Decuble, Cuvânt înainte de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2007.
- MOROIANU, Mihnea, „Leibnizianul de dinainte de Leibniz” – *Aspecte ale vieții și filosofiei lui Nicolaus Cusanus*, în: Nicolaus Cusanus, *Coincidentia oppositorum*, I, Ediție bilingvă, Studiu introductiv, traducere și note de Mihnea Moroianu, Ed. Polirom, Iași, 2008.
- O'MEARA, Thomas F., O.P., *Eckhart, Johannes*, în: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4, Complete and unabridged edition, Macmillan Library Reference USA, Simon&Schuster Macmillan, New York, 1993.
- SANDU, Ștefan, *Istoria dogmelor*, Vol. II: *Istoria dogmelor în Evul Mediu*, Ed. Bren, București, 2002.
- SAVIN, Ioan Gh., *Mistica și ascetica ortodoxă*, Cu un Cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Ed. Eparhială Sibiu, 1996.
- SAVIN, Ioan Gh., *Mistica apuseană*, Cu un cuvânt înainte de Dr. Antonie Plămădeală, Sibiu, 1998.
- SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Teologie mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996.
- SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scolii la Despre Teologia Mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996.
- STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Introducere*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996.
- STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Note la Teologia Mistică*, în: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ediție îngrijită de Constanța Costea, Ed. Paideia, București, 1996.
- STĂNILOAE, Preot Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1996.
- VALK, John, *The concept of the Coincidentia Oppositorum in the Thought of Mircea Eliade*, în: *Mircea Eliade – A critical reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London. Oakville, 2006.
- WILKE, Annette, *Meister Eckhart*, în: *The Brill Dictionary of Religion*, Edited by Kocku von Stuckrad, Brill, Leiden. Boston, 2006.