



DAVID BRADSHAW

**METAFIZICA ENERGIILOR DIVINE
ȘI SCHISMA BISERICII**

Traducere de

DRAGOȘ DÂSCĂ și protos. lect. dr. VASILE BÎRZU

DOXOLOGIA

ECCLESIAST

Iași, 2025

Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i>	7
<i>Prefață</i>	9
1. Începuturile aristotelice	15
<i>Energeia</i> ca exercițiu al capacității	17
Deosebirea dintre <i>energeia</i> și <i>kinēsis</i>	24
<i>Energeia</i> ca actualizare	31
Anterioritatea actualizării	39
2. Primul Mișcător	45
Activitate și actualizare în <i>Metafizica</i> XII	46
Care este activitatea Primului Mișcător?	51
Gândirea care se gândește pe sine	55
Primul Mișcător – cauza eficientă	63
3. Între Aristotel și Plotin	73
<i>Energeia</i> în școlile elenistice	74
Câteva observații despre întrebuițarea nefilosofică a lui <i>energeia</i>	80
Filon din Alexandria	90
Numenius și Alcinous	97
Alexandru din Afrodisia	101
4. Plotin și teoria celor două acte	107
Teoria celor două acte în <i>Enneade</i> V.4	108
Teoria celor două acte: <i>Enneade</i> V.I și alte texte	113
Reconsiderările lui Plotin	122
Plotin, Aristotel și Alexandru	130
5. Moștenirea plotiniană în Apus	137
Porfir	138
Comentariul anonim la <i>Parmenide</i>	141
Marius Victorinus	150
Tranziția la scolastică	158

6. Zei, demoni și teurgie	165
Scrierile creștinismului primar	166
Magia	176
Scrierile hermetice	180
Iamblichos	185
Proclos	194
Ascensiunea proclosiană	201
7. Formarea tradiției răsăritene	207
Controversa trinitară	208
Numele divine	217
<i>Ousia și energia</i>	222
Participarea revizuită	232
Dionisie: procesiunea	240
Dionisie: întoarcerea	245
8. Înflorirea tradiției răsăritene	251
Mișcarea dincolo de concepte	252
Schimbul de identități	261
Logosul și <i>logoi</i>	270
Lumina necreată	277
Arătarea Duhului din veșnicie	286
9. Sfântul Grigorie Palama și Toma din Aquino	295
Inovațiile lui Augustin	296
Varlaam și isihăștii	306
Sinteza palamită	312
Toma din Aquino: Dumnezeu și <i>esse</i>	322
Toma din Aquino: participarea și vederea fericită	332
Toma din Aquino: obiecții și răspunsuri	341
10. Epilog	349
<i>Bibliografie</i>	369
<i>Indice</i>	391

Prefață

„Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?” Această întrebare nu poate fi evitată de niciun cercetător al culturii apusene. Tertulian, cel care a formulat-o pentru prima dată, s-a exprimat astfel în contextul unei dispute în care acuza filosofia că dă naștere ereziei. Ceea ce voia să spună era că Atena și Ierusalimul sunt două lumi diferite și, prin urmare, categoriile care provin din gândirea greacă nu își au locul în credința creștină. Cu toate acestea, Tertulian însuși s-a aflat în imposibilitatea de a menține în faptă această diviziune strictă. Biserica, în întregul ei, avea tendința să pășească pe urmele apologeților greci, care apelau cu lejeritate la filosofia greacă atunci când interpretau mesajul creștin. În ultimă instanță, aproape invariabil, numeroasele forme de gândire creștină care au concurat pentru întâietate de-a lungul Evului Mediu și în Renaștere, ca și în epoca modernă, au datorat mult celor două lumi opuse menționate de Tertulian. Rezultatul a fost că Atena și Ierusalimul s-au îngemănat profund și inextricabil în formarea culturii apusene.

Această fuziune conferă întrebării lui Tertulian un înțeles diferit și mult mai alarmant. Din perspectiva istoriei dinamice, întrebarea nu este dacă teologia creștină ar trebui să se folosească de filosofia greacă, ci dacă cele două mari izvoare ale civilizației noastre sunt compatibile. A susține că nu sunt compatibile înseamnă a pune sub semnul întrebării nu doar pe cel puțin una din ele (și probabil pe amândouă), ci însăși civilizația care a răsărit din unirea lor. Indiferent de părerea unuia sau a altuia, cert este că civilizația noastră a dat un răspuns negativ. Niciun conflict nu este mai cunoscut sau nu reapare sub forme mai variate decât cel dintre apostolii rațiunii și iluminismului și cei ai autorității morale și adevărului revelat. În războaiele culturale care au loc în prezent, ca și în presupusul conflict dintre știință și religie, parcă vedem Atena și

Ierusalimul războindu-se sub ochii noștri. Simpla existență a acestor conflicte reflectă, dintr-o perspectivă universală, contradicția dintre rațiune și revelație. Unii dintre noi reacționează bine la această situație, întâmpinând cu bucurie ocazia de a alege decisiv între una și cealaltă. Alții confruntă situația cu ambivalență sporită și chiar cu sentimentul că ceva prețios s-a pierdut. Însă, fie că este vorba de o alegere făcută cu bucurie, fie de una fără tragere de inimă, cultura noastră ne impune să alegem și nu putem evita acest lucru.

