

© Editura EIKON

București, Calea Giulești 333, sector 6
cod poștal 060269, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național al
Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ȘTEFĂNESCU, DORIN

Înțelegerea divinului : de la Montaigne la Maine de Biran /

Dorin Ștefănescu. - București : Eikon, 2022

ISBN 978-606-49-0675-5

1

DTP: Valerian Susan

Coperta: Chartres, Vitrail de la Vie de Joseph

Editor: Valentin Ajder

DORIN ȘTEFĂNESCU

ÎNȚELEGEREA DIVINULUI

DE LA MONTAIGNE LA MAINE DE BIRAN

E I K O N

București, 2022

Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, Tome II, J. B. Pélagaud, Lyon, Paris, 1854.

Félicité de Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, Tome I, Pagnerre, Paris, 1840; *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Tome second, Tournachon-Molin et H. Seguin, Paris, 1820.

Pierre Maine de Biran, *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion; Défense de la philosophie*. I. *Fragment d'une lettre sur la philosophie et la révélation; Notes sur l'Évangile de Saint Jean*, în *Ceuvres inédites de Maine de Biran*, Tome III, Dezobry, E. Magdeleine et C^{ie}, Paris, 1859.

CUPRINS

Notă introductivă | 5

DESPRE NEMĂSURA DIVINĂ ȘI MĂSURA UMANĂ	9
IUBIREA ÎN UNI(DI)VERSUL MANIFESTĂRII	33
INTRADONAȚIA. O PERSPECTIVĂ HRISTOCENTRICĂ	57
PARADOXUL INVIZIBIL-VIZIBILULUI	81
DE NEÎNȚELES SAU DINCOLO DE HERMENEUTICĂ	105
PE CĂILE NEPĂTRUNSE, ÎN PAZA IUBIRII	129
ASCEZA SFINTEI INDIFERENȚE	153
DINSPRE ȘI ÎNSPRE DUMNEZEUL INTERIOR	177
ÎNAPOI (SAU ÎNAINTE?) LA UNITATE	201
RESTAURAREA CONȘTIINȚEI RELIGIOASE	225
PUNCTUL DE PLECARE. FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE	247
SCHIȚA UNEI FILOSOFII A REVELAȚIEI	269

Ediții utilizate | 293

DESPRE NEMĂSURA DIVINĂ ȘI MĂSURA UMANĂ

„Dieu est (...) revêtu de l'humaine figure”.
Michel de Montaigne

Montaigne redactează *Apologia lui Raimond Sebond* în 1576, scriere care va constitui capitolul al XII-lea din cartea a doua a *Eseurilor*, publicată în 1580. Situat în centrul întregului corpus, este textul care pune cel mai bine în lumină gândirea religioasă a autorului, o gândire aflată la răspântia dintre umanismul renascentist, cu adânci rădăcini în antichitatea greco-latină, și teologia (nu neapărat scolastică) a Evului Mediu. Dificultatea de a ține cumpăna dreaptă între aceste două dimensiuni ale abordării divinului răzbate limpede din desfășurarea meditațiilor pe o axă nu rareori oscilantă, deși întinsă cât se poate de ferm și subîntinsă de acel sceptic „*que sais-je*” sub auspiciile căruia se adună în mănunchi toate semnificațiile. Pornind de aici, ideea de bază care străbate reflecțiile lui Montaigne se referă la justa măsură ce definește natura umană, orice abatere de la această normă, fie în plus, fie în minus, însemnând o ieșire din definiție, rătăcire pe căi lăturalnice. Dar măsura aceasta se află într-un raport biunivoc

cu nemăsura divină, accentul mai apăsător căzând pe aceasta din urmă. De aceea, putem vorbi de o pseudo-apologie, întrucât, în tratatul *Teologia naturală sau Cartea creaturilor* (1487), pe care Montaigne l-a tradus din latină, la îndemnul tatălui său, teologul catalan Raimond Sebond expune o metodă raționalistă prin care încearcă să demonstreze adevărurile credinței fără a recurge la revelație, teză pe care Montaigne o respinge, deconstruind-o pas cu pas.

În acest context, înțelepciunea antică nu e înțeleasă drept un reper de autoritate infailibilă, deseori trimiteri la autori greci sau latini stând drept dovezi ale unui discernământ lucid, Montaigne situându-se pe pozițiile unui umanist creștin. De pe aceste poziții se delimitează de încrederea mult prea radicală în autonomia naturii umane și, prin urmare, în absoluta ei neatârnată față de instanța divină. Când Cicero spune că „avem dreptate să ne mândrim cu virtutea noastră: ceea ce nu s-ar întâmpla dacă am avea-o de la un zeu și nu de la noi înșine” (*De natura deorum*, III, 36), sau când Seneca susține de asemenea că înțeleptul are îndrăzneală precum Dumnezeu, depășindu-l însă pe acesta potrivit slăbiciunii omenești, Montaigne cheamă la reținere, la o mai dreaptă chibzuință. Termenii raportului între Dumnezeu și om sunt răsturnați, căci a fi situat mai presus de Dumnezeu este în esență același lucru cu a te considera pe picior de egalitate cu El. De fapt, în aceste situații, în loc să fie preamărit – așa cum pare la prima vedere – omul este înjosit, mutat din locul care îi este menit prin creație.

Se cuvine repudiată această „vanitate neghi-oabă”, îndepărtat „fundamentul ridicol pe care se întemeiază aceste false opinii”. Adevăratul raport cu Dumnezeu trebuie restaurat, nu pornind de la o așa-numită justă măsură umană, înțeleasă eronat ca un călduț *juste milieu*, ci de la nemăsura divină, dar în folosul omului. „Atât timp cât va crede că întrevede vreun mijloc ori vreo putere ce vin de la sine, niciodată omul nu va recunoaște ce îi datorează stăpânului său (*à son maistre*)”. Căci niciun mijloc de acțiune prin forțe proprii, nicio putere pe care și-o arogă nu îi sunt date prin sine, de la sine. Ele îi sunt pre-date nu pentru a fi însușite și revendicate în numele propriului; darul puterii și al modalității de a o exercita atârnă de Cel care îl dă, nu de cel căruia i se dă. Puterea de a face, modul de a o face, în ultimă instanță puterea-de-a-fi transcend simplele acte ale unei capacități personale; sunt investiții atestatoare și afirmative totodată, donații de care avem parte atâta vreme cât ne știm noi înșine parte din adevărul lor.

A lua parte nu înseamnă că noi suntem cei care am pus întregul la care suntem părtași. Dimpotrivă, participăm la un întreg pre-dat pentru că îi recunoaștem fundamentul, adevărul întregitor. „Participarea noastră la cunoașterea adevărului, oricare ar fi acesta, nu am dobândit-o prin propriile noastre puteri”. Adevărul nu e al nostru, ca un fel de posesiune de care am beneficia după bunul plac, nu îi dăm noi natura după măsura orizontului nostru de înțelegere, după cum nici credința nu stă în puterile noastre, ea fiind posibilă prin altul, darul pur al dărniciilor altuia (*un pur présent de la libéralité d'autrui*).

Fără acest *altul* transcendent nu am avea nici fundament al adevărului, nici obiect al credinței. Am clădi adevărul ca pe o casă fără fundație, am crede fără să știm cu *adevărat* dinspre ce orizont răsare lumina. Întrebându-l pe cineva „dacă stă în puterea omului să găsească ceea ce caută” și dacă această căutare neîncetată i-a întărit puterea prin aflarea vreunui adevăr temeinic, acela ne-ar răspunde că singurul lucru dobândit în lunga sa căutare constă în faptul că „a învățat să-și recunoască slăbiciunea”.

Ce înseamnă această recunoaștere a cunoașterii slabe? Nu e oare primul pas pe calea cunoașterii unui adevăr tare, în fața căruia înțelegerea se curbează, se îndoiaie, obligată să se plece? Când nu o face, rămâne în slăbiciunea pe care nu o recunoaște, adică în necunoaștere. Deschide de la sine un alt orizont, al propriului impropriu, cel al imaginației solicitate să umple golul, să suplinească o cunoaștere carentă. În acest caz, Montaigne vorbește despre „vanitatea imaginației”, de imaginația ca „deregulare a gândurilor”, adăugând: „Pe bună dreptate am pus în valoare forța imaginației noastre, căci nu ne posedăm bunurile decât în vis”. Ceea ce nu înseamnă că această facultate mult timp blamată nu poate să întrevadă ceea ce cunoașterea nu vede. „Mizeria condiției noastre este că adesea ceea ce se prezintă imaginației noastre ca adevăr pur nu se prezintă totodată ca cel mai de folos vieții noastre”. Aceeași apreciere o regăsim în capitolul XX (*Nu gustăm nimic pur*): „Slăbiciunea condiției noastre face ca lucrurile, în simplitatea și puritatea lor naturale, să nu ne poată fi de folos”. Să fie acesta un semn că adevărul imaginat nu este

totuși pur, că impuritatea sa reprezintă tocmai inutilitatea sa? Ce să facem cu un adevăr nefolositor, inutil și improbabil, pe care viața îl refuză?

Dacă Adevărul *este* Viața, el este un fapt *vital*, miezul ascuns în adâncul vieții căreia îi dă Calea. Îi dă și ființa, în măsura în care ea apare în lume ca ființă a lumii, prin urmare ca lume a ființei? „Fiecărui lucru – notează Montaigne – nimic nu îi este mai drag și mai demn de stimă decât ființa sa”. Ființă la care raportează toate calitățile celorlalte lucruri, ca la un reper ontologic indubitabil. Raporturi calitative care pot varia în fel și chip, pot fi întinse sau restrânse, după caz, dar în afara acestui principiu imaginația nu poate merge, nu poate să-și depășească propriul orizont, „este imposibil ca ea să iasă de aici și să treacă dincolo”. *Dincolo*, adică spre fundamentul care pune raporturile, le susține nu din perspectiva ființei lumii sau a ființei în lume, ci din aceea a faptului de a apărea, în care, înaintea luminii mundane, ceea ce apare pre-supune ființa, îi pune posibilul în act, în situația de a fi. Aici *dincolo* este *înainte*, ca prealabil al originarului, ca început absolut, de dinaintea materiei fenomenologice a lumii și ca atare din afara ei.

Imaginația nu poate merge până aici, nu surprinde alteritatea decât ca pe un *altul* posibil, nu real. Pentru ea nu există decât ceea ce pornește de la ea, chiar și atunci când pare că descoperă alte lumi posibile, pe care de fapt vălul ei le acoperă (în capitolul XXI din prima carte a *Eseurilor*, cu referire la cei înrobiți închipuirii, Montaigne spune că „ei gândesc a fi văzut ce nu au văzut”). Actul imaginant

operează o reducere, dar la inesențial, prin absorbția tuturor lucrurilor la singura ființă care îi e dat să o vadă. „De unde se nasc aceste străvechi concluzii: Dintre toate formele, cea mai frumoasă este aceea a omului; Dumnezeu aparține deci acestei forme. Nimeni nu poate fi fericit fără virtute, nici virtutea fără rațiune, nicio rațiune neputând sta altundeva decât în figura umană; Dumnezeu este deci îmbrăcat în figura umană”. Un argument silogistic dezvoltat care, prin premisele sale majoră și minoră, duce la concluzia că Dumnezeu nu poate să apară decât ca figură umană. Montaigne aduce în sprijin un citat din Cicero: „Atât de înrădăcinate sunt obișnuința și prejudecata spiritului nostru încât atunci când el se gândește la Dumnezeu, de îndată i se prezintă forma umană” (*De natura deorum*, I, 27). Ceea ce pentru spirit se prezintă ca formă este o figură desfigurată, decăzută din natura sa divină, *morphè theou* fiind redusă la *morphè anthropou*.

Or, suita argumentativă de mai sus nu e adusă în discuție decât pentru a pune orice formă de antropomorfism într-o lumină negativă. Necomplăcându-se într-un „infini de gânduri informate”, spiritul caută să dea formă tuturor imaginilor vagante, să și le prezinte „într-o anume imagine după modelul său”. Dacă modelul este spiritul, atunci toate formele pe care le plăsmuiește sunt modelate după chipul său, divinul însuși fiind circumscris acestor limite: „tainele sale supranaturale și celeste poartă semnele condiției noastre pământești; venerarea sa se exprimă prin slujbe și cuvinte sensibile; căci omul este cel care crede și se roagă”. Coborârea naturii

divine în limitele naturii umane nu reprezintă aici actul de smerire kenotică îndeplinit prin libera voință a dumnezeirii. Divinul e „tras” în jos, obligat să se conformeze spiritului uman, pus ca obiect al unei gândiri obiectivante. În această situație, umanul corupe divinul, însușindu-și-l ca pe un bun al său, pus la dispoziția și la nivelul său. Tocmai prin acest sentiment de posesiune spiritului îi scapă natura divinității; „prin vanitatea acestei imaginații el se crede egalul lui Dumnezeu”, dar „dacă este ceva de la mine, nu este nimic divin”. *De la mine*, adică *al meu*, creat de mine, care prin urmare depinde de mine, de vreme ce e apropiat și posedat.

Dacă lucrurile ar sta așa, Dumnezeu nici nu ar mai trebui căutat și invocat, el dându-mi-se de îndată, întrucât eu sunt cel care îl dau. Este o mare deosebire între „a-l venera pe cel care ne-a făcut și a-l onora pe cel pe care noi l-am făcut”. Atunci când „vrem să trecem divinitatea prin filtrul nostru”, nu ajunge la noi decât chipul ei ecranat, nevăzutul ce rămâne dincolo de vedere. Este ca atare „imposibil să stabilim ceva sigur din natura nemuritoare prin cea muritoare”, să-i cântărim nemăsura prin măsura umană. „Nimic din ce e al nostru nu se poate potrivi sau raporta, în vreun fel, la natura divină fără să o maculeze și să o marcheze cu tot atâta nedesăvârșire”. Puritatea absolută – a absolutului – este intangibilă („măsurile noastre nu o ating”), iar a încerca să o atingem adaptând-o propriei noastre măsuri înseamnă a forța uși deschise. Căci cum am putea filtra ceva ce este deja pur, fără conștiința că ceea ce obținem prin acest act de fraudare este un

produs impur? „Această nesfârșită frumusețe, putere și bunătate, cum poate ea să corespundă și să se asemene cu ceva atât de abject precum noi înșine”, fără ca măreția divină să decadă în ochii omului? Căci, pe de o parte, orice cadru comparativ este neadecvat, la fel ca orice corespondență sau asemănare, divinul instaurând el însuși un raport disanalogic, al unui incomparabil absolut. Pe de altă parte, acest incomparabil al măreției se manifestă prin slăbiciune, nu prin tărie, aparenta slăbiciune a lui Dumnezeu fiind „mai puternică decât tăria oamenilor” (1 Cor. 1, 25).

Non-echivalența aceasta, care nu pune însă o ruptură, ci doar o frontieră între două niveluri de ființă, funcționează și atunci când vorbim despre identitatea de sine *exclusivă* a ființei? Întrucât exclusivul lui *a fi* presupune excluziunea, despărțirea absolută de tot ce nu este, așa cum procedează Parmenide în *Despre natură* când afirmă că doar ființa este, afară de ființă nu e decât neființă, ceea ce vrea să spună că se poate vorbi numai de ființă: „Trebuie spus și gândit că ființa este: căci a fi este, dar neantul nu este”. Deși se poate vorbi despre ființă, una și indivizibilă, singura care este, „unui creștin – remarcă Montaigne – acest mod de a vorbi îi este indiscret și necuviincios”. Iar aceasta pentru că ființa divină nu intră într-o atare definiție, ea fiind o pură *causa sui* fără determinații, fără să se pună problema neființei, care i-ar fi o limită. „Nu găsesc că e bine – adaugă el – să supunem astfel puterea divină legilor cuvântului nostru”, nicio formă de discurs neputând să cuprindă (să înțeleagă) cuprinzătorul (înțelesul). Aspect abordat și în capitolul XXIII din

cartea întâi (*Despre îndătinare și anevoința schimbării unei legi împuțernicite*): „ursita, păstrându-și totdeauna autoritatea asupra rostirilor noastre (*au-dessus de nos discours*), ne arată uneori neapărata nevoie ca legile să-i facă un oarecare loc”. Iar aceasta întrucât cei prea încrezători în cuvânt ar recurge la o formă de limbaj trufaș, hipertrofiat, „pentru a-l potrivi pe Dumnezeu după măsura lor”.

Doar limbajul să fie responsabil de această mutație de orizont, prin care omul a schimbat „slava lui Dumnezeu incoruptibil într-o imagine a omului coruptibil”? Nu sunt oare cauze mai profunde, limbajul spunând ceea ce spiritul vede, ceea ce gândirea înțelege? Indicibilul divin refuză orice imagine, nu pentru că este un nespus și ca atare un nevăzut care nu face imagine, ci pentru că este *inimaginabil*, prin urmare nerostibil, cu neputință de închis într-o figură care să-l reprezinte. De aceea, „tot ce întreprindem fără ajutorul său, tot ce vedem fără lumina harului său nu este decât vanitate și nebunie”. Orice am realiza prin cuvântul și prin fapta noastră, chiar dacă ni se pare că se conformează adevărului, am putea obține doar obiecte de incertitudine și de îndoială, de confuzie și de tulburare. Ce gravă carență grevează cuvântul și fapta ce vorbesc și acționează în nume propriu, într-atât încât adevărul li se sustrage, diversitatea parazitând unitatea? Cu adevărul pe care crede că-l descoperă de unul singur, omul nu are ce face; multiplicându-se în adevăruri ce se contrazic, îl lasă în cele din urmă cu mâna goală. Ba mai mult, când i se dă „esența însăși a adevărului”, nu primește

darul, iar dacă îl primește, nu recunoaște dăruitorul care este el însuși darul.

Încă din capitolul LVI (*Despre rugăciune*) din cartea întâi, Montaigne atrage atenția asupra imposibilității de a-l subordona pe Dumnezeu faptelor și gândurilor noastre: „Nu trebuie amestecat Dumnezeu în faptele noastre decât cu smerenie, luare-aminte și laudă”. A-L aduce alături de noi nu înseamnă a-L face captivul unei dorințe, nici măcar al unei chemări. El este prezent înainte de a-L invoca, iar în ceea ce făptuim ori judecăm El nu răspunde decât smereniei, vine în întâmpinarea mâinii care i se întinde fără să-L atingă. O face însă fără vreun amestec cu cele omenești, fără ca transcendența lui să fie rănită în vreun fel. De aceea, în chiar actul sinergiei – împreună-lucrarea sa cu omul –, fapta lui Dumnezeu rămâne distinctă, ea este doar pârgă care înalță fapta omenească. Iar aceasta „fiindcă judecățile dumnezeiești sunt luate în vedere cu mai multă smerenie și evlavie singure și neatârdate decât însoțite de judecățile omului; că greșeala mai adesea se vede când teologii scriu prea omenește, decât când umaniștii scriu prea puțin teologicește. (...), fiindcă vorbirea omului are tipare mai prejos și nu trebuie să se folosească de măreția, înălțarea și tăria cuvântului dumnezeiesc”. Să reținem rezerva față de abordarea prea omenească a teologilor, prin apelul la o vorbire deficitară, la un construct conceptual incapabil de a surprinde viul divin.

De fapt, orice vorbire își manifestă insuficiența atunci când e *vorba* de lucrările divine, judecăți neamestecate cu cele omenești. Când judecata

omului este expresia voinței de a da glas lucrurilor suprasensibile, judecata trebuie să fie înnodată cu voința („nodul care ar trebui să lege judecata și voința”), în așa fel încât să țină strâns sufletul pentru a-i zădărnici împrăștierea și a-l înfățișa, astfel legat, lui Dumnezeu. Este o legătură vie care dezleagă, eliberează de patimi și de pasiuni, de considerațiile rațiunii și ale intelectului. „O strânsoare divină și supranaturală, neavând decât o formă, un chip și un aspect, care este autoritatea lui Dumnezeu și harul său”. Tot ce ține de natura umană, toate componentele sale spirituale sunt subordonate acestei *auctoritas Dei*, puse „sub autoritatea și venerația măreției divine”, în care ele sunt prinse laolaltă, cuprinse în substanța divină a creației. Prinse și cuprinse pentru a rămâne acolo în *legătură* cu divinul, mărturii vii ale prezenței acestuia în lume. Omului îi e dat astfel să facă văzute cele nevăzute ale lui Dumnezeu, căci „lucrările Sale nevăzute El ni le manifestă prin cele văzute”, spre „dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (*Evr.* 11, 1). Și nu e omul cel mai vizibil dintre toate cele create, nu lui înainte de toate i se cuvine să fie prin el însuși manifestarea vie a lucrărilor nevăzute, vizibilul invizibilului?

Este aceasta o cale pe care o poate urma și argumentația rațională, îi revine omului „să ajungă la vreo certitudine prin argument și prin discurs”? Montaigne încearcă în această privință să articuleze un fel de argument ontologic în favoarea desăvârșirii divine, inegalabilă în ordinea existentului. Deși coerent și convingător, un argument destul de lax pentru a nu se lăsa prins în formulări abstracte,