

SLAVA LUI DUMNEZEU O ESTETICĂ TEOLOGICĂ

II: STUDII DESPRE STILURILE TEOLOGICE: STILURI CLERICALE

Traducere din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelușcu

Galaxia Gutenberg
2018

CUPRINS

INTRODUCERE	7
1. Scopul	9
2. Ce am selectat, ce am omis.....	13
3. Forme, stiluri	17
 IRINEU.....	 25
1. Mitul estetic	28
2. Nașterea formei teologice.....	38
3. Centrul împăcat.....	46
4. Arta temporală a lui Dumnezeu.....	59
5. Limită și anticipare	76
 AUGUSTIN.....	 81
1. Ochiul, lumina și unitatea	85
2. Adevarul și binele	92
3. Frumusețea	98
4. Realitatea imaginii	106
5. Dinanismul și transformarea ideii de frumusețe	110
6. Consonanță și analogie.....	118
 DIONISIE	 123
1. Fenomenul	125
2. Structura operei.....	132
3. Estetica și liturgica	140
4. Simbolismul teologic	150
5. Evidența teologică	155
6. Mistica teologică	170
 ANSELM	 177
1. Rațiunea estetică	180
2. Splendoarea libertății	199
3. Triumful rugăciunii	212

BONAVENTURA.....

1. Serafimul și stigmatele	219
2. Sfânta Treime, ideea, „reductio”	221
3. Primul și al doilea Adam	237
4. Structura frumuseții	256
5. Inima, crucea și slava	274
	288

Teologia creștină, ca o reflectare asupra lumii realităților revelației, se naște cu Irineu; o reflectare care, de departe de a fi doar o tentativă de aproximare, doar o apropiere parțială, realizează miracolul unei reflectări complete în ordinea ei, dusă până la capăt în rațiunea credinței. E drept că prima și a doua generație post-apostolică începuse o activitate intensă în această direcție și crease astfel opere de o strălucire inegalabilă, dar ele au rămas piese ocazionale, ca splendida scrisoare a lui Clement către Corinteni, mărturisiri abrupte, sublime, subțiri, ca scrisorile înflăcărate ale lui Ignatiu, sau încercări de sinteze care, arhaice încă, rămân blocate în observarea câte unui detaliu, în lucrurile abia învățate și stăpâname, precum *Didachia* și multe texte ale apologetilor. Acolo unde Teofil al Antiohiei își vede profetic misiunea de a prezenta istoria măntuirii în cadrul istoriei universale, el eșuează pe bancul de nisip al celei mai aride cronologii, iar indignarea spirituală a credinciosului împotriva universului de minciuni al pantheonului pagân se răcorește la el, la Hermis și Tatian în sarcasme care trădează lipsa unei stăpânerii de sine superioare. Caracteristică pentru forma acestei teologii care și mai caută încă expresia este cea mai valoroasă piesă, *Epistola către Diognet* care, pe lângă intuiții dintre cele mai prețioase și formulări de o densitate poate inegalabilă (în special § 5-6), conține și părți lipsite de formă și de elaborare internă. Pregătirea drumului a fost realizată cel mai bine la Iustin, care, cu multă și calmă inteligență, reunește părțile risipite și le ordonează, strângându-le în jurul unui centru nu doar imaginat, ci realmente perceput, în jurul Logosului omniprezent în lume, dar care vine totuși în lume cu istoria iudeo-creștină a măntuirii, pentru ca în cele din urmă să se întrupeaze. Fără Iustin, la al cărui material el recurge în permanență, Irineu nu ar fi atins niciodată propria-i statură; dar relația sa cu el este ca cea a geniului cu talentul, ca a lui Mozart cu Christian Bach și cu numeroșii contemporani care îi-au oferit forme de care ei însăși nu s-au putut servi altfel decât pentru un joc ingenios. Cu toată inteligența lui, Iustin are ceva lipsit de strălucire, sărguința lui nu reușește să învingă în noi un sentiment de plăcuteală; Irineu iradiaza prin toți porii, spusa lui nu provine dintr-o cunoaștere doctă și pioasă, ci dintr-o privire creatoare care pătrunde în cel mai adânc centru incandescent. Înălțimea jetilui fântânii arteziene trădează puterea presiunii care propulsează apa: iar în cazul lui Irineu, această forță nu este adversarul general, paganismul, ci este unul personal, pentru prima oară întru totul cunoscut lui Irineu și întru totul ținut sub control de el, pe care nu numai că-l citește până în inimă, ci care îi face și serviciul de a-i permite să utilizeze indignarea intelectuală și existențială împotriva unei falsificări atât de abisale a adevărului în scopul unei înțelegeri și refigurări centrale a realității. Iustin și

apologeții nu aveau acest adversar: religia păgână în general era prea amorfă, iar solicitările adresate împăraților cereau, în plus, ca ea să fie cruceată iar ei să încerce să descopere în ea ceea ce era bun și util; de asemenea, dialogul cu evreii trebuia purtat în aşa fel încât să oscileze în permanență între cea mai bună înțelegere și atacul la adresa orbirii. Gnoza în schimb, care, în mare măsură cu mijloacele și materialele Bibliei, își înălțase un edificiu absolut necreștin, de cea mai înalte pretenții intelectuale și religioase, și seducea numeroși creștini: gnoza era de fapt adversarul de care avea nevoie gândirea creștină ca să se regăsească pe deplin. Orice teologie creștină este condiționată de situație, altfel ea nu ar fi teologia unei revelații istorice. Fiecare carte a Bibliei, fiecare declarație a lui Isus este condiționată de situație, pentru că este complet-istorică; marea teologie creștină participă la misterul Scripturii de a poseda, tocmai în condiționarea ei situațională, acea vitalitate particulară, care îi asigură și îi menține validitatea atemporală. Deși vorbește cu un adversar dispărut de mult pentru noi, Irineu este astăzi la fel de proaspăt și de actual ca întotdeauna, opera sa are de-a pururi parte de acea reînnoire pe care, potrivit cuvintelor sale, Duhul Sfânt o acordă credinței creștine și Bisericii care o conține. Dacă forța provine din credință, totuși adversarul este cel care a dat ocazia cristalizării. La începutul istoriei teologiei se adeverește astfel aceeași lege istorică ce domină, începând de la Platon, istoria gândirii: că numai renunțarea la „estetic” și depășirea lui ne dă puterea și ne deschide ochii pentru a vedea adevărata frumusețe.

1. Mitul estetic

Iată de ce trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra gnozei Valentiniene, această formă de sistem matură, cu cele mai mari pretenții, cu care Irineu polemizează în primul rând și cel mai detaliat, în timp ce toate celelalte sunt pentru el doar variații pe aceeași temă și surse edificatoare: „Odată ce i-am învins pe Valentinieni, am infirmat toată grămadă de învățături false¹. ” Gnoza a fost un regres al filosofiei platonice (care se separase de mit ca să cunoască ființa) în direcția mitului: de la sobrietatea socratică, de la etosul platonic al cunoașterii se ajunsese la o nouă concupiscentă intelectuală deghizată religios, care, în lipsa naivității mitului antic, transforma ființa și existența într-un roman. Niciodată

¹ *Adversus Haereses* 2,48, 1. Citez din cărțile 1, 2, 4, 5 după ediția lui Harvey (Cambr. 1857), cartea a treia după noua ediție critică a regretatului P. François Sagnard O. P. (*Irène de Lyon, Contre les Hérésies, livre III, Sources Chrétiennes* 34, 1952. – S), în ambele cazuri cu numărul paginii. Pentru *Demonstratio* (citată după §§) mă bazez pe noua traducere din armeană a lui L. M. Froidevaux (*Démonstration de la Prédication Apostolique, nouvelle traduction, avec introduction et notes, Sources Chrétiennes* 62, 1959). Bibliografie despre Irineu la Altaner, mai bine ordonată la Quasten (I, 329sq, Paris, Cerf 1955); indispensabile sunt cele două Lexicoane-Irineu ale lui D. Bruno Reynders (Löwen 1954, iar pentru *Demonstratio* și Fragmente Chevetogne 1958).

omul, structura sa, nevoile și tragicismul său nu au fost mai fățiș proiectate pe ecranul cerului, cu intenția de a-l fascina și cu pretenția de a-l mântui prin contemplarea acestui grandios tablou al lui însuși. Cu intenția de a-l fascina, pentru că în colosalul tablou ceresc și cosmic el se recunoștea realmente pe sine, în drama înțelepciunii decăzute din plinătatea divină și reîntoarsă în ea prin peripetii romantice își recunoștea propriul său destin; iar mântuirea trebuia să-i vină din faptul că această fantasmagorie i se prezenta la o scală a eternității și divinității, în a căror contemplare se putea refugia și pierde. Valentin este „profet, poet, predictor și filosof”² la un loc, dar este chiar mai mult: el este magician și regizor la cel mai înalt nivel.

La începutul tuturilor, „tatăl-primordial” etern și nenăscut, „Abisul”, „în tihă și nemîșcare deplină”: pentru simțirea religioasă a epocii, caracterul incognoscibil al cauzei ultime este ca și marca unei gândiri autentice și nobile. În sânul Abisului adastă în eternitate împreună cu el Chintesența, numită și „Tăcere” sau „Har”. Din această primă pereche, care în realitate este o singură ființă, apar succesiv „spre slava Tatălui” trei entități binare (syzygii): Nousul (Rațiunea sau Fiul cel Unul-născut) și Adevărul, Logosul [Cuvântul] și Viața, Omul-Ideal și Biserica (alegerea ideală): aceștia opt formează *Ogdoadă* primordială eternă, care este însă la rândul ei fecundă și se desfășoară în *Pleroma* (plinătatea) celor treizeci de eoni, utilizând vechile legi pitagoreice ale numerelor divine pare și impare, care nu au nevoie aici de o prezentare specială. Ultimul eon este acea *Sophia* (iubirea de înțelepciune) care, prin îndemnul ei spre infinit, va deveni inițiatoteca celestă a teatrului-lumii: la început ea este un impuls pur (*Enthymesis*) de a înțelege măreția infinită a Tatălui; este „pasiunea” (patosul ca pasiune psihologică precum și etică), care, în expansiunea ei în infinit, „amenință să se dizolve în ființă totală”, pentru ca apoi să-l întâlnească însă pe unul dintre eoni, Horos, adică Hotarul, măsura, și să se vadă salvată de el. Ea este „opriță” de el și deci oprită în ea însăși, impulsul pur se curățește devenind o „admirabilă admirație”; astfel Înțelepciunea se menține în plenitudinea pleromatică a lui Dumnezeu. Dar ceea ce a trebuit să divorțeze și să se separe de ea în acest scop, simpla „dorință” oarbă, nu dispare pur și simplu; ea este o substanță spirituală, dar „amorfă”, un „rod al decăderii” care, excretat din abundența pleromatică, este „crucificat” ca atare, căci un alt nume al lui Horos este Cruce, fiindcă limita nu aduce numai ființă la sine consolidând-o, ci în același timp o și curăță prin această secreție.

În această situație, o nouă pereche purcede din Abis: Hristos și Duhul Sfânt, ca să-i procure Pleromei cunoașterea (*gnosis*) incognoscibilității Tatălui, ca să dea

² Leisegang, *Die Gnosis*, 1955⁴, p. 289. Firește, noi nu putem decât să schițăm sistemul aşa cum și-l reprezintă Irineu. Pentru gnoza însăși a se vedea, în afară de Sagnard, mai ales studiile lui G. Quispel și cartea sa *Gnosis als Weltreligion* 1948, H. C. Puech, Festugière.

o formă Înțelepciunii amorse căzute din plinătate, și să o consoleze³ și – acesta va fi rolul Duhului Sfânt – să echilibreze și să armonizeze Pleroma în sine, după care aceasta, „consolidată și pe deplin împăcată, înalță cu mare bucurie un imn ceresc de proslăvire a Tatălui primordial”, în care fiecare eon contribuie din sine cu tot ce are el mai bun și mai propriu, și toti eonii, „împletind armonios totul într-o unitate perfectă, emană în onoarea Abisului cea mai desăvârșită frumusețe, de parcă ar fi astrul și nucleul însuși al plinătății”, rodul său ultim și chintesația sa: pe Isus, care este numit și Mântuitorul, împreună cu care sunt trimiși servitorii și însuțitorii săi, îngerii. Pentru Înțelepciunea căzută însă, se repetă acum la marginea Pleromei procesul care a avut loc pentru Înțelepciunea cerească înăuntrul plinătății, procesul prin care Hristos se întinde pe „crucea” hotarului-Pleromei, pentru cea care, exclusă din lumină, rătăcește și „se agită” afară, „în vid și obscuritate”, ca s-o readucă la sine în esența ei (*kat'ousian*) și să o facă conștientă de condiția sa, de excluderea ei din plinătate: abia acum ea devine în stare să privească înspre cele cerești, iar odată ce Hristos se va fi întors din nou în cer de pe Cruce, „să tindă către el, pe urmele unui anumit parfum al imortalității pe care El și Duhul Sfânt îl lasă în urma lor”. Acum ea este într-adevăr *Sophia* (lumească) conștientă de sine (ebraica *Achamoth*) și reușește să „înfrângă” ceea ce fusese la ea o pasiune oarbă, aşa cum o substanță chimică este „precipitată”. Ceea ce ea separă astfel de sine sunt elementele lumii materiale; ea însăși, Înțelepciunea, este în esența ei pneumatică, este mama sufletelor umane pneumatice; dar ceea ce separă din sine este fizic („animalic”, sufletul lumii, Demiurgul) și hylic (elementele materiale). „După ce trecuse prin toate pasiunile și abia apăruse din ele, ea s-a întors implorând și rugându-se spre lumina pe care o părăsise, adică spre Hristos. Acesta, care revenise în plinătate, i-a trimis Paracletul [Mângăietorul], adică Mântuitorul pe care Tatăl îl înzestrase cu toată puterea, supunându-i toate lucrurile văzute și nevăzute (Col. 1, 16); de îndată ce l-a văzut, ea s-a învăluit plină de venerație în vălul ei, apoi, după ce l-a privit pe el dimpreună cu tot rodul lui (îngerii), s-a grăbit la el și a primit din apariția lui o «putere».” Din această întâlnire, ea este formată acum în cunoașterea ei (*kata gnosin*), Mântuitorul este cel care separă aici pasiunile de ea și face din ele substanță de bază din care Demiurgul va forma lumea materială, astfel încât Mântuitorul este „creatorul potențial al lumii”. Prin urmare, există acum trei lumi sau „locuri”: lumea cerească a Pleromei, „lumea intermediară” dintre cer și pământ ca sediu al Mamei Înțelepciune care îl întâlnește pe Mântuitor (întâlnire din care provin pneumaticii), și lumea de jos, cea formată de către Demiurg cu ceea ce se separase de Achamoth: sufletele și substanțele psihice și hylice. Plăsmuatorul lumii, Demiurgul, a fost plăsmuit la

³ Aceasta reiese din combinarea narării lui Irineu 1,2, 5 cu cea a lui Hipolit (*Philosophoumena*, 6, 31, 2).

Rândul său din Mamă, el este psihic, deci nu are o cunoaștere (pneumatică) a potențelor spirituale aflate deasupra lui, care acționează prin el și care pot să-și depună semințele pneumatice în lumea lui de jos fără cunoașterea lui. Dar pentru că psihicul, ca forță mediană, se poate întoarce și în sus și în jos, lumea demiurgică poate fi totuși într-un fel măntuită; eshatologic, Demiurgul se deplasează în sus, în locul intermeidian al Mamei. Elementele, în schimb, fiind un sediment al pasiunilor (din infiorare apare pământul, din frica ce fugă apa, din jale aerul, din ignoranță ascunsă în celelalte trei focuri care se ascunde în toate), sunt în esență nule și de aceea în conflagrația universală sunt înghițite de nimic, împreună cu sufletele hylicilor orientate numai spre cele materiale. Mântuitorul trimis de plinătatea paternă acționează deci asupra Mamei și prin ea, Mama acționează asupra Plăsmuitorului-lumii, acesta asupra lumii, dar în timp ce Mama Înțelepciune îl cunoaște pe Mântuitor, Demiurgul nu o cunoaște pe Înțelepciunea care acționează prin el, dintre oameni o cunosc numai pneumaticii, psihicii și hylicii nu; dar Înțelepciunea a format lumea de jos după chipul celei de sus, al lumii ideatice a eonilor și după relațiile ei numerice, în timp ce Demiurgul (sufletul lumii) „era convins că el o construiește din sine, când de fapt el nu punea în mișcare decât cele produse de Achamoth”.

Pe baza acestui sistem de fundații dinamice, este interpretată și încorporată teologia creștină: Hristos (Mântuitorul) din Evaghelie este sinteza a patru potențe: de la Înțelepciune el are elementul pneumatic, de la Demiurg cel psihic, „planul măntuirii” (*oikonomia*) a avut grija ca el să primească și un trup (aparent) psihic, pentru a face vizibil și tangibil pentru omul material, în timp ce el însuși desculde din Pleroma divină: astfel, pe lângă materia sortită pierii, Mântuitorul a preluat în sine și „pârga tuturor celor pe care trebuia să le salveze”. Despre el ca Mântuitor psihic au putut prooroci profeții Vechiului Legământ (care în sine nu puteau vedea mai sus decât până la Demiurg), la același Mântuitor psihic se referă cu venerație oamenii Bisericii Universale, în timp ce numai pneumaticii înțeleg puterile sale superioare: pe cele pneumatice și pe cele eonice care, niciunule nici altele nu sunt capabile să suferă și de aceea l-au părăsit pe Hristosul psihic înaintea patimilor; dar chiar Hristosul psihic, care nu putea fi designat realmente material, a suferit numai „în mister”, pentru ca prin suferința lui, Mamei să i se lămurească forma Hristosului superior, care se răstignise pe Hotarul-Cruce, căci toate lucrurile pământești sunt copii ale celor din cer. A aplica la această sophiologie și hristologie o mulțime de pasaje din Scripturi era pe cât de captivant pe atât de distractiv: femeia cu surgeri de sânge* era Sophia, a cărei substanță a curs în neant, până când ea a atins poala (Hotarul, Horos) Mântuitorului; Sophia este și femeia care a pierdut drahma și a măturat casa pentru ca s-o găsească, tot ea este

* Luca 8, 43 (N. t.)

oajă pierdută, văduva Ana; iar fiindcă ea s-a ascuns sub văl de ochii îngerilor Mântuitorului, Pavel poruncește femeilor să se acopere cu văl în biserică, Isus transpiră sânge în Ghetsimani, ca să reprezinte eliminarea pasiunilor din Înțelepciune, etc⁴.

Dacă ne lăsăm impresionați de acest sistem, schițat aici numai pe scurt, nu putem să-i negăm o grandoare și o completitudine filosofică și religioasă: este luat în considerație tot ceea ce poate să miște un om, cel puțin tot ceea ce poate stârni interesul unui om instruit din Antichitatea târzie. Platon, ca și stoicii și neoplatonismul incipient își au aici fiecare locul lor, nu mai puțin orfismul și misterele, un monism atotcuprinzător, ca și un dualism tragic, o ordine sistematică fatală a lumii nu mai puțin decât o agitație dramatică a nivelurilor ei, cu căderi și reinălțări, este prezent păgânismul antic, dar îmbrăcat în straiele noi ale iudaismului și păgânismului, a căror chintesență este păstrată și transmisă în interpretări atât de profunde încât niciun creștin instruit nu trebuia să suspecteze o astfel de explicație; totul are sclipiri de o frumusețe ciudată de imaterială, în același timp pasională și lipsită de orice pasiune. Valentin – ca să vorbim numai despre el, dar s-ar putea spune lucruri similare și despre ceilalți mari gnostici creatori de mituri – este fără îndoială un poet viguros și este foarte de înțeles faptul că marii poeți au simțit în repetate rânduri fascinația gnostică și i-au căzut pradă: înainte de toate un Blake, un Shelley, un Mombert: aceeași pasiune pentru frumos, același spiritualism, aceeași scindare lăuntrică tragică și manicheistă și mai ales aceeași indiferență și ambiguitate estetică, care se joacă doar muzical cu toate pozițiile, fără să se angajeze vreodată moral pentru vreuna dintre ele și tocmai de aceea produce simplă iluzie estetică. Nu degeaba salvarea Sophiei căzute (cu toate ambiguitățile dintre iubirea pământească și cea cerească) este o temă preferată a operei lui Richard Wagner!

Nediferențiere între Dumnezeu și creațură, cel puțin până când ruptura dintre lumea cerească și cea pământeană îi va deosebi pe cei doi, dar după aceea lumea lui Dumnezeu este populată totuși cu nenumărate emanări și eoni, care constituie împreună lumea divină, pe măsură ce invers, chintesența lumii pământești se îndumnezeiește substanțial, ca Hristos pneumatic și Biserică penumatică. O nediferențiere ca urmare și între cer și pământ, astfel încât nu se mai poate decide dacă pământul este într-adevăr o imagine și o umbră a lumii ideale cerești (așa cum spune un fragment autentic al lui Valentin⁵) sau dacă nu cumva, așa cum ripostează corect Irineu, toată această lume cerească este o proiecție clară, de fapt

⁴ Prezentarea sistemului valentinian la Irineu 1, 1-7. Cercetarea și critica acestei prezentări: W. Foerster: *Von Valentin zu Herakleon* (*Beibitte zur ZNW* 7, 1928) și în special Fr. Sagnard: *La Gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée* (*thèse*) Vrin, Paris, 1947).

⁵ La Clement Alexandrinul, Strom. 4, 13, 89 sq.

foarte simplă, a relațiilor pământești în eternitate⁶. Avem de-a face oare cu profunzimea atunci când crucii tereste îi corespunde o cruce celestă, când suferinței terestre dureroase îi corespunde divina „suferință fără durere”, și în ce direcție trebuie interpretată până la urmă reproducerea modelelor în copiile lor? Lipsa de diferențiere apare și între persoană și gândire (sau punct de vedere): pentru că din dialectica logic-metafizică a ființei și a devenirii, care amintește foarte adesea de Hegel, se formează o dramă personală: fiecare concept devine un eon, fiecare tensiune conceptuală o relație între cele două sexe, fiecare „alienare” a intelectului devine un episod tragic, în care însă natura personală nu se poate menține, fiindcă principiile personalizate trebuie să se resoarbă mai degrabă la loc în unitatea devenirii progresive, lucru pe care îl și fac realmente necontenit, aşa cum o arată foarte clar de pildă hristologia, care nu vrea să vorbească despre patru Hristoși, ci despre unul singur sub patru aspecte. Aceeași indistincție între natura fizică și morală, între substanțial și accidental, fiindcă situațiile se condensează în substanțe fără a fi substanțe reale, și pot fie să se evapore în neant, fie să fie secreteate ca exudate. Astfel, în toate acestea, categoria ultimă este absența deciziei și aspectul interesant câștigat cu acest preț. Divinul devine interesant pentru că seamănă atât de mult cu umanul, pentru că și în Dumnezeu există un abis, o suferință, un întuneric, o dramă, infinit mai profundă decât în om și totuși (așa cum va spune Schelling) întotdeauna depășită deja și trecută și biruită de lumină. Iar omenescul este interesant pentru că divinul este atât de mult cel care se ilustrează și trăiește în el, pentru că omul însuși este o parte din drama eternă, iar miciile și trecătoarele lui pasiuni capătă aici un caracter absolut. Însă aici nimic nu este stabilit până la capăt; înainte ca ceva să se stabilizească definitiv și irevocabil, este din nou anulat, retractat, depășit de următoarea vizuire care apare deja în urma lui. Dar ce senzație sublimă, să privești în mecanismul lăuntric al ființei însăși! Această frenezie spirituală estetică este ceea ce rezistă, ceea ce susține totul și, așa cum va arăta Irineu, ceea ce marchizează pe acei oameni chiar și conduită lor, caracterizându-i ca sectanți. Irineu îi judecă pe gnostiici aşa cum Kierkegaard îi judecă pe hegelieni și Nietzsche pe wagnerieni. Nu e nevoie, spune el, să bei toată marea, ca să știi că este sărată⁷.

Nu trebuie să mai evocăm încă o dată aici atmosfera polemică sale, pe care Reynders a descris-o foarte pertinent⁸, sunt suficiente câteva trăsături de penel. Irineu nu judecă din auzite; el știe cu cine are de-a face, are în minte toate misterele acestor oameni. El recomandă de altfel cunoașterea exactă a adversarului; este

⁶ 1, 303-305.

⁷ 1, 320.

⁸ Dom B. Reynders: *Optimisme et théocentrisme chez S. Irénée*, *Rech. de Théol. anc. et méd.* VIII, 1936, pp. 225 sq.

tocmai ce le-a lipsit predecesorilor săi⁹. Iar atunci când dărâmă, bucată cu buca edificiul minciinos, nu o face polemizând cu detaliile (ca mulți Părinți ai Bisericii dintr-o viziune superioară asupra întregului). Această viziune îi dăruiește do lucruri: marea liniște care-i permite să dezvolte o teologie a răbdării lui Dumnezeu și a omului, dar și marea nerăbdare căreia toată această urzeală de minciuni devine insuportabilă. Căci aici nu este vorba, ca la ceilalți eretici, despre interpretarea greșită a unui punct al doctrinei, nici măcar, ca la păgâni și evrei, că lipsa unei piese decisive, care poate fi însă întregită, ci despre falsificare adevărului, a articulațiilor elementare ale ființei însesi. Această otrăvire radicală gândirii, care nu poate să continue astfel, nu trebuie crutată cu niciun chip Gnosticii s-au orbit singuri, ca tragicul Oedip¹⁰, ei aleargă după o umbră și lasă să le scape pâinea, aidoma câinelui lui Esop¹¹. Ei, care vorbesc întruna despre Dumnezeu, sunt mai fără-dumnezeu decât păgânii¹². Nu este de mirare că tocmai pe Dumnezeu nu-l cunosc și de aceea nu pot să facă nici măcar o singură afirmație corectă despre el¹³. Ei sunt nebunii, acei *insipientes* din Biblie¹⁴, pentru că ei gândesc împotriva naturii însesi¹⁵, căci le lipsește bunul simț¹⁶ și scormonesc în jurul propriilor lor speculații, ca niște cărtițe oarbe¹⁷. Ei se consideră, ca pneumatici, mai venerabili decât Arhitectul acestei lumi și inventează deasupra lui Dumnezeu un alt Dumnezeu, disprețuind găsirea lui Dumnezeu și aşezând o eternă căutare mai presus de găsire¹⁸. Ei au depășit măsura gândirii¹⁹, ceea ce înseamnă totodată că au depășit măsurile lui Dumnezeu²⁰. Ei, care nu sunt în stare să creeze nici măcar un purece, privesc cu dispreț, de sus în jos, la Creator²¹. Ei se fălesc că fac cercetări teosofice și află în fiecare zi ceva nou²², dar adevărul antic, binele simplu este prea mărunt pentru ei. Ei vorbesc despre Dumnezeu de parcă el nu ar fi cel viu, cel prezent²³, sunt niște îndrăgoșați nefericiți, care în realitate nu găsesc iubirea celui pe care-l iubesc, ceea ce este mai mult comic decât tragic²⁴.

⁹ 2, 144.¹⁰ 2, 336.¹¹ 1, 275.¹² 1, 272.¹³ 1, 255.¹⁴ 1, 344.¹⁴ *para physin* [nenatural]: I, 85-86.¹⁵ 1, 347.¹⁶ 2, 404.¹⁷ 1, 253, 348; 2, 132, 171, 379; S 400-2.¹⁸ 2, 380.¹⁹ 1, 344; 2, 411.²⁰ 1, 367.²¹ 1, 188.²² 2, 387.²³ 1, 315.

Ei deschid, disecă divinitatea²⁴, se poartă de parcă ar fi moaștele lui Dumnezeu, ca să-l ajute să nască propria-i abundență pleromatică²⁵. Toate acestea arată că ei n-au nici cea mai mică idee despre cine este Dumnezeu, despre modul în care trebuie să gândească și să vorbească despre el. Ei cred că-l pot explica pe Dumnezeu „cu a plus b și cu numere reci”²⁶ și astfel totul la ei nu este decât infatuare și secretomanie²⁷ cu lucruri care nu sunt deloc divine, iluzionism cu infinități închipuite, absolut false, perspective ale unor lumi care se reflectă unele într-altele la infinit²⁸. Ca să-și poată pune în mișcare această dramă, ei trebuie să proiecteze peste tot în lumea divină ignoranța non-divină, care stă într-o evidentă contradicție cu lumina divină, pe care de altfel tot ei o proclamă²⁹. În general, gândirea lor debordează de contradicții: dacă Tatăl-Primordial este incognoscibilul, cum poate să existe atunci o revelație a lui și cum poate consta această revelație din cunoașterea incognoscibilității lui? O căutare eternă fără a găsi este o contradicție în sine. Iar cum ei – fiind de natură pneumatică! – cunosc deja toate tainele lui Dumnezeu, la ce mai foloște atunci încă o revelație? Dacă ei cunosc adevărul, atunci cuvântul lui Isus este caduc atunci când spune: „Nimeni nu-l cunoaște pe Tatăl, decât Fiul”³⁰.

Minciuna ieșe inevitabil la iveală atunci când ei se confruntă cu Scriptura: ei sunt zdrobiți de unitatea ei, evidența ei distrugе falsul lor mister. Ei trebuie să-i facă față și nu reușesc. Așa încăt nu le mai rămâne nimic altceva decât să rupă unitatea indisolubilă a Scripturii³¹, nu numai Marcion, ci și ceilalți se bazează pe eclectism și *hairesis*, sau pe o vorbire în general ambiguă, catolică pentru popor, gnostică pentru inițiați; și astfel, ei scindează nu doar Scriptura, ci și Biserica³². Sunt falsificatori ai sensului nu doar în anumite ocazii, ci din principiu³³, din statuia de bronz a regelui ei toarnă chipul unui câine, pretinzând că substanța ar rămâne același³⁴; ei se joacă de-a critica textului, susținând că „textele ar fi corupte, ar fi apocrife, ar trăda neconcordanțe reciproce”: nu-i de mirare că ei nu recunosc

²⁴ 1, 357.

