

FILOSOFII NEOPLATONICII ȘI CREȘTINISMUL, O POLEMICĂ AȘEZATĂ PE FIRUL ISTORIEI

de Ierom. Lect. Dr. **Rafael POVÎRNARU**

Abstract: Throughout the years, the two cultural and doctrinaire worlds – philosophy and Christianity – have always claimed a series of principles aiming to be considered as “absolute” from the perspective of “defining the divine”, but also from the point of view of contouring the main characteristics of the world. The following lines intend to describe a historical moment when the meeting between the two doctrinaire spaces already mentioned above manifested itself in a visible seething manner while bringing to attention an extremely diverse conceptual landscape about the Neoplatonic philosophers’ attempt to demonstrate their own visions as compared to the Christianity’s.

Keywords: Christianity, philosophy, neoplatonic, religion

Cele două lumi cultural-doctrinare – filosofia și creștinismul¹ – au reclamat ani de-a rândul o serie de precepte menite a fi recunoscute drept „primordiale” atât din perspectiva „definirii divinului”, cât și din punctul de vedere al creionării principalelor repere asupra lumii. În rândurile ce urmează vom încerca traversarea în linii mari a unui moment din istorie în care întâlnirea dintre cele două spații doctrinare mai sus amintite s-a manifestat cu o efervescentă vizibilă, aducând cu sine un tablou conceptual extrem de variat atunci când vorba de încercarea filosofilor neoplatonici de a-și argumenta propriile viziuni în raport cu acelea ale creștinilor.

Pentru înțelegerea exactă a celor expuse mai jos, se cuvine mai întâi să definim conceptul de neoplatonism. Mai exact, acesta presupune „curentul filosofic mistic reacționar, apărut în epoca elenistică, care proclamă ideea creării lumii prin emanația din divinitate și aceea a cunoașterii prin extaz mistic”².

Luând apărarea vechilor instituții religioase ale Imperiului roman împotriva celor nou venite, neoplatonicienii nu făceau decât să continue atitudinea vechii culturi filozofice. De îndată ce noul fenomen religios a fost

¹ Pentru o abordare mai amplă, a se vedea, Ierom. R. Povîrnaru, *Viața cultică a Bisericii după tratatele pseudo-areopagite. O realitate autentic creștină?*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2018.

² Cf. DEX, Ed. Academiei Române, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

pentru întâia oară recunoscut la modul conștient – adică aproape odată cu începutul secolului al II-lea d. Hr. – s-a ivit un antagonism instinctiv din partea unor oameni care nu credeau în miturile păgâne mai mult decât credeau creștinii înșiși. Trăsăturile generale ale apologiei păgânismului, în măsura în care pot fi recuperate, au rămas de la început până la sfârșit fără modificări esențiale³.

Celsus, scriind în secolul al doilea, consideră că problema constă în a împăca teismul filozofic cu diversitatea credințelor naționale. După părerea lui, această problemă se poate rezolva presupunând că Divinitatea supremă a încredințat diferite regiuni unor puteri divine subordonate, care pot fi numite fie zei, așa cum fac grecii, fie îngeri, așa cum fac evreii. Apoi, pentru a arăta că creștinii nu au niciun avantaj filozofic, Celsus amintește afirmațiile gânditorilor greci potrivit cărora există un singur Zeu suprem și că Divinitatea nu are o formă vizibilă. De cealaltă parte, el insistă asupra asemănarilor dintre legende evreiești și cele grecești. Mitologia greacă, observă el, are în comun cu creștinismul povestirile despre întrupări. În alte religii se vorbește de asemenea, despre înviere. De acest gen este religia lui Zalmoxis din Sciția și cea a lui Rhampsinitus din Egipt⁴.

Și la greci există cazuri în care oamenii muritori sunt înfățișați ca ajungând să fie divini. Potopul lui Noe este posibil să fi fost împrumutat din cel al lui Deucalion, iar ideea de Satana din titanomahiile grecești. Evreii, și creștinii mult mai inteligenți se rușinează de multe relatări biblice și încearcă să le explice la modul alegoric. Ceea ce se crede că este specific moralei creștine a fost exprimat mai bine, datorită unei moderații mai mari, de către filozofii greci. Platon are cam aceeași perspectivă despre dificultatea pe care o au oamenii bogați de a intra în împărăția cerurilor⁵.

El afirmă de asemenea, că nu ar trebui să reacționezi cu răutate când ți se face o răutate. Acuzația de idolatrie adusă împotriva religiilor non-iudaice este o calomnie. Statuile nu sunt considerate divinități, ci doar ajutoare pentru practica religioasă. Zeul cel mai înalt, așa cum toți sunt de acord, ar trebui să fie cinstit numai cu mintea. Dar de ce să nu fie adresate imnuri puterilor binefăcătoare vizibile, precum soarele, sau atributelor intelectuale precum înțelepciunea, reprezentată de Atena? Pietatea este mult mai desăvârșită atunci când ține seama de feluritele manifestări ale divinității în lume⁶.

³ C. Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Cheșcu, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 36.

⁴ Origen, *Contra Celsum*, trad. H. Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 31. Tradus în română: N. Corneanu, *Patristica mirabilia: pagini din literatura primelor veacuri creștine*. Iași, Polirom, 2001, p. 48.

⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁶ *Ibidem*, p. 51.

Din poziția în care se aflau, creștinii erau destul de dispuși să facă apel la filozofi și poeți, care întrețineau ideile unei religii mai pure decât cea a mulțimii. Toate ideile de acest fel, susțineau ei, erau împrumutate din scripturile ebraice. Philon adoptase această perspectivă anterior, iar Numenios, dintre oamenii care s-au atașat de tradiția elenă, se considera că era gata să recunoască cam același lucru. Theodoret, la începutul secolului al cincilea, dovedește o atitudine sarcastică față de ignoranța manifestată de păgânii vremii sale, care nu sunt conștienți de faptul, ce poate fi aflat de la propriii lor înțelepți, că grecii datorau „barbarilor” cea mai mare parte a cunoașterii pe care o aveau despre științe și arte⁷.

Spre deosebire de iudaismul nealterat, creștinii puteau găsi susținere pentru unele dintre pozițiile lor în apelul la reformatori religioși precum Apollonios din Tyana, care, deși a condamnat ofrandele sângeroase pe fundamente mult mai radicale decât ei înșiși, totuși a fost înfățișat de către apologeții păgânismului ca un personaj pe jumătate divin. Atât de departe s-a mers încât Hierocles, proconsulul Bitiniei, care a scris împotriva creștinilor în vremea lui Dioclețian, i-a dat ocazia opozantului său creștin să trateze acea parte din cartea sa ce se ocupa de Apollonios ca fiind singura parte care merită să i se dea un răspuns. Iar Porfir însuși, pe care creștinii îl vedeau ca fiind cel mai periculos adversar al lor, a susținut în mod clar o deosebire între ceea ce azi am numi libertate religioasă și libertate filozofică în ceea ce privește alimentația și actele sacrificiale⁸. În plus, autoritățile nu se opuneau de obicei sectelor reformatoare ce ținteau către sfințenia personală. Conducerea romană chiar considera acest lucru ca pe o completare a propriului său rol de a înăbuși riturile sălbaticе, cum ar fi sacrificiile umane. De unde, atunci, s-a ivit aversiunea ce poate fi observată aproape la toți oamenii de stat, filozofii și oamenii de litere care au intrat în contact cu noua religie? Căci aceștia erau destul de pregătiți pentru a accepta o credință monoteistă și a primi cu brațele deschise tot ceea ce prilejuia o perspectivă reală de reformă morală.

Am putea fi tentați să găsim cauza în lipsa de cultură a creștinilor obișnuiți. Iulian, de pildă, care îi detesta pe „cinicii lipsiți de educație” ai vremii sale, nu se putea gândi să spună nimic mai rău despre aceștia decât că seamănă cu călugării creștini⁹. Singura diferență este că cinicii nu se îndeletnicesc cu pomeni, și probabil acest lucru numai fiindcă nu găsesc un pretext plauzibil. Spre profesia de cinic, adaugă el, aleargă cei care nu au fost capabili să dobândească o cultură retorică sau filozofică¹⁰. Totuși, recunoaște

⁷ C. Moreschini, *op cit*, p. 62.

⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁹ *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, A.H. Armstrong (ed.), Cambridge University Press, 1961, p. 181.

¹⁰ *Ibidem*, p. 183.

Iulian, există într-adevăr, așa cum susțineau cinicii în numele lor, o „cale mai scurtă” către virtutea filozofică decât cea normală a disciplinei intelectuale. Calea mai scurtă este totuși mai dificilă, cerând o tărie a minții și o neclintire a voinței mult mai mari. Printre cei care au pornit pe ea se numără vechii cinici, precum Diogene. Pentru Iulian, ca și pentru Epictet, adevăratul cinic spre deosebire de cel fals a rămas, de fapt, un erou între filozofi. Aceasta era o parte din tradiția stoică ce s-a prelungit în neoplatonism. Și, după cum se știe, era un lucru obișnuit la predicatorii filozofici să dea mai multă greutate tăriei morale decât realizărilor intelectuale. În plus, creștinii aveau în rândurile lor oameni cu pregătire retorică despre care nu se putea afirma că erau lipsiți de cunoștințe filozofice. Așadar, antagonismul nu poate fi explicat într-un tot pe această linie.

Adevărul este că lumea greco-romană simțise, la început vag, însă treptat devenind tot mai clar, ce avea să însemne teocrația creștină. Când Tacit vorbea despre „exitabilis superstitio”¹¹, el neîndoindu-se se întâlnește față în față, ca proconsul al Orientului, cu creștinismul emergent. În secolul al patrulea, noile tipuri de călugări fanatici și clericii despotici aveau o existență cât se poate de clară, stârnind o puternică antipatie. Deja, în secolul al doilea, Celsus - deși trata sectele gnostice, cu pretenția acestora că au acces la o „cunoaștere” superioară, ca având dreptul perfect de a fi numite creștine - era în mod evident mult mai șocat de ideea unui crez comun care urma să fie acceptat cu smerenie. Aceasta era ideea specifică a ceea ce el recunoaște a fi „marea Biserică” a creștinilor. Este remarcabil că, ocupându-se de afirmațiile creștinismului în general, iar nu de doctrinele neobișnuite ale unor secte speculative, apărătorul ordinii instituite a statului roman tratează filozofia ca fiind adevărata înțelepciune prin care totul trebuie să fie pus la încercare și aduce reproșuri inovatorilor revoluționari bazându-se pe faptul că aceștia spun celor înșelați de ei: „Nu cerceta”. Celsus a făcut probabil parte din administrația romană și probabil că văzuse deja unele dintre țelurile politice ale noii societăți. Căci, desigur, nu exista intenția ca adjectivul „catholic” aplicat Bisericii să rămână fără un sens tangibil¹².

Apologeții creștini din secolul al doilea deja se așteptau la un control spiritual asupra puterii publice a imperiului. Iulian indică un verset din Noul Testament, pe care se susținea că se bazează această pretenție, pentru a argumenta faptul că creștinii nu sunt succesori legitimi ai israeliților. Hristos, potrivit perspectivei Bisericii, a fost profetul pe care Moise îl prevestise și despre care s-a spus: „Și tot sufletul care nu va asculta de proorocul acela, va fi nimicit din popor” (Fapte 3, 23). Biserica avea învățăturile lui Hristos și

¹¹ A. Cornea, *O istorie a neființei în filozofia greacă de la Heraclit la Damascios*, Ed. Humanitas, București, 2010, p. 72.

¹² J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Volumul I: Nasterea tradiției universale (100-600)*, Ed Polirom, Iași, 2004, p. 66-67.

era un trup viu ce avea dreptul să le afirme cu autoritate. Adevărata religie nu mai era acum, așa cum era în vechea ordine, doar pentru un singur popor ales, ci pentru întreaga lume. Prin urmare, întreaga lume era nevoită să o asculte și să i se supună¹³.

Reacția lui Iulian este că folosirea prevestirii care se presupunea că a fost făcută era falsă. Moise nu avea nici cea mai mică idee că legile sale vor trebui desființate, ci le-a conceput pentru totdeauna. Profetul la care făcea referire nu era decât un profet care va înnoi propria sa învățătură a legii. Legea era numai pentru evrei, iar creștinii nu aveau niciun drept să îi reprezinte. Religia iudaică își avea locul său convenit ca religie națională alături de altele. Aceasta era deschisă chiar și celor care nu se născuseră în cadrul ei pentru a și-o însuși dacă ar fi dorit, însă trebuind să se supună tuturor obligațiilor acesteia. Grija evreilor pentru ceremonialul religios și puterea lor de a înfrunța persecuția fii numele religiei lor sunt contrastate de împărat într-un loc cu lejeritatea și indiferența grecilor. Aceștia sunt în parte pioși, spune el, închinându-se Dumnezeuului ce stăpânește lumea sensibilă și pe care îl slujim și noi sub alte nume. Ei greșesc numai prin faptul că își arogă doar lor credința într-un singur Dumnezeu adevărat și consideră că nouă, „neamurilor”, nu ni s-a alocat altceva decât zei pe care ei înșiși nu catadicsesc să-i ia în considerare deloc¹⁴.

După cum se vede, Iulian nu se opunea religiei ebraice ca atare. Dimpotrivă, el se află în acord cu Porfir prin faptul că arată o atitudine prietenoasă aparte față de această religie în măsura în care se poate considera că monoteismul său coincide cu cel al filozofiei. Problema pe care iudaismul o prezenta pentru Imperiu, atât de dificilă într-o perioadă timpurie, devenise acum mai ușor de administrat datorită încheierii tuturor aspirațiilor politice din partea comunității evreiești. Problema legată de meritele pe care le aveau religia ebraică și cea greacă, dacă nu se ivea un nou semn de întrebare, ar fi fost redusă în curând la un subiect abordat în școli. Sistemul în același timp filozofic și politic al lumii clasice nu s-a constituit, desigur, în raportul său cu religia, într-o „libertate religioasă” în sensul său modern. Într-o amestecătură de credințe locale, de cele mai multe ori fără doctrine determinate, problema tolerării celor cu păreri diferite abia dacă s-a manifestat. Poziția atinsă de reprezentanții gândirii antice, și îngăduită în practică, a fost cea conform căreia religiile naționale pot fi păstrate fără excepție, nu numai ca fiind folositoare, dar și ca fiind umbre ale adevărului divin. Exprimarea adecvată a acelui adevăr era treaba filozofiei și nu a religiei populare. Filozofia trebuie să fie perfect liberă. Acest lucru este exprimat în mod clar de Iulian.

¹³ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴ *The Cambridge History...*, p. 122.

Astfel, potrivit acestui sistem, filozofia este cosmopolită și este o cercetare neîngrădită a adevărului. Religia este locală și este legată de îndeplinirea riturilor uzuale. Cei care se află în căutarea unei cunoașteri mai adânci nu se vor gândi să își schimbe religia strămoșească, ci vor face apel la un învățător în filozofie. În același timp, religiile trebuie să fie moralizante¹⁵. Preoții trebuie să fie oameni cu o viață exemplară și se cuvine să fie tratați cu un înalt respect. Armonia întregului sistem a fost desigur distrusă prin creștinism, care, după perioada încercării de represiune prin forță, era acum de mai bine de o generație religia imperiului.

Soluția lui Iulian la această problemă, resuscitată prin inversarea politicii unchiului său, a fost aceea de a asigura o toleranță formală pentru toți¹⁶. Li se interzice ambelor tabere să folosească violența, care este întru totul nelalocul ei cât privește opiniile¹⁷. Totuși, în calitate de înalți demnitari, sunt de preferat „evlavioși” - adică adepții vechilor religii¹⁸. Creștinii nu au voie să fie învățători publici de literatură greacă, motivul fiind acela că poezii, istoricii și oratorii greci tratează zeii cu cinste, în timp ce creștinii vorbesc despre ei în batjocură. Nu se cuvine unui om educat sau unui om bun să predea un lucru și să gândească un altul. Trebuie ca aceștia fie să-și schimbe felul în care văd teologia grecilor, fie să se limiteze la expunerea propriei lor perspective¹⁹.

Nu există niciun motiv pentru care să se creadă că prin această politică împăratul elimina un proces prin care Grecia prizonieră și-ar fi făcut cuceritorul să fie din nou prizonier. Biserica, pentru a conduce lumea, avea nevoie în mod absolut de elementele de cultură; și nu le putea găsi decât în tradiția clasică. Aceasta se afla acum în posesia mai mult sau mai puțin conștientă a propriului sistem, care era exact antiteza sistemului pe care Iulian dorea să-l refacă. A fost revelată o religie care susținea că este adevărată pentru toți. Filozofia, în măsura în care era folositoare, putea fi tratată ca o pregătire pentru aceasta sau ca un instrument prin care să i se definească doctrinele, însă nu putea avea un punct de sprijin independent. Filologia, aflată în mâinile oamenilor Bisericii, putea oferi pregătirea

¹⁵ Vezi *Ep.*, 49. Dezvoltarea elenismului nu este suficientă fără o reformă morală. Exemplul dat de creștini în filantropia lor față de străini și de evrei prin susținerea propriilor lor săraci, ar trebui să fie urmat și de către greci. Acest fapt, continuă Iulian, aparținea în vechime tradiției elene, așa cum se vede din cuvintele lui Eumaios din *Odiseea* (XIV. 56). *The Cambridge History*, p 139.

¹⁶ Cele mai vechi edicte ale lui Constantin au proclamat tolerarea doar a creștinismului, însă acestea, se înțelegea bine, nu erau decât etape premergătoare acceptării acestuia ca religie de stat. Iulian a lipsit Biserica, pe lângă tolerare, de acele privilegii pe care le dobândise între timp.

¹⁷ *Ep.*, 52.438 b.

¹⁸ *Ep.*, 7. 376 c.

¹⁹ *Ep.*, 42.

gramaticală și retorică fără de care domnia „puterii spiritual” ar fi fost cu neputință.

Cu toate acestea, noul sistem era încă departe a fi complet funcțional. Elevii creștini, trebuie să ne amintim, au continuat și mai târziu să frecventeze școlile păgâne. Așadar, nu exista în mod vizibil o prejudecată de nedepășit prin care ei să fie excluși în totalitate din cadrul educației liberale nesupusă autorității ecleziastice. Astfel, dacă ar fi fost posibil ca ascensiunea ideii teocratice să fie oprită cumva, atunci este clar că împăratul a luat exact măsurile ce trebuiau luate. Autorii clasici trebuiau să fie văzuți, în măsura în care autoritatea publică putea garanta acest lucru, în lumina tradiției căreia îi aparțineau ei înșiși. În școlile imperiului, elevii nu trebuiau să fie educați în mod sistematic că zeii păgâni erau „daimoni răi” și că eroii și înțelepții antichității se aflau printre cei osândiți. Și, oricât de puțin a mai sperat apoi tabăra învinsă într-o schimbare de situație, amintirea lui Iulian a furnizat un reper pentru cei care acum se dedicau păstrării vechii culturi interpretată prin ea însăși. Marinos, scriind biografia lui Proclus, datează moartea acestuia „în al o sută douăzeci și patrulea an de la domnia lui Iulian”. Astfel, efectul real al opoziției lui Iulian față de acest sistem de autoritate ecleziastică, care după aceea (pentru cei care iarăși cunoșteau tipul civic de viață) a apărut ca o „împărăție a întunericului”, poate că a fost acela de a prelungi asfințitul.

Toți cei care au studiat cariera lui Iulian recunosc faptul că marele său țel a fost acela de a păstra „elenismul”, prin care el înțelegea civilizația elenă. În concepția sa, aceasta era reprezentată de religia antică. Miturile referitoare la zei nu trebuie înțelese la modul literal. De pildă, cununia dintre Hyperion și Thea este o născocire poetică. Ceea ce spun poezii, împreună cu elementul divin ce se găsește acolo, are de asemenea, multe aspecte de factură omenească. Adevărul pur, neamestecat cu născocirea, se găsește la filozofi și mai ales la Platon²⁰. Poziția împăratului față de religia evreiască pare uneori a fi una ambiguă. El găsește cu ușurință în Vechiul Testament pasaje pornind de la care să argumenteze că Dumnezeu lui Israel nu este decât un zeu de trib, asemenea celor ai neamurilor.

Totuși, părerea sa serioasă pare să fi fost cea potrivit căreia profeții evrei au ajuns la o exprimare, într-adevăr mai puțin pură decât cea a filozofilor greci, a unității guvernării divine²¹. Într-un pasaj - în afară de care nu poate fi găsit nici un altul mai bun care să ilustreze antiteza dintre „ebraism” și „elenism” - el îi compară cu niște oameni ce văd o mare lumină printr-o ceață și care nu pot să descrie ceea ce văd decât prin reprezentările inspirate de forța distructivă a focului²². Deși el însuși consideră divinitatea

²⁰ Totuși, Iulian, asemenea neoplatonicienilor în general, nu vrea să creadă că Platon ar fi avut intenția să trateze vreodată legendele poetice cu vreolipsă de respect.

²¹ Cf. *Ep.*, 25.

²² *Fragmentum Epistolae*, 296 a.

ca fiind nevăzută și incorporată, totuși acuzațiile pe care aceștia le aduc celor care făuresc statui le tratează ca fiind o prejudecată. Tipul de adevăr pe care el l-ar recunoaște în politeismul popular nu îl găsește neconcordant întru totul cu scripturile ebraice, care vorbesc despre îngerii neamurilor. Divinitățile naționale, fie că se numesc îngeri sau zei, sunt înțelese ca fiind un fel de geniu al fiecărei rase. Diferitele aptitudini naturale ale popoarelor presupun o pluralitate în cauza divină, iar acest lucru poate fi exprimat ca o distribuire efectuată de Zeul suprem între puterile subordonate²³.

Aceasta este poziția luată de Iulian în cartea sa scrisă împotriva creștinilor - care este în același timp o apărare a elenismului. Scrierea lui a fost foarte bine reconstituită de către C. J. Neumann²⁴ din fragmentele ce se găsesc în răspunsul Sfântului Chiril (din care probabil că mai supraviețuiește doar jumătate). Un rezumat al argumentului general va fi mai folositor decât orice altceva pentru a clarifica diferența spirituală ce îi separa pe oamenii care aveau o înclinație dobândită în școlile filozofice de contemporanii lor creștini.

În mod evident, nici opera lui Iulian și nici o altă operă nu a fost simțită ca fiind atât de vătămătoare cum a fost cea a lui Porfir. Printr-un decret al Sinodului Ecumenic de la Efes (431) și printr-o lege a lui Theodosios al II-lea, cărțile lui Porfir, iar nu cele ale lui Celsus, Hierocles sau Iulian, au fost condamnate la ardere. În forma schimbată a legii din codul lui Iustinian, cărțile scrise de oricine altcineva în același scop sunt aduse sub incidența decretului, însă nu după nume²⁵. Diferența dintre linia de atac a lui Iulian și cea a lui Porfir, în măsura în care poate fi identificată, stă în faptul că Iulian, deși multe dintre lucrurile pe care le spune manifestă un interes pentru problemele ce țin de critica biblică, nu este preocupat în mod special de analiza documentelor. El consideră atribuiri tradiționale ale cărților canonice ca fiind de la sine înțelese și citează Septuaginta cu fidelitate. Se spune că Porfir a cunoscut originalul ebraic. Ne-am întâlnit deja cu perspectiva sa despre *Cartea lui Daniel*, și atât de caracteristică a fost cercetarea sa în ceea ce privește problemele ce țin de paternitate și de cronologie, încât Neumann este înclinat să îi atribuie o afirmație despre originea tardivă și non-mozaică a *Pentateuh*-ului, citată de Macarie cel Mare în jurul sfârșitului secolului al patrulea dintr-un filozof necunoscut²⁶.

Linia adoptată de Iulian sau de Porfir în privința învățaturii primare a creștinismului însuși poate fi cu greu înfățișată. Așa cum am spus, toate

²³ Această idee, pe care o întâlnim și la Celsus, pare să fi fost sugerată de un pasaj din *Critias*, în care este descrisă o astfel de distribuție. Cf. Proclus, in *Rep.*, ed. Kroll, 1.17.

²⁴ K. J. Neumann, *Iuliani Imperatoris Librorum contra Christiartas quae supersunt. Prolegomena*, vol I (1880).

²⁵ *Ibidem*, p. 8-9.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

respingerile directe ale lui Porfir au dispărut, iar din cărțile târzii ale răspunsului lui Chiril la afirmațiile lui Iulian nu au mai rămas decât câteva fragmente. Legat de cultul martirilor, răspunsul episcopului din Alexandria nu este lipsit de adevăr, așa cum Iulian ar fi fost primul care să recunoască acest lucru²⁷. Grecii înșiși, spune el²⁸, merg în procesiune la morminte și îi sărbătoresc pe cei care au luptat pentru Grecia, însă ei nu îi venerază ca pe niște zei. „Tot așa, nici noi nu îi cinștim pe martirii noștri cu cinstea cuvenită lui Dumnezeu și nici nu ne rugăm lor. În plus, dumnezeii neamurilor au fost oameni care s-au născut și au murit, iar mormintele unora dintre aceștia s-au păstrat”²⁹.

În legătură cu această revenire la „euhemerism”, pe care Părinții creștini l-au împrumutat de la cei ce au speculat asupra originii religiei, apare un citat din *Viața lui Pitagora* de Porfir, introdus, speculează Neumann (p. 80), pentru a dovedi că grecii nu aveau niciun drept în a fi neîncredători în afirmația (I Petru 3:19,20) potrivit căreia Hristos „a propovăduit duhurilor ținute în închisoare”, din moment ce Pitagora este înfățișat coborând în peștera Ida (aici fiind identificată se pare cu iadul) unde se afla mormântul lui Jupiter.

Oricât de incompletă rămâne inevitabil această reconstituire, există destule elemente pentru a arăta linia generală adoptată de împărat. Acesta și-a propus să nege orice bază, provenită din Vechiul Testament, a ideii de creștinism ca iudaism universal. Toate celelalte sunt secundare în raport cu această temă. Dacă astfel nicio religie nu era destinată să fie universală, iar iudaismul, în măsura în care exclude alte religii, este doar pentru iudei, ideea de teocrație creștină își pierde legitimitatea. Guvernarea divină nu este efectuată prin intermediul unei societăți aparte ce propovăduiește o doctrină autoritară, ci prin intermediul ordinii universului sensibil și prin întreaga diversitate de instituții civice și naționale din lume. Armonia aflată la baza acestora trebuie căutată printr-o cercetare liberă, care este filozofia. În consecință, Iulian este apărătorul filozofiei și nu al politeismului ca atare. Iar dacă sistemul căruia i s-a opus nu a reușit până la urmă să supună filozofia și cultura la care el ținea, acest lucru nu s-a datorat vreunei modificări a scopurilor și idealurilor fruntașilor filozofiei grecești, ci resuscitării forțelor care au rupt unitatea Bisericii cosmopolite, tot așa cum Biserica a rupt la rândul ei unitatea statului roman.

²⁷ Cf. *Ep.*, 78.

²⁸ Neumann, p. 85-86.

²⁹ *Ibidem*, p. 88.

II.3.2. Influențe neoplatonice în creștinismul patristic și medieval

Influența neoplatonismului asupra teologiei creștine oficiale din perioada imediat următoare s-a exercitat mai ales pe latura ce ține de psihologie. Psihologia biblică în sine nu a stabilit desigur o perspectivă științifică determinată³⁰. Interpretarea sa literală ar putea să pară favorabilă unui tip de materialism combinat cu supranaturalismul, cum este cazul lui Tertullian. Chiar și concepția paulină despre „duh”, considerat în același timp ca o prezență lăuntrică a divinului și ca fiind cea mai înaltă parte a sufletului, a recurs deștul de ușor la o doctrină cum este cea a stoicilor, care au identificat principiul divin din lume cu elementul corporal aflat cel mai departe de materia grosieră prin ușurătatea și mobilitatea sa³¹.

Totuși, ideea de suflet și de intelect pur imateriale a fost mai bine adaptată unui sistem care, în apărarea dogmelor sale supranaturale, urma să susțină o anumită justificare prin rațiune omenească, care să constituie o condiție, prealabilă acceptării depline a acestora prin credință. Această concepție, preluată în slujba scopurilor practice ale Bisericii în forma științifică pe care i-au dat-o neoplatonicienii, și-a păstrat în consecință elementele fundamentale neschimbate pentru totdeauna³².

La sfârșitul antichității, idealismul platonice, în măsura în care a fost compatibil cu dualismul prescris de unele părți ale sistemului dogmatic, a fost adoptat în mod decisiv. În Răsărit, scriitorii bisericești de limbă greacă precum Nemesios (c. 390), care s-au format în școala neoplatonică, și-au transmis respingerile pe care le-au făcut materialismului epocii următoare. În Occident, Sf. Augustin, care, așa cum se știe, a fost profund influențat de platonism și care l-a citit pe Plotin într-o traducere latină, a adus același serviciu filozofic³³. Marele rezultat pozitiv a fost acela de a familiariza gândirea europeană cu elementele anumitor concepții metafizice elaborate de ultima școală de filozofie independentă. Când a sosit vremea unei noi independențe, chiar dacă încă mai era greu, practica îndelungată a abstracțiilor a făcut ca pornirea în căutarea adevărului filozofic dintr-un punct de vedere în principal subiectiv să fie mult mai ușor de îndeplinit decât până atunci.

Totuși, a trecut mult timp până când Europa (occidentală) a putut măcar să înceapă să-și construiască noi instrumente lucrând în mod provizoriu în cadrul prescris al dogmei revelate și al filozofiei subordonate, în timp ce în Răsărit imuabilitatea Adevărului, revelat odată pentru

³⁰ C. Moreschini, *op. cit.*, p. 34.

³¹ *Ibidem*, p. 35.

³² *Ibidem*, p. 33.

³³ Hans von Campenhausen, *Părinți latini ai Bisericii*, vol II, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 71-72.

totdeauna, ne-a impus o rafinare a spiritualității, nu și o evoluție doctrinară sau filosofică³⁴. Însuși începutul scolasticii este despărțit de o prăpastie de peste trei secole de sfârșitul neoplatonismului, și abia după încă două secole aceasta a condus la o mișcare intelectuală încheată. Între timp, elementele de cultură ce au mai rămas au fost transmise de către neoplatonicieni sau de către autorii influențați de aceștia.

O poziție importantă în această privință este ocupată de Boethius, care s-a născut la Roma în preajma anului 480, a fost consul în 510 și a fost executat la ordinul lui Theodoric în 524. În filozofie, Boethius a reprezentat un neoplatonism eclectic de factură etică. Traducerea operei logice a lui Porfir făcută de acesta a fost deja pomenită. Boethius a mai scris de asemenea, lucrări proprii dedicate expunerii logicii lui Aristotel. El a scris *De consolatione philosophiae* atunci când nu se mai afla în grațiile lui Theodoric, și s-a observat deseori faptul remarcabil că, deși Boethius era cu siguranță creștin după botez, s-a îndreptat, în adversitatea sa, complet către filozofia păgână, fără a face nici cea mai mică aluzie în vreun loc la revelația creștină. Voga de care s-a bucurat *De consolatione* în Evul Mediu este tot atât de remarcabilă. Regi precum Alfred cel Mare (c. 849-899), dorind cu nerăbdare să răspândească lumina care era accesibilă, pare să fi fost atras de un instinct ascuns către opera unui om de neam înrudit, care, deși aflat la limita extremă, încă se mai afla într-un contact viu cu cultura autohtonă a vechii lumi europene. O altă operă renumită din aceeași perioadă a fost comentariul lui Macrobius (care a scris în perioada domniilor lui Honorius și Arcadius, 395-423) la *Somnium Scipionis* extras din *De republica* lui Cicero. Macrobius pare să nu fi fost nici măcar creștin după botez. El citează autori neoplatonicieni, iar influența pe care a avut-o asupra sa tipul de gândire al acestora ne aduce dovezi despre gradul în care erau cunoscuți în Occident³⁵.

În Orient, o anumită influență asupra metafizicii teologice a avut-o Synesios, prietenul lui Hypatia. Devenind creștin, Synesios a lăsat fără să vrea să fie numit episcop de Ptolemaida (c. 410); căutând să rezerve libertatea filozofică de a trata anumite părți din creștinismul popular din perspectivă mitică, nu era atât de convins că acest lucru era compatibil cu funcția episcopală. O influență mult mai adâncă de același gen, ce se întinde până în Occident, a venit din partea operelor autorului cunoscut sub numele aceluși „Dionisie Areopagitul” care este pomenit ca fiind un convertit atenian al Sfântului Pavel (Fapte 17:34). Având în vedere că nu s-a găsit nicio referință incontestabilă la aceste opere până în secolul al șaselea și ținând

³⁴ Pentru dosarul chestiunii vezi Șt. Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1997.

³⁵ Hans von Campenhausen, *op. cit.*, vol I, p. 130-132.

cont că acestea sunt caracterizate de idei specifice școlii lui Proclus, în prezent se susține că au fost scrise de un platonician creștin format în școala ateniană. Este posibil într-adevăr ca adevăratul Dionisie să fi participat chiar la cursurile lui Proclus însuși. Știm de la Marinos³⁶ că nu toți cei care participau la prelegerile sale erau discipolii săi în filozofie. Influența grupului de lucrări, în măsura în care au fost acceptate oficial, a fost aceea de a stabili „angelologia” Bisericii într-o formă erudită. Acestea au dat de asemenea, un impuls puternic misticii creștine și, prin intermediul lui Scotus Eriugena, a dat naștere speculațiilor panteiste care, de îndată ce gândirea s-a trezit din nou, au început să dea de furcă credinței în Occident³⁷.

Ioan Scotus Eriugena (810-877) a fost considerat atât un neoplatonician tardiv, cât și primul mare gânditor scolastic, în realitate, acesta nu poate fi considerat neoplatonician, căci întregul său efort a fost îndreptat spre raționalizarea aceluși sistem dogmatic de credință căruia neoplatonicienii i s-au opus din cea mai adâncă antipatie intelectuală și etică. Pe de altă parte, el a fost influențat de formele de gândire neoplatonice transmise prin Dionisie, ale cărui opere le-a tradus în latină, iar propriile sale speculații nu după mult timp au trezit suspiciunile autorităților Bisericii. Cea mai mare operă a sa, *De divisione naturae*, a fost condamnată în 1225 de papa Honorius al III-lea să fie arsă. Iar Dionisie, care, așa cum era de așteptat, nu putea fi anatemitat în concordanță cu perspectiva acreditată în legătură cu paternitatea scrierilor sale - și care a fost într-adevăr canonizat, ajungând să fie identificat cu Sf. Denis al parisului - a ajuns să circule în traducere latină exact în momentul când cunoașterea limbii grecești mai avea puțin până să dispară din Occident.

În final observăm că întregul registru polemic intervenit între susținătorii urmașilor lui Platon și Plotin și aceia ai profetilor și apostolilor lui Hristos se dovedește a fi unul extrem de generos, care descrie în fapt o parte din frământările momentului, dar care nu întârzie nici astăzi să își producă ecourile într-o lume frenetic animată de o dorință proprie, am putea spune, de a-l define pe Dumnezeu.

³⁶ *Vita Procli*, 38. Apud H. Marrou, *Patristică și umanism*, traducere de Cristina și Costin Popescu, București, Ed. Meridiane, 1996, p. 219.

³⁷ E. Gilson, *Filosofia. în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Ed. Humanitas, București, 1995. p. 188-190.