

Cazul cel mai flagrant de neasemănare este citat în *Epistola* (IX, 5), unde se analizează un fragment din Psalmul 78 în care Dumnezeu apare îmbătându-se. Iar pentru că e de neacceptat chipul unei divinități bete și deșănțate, Pseudo-Dionisie Areopagitul face minuni de hermeneutică și conchide că, „așa cum la noi beția, într-un sens rău, e o îndestulare nemăsurată și pierdere a înțelepciunii și a sentimentelor, tot astfel, într-un sens cu mult mai bun, prin beția lui Dumnezeu nici un alt lucru nu trebuie gândit, în afară de puterea-i nemăsurat de mare care preexistă în el drept cauză a tuturor lucrurilor bune. Ba chiar pierderea minților pe care o are în spatele beției sale trebuie gândită ca faptul ieșit din comun al Dumnezeului mai presus de gând, potrivit căruia Dumnezeu e dezlipit de gândire întrucât o depășește pe aceasta... afirmăm de-a dreptul că Dumnezeu e beat de toate bunătățile posibile, fiind plin peste toate de ele toate într-un belșug lipsit de măsură...” (p. 458). Frumos exercițiu de cățărare alegorică pe pereți, în timp ce Psalmul îl întruchipează pe Dumnezeu pradă mâniei și spune „Și iată că Domnul se deșteaptă de parcă adormise – ca un viteaz ce fusese doborât de vin”. A-i atribui lui Dumnezeu mânia era un procedeu normal de antropomorfizare în Biblie, și de aceea aici se mizează chiar pe o asemănare: Dumnezeu se trezește atât de mâniat, încât seamănă cu un bețivan. Imagine puternică, ce pune cu adevărat *sub ochi* mânia divină, potrivit spuselor aristotelice, dar pe care Dionisie nu o vede, nefiind interesat de mecanismul metaforei, însă atent, în schimb, la exercițiile mai subtile ale alegoriei. Astfel încât, după cum voia Augustin, dat fiind că sensul literal pare respingător, se caută *in factis* un sens spiritual.

Adevărata problemă este că Dionisie nu face o deosebire clară între metaforă și alegorie, ci tinde să le unească pe amândouă în categoria simbolicului. S-a spus de nenumărate ori care anume ar fi diferența dintre metaforă și alegorie. Ce anume este, față de aceste două tehnici retorice, un simbol rămâne și va rămâne timp de secole o chestiune deschisă (cf. Eco, 1984, 4): o imagine în formă de mandală luminoasă și pâlâitoare poate fi considerată un simbol în diferite culturi, fără ca prin aceasta să fie nici alegorie, nici metaforă.

Așadar ne-am aștepta ca Dionisie să considere alegoriile procedee didascalice (sau menite să învăluie adevărul față de profani), iar simbolurile – epifanii accesibile care fac evidentă știința secretă. Adevărul este că toate exemplele de teologie simbolică prevăzute de Dionisie nu au nimic de-a face cu teoria modernă a simbolului, nici nu-i oferă acesteia vreo alternativă. Să examinăm câteva exemple.

În *Ierarhia cerească* II, 2 se spune că Scripturile folosesc forme poetice pentru reprezentarea de inteligențe fără figură, și nu e limpede dacă prin forme poetice înțelege alegorii (*in verbis*) sau metafore. Chiar în pasajul citat în care vorbește despre Dumnezeu numit prin lucrurile cele mai de jos, ca leu sau ursoaică, exemplul la care Dionisie trimite este cu siguranță *Osea* 5, 14, unde Dumnezeu, tot mâniat, spune că va fi ca o molie pentru Efraim și ca un cariu pentru casa lui Iuda, că va fi ca o fiară pentru Efraim și ca un pui de leu pentru casa lui Iuda. Aceasta nu înseamnă că molia și puiul de leu sunt

„simboluri” ale divinității. Nu se spune că Dumnezeu este o molie sau un leu, ci că într-o anumită împrejurare se va purta așa cum fiii săi sunt obișnuiți să vadă că se comportă molia și leul. Este vorba de comparații sau metafore (evident, *in verbis*) foarte simpli de înțeles, cu care profeții ne-au obișnuit. Toma din Aquino ar fi spus că autorul biblic *înțelegea să spună literalmente* că Dumnezeu, aflat în culmea mâniei, nu dorește să le dea pace fiilor săi păcătoși.