Nu a fost întotdeauna așa. Istoria filosofiei occidentale este, printre altele, lunga poveste a încercării de a împăca Atena și Ierusalimul. Dacă astăzi, în cultura noastră, se presupune că ele nu sunt în armonie, atunci motivul se află, obligatoriu, în eșecul acelor încercări. Aici, istoricul filosofiei, și în special al filosofiei în relația ei cu gândirea creștină, se confruntă cu o problemă importantă, ba chiar stringentă. Unde și cum a avut loc acest eșec? Era inevitabil? Să fi apărut la un moment dat o cotitură greșită de la un drum care, dacă ar fi fost urmat, ne-ar fi putut duce la un rezultat diferit? Și dacă da, mai există pentru noi vreo soluție în acest sens? Oare istoria ne-a închis orice posibilitate de a reconsidera subiectul, astfel încât divorțul dintre Atena și Ierusalim nu este decât o realitate la care ne putem raporta în chip diferit, dar care nu poate fi pusă sub semnul întrebării?

Iată linia de gândire care a insuflat acest studiu. Propun reconsiderarea acestor chestiuni în lumina sciziunii dintre cele două jumătăți ale Creștinătății, Răsăritul vorbitor de greacă și Apusul vorbitor de latină. Este important de precizat că, din punct de vedere istoric, eșecul dintre rațiune și credință a fost un fenomen strict occidental. În Răsăritul creștin nu s-a ajuns la un asemenea rezultat. Importanța acestui fapt a fost ascunsă vederii fiindcă, până de curând, creștinii din Răsărit erau considerați eretici în Apus. Doar în ultimii ani a devenit limpede cât de extrem de greșită este această prejudecată în care s-a crezut atât de mult timp. Totuși, cu cât creștinismul răsăritean începe să-și dobândească legitimitatea, cu atât mai mult reacția împotriva creștinismului apusean, care a format în atât de mare măsură istoria noastră culturală și intelectuală, pare a fi o simplă neînțelegere locală. Creștinismul răsăritean a avut de la început un mod fundamental diferit de înțelegere a chestiunilor care privesc relația dintre credință și rațiune. Este posibil ca ceea ce a eșuat în Apus să nu fi afectat tradiția răsăriteană. Pe scurt

spus, dacă vrem cu adevărat să înțelegem lunga istorie a filosofiei occidentale, trebuie să ținem cont de alternativa răsăriteană.

Cartea de față este începutul unei încercări de a proceda în acest sens, fiind axată pe formarea celor două tradiții, răsăriteană și apuseană, analizate în paralel. Am dezbătut problema doar până în punctul în care fiecare a dobândit o formă aproximativ definită, adică până la Toma din Aquino în Apus și Grigorie Palama în Răsărit. Nu am încercat să scriu o istorie completă a vreuneia dintre tradiții, nici măcar din punctul de vedere al formării conceptelor filosofice. M-am axat strict pe temele metafizice fundamentale care au contribuit la cimentarea deosebirilor dintre ele și care sunt cele mai relevante pentru evaluarea viabilității lor neîntrerupte. Am încercat să abordez imparțial materialul istoric, cu scopul de a ajunge la o înțelegere simpatetică a ambelor tradiții în propriul lor context. Concluziile mele despre înțelesul acestei istorii și despre viabilitatea celor două tradiții vor fi dezvoltate în Epilog.

Chiar și simpla povestire a unei istorii comparate atât de limitate necesită un fir de legătură care poate fi observat până la momentul dezacordului, dar și mai departe, în ramificațiile paralele. Acest fir pe care l-am ales este *energeia*, un termen grec tradus diferit, în funcție de autor și de context: „act”, „actualitate”, „lucrare” sau „energie”. Utilitatea lui pentru scopul nostru se bazează pe mai multe motive convergente. În Răsărit a devenit un termen cheie al teologiei creștine începând cu Părinții capadocieni, în veacul al IV-lea, și continuând prin opera lui Palama, în veacul al XIV-lea. Distincția dintre *ousia* și *energeia*, fiindă și energie sau lucrare, a fost mult timp recunoscută ca cea mai importantă dogmă filosofică ce deosebește cugetul creștin răsăritean de cel apusean. (Vezi, îndeosebi, lucrările lui Vladimir Lossky și John Meyendorff citate în Bibliografie.) Efectiv, absolut tot ceea ce ține de această deosebire este subiect de dispută, inclusiv înțelesul, istoria și moștenirea sa. Singura cale de a rezolva aceste dispute este de a prezenta o istorie cuprinzătoare a distincției, de la rădăcinile ei biblