

Pr. lect. dr. Dorin-Gabriel Pandeles

**DE LA „TRINITATEA“ LUI PLOTIN
LA „SFÂNTA TREIME“
A SFÂNTULUI ATANASIE ALEXANDRINUL**

Cosmogeneza plotiniană. Repere generale

Venind din mediul ultrasofisticat al Alexandriei antice, atât Sfântul Atanasie Alexandrinul, cât și marele filosof Plotin au cunoscut îndeaproape sistemele filosofice ale vremii. Plotin de fapt aruncă o ultimă strălucire de aur pe cerul filosofiei antice prin opera sa, pe care o așază ca pe o ofrandă pe altarul neoplatonismului. Se poate afirma fără teama de a greși că Plotin este reprezentantul unei filosofii clasice, caracterizată de un evident emanaționism divin de tip ciclic. Imanentismul său nu este original; el vine din întregul corp al filosofiei antice grecești dominate de spiritul lui Socrate și Aristotel, gânditori care la rândul lor s-au hrănit din gândirea predecesorilor. Imanentismul ciclic poate fi considerat ca fiind nota dominantă în înțelegerea cosmogenezei și antropogenezei lui Plotin. De înțelegerea cosmogenezei plotiniene depinde corecta înțelegere a trinității care stă la baza întregii lumii și a creației, în ansamblul cosmogenezei neoplatonice.

Plotin vede creația drept un proces continuu, cosmosul este gândit dialectic, lumea este într-un proces continuu de fermentație care la rândul său generează noi stări și noi forme de existență, toate de origine divină. Lumea se naște continuu și moare treptat, oamenii se încarnează și se dezincarnează permanent, într-un proces – practic – nesfârșit. Materia nu este, așadar, ultimul prag al emanației divine, nici ultima formă de sedimentare a spiritului, ci se află angrenată într-o fermentație fără sfârșit și cu un scop mai puțin clar definit.

Procesul creator este continuu, spre deosebire de concepțiile imanentiste creștine – gen Dionisie Areopagitul – în care lumea, de esență divină, este

deja creată, nemaiasistând la modificări importante pe linie cosmogenetică. La Plotin, dimpotrivă, creația este un proces continuu, lumea este procesuală, fiind într-o continuă emanație, deci este gândită dialectic, iar componentele cosmice se regenerează, materia se dezintegrează și se reorganizează într-un creuzet imens, în care se topesc și se construiesc noi existențe. Această mișcare de integrare și dezintegrare ne îndreptățește să afirmăm că imanentismul lui Plotin este de tip circular¹.

Monada, Diada și Triada plotiniană

Primul nivel ontologic din concepția lui Plotin este reprezentat de „Unul“, sau „o` Ev“, Spiritul Pur prin excelență, înzestrat cu puterea creatoare. Acestui Spirit creator, nu-i este propriu nici un calificativ, nici un atribut, acesta fiind deasupra oricărui determinism lingvistic. Pe de altă parte, acest Unu suprem, Monada este întregul creației, materia și spiritul în totalitatea lor, în ciclicitatea lor neîntreruptă. Creația continuă este unul dintre atributele acestei Monada, sub ambele sale aspecte de generare și dezintegrare progresivă. Plotin identifică pe acest Unu cu zeul suprem, cu Binele însuși și, lucru meritoriu pentru el, afirmă că prin rugăciune îl putem cunoaște. Această idee foarte interesantă se va regăsi în toată gândirea școlii teologice alexandrine: Origen, Evagrie sau Clement, de la care va fi preluată de către Sfântul Grigorie Teologul și ceilalți Părinți capadocieni.

Caracteristica fundamentală acestei Monada este perfecțiunea sau absența oricărei determinări lingvistice ori conceptuale. Ideea de absență a oricărui nume a trecut în filosofia lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, iar prin acesta a trecut la Sfântul Grigorie de Nyssa și alții, care au fundamentat o frumoasă teologie catafatică drept pandant al unei teologii apofatice. Cu toate acestea, nu se poate afirma că asistăm la un împrumut orb dinspre filosofia greacă în teologia creștină. Deși formal acest tip de gândire (Divinitatea nu are nici un nume vrednic de ea, dar în același timp are o sumedenie de nume, care însă nu epuizează măreția Sa), se poate regăsi la unii dintre

1. Principiul ciclicității este evident în toată filosofia lui Plotin, inclusiv în mistica pe care acesta o propune. Se exprimă foarte frumos din această perspectivă, spunând că: „După cum unu realizează mișcarea circulară acestui centru, tot astfel și sufletul realizează o mișcare circulară în jurul zeului, el îl cuprinde de jur împrejur cu iubire pe zeu, în măsura în care îi stă în putere. El realizează în jurul lui o mișcare circulară“ – Plotin, *Enneade, II, 2, 2*.

Părinții Bisericii, totuși există o frontieră clară între teologia creștină și filosofia neoplatonică. Depășirea panteismului și chiar a unui anume fatalism al filosofiei elenistice s-a făcut în creștinism printr-o mistică personală, fapt care a adus omul într-un dialog veșnic de iubire cu Dumnezeu. Această barieră a fost fixată limpede cel dintâi prin opera admirabilă a Sfântului Atanasie cel Mare, acest Prinț al Bisericii, cel care a trasat definitiv această linie de demarcație între cele două lumi: neoplatonismul și creștinismul. O altă diferență fundamentală dintre teologia creștină și filosofia antică mai constă în aceea că, dacă în neoplatonism, ca și în toate celelalte sisteme, imanentismul divin este mai mult sau mai puțin evident, în creștinism, Sfântul Atanasie fundamentează transcendența absolută a Dumnezeului creștin. Altfel spus, Dumnezeu este creator al lumii și omului, dar acestea toate sunt create de El din nimic, câtă vreme în filosofia antică observăm o iradiere a ființei divine în lucruri, în lume și om. Această linie de demarcație foarte clară provine din faptul că Sfântul Atanasie a rămas credincios Revelației divine a Sfintei Scripturi, abandonând istovitoarea luptă a spiritului singular de a sonda și înțelege mecanismele cosmogenetice.

În neoplatonism, Monada, prin iradiere, dă naștere Diadei. Următorul nivel ontologic este reprezentat de către „Nous“ (Νοῦς) Intelectul sau Inteligența. La acest nivel de desprindere a Unului de singularitatea sa absolută vedem o primă posibilitate de a fi numit, de a primi atribute. Plotin afirmă, oarecum asemănător Evanghelistului Ioan, că „la început este Rațiunea și totul este Rațiune²“. Nous este sediul tuturor ideilor pure, văzute ca prototipuri similare celor pe care le imagina Platon în Teoria Ideilor. Aceste idei pure sunt superioare spiritelor neîntrupate, sunt adevăratele arhetipuri după care se construiește lumea. Nous este prima ipostaziere a Unului, prin diferențierea de sine însuși, prin renunțarea la unitatea de tip radical de dinaintea acestei ipostazieri. Termenii de „naștere“, „enipostaziere“, „Unu“ vor reveni cu conținuturi noi în teologia creștină a Părinților capadocieni și vor fundamenta, cu noi conținuturi, din punct de vedere teologic teologia despre Sfânta Treime. Atât Unul, cât și Nous nu sunt existențe personale, deci dialogul nu este practic posibil, dialogul fiind însă fundamental în teologia creștină. Dumnezeu lui Plotin este așadar Inteligență, dar pentru creștini este Iubire. Iubirea cere în mod necesar o multitudine de Persoane, pentru a

2. Plotin, *op.cit.*, III, 2, 15.

fi adevărată. Pornind și de la acest simplu principiu, se poate postula Treimea ca fundament al lumii, dar și ca o culme a creației, ca țintă finală a ei.

Dacă Dumnezeu creștinilor se autodefinește ca iubire, atunci noi înțelegem că El este de fapt o relaționare între mai multe persoane capabile de astfel de relație iubitoare. Nu putem imagina iubirea în cazul existenței unei singure Persoane, fie ea chiar divină, ci numai în multiplicitate, în comuniunea unor persoane libere și conștiente, pentru că numai aceste atribute fac Iubirea reală și o scot din iluzie sau narcisism. Părintele Dumitru Stăniloae afirmă că numai Iubirea Sfintei Treimi manifestată prin venirea Logosului în lume dă sens și lumii și omului care locuiește în ea. Numai „Fiul personal etern al Tatălui personal etern asigură mai ales prin întruparea Lui existența eternă a persoanei umane³“. Pe de altă parte existența Iubirii veșnice temeșuitoare a kosmosului dă sens acestuia și o scoate din determinismul orb de tip neoplatonic.

Trecerea de la Unu la Inteligență nu este nici temporală și nici spațială. Ea exprimă o derivație și o revărsare de perfecțiune și plenitudine, o extensie a Ființei⁴. Plotin se exprimă astfel: „Unu este perfect pentru că nu caută nimic, nu posedă și nu are nevoie de ceva; fiind perfect el se revarsă și această revărsare produce ceva diferit de el. Lucrul care se naște, se întoarce către el, este fecundat de către el și, îndreptându-și privirea către el, devine Inteligență. Fixarea sa în raport cu Unu îl produce ca ființă. Iar privirea întoarsă către acesta se manifestă ca Inteligență.⁵“

Plotin ne prezintă cea de a treia categorie ontologică a lumii, Sufletul Universal, $\Psi\upsilon, \chi\eta$, din structura piramidală, care se numește la el Triada. Despre sufletul universal mai vorbise și Platon în Timaios, dar și stoicii. Acest suflet universal nu posedă nici rațiune, nici memorie, nici senzații. Sufletul ține de Unu, dar este în relație și cu Multiplul. Sufletul la Plotin are o anume dualitate: pe de o parte există sufletul, ca parte amestecată cu trupul, fiind rațional, iar pe de altă parte, sufletul se prezintă ca sediu al senzațiilor și care nu se amestecă cu trupul, fiind strict spiritual. Sufletul universal se află într-o relație privilegiată cu sufletele individuale. Sufletul

3. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, trad. introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, col. P.S.B., vol. 15, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 15.

4. Jean Brun, *Neoplatonismul*, trad. de Cătălin Anghelina, Editura Teora, București, 2000, p. 56.

5. Plotin, *op.cit.*, V, 2, 1.

omenesc are o anumită mișcare și capacitate de a acționa, dar mai ales un destin cu atât mai important cu cât el conștientizează decăderea în care se află⁶. Sufletul este unul și unic, relația sa cu Sufletul universal nu este dată de relația parte-Întreg, relația lor fiind grevată de ceea ce stoicii au numit simpatia universală. „Sufletele manifestă simpatie unele față de altele fiindcă derivă toate dintr-un singur suflet, de unde provine și sufletul universului”⁷.

Sufletul Universal este echivalentul noțiunii hinduse de mahat fiind țesătura care susține întregul univers, un fel de infrastructură metafizică a lumii fizice. După cum se poate afirma că spiritul Unului este consubstanțial cu lumea, chiar singura realitate a ei, tot astfel se poate afirma că Sufletul Universal reprezintă matricea materiei create care conține în ea însăși toate rațiunile de agregare ale materiei care îi sunt proprii. Dintr-o anumită perspectivă, această teorie se apropie de cosmologia hindusă, care vorbește despre „mahat” ca energie infuzată întregii lumi și care circulă în toate capilaritățile ei, dându-i viață. Legat de această noțiune, trebuie amintită și noțiunea de „maya” (iluzia) cea care urmărește ca și o umbră lumea sensibilă, atrăgând astfel atenția asupra realității celei adevărate, care este lumea inteligibilă. Plotin afirmă că: după cum spunem că sufletul fiecăruia este unul singur, fiind prezent întreg, pretutindeni în corp, fără să aibă ceva din el într-o parte și altceva într-o altă parte a corpului, și în ființele sensibile există cu adevărat un (*suflet*, n.n.) sensibil, iar în plante este prezent în întregime (*un suflet*, n.n.) vegetativ, peste tot, în fiecare parte, oare tot așa și (sufletul, n.n.) meu și al tău sunt una, și toate sufletele sunt unul singur? Iar în cazul universului el este unul în toți, dar nu împărțit după masă, ci același pretutindeni? De ce, atunci, în mine el este unul, iar în univers el să nu fie unul singur?...⁸.

Acest proces de desprindere graduală reprezintă Trinitatea divină în gândirea lui Plotin, iar de înțelegerea procesului de desprindere a ipostazelor divine depinde și înțelegerea celorlalte două etape în nașterea lumii, sistemul acesta pentadic cosmogenetic formând o unitate foarte strânsă.

6. Jean Brun, *op. cit.*, 62.

7. Plotin, *op.cit.*, IV, 3, 8, trad. de A. Baumgarten, Editura Iri, București, 2005, p. 467.

8. *Ibidem*, IX, 8.

Nivelul următor de iradiere a divinității este cel în care se nasc spiritele netrupești, pure. Din această etapă Unul devine determinat, dar și personal. Unul se află la o distanță din ce în ce mai mare față de celelalte existențe, în chiar ordinea venirii lor la existență.

Ultimul nivel al existenței este cel al lumii sensibile și al oamenilor, ca spirite purtătoare de trup. Plotin crede că „atât timp cât sufletul este în trup, el doarme un somn adânc⁹“. Nivelul ontologic la care se află materia reprezintă locul unde spiritele se încorporează temporar și, concomitent, singurul care nu reflectă mai departe energia pură a Unului, fiind cel mai opac nivel creațional, îndeajuns de dens încât să nu mai permită o desublimare mai mare a substanței divine. Însă nu trebuie uitat și faptul că materia, la rândul său, este angrenată într-un proces ciclic de sublimare și recristalizare. Plotin este adeptul monismului și din această perspectivă afirmă unitatea Unului cu lumea, dar în aceeași măsură își propune să afirme și individualitatea acestuia. Relația dintre creat și creator, așadar, se anunță una cel puțin la fel de dificilă ca și problematica relației dintre unitatea ființei și multiplicitatea lpostasurilor. Gr. Tăușan afirmă că principiul creștin al creației ex nihilo „este, de fapt, o simplă meșteșugire verbală și nu o elucidare logică¹⁰“.

Conceptele ἀπορροια *și* Καθοδοζ

Pornind de la filosofia lui Filon Alexandrinul, Plotin introduce conceptul de *emanație din Dumnezeu*, care își propune să rezolve distincția dintre Divinitate și lumea creată. Acest concept, care venea din gândirea metafizicienilor kabaliși, a fost plantat în Alexandria de Filon, după care ulterior a trecut în mediul filosofiei alexandrinilor. Conceptul își propune să evite atât panteismul, cât și dualismul radical și astfel se explică succesul acestui concept printre filosofii greci și chiar creștinii timpurii. Unul ca ființă esențialmente creatoare produce totul prin proiectarea forței sale în afară, fără ca el însuși să se răspândească sau să se sleiască în vitalitatea sa. Pe același principiu se poate exprima și relația dintre Sufletul universal și Inteligență. Plotin se exprimă astfel: „Sufletul (universal, n.n.) este

9. *Ibidem*, III, 6, 6.

10. Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993, p. 47.

o imagine a Inteligenței, după cum cuvântul exprimat corespunde unui cuvânt din interiorul sufletului...¹¹“. În mod analog se poate observa cum este propriu focului să răspândească și căldură, fără a se contopi cu însăși căldura, emanând o anume căldură, iar o alta rămânând în limitele focarului. Emanația sau ἀπορροια reprezintă chiar centrul concepției plotiniene despre lume și poate fi asimilat unui proces analog celui prin care zăpada emite în afara ei, în mod natural și necesar, frigul.

În afara conceptului de emanație trebuie amintit și cel de procesie care caută să explice fundamentele lumii și mai ales cele ale trinității plotiniene. Procesia, Καθοδοζ, nu este nici creație, nici construcție, nici evoluție, nici istorie, ci încearcă explicarea felului în care formele diverse ale realității sunt într-un raport de dependență reciprocă. Ea este cea care ne explică sistemul celor trei Ipostaze. Plotin spune astfel: „Nimic nu vine din Unul decât ceea ce, după El, este cel mai mare. Dar ceea ce este cel mai mare după el este Inteligența, care este termenul secund. Inteligența este superioară tuturor lucrurilor pentru că celelalte lucruri vin după ea. De exemplu, Sufletul este expresia și actul Inteligenței așa cum ea (*Inteligența n.n.*) este actul și expresia Unului¹². Procesul pereche al procesiei este *reintegrarea*, termen care nu aparține lui Plotin, adică acel demers prin care spiritele se reîntorc la matca lor originală, din care au ieșit cândva. Acest sistem este prezent masiv în gândirea lui Origen și a altor reprezentanți ai Școlii teologice din Alexandria. Cu toate tentațiile de a vedea procesia ca un fenomen descendent, Jean Trouillard afirmă că trebuie totuși să rezistăm acestora și să admitem procesia ca un principiu eminentemente ascendent¹³. Fenomenul de procesie este corelativ celui de conversie, care trebuie înțeles ca un proces gradual de întoarcere a tuturor fapturilor spre origini, spre Unu, ca mișcare de restaurare a unității primordiale. Poate tocmai de aici se va fi inspirat Origen în fundamentarea teoriei apocatastazei. Evadarea ascensională a ființelor conduce spre contemplație, θεωρία¹⁴.

11. Plotin, *op.cit.*, V, 10, 2-3, p. 489.

12. *Ibidem*, V, 1,6, p. 497.

13. Jean Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p.9.

14. Jean Brun, *op. cit.* p. 57.

***Trinitatea lui Plotin și Treimea creștină,
în general***

Fără îndoială că marii Părinți ai Bisericii nu au făcut abstracție de filosofia greacă, de subtilitățile și vocabularul specific, precum nu au uitat nici gustul pentru demonstrația logică. Pentru Plotin, ipostasurile sunt echivalente cu existențele substanțiale, pe când în creștinism ipostasurile sunt distincte de esență. Ipostasul, în acest caz, este văzut ca existență personală, ipostaziată, cu trăsături distincte date tocmai de realitatea concretă. Fericitul Augustin face aceste precizări, după cum în același sens vor scrie tratatele lor despre Sfânta Treime, Sfântul Vasile cel Mare, Didim cel Orb ori Sfântul Grigorie de Nazianz. Problema fundamentală care se pune în fața lui Plotin, ca de altfel și în fața scriitorilor creștini, este următoarea: cum poate fi salvată unitatea divinității în condițiile existenței mai multor ipostasuri. Plotin oferă o soluție strict logică, umană, demnă de rațiunea unui mare filosof, fără însă a fi cu totul original, ci dependent de maestrul său. El respinge consubstanțialitatea celor trei Ipostasuri divine prin introducerea a două mari concepte: Procesia și Emanația. Fiecare dintre cele două Ipostasuri, subordonate Unului, sunt indivizibile și distincte, fiind derivate din același Principiu creator primordial. Ele, prin urmare, nu distrug unitatea fațională a lui Dumnezeu, deși distrug unitatea substanțială a sa, căci fiecare ipostas are o existență diferită și inferioară Unului¹⁵. Gr. Tăușan vede același tip de dificultate logică în concilierea unității divine cu multiplicitatea Persoanelor sau ipostasurilor în creștinism. El consideră că scriitorii creștini au fost forțați să sacrifice principiul unității divine prin introducerea celorlalte Ipostasuri în Treime. El pune față în față două riscuri majore, pe de o parte triteismul, cel care vorbește despre o singură ființă divină manifestată istoric ca Tată, alături ca Fiu și alături ca Duh Sfânt, iar pe de altă parte arianismul cu toate derivatele sale, cel care salvează unitatea dumnezeirii cu prețul sacrificării consubstanțialității Persoanelor treimice¹⁶.

Deși Părinții Bisericii au cunoscut și s-au hrănit cu filosofia greacă, intuiția lor genială, dar mai cu seamă credințioșia față de Revelația dumnezeiască mai cu seamă prin Sfântul Atanasie a dat noi conținuturi vechilor concepte grecești. Dacă filosofia neoplatonică și cea grecească

15. *Ibidem*, p. 118-119.

16. *Ibidem*, p. 119.

antică în general au la bază misterul care se dezvăluie căutătorului, la un anumit moment dat, urmare a unui drum inițiativ, în creștinism avem de-a face mai curând cu o coborâre a lui Dumnezeu în istorie pentru ca omul să cunoască în mod deplin tainele Împărăției lui Dumnezeu. Dacă filosofia greacă este elitistă, creștinismul este popular, fără a dezamăgi însă spiritele cele mai fervent scrutătoare.

Iubirea filosofului grec pentru Bine sau frumos este fundamentală nu pentru persoana care o posedă în chip efemer și parțial, ci pentru Izvorul virtuții, care este Dumnezeu, posesorul deplin al acestor calități. Banchetul lui Platon ne vorbește admirabil despre iubirea ca Eros, cea care caută frumusețea pentru ea însăși, nu pentru omul care o posedă. Iubirea aceasta permite o ridicare a omului deasupra materialității perisabile, lucru de altfel admirabil pentru întreaga lume antică. În creștinism se vorbește despre iubirea (agape) ca dar, primită de om de la Dumnezeu, chiar în condițiile în care omul este vrăjmaș al Său, și manifestată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu și răstignirea de pe cruce. Prin kenoză, Dumnezeu ia parte la condiția tragică a omului desfigurat de păcat și îi deschide poarta veșniciei prin răspunsul afirmativ al omului la iubirea divină.

O altă distincție observăm în analiza antropologiei neoplatonice. Omul neoplatonismului este individul, insul anonim, supus Destinului orb, victima invidiei zeilor creatori, sau înlănțuit de lanțurile Naturii prin succesiunea sa de cauză și efecte, sau târât de ciclul fără sfârșit al întrupărilor succesive, fără final. Creștinismul aduce omului demnitatea de persoană dialogală, născută dintr-o iubire atotputernică și chemată la un dialog personal și iubitor, etern și liber. Pilda Păstorului cel Bun sau a samarineanului milostiv sunt elocvente.

Plotin pornește de la anticul adagiu „cunoaște-te pe tine însuși“, pentru a ajunge la concluzia că adevărul este prezent în noi și prin urmare este suficient să ni-l reamintim pentru a ne ridica deasupra mundanului. Creștinismul însă are intuiția decăderii omului prin păcat, de aceea revelația divină, cea care curge dinspre înalt către om are menirea de a-l lumina și trezi pe om. Harul dumnezeiesc îi este ajutor în lucrarea sa de sfințire spre mântuire. Această mântuire nu este apanajul celor inițiați, maeștri sau filosofi erudiți, ci este accesibilă celor cu inima curată.

Dacă pentru grecii antici ignoranța este piedică în realizarea Binelui, pentru creștini ispita este piedică serioasă, demonul are o anumită lucrare

perturbatoare a ființei umane, iar contra lui se poate lupta numai prin împreună-lucrare a omului cu Dumnezeu.