De asemenea, atunci când în *Epistola IX* Pseudo-Dionisie vorbește despre acele „enigme ascunse și îndrăznețe” prin care Scripturile compară lucrurile divine cu roua sau cu mierea, el se gândește tot la *Osea* (14, 6), când psalmistul spune „Voi fi ca roua pentru Israel”, sau la Psalmul 19, 10-11 când afirmă că „judecățile Domnului... sunt mai dulci decât mierea”. De data aceasta Dumnezeu nu e mândru, ci plin de iubire, iar metafora ni-l pune sub ochi. Mierea nu e nicidecum simbol al lui Dumnezeu.

Faptul că metaforele sunt ușor de înțeles – pentru că mierii i se atribuie în chip tradițional plăcerea și dulceața, cariului perseverența supărătoare, iar stropului de rouă o binefăcătoare funcție fertilizatoare – ar trebui să fie evident. Când însă Pseudo-Dionisie se teme că metaforizantului nu i s-ar cunoaște toate proprietățile, el le enumeră, ca și cum ar fi un bun enciclopedist al epocii. În *Ierarhia cerească XIV, 2*, vorbind despre descrierea simbolică a focului, relevă că Scriptura reprezintă roți de foc, animale de foc, oameni luminoși, grămezi de tăciuni aprinși, râuri de flăcări și observă: „Eu cred că focul arată ceea ce există mai dumnezeiesc în inteligențele cerești” (p. 127), apoi enumeră o serie de proprietăți atribuite în chip tradițional focului. Focul trece prin toate lucrurile fără să se amestece cu ele, nu poate fi cuprins, dar cuprinde toate lucrurile, rămâne ascuns dacă nu găsește o materie de care să se aprindă, transformă lucrurile, le însuflețește cu căldura sa, nu cunoaște amestecare, tinde către înălțime, este pătrunzător, se mișcă prin el însuși și mișcă și altele, îmbrățișează totul, pe când nimic nu-l cuprinde, este eficace, puternic, dacă e neglijat pare mort, însă dacă e atârnat apare pe neașteptate, se aruncă fără a putea fi oprit etc. Cu o enciclopedie de felul acesta e ușor să se producă nu doar metafore, ci și alegorii având în centru focul. Focul nu e un simbol obscur care spune și nu spune, face aluzie fără să dezvăluie: el (dacă e bine cunoscut în ce privește natura sa, așa cum demonstrează Dionisie că-l cunoaște) aduce în fața ochilor realitățile supranaturale cărora le este metaforă sau alegorie, dar fără trudă.

La fel se poate spune și despre lumină, precum și despre soare ca sursă a ei, cărora Dionisie le dedică pagini foarte frumoase în *Despre numele divine* (IV, 4), pagini din care va lua naștere mare parte din estetica medievală a luminii.

Într-un registru destul de diferit sunt paginile din *Despre numele divine* în care Dionisie spune că Dumnezeu poate fi numit Bine, Frumos sau Ființă. Aici el nu vorbește despre lucruri pământești, animale, lucruri, fenomene ale naturii, care pot deveni imagine sau metaforă a lucrurilor divine. Aici vorbește despre cele pe care scolastica le va numi proprietăți transcendente ale Ființei. Problema este că noi, cunoscând din experiență cariul, putem

să-l comparăm cu Dumnezeu, dar putem să spunem că ceva este bun, este frumos numai atunci când vedem că anumite lucruri din experiență participă prin reflectare la proprietățile divinității. „De fapt, despărțind în toate lucrurile ce există acel lucru la care se participă și lucrurile care participă la el, noi spunem că e frumos ceea ce participă la Frumusețe, pe când frumusețea este participarea care vine de la cauza ce face să fie frumoase toate lucrurile frumoase. Frumosul suprasubstanțial e numit Frumusețe din cauza frumuseții care dinspre partea sa se extinde asupra tuturor ființelor potrivit măsurii fiecăreia...” (IV, 7, 301)⁴³.

De asemenea, ceea ce este în chip suprasubstanțial Bine și Frumos va fi „adevărata Ființă care dă ființă tuturor lucrurilor care sunt” (V, 4, 338). Dumnezeu este „Ființa în sine și pentru sine, prin această Ființă însăși a format orișice mod de a fi” (V, 5, 340).

Aici ne aflăm în fața unui salt. Aici calea nu mai este *în sus* (de la cariu la Dumnezeu), ci *în jos*, de la Dumnezeu la lucrul frumos sau bun. Numele divine aparțin în mod strict divinității și doar în chip subordonat lucrurilor. Dar această subordonare nu e de ordin metaforic, ci de ordin metafizic. Proprietățile cariului sunt asemănătoare cu cele ale lui Dumnezeu din neputința imaginației noastre, care numai astfel își poate închipui implacabilul mâniei divine (care, evident, este mult diferit). Asemănarea este pusă *in verbis*, iar *verba* sunt în chip vădit neadecvate să exprime un obiect atât de sublim. Așadar, metafora care merge de jos în sus pare că ne poate face să cunoaștem, adesea punându-ne lucrul în fața ochilor; dar ne ajută să cunoaștem într-un mod destul de palid ceea ce prin definiție este incognoscibil. În schimb, proprietățile lucrurilor frumoase sunt astfel prin participarea la frumusețea divină. Asemănarea este *in re*. În participarea proprietăților transcendente la creat există, bineînțeles, paloare, dar nu e o paloare a imaginației (sau a limbajului), ci o paloare ontologică.

Aceasta ar fi de ajuns ca să spunem că în teologia simbolică a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul nu există loc pentru o teorie coerentă a metaforei, și cu asta basta. Dar această poziție implică o mare încărcătură cognitivă. În realitate, noi suntem siguri prin credință că Dumnezeu este Bunătate și Frumusețe, dar în ce fel ar poseda el în chip suprasubstanțial aceste proprietăți nu știm. Sau, altfel spus, fie îl aflăm prin iluminare și știință secretă, fie trebuie să ni-l imaginăm în chip șters pornind tot de la proprietățile lucrurilor. Problemă de care Toma (care nu cultivă nici o știință secretă și mistică despre divinitate) își dă seama foarte bine atunci când tocmai din aceste pagini ale lui Dionisie își trage ideea unei cunoașteri *prin analogie*:

43. Toma va comenta: „*Ostendit quomodo Deo [pulchrum] attribuitur... Dicit ergo primo quod in Causa prima, scilicet Deo, non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo... Deinde... ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod in existentibus, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum, ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem; pulchritudo autem participatio primae Causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata*” (In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio IV, 5: 335 și 337).

într-un fel oarecare, *prout possumus*, potrivit proporției noastre, trebuie să ne ridicăm de la lucrurile pământești la cunoașterea cauzei prime (*Expositio Sancti Thomae* V, 3, n. 668). Putem deci să spunem că această cunoaștere este doar metaforică?

2.5. Analogia entis

Rosier-Catach (1997, pp. 167-173) prezintă diferite cazuri în care exemplul canonic al lui *prata rident* servește la a ilustra diferența dintre metaforă și *translatio in divinis*. Boethius însuși (*De Trinitate* IV, 1, 5, 21) spuse că, atunci când predicțiile îl privesc pe Dumnezeu, lucrurile predicate sunt prin aceasta modificate. Gilbert din Poitiers (*Dialogus Everardi et Ratii*) va spune în legătură cu cele zece categorii aristotelice (*praedicamenta*) că „*si quis ad divinam verterit praedicationem, cuncta [praedicamenta] mutantur*”. Thierry de Chartres urmează spusa lui Pseudo-Dionisie Areopagitul potrivit căreia un predicat substanțial nu va însemna că Dumnezeu este substanță, ci că este dincolo de orice substanță.

Prin urmare, în predicția *in divinis* nu se predică lucrul, ci doar numele. Însă își face drum ideea că, în ciuda acestei diferențe, predicatul „*quodam modo innuit nobis substantiam*”. Așadar nu avem despărțire ireconciliabilă și predicție prin pură negare, ci o formă oarecare de *conotație*.

Faptul că deosebirea dintre predicția univocă prin metaforă și predicția *in divinis* ar ridica probleme de nedepășit este dovedit de *Regulae theologicae* ale lui Alain din Lille, unde se disting, destul de neclar, următoarele: (i) transferul numelui și al lucrului, ca în *linea est longa*, unde lungimea, care este proprietatea unui corp, este spusă despre linia care-l caracterizează și face ca aceasta să poată fi numită „lungă”; (ii) transferul lucrului, ca în *seges est leta*, unde lucrul (în acest caz bucuria) e atribuit subiectului; (iii) transferul numai al numelui, ca în *monachus est albus* – unde monahul alb nu este în sine alb (se vorbește despre un cistercian). Însă acesta ar fi chiar modul în care se spune că *Deus est iustus*.