²⁵ 1, 301, 355.

²⁶ 1, 162.

²⁷ 1, 348.

²⁸ 1, 305.

²⁹ 1, 264^a, 267, 311-312.

³⁰ 1, 299-300.

³¹ Cartea a treia este dedicată în întregime demonstrării indivizibilității Scripturii: a Evangeliilor între ele, a Evangeliilor și Faptelor Apostolilor, a *kerygmei* [mesajului] lui Pavel și a celei a lui Luca, și este dedicată dovedirii, în repede rânduri, a indivizibilității Vechiului și Noului Testament.

³² S 273.

³³ 1, 31.

³⁴ 1, 67.

nicio tradiție bisericescă³⁵. Dar se feresc, pe de altă parte, să descopere cauzele reale ale diferențelor din Scriptură³⁶. Căci pasajele obscure ale Scripturii, pe care ar trebui să le interpreteze și să le lămurească hermeneutic prin cele clare³⁷, sunt pentru ei un pretext binevenit de a găsi implicate în ele misterele lor și, ca urmare, de a nici nu mai vedea lucrurile evidente³⁸. Parbolele nu sunt citite în sensul lor evident, ci într-unul obscur, care face din ele enigme și noduri ce nu pot fi descălcite: aceasta este consecința faptului că ei nu vor să recunoască niciun canon al adevărului³⁹. Fiecare își faurește astfel o revelație proprie și propriul lui Dumnezeu: și toți aceștia, care nu vor să fie catolici, au până la urmă un singur lucru în comun, care îi marchează profund: ei nu sunt Biserica unică și unită⁴⁰, care în virtutea unității ei, adică a tradiției ei dovedite, păstrează unitatea Scripturii, în care se află unitatea revelației Dumnezeului unic, adevărat și viu. Iar pornind de la această conexiune inseparabilă, Irineu îndrăznește să rostească fraza pe care Augustin a repetat-o mai târziu: toate ereziile s-ar putea reduce la acest numitor comun: Cuvântul nu s-a făcut carne⁴¹.

Astfel, după prezentarea în prima carte a ereziilor și a contradicțiilor lor interne, Irineu ajunge în a doua carte la acea unitate a realității, care a fost dovedită negativ prin auto-disoluția sistemelor gnostice, pentru a o dovedi acum și pozitiv. Pentru că gnoza nu se declara necreștină, ci drept o desăvârșire a înțelegerii creștine, această auto-refutație a erziei nu este apologetică numai în afară, ci este în același timp o parte a dogmaticii, și anume aceea care spune cum Dumnezeul adevărat și unic al revelației se dovedește a fi acela care este prin zdrobirea celor mândri și a „dumnezeilor” și prin ridicarea celor umili. De aceea Irineu ține atât de mult să-i atribuie gnoza lui Simon Magul, adică unei situații de revelație din cadrul Noului Testament⁴².

Apologetica și dogmatica sunt la Irineu totuna, pentru că indisolubilitatea necesității și armoniei interne dintre Dumnezeul treimic, planul mântuirii în Hristos, Scriptură și Biserică, împreună cu tradiția ei, reprezintă atât conținutul propriu-zis al acelui *intellectus fidei*, cât și unica doavadă convingătoare a adevărului creștin în exterior. În timp ce în sistemul gnostic totul rămâne inventie arbitrară, romanescă – „să ni se spună totuși motivul pentru care apar eonii, de ce fiecare

³⁵ S 99.

³⁶ S 241.

³⁷ 1, 273. Scriptura trebuie interpretată pornind de la unitatea ei: 2, 356.

³⁸ *ibid.*; 1, 348^a.

³⁹ 1, 348^b.

⁴⁰ S 99. Erezia nu cunoaște nicio instituție S 119.

⁴¹ S 185-7.

⁴² 1, 190 sq.; Pavel și gnoza: 1, 345. La Simon zace sămânța tuturor telelor, aici se poate ea sesiza în lumina revelației: 1, 189.