Filosofia plotiniană este eminentemente tragică. Tragismul său vine din procesul devenirii Unului, trecând prin toate cele cinci etape succesive, marcate de procesie sau emanație, toate ducând inexorabil spre decadență, îmbătrânire, iar evadarea din acest lanț tragic nu este posibilă decât prin extazul mistic¹⁷, formă nobilă a conversiei către Unul. Tragismul filosofiei sale este dictat și de fatalismul succesivelor incarnări și dezincarnări, printr-o depreciere progresivă a kosmosului, a lumii și trupului, ca forme ale materiei. Inima însăși, după H. C. Puech, a plotinismului se revelează în două afirmații:

1. Plotinismul este o mistică a imanenței, într-o metafizică a transcendenței, și
2. Extazul mistic care ne face să ne întoarcem la Unu nu este decât contrapartida sau corecția unui extaz metafizic, care face ca din Unu să emane o suită de manifestări necesare în cadrul procesiei, dar iluzorii în cazul conversiei.

Conversia ne smulge din sfera Multiplului pentru a ne direcționa spre sfera perfecțiunii Unului, ca fenomen ontologic este complementar procesiei. Procesia înseamnă ieșirea din Unu¹⁸. Plotin apelează la o serie de analogii pentru a explica fenomenul procesiei. El îl aseamănă cu fenomenul iradierii căldurii din focar sau cu cel al țâșnirii stropilor de apă din izvor, iar fenomenul opus acestora este privit ca întoarcerea spre Unu, ca drum al luminii înapoi spre focar, sau drum al apelor spre izvorul din care au ieșit. Plotin își îndeamnă astfel ucenicii: „Trebuie să fugim singuri către cel Singur, părăsind lucrurile de jos¹⁹“, recomandând astfel o mistică a unității, printr-o anumită pregătire de tip ascetic, specifică celor mai mulți dintre filosofi antici.

17. Lev Șestov, *Extazele lui Plotin*, trad. de Nicolae Ionel, Editura Fides, Iași, 1996, p. 8. Extazul mistic este legat la Plotin de ideea de Adevăr, și pornind de la fragilitatea sau efemerul unui adevăr al filosofiei, se ajunge la efemerul și fragilitatea extazului mistic de tip filosofic. Adevărul filosofic nu este totdeauna identic cu cel teologic. De exemplu, filosofia platonice prezintă o anumită cosmogeneză, iar teologia creștină o altă cosmogeneză. Obiectiv vorbind, ele nu pot fi concomitent adevărate. De aceea, mistica creștină este net diferită de mistica de tip filosofic.

18. Jean Brun, *op.cit.*, p. 28.

19. Plotin, *op.cit.*, IV, 9, 11.

*Sfânta Treime
în viziunea Sfântului Atanasie cel Mare*

Adânc cunoscător al filosofiei și misterelor Greciei antice, episcopul mării metropole egiptene a fost încă un mai bun cunoscător al Revelației dumnezeiești consemnate în cărțile Sfintei Scripturi. Pe lângă acestea, episcopul alexandrin a manifestat un spirit sintetic uriaș, o capacitate combativă fără egal și o viață fără cusur, meritând din plin supranumele de „Părinte al Ortodoxiei“.

Dacă Origen și Clement Alexandrinul s-au dovedit șovăielnici în a face o distincție netă între filosofie și teologie, nu același lucru a făcut Sfântul Atanasie. El este cel dintâi și cel mai mare dintre Părinții Bisericii care, uzând de instrumentarul filosofiei grecești, a justificat din punct de vedere teologic taina Sfintei Treimi marcând desprinderea definitivă a teologiei creștine din captivitatea elenistică. Depășirea tuturor conceptelor filosofiei Greciei antice, mai cu seamă a cosmologiei și antropologiei sale a fost un act eroic, care a necesitat un efort uriaș dictat de o înălțime sublimă a gândirii marelui Părinte. Deloc întâmplător, Biserica l-a numit „cel Mare“. La rândul său, treimiologia creștină este fundamentală în înțelegerea corectă a tainei creației lumii, a Bisericii sau a îndumnezeirii omului, deschizând prin aceasta perspective uriașe asupra tainei omului, kosmosului și a lui Dumnezeu revelat lumii ca Treime de Persoane iubitoare.

Din sistemul filosofiei platonice, Sfântul Atanasie a preluat termenul „ουσια“, care în mod principal se poate traduce cu latinescul „substantia“ sau cu românescul „esență“, „substanță“ și i-a dat un nou conținut. Prin adăugarea prefixului ομο– Sf. Atanasie a dat teologiei creștine aflate într-o mare agitație legată de taina sfintei Treimi o adevărată cheie a înțelegerii Treimii. Termenul a fost tradus și înțeles ca reflectând aceeași substanță, identitate de esență, și a fost adoptat de către Părinții sinodali, nu fără o serie de dificultăți la Sinodul I Ecumenic din anul 325. Filosofia platonice folosea și un alt termen pentru substanță, și anume, „ipostasis“. În această situație dificilă, salvarea a venit prin contribuția Părinților capadocieni care au fixat în mod deplin semnificațiile fiecărui termen.

Sfântul Atanasie nu doar cunoaște teoriile platonismului privind Unul și Înțelepciunea ca ipostas al Unului, ci le depășește prin afirmarea hotărâtă a Revelației divine. Este nevoit în același timp să facă uz de terminologia platonice și plotiniană pentru a demonstra justetea doctrinei treimice și

pentru a o așeza în cadrele juste ale înțelegerii. El scrie astfel episcopului Serapion de Thmuis: „Aceasta fiind unitatea în Sfânta Treime, cine ar putea despărți pe Fiul de Tatăl și pe Duhul de Fiul, sau de Tatăl Însuși? Sau cine ar fi atât de îndrăzneț încât să afirme că Treimea este neasemenea (eterousia), și de o fire străină în ea însăși, sau că Fiul este de o altă ființă decât Tatăl, sau că Duhul este străin de Fiul? ... iar dacă ar încerca cineva să întrebe cum, fiind peste tot Treimea, Treimea este înțeleasă în Unul, sau cum Unul fiind în noi se zice că Treimea este în noi, să despartă întâi strălucirea de lumină, sau înțelepciunea de Înțelept, sau să spună cum sunt acestea²⁰ ...

Afirmarea logicii de tip plotinian are o serie de limite, iar Sfântul Atanasie le expune limpede. Taina Treimii depășește logica omenească. Pentru teologul alexandrin, Revelația nu se epuizează în raționamente logice. Contemplația filosofică este calea care duce la integrarea în Unu, dar în creștinism contemplația teologică depășește istoria, explicând-o și dându-i un sens mai înalt²¹. Explicarea care nu distruge taina este posibilă numai în situația în Care Cuvântul S-a întrupat și a venit în maximă apropiere de oameni, descoperindu-le sensurile lumii și ale creației.

Această depășire a logicii plotiniene este încununată de doxologia care urmează în chip firesc descoperirii bunătății Cuvântului care coboară din iubire în lume, pentru om. Sfântul Atanasie scrie astfel episcopului Serapion: „căci Dumnezeu nu se predă prin dovedirea raționamentelor, ci prin credință și prin cugetarea binecredincioasă unită cu evlavie²²“. Elementul fundamental al descoperirii tainei Treimii este evlavie unită cu o cugetare binecredincioasă, punând astfel bazele unei reale cunoașteri mereu neajunse, a tainelor creștinătății.

Respingând credința înșelătoare a tropicilor²³, Sfântul Atanasie pornește efortul său privind sublinierea dumnezeirii Duhului Sfânt, de la sublinierea dumnezeirii Fiului. „Căci precum Fiul cel ce este în Tatăl și în care este și

20. Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrisoarea I către Serapion de Thmuis*, col. P.S.B., vol. 16, trad. introd și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura I.B.M.B.O.R., București, p. 47.

21. Th. Camelot, *St. Athanase de Alexandrie, Contre les paiens*, Sources Chretiennes, vol 18, Paris, 1946, p.28.

22. Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 47.

23. „Tropici“ sunt numiți o serie de monahi egipteni care învățau corect despre dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, dar așezau în rândul îngerilor persoana Duhului Sfânt. Despre aceștia l-a informat episcopul Serapion de Thmuis, prin anii 365-366, pe marele Atanasie, cerând lămuririle necesare.

Tatăl nu este o creatură, ci este propriu ființei Tatălui (căci aceasta pretindeți că o spuneți și voi), așa și pe Duhul cel aflător în Fiul, întru care este și Fiul, nu este îngăduit a-L socoti printre creaturi, nici a-L diviza de Cuvântul și a face Treimea nedesăvârșită²⁴“.

Sfântul Atanasie afirmă unitatea desăvârșită a Treimii, prin unitatea firii dumnezeiești a Persoanelor dumnezeiești. Pornind de la acest principiu, respinge cugetarea defectuoasă a tropicilor care deși afirmă dumnezeirea Tatălui și a Fiului, totuși treceau în rândul creaturilor pe Duhul Sfânt. El se întreabă retoric: „De ce nu își dau seama că precum nedespărșind pe Tatăl de Fiul, păstrează unitatea lui Dumnezeu, așa despărșind pe Duhul de Cuvântul nu mai păstrează unitatea Dumnezeirii în Treime, sfâșiind-o și amestecând în ea o fire străină și de alt soi și o egalizează pe aceasta cu creaturile?“. Remarcabil este modul în care logica omenească întâmpină revelația divină în exprimarea tainei Sfintei Treimi, care rămâne necreată în raport cu lumea care rămâne creată. Această distincție între creat și necreat, evidentă în gândirea marelui alexandrin depășește penru totdeauna panteismul elenistic și fundamentează distincția necesară dintre imanent și transcendent.

Duhul cel Sfânt este numit dumnezeiesc și deci de o ființă cu Tatăl și cu Fiul, prin folosirea textelor Sfintei Scripturi chiar într-un moment în care canonul biblic încă nu era definitiv și unanim recunoscut în Biserică. Sfântul Atanasie răspunde arienilor că Scripturile fac o distincție foarte clară între duh, în general, și Duhul Sfânt. Ori de câte ori este vorba despre Persoana Duhului, textele biblice folosesc articolul hotărât, spre deosebire despre duhul omului sau al ființelor netrupești, când se folosește fie pluralul, fie un articol nehotărât²⁵.

Cu privire la modalitatea de argumentare este demn de reținut faptul că Sfântul Atanasie uzează atât de argumente biblice, cât și de cele preluate din Sfânta Tradiție. Această metodă a devenit metoda prin excelență a argumentației ortodoxe, care se va regăsi practic în toate tratatele patristice de după el.

Cu privire la modul coexistenței eterne a Persoanelor treimice, Sfântul Atanasie aruncă o lumină deosebită, fără a epuiza taina, dar afirmând odihna persoanelor una în alta: „Nu Se desface Duhul de Fiul, ci este și el în Hristos,

24. *Ibidem*.

25. Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrisoare către episcopul Serapion de Thmuis*, p. 28.

precum Fiul este în Tatăl²⁶“. În acest mod se depășește concepția antică privind procesia sau emanația, procese care grevează gândirea neoplatonică.

Sfântul Atanasie respinge și ridiculizează pretenția unor eretici arieni care afirmau fie că Tatăl are doi fii, diminuând astfel distincția personală și unicitatea Fiului, ori ideea că Fiul are un Fiu, pe Duhul, Tatăl fiind astfel un Bunic. Delimitându-se de toate aceste înțelegeri greșite, Sfântul Atanasie subliniază pe de o parte unicitatea firii dumnezeiești, care se revarsă din Tatăl ca unic izvor al Treimii, dar pe de altă parte afirmă unicitatea sau distincțiile personale ale Fiului și Duhului. „Este, deci, o nebunie a cugeta și a zice că Fiul este frate (al Duhului, n.n.) sau de a da Tatălui numele de Bunic... Căci Fiul S-a numit Fiul Tatălui, iar Duhul, Duh al Tatălui“²⁷.

În concluzie, se poate afirma faptul că Sfântul Atanasie a cunoscut nu numai gândirea de tip panteist emanaționist a lui Plotin, gloria sistemului neoplatonic, dar și teologia alexandrină tributară în bună măsură acestei gândiri. Mai presus de această cunoaștere, Sfântul Atanasie a rămas adânc credincios Descoperirii dumnezeiești, chiar în condițiile în care mai existau dezbateri pe marginea canonului biblic al Noului Testament.

Marele teolog alexandrin a reușit pentru prima dată și în mod definitiv să delimiteze teologia creștină de panteismul antic, prezent în toate sistemele cosmogonice și chiar în toate tradițiile religioase, chiar până astăzi. Distincția fundamentală dintre creat și necreat, dintre imanent și transcendent este una care a avut o copleșitoare însemnătate pentru Biserica creștină. Această distincție este vitală pentru a depăși, pe de o parte, gândirea antică grecească, iar pe de altă parte în construirea unei cosmologii și antropologii unitare, în acord perfect cu datele Revelației.

Sfântul Atanasie fundamentează pe această distincție un alt fel de relație între Creator și om: ținta omului devine sălășluirea în sânul Treimii și îndumnezeirea sa, fapt cu consecințe incomensurabile pentru gândirea ortodoxă. Celebrul adagiu: „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască“ îi aparține Sfântului Atanasie. Metoda sa de lucru în argumentația teologică va deveni nu doar celebră, ci normativă în Ortodoxie. Toate acestea au trecut în patrimoniul Ortodoxiei și în hgotărările sinoadelor ecumenice ulterioare, iar pentru toate acestea Biserica l-a numit, pe bună dreptate, „cel Mare“.

26. Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p. 40.

27. *Ibidem*, p. 42.