Numai că, mai departe în același text, Alain admite că Dumnezeu este numit drept „*a causa quia efficit iustum*”. Aici ne aflăm în preajma poziției lui Pseudo-Dionisie, pentru care Bunătatea sau Frumusețea sunt cu adevărat proprietăți divine și pot fi aplicate lucrurilor lumești numai întrucât cauzează în ele, prin participare, ceva foarte asemănător. Și atunci nu ar fi vorba de un simplu transfer al numelui: mai mult, n-ar fi nici metaforă (rămânând la clasificarea reprodusă mai sus).

Dar fiindcă aici nu putem pătrunde în imensul teritoriu al discuțiilor privitoare la *analogia entis* (urmărind diferențele, deseori nespuse de subtile, dintre un autor și altul, până la cea de-a doua scolastică, contrareformistă, de la Gaetanus la Suárez), vom căuta pur și simplu să vedem care sunt modelele de bază de discurs univoc și echivoc din care se inspiră în general întreaga dispută scolastică. Iar modelul fundamental este tot cel care provine de la Aristotel (cf. Owens, 1951) și, de asemenea, de la comentariul boethian.

Discuția despre ambiguitate ia naștere încă din *Metafizica*, atunci când se vorbește despre felul cum ființa poate fi „spusă în multe moduri”. După ce spusesese că există o știință care are în vedere ființa ca atare, acolo unde ne-am aștepta la o primă încercare de definire a obiectului acestei științe, Aristotel repetă ca unică definiție posibilă ceea ce în prima carte (9, 992b 18) apăruse doar ca observație în paranteză: „ființa se spune în multe feluri” (*tò dè òn léghetai mèn pollachôs*) – potrivit unor semnificații multiple (IV, 2, 1003a 33).

În realitate, Aristotel reduce aceste multe feluri la patru. Ființa se spune (i) ca ființă accidentală (este ființa predicată de copulă, prin care se spune că omul este alb sau biped); (ii) ca adevărată, prin care poate fi adevărat sau fals că omul acela este alb sau că omul este animal; (iii) ca potență și act, prin care, dacă nu e adevărat că acest om sănătos este actualmente bolnav, ar putea să se îmbolnăvească, deci (am spune noi astăzi) ne-am putea gândi la o lume posibilă în care ar fi adevărat că acest om este bolnav; (iv) în sfârșit, ființa se spune ca *ens per se*, cu alte cuvinte, ca *substanță*. În orice mod s-ar vorbi despre ființă, ea se spune „cu referire la un principiu unic” (*ibidem*, 1003b 5-6), adică la substanțe: „Prima dintre semnificațiile ființei este esența care semnifică substanța (*semaínei tèn ousían*)” (*ibidem*, 1028a 14-15).

Această spunere în mai multe moduri este o spunere echivocă? Aristotel nu e limpede în acest loc. În *Categoriile* spune că avem *omonimie* sau *echivocitate* atunci când există un singur nume comun pentru entități care cer o definiție diferită. Clasic este exemplul lui *zôon*, spus atât despre animal, cât și despre tablou – omonimie existentă în limba greacă. Trebuie spus că medievalii – care nu cunoșteau limba greacă – nu sesizează această omonimie și cred întotdeauna că animal i se spune atât animalului, cât și imaginii lui, din cauza unei anumite asemănări, și caută să demonstreze că nu e vorba de un echivoc total, ci de o analogie bazată pe asemănare morfologică, și că Aristotel înțelegea echivocitatea într-un mod mai larg decât ei. Vezi, de exemplu, Toma din Aquino: „*Philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includant in se analogia*” (*S.Th. I, 13, 10 ad 4*).

Din punctul de vedere al lui Aristotel, ne aflăm în chip vădit în fața unui exemplu de *echivoc* întâmplător (medievalii ar fi spus că se datora unei *penuria nominum*). Avem, în schimb, *sinonimie* sau *univocitate* atunci când termenului îi corespunde o singură definiție (adică atunci când *zôon* se spune atât despre om, cât și despre bou). În fine, avem *paronimie* atunci când lucrurile sunt denumite cu același termen, dar cu desinență gramaticală diferită (gramaticul spus despre gramatică). Owen (1951) lămurește faptul că Aristotel socotește echivocitatea sau univocitatea nu proprietăți ale termenilor, ci ale lucrurilor pentru care este folosit un singur termen⁴⁴. Prin urmare, avem univocitate când un singur termen este folosit pentru ceea ce este exprimat de o singură definiție și echivocitate atunci când avem un singur termen pentru două lucruri ce corespund la două definiții diferite.

44. A se vedea, totuși, observațiile lui Lo Piparo (2000, pp. 60-61), care critică traduceri curente ale începutului categoriilor care ar defini tocmai sinonimia și omonimia ca proprietăți ale lucrurilor, și nu ale numelor. Owens (1951) ar reflecta o teorie postaristotelică a sinonimiei.

Echivocurile sunt discutate pe larg în *Topicele* (I, 15, 106a 1-8), unde se abordează pentru prima oară chestiunea unui mod dublu de a folosi termenii: una este să spui că dreptatea și curajul sunt numite bune în mod univoc (pentru că bunătatea face parte din definiția amândurora) și alta este să spui în diferite feluri că este bun ceea ce produce sănătate. Aici se face referire la acel exemplu, tot aristotelic, discutat apoi pe larg în *Evul Mediu*, în care se spune că sunt sănătoase și persoana care se bucură de sănătate, și medicamentul care produce sănătate, și urina ca semn de sănătate.

În *Etica Nicomahică* (I, 6, 1096b 23-29) ni se pune din nou întrebarea de ce onoarea, prudența și plăcerea sunt numite bune. Sunt trei lucruri diferite, și totuși termenul nu reprezintă un exemplu de echivocație întâmplătoare. Sunt numite bune deoarece depind de o singură cauză (*aph'henós*) sau sunt îndreptate către unul și același scop, sau bine (*pròs hén*)? Sau prin analogie, după modelul exemplului vederii, care este bună pentru trup, după cum intelectul este pentru suflet? Aici Aristotel deosebește net primul caz de analogia propriu-zisă, care instaurează o proporție cu patru termeni⁴⁵.

În traducerea lui Boethius la *Isagoge* a lui Porfir, *aph'henós* și *pròs hén* vor fi redate prin *ab uno* (termenul *medical* utilizat atât pentru doctor, cât și pentru instrumentul doctorului), respectiv *ad unum* (clasicul exemplu al lui *sănătos* spus despre corp, despre leac și despre urină), însă e limpede că primul exemplu este destul de slab, deoarece ar putea fi redus la un caz de paronimie. De fapt, conceptul care rămâne central la Aristotel este *pròs hén*. Pe scurt, a fi denumit prin cauza de la care se provine sau prin scopul către care se tinde este, practic, același lucru (adică se unifică raportul față de o cauză comună, eficientă sau finală, oricum ar fi ea). De aceea, avem de-a face cu două forme de echivocitate, aceea *pròs hén*, care în tradiția scolastică se va numi *analogia de proporție* (și, după Gaetanus, *de atribuire*), și aceea prin analogie, care în terminologia scolastică se va numi *analogie de proporționalitate*. Pentru comoditate, de aici încolo vom folosi cei doi termeni de *atribuire* (care pentru Aristotel nu era o formă de analogie) și *proporționalitate*, care pentru Aristotel constituia singura formă de analogie.

Aristotel explică atribuirea în *Metafizica* (K, 3, 1060b 36-1061a 7), unde înțelege ca exemple ale lui a vorbi „în multe feluri” adjectivele *medical* și *sănătos*: ele sunt folosite cu referire (*pròs*) la unul și același lucru: un discurs medical și un instrument sunt numite *medicale* deoarece discursul medical provine din știința medicală, iar instrumentul îi este util acesteia, și în mod asemănător sunt numite *sănătoase* lucruri care sunt semn sau cauză de sănătate. Or, sănătatea este o formă care se găsește numai într-un corp și nu este prezentă nici în culoarea urinei, nici în leac (și deci ar trebui să se vorbească de termen pur echivoc atunci când un singur termen se referă la lucruri cu definiții diferite), dar atât urina, cât și medicamentul au o referire la sănătate. După cum termenul *a fi* este folosit cu diferite sensuri, dar prin raportare la o idee centrală (*pròs hén*), iar prin aceasta nu este echivoc, așa

45. O abordare convingătoare a analogiei la Aristotel se poate citi și în Lyttkens (1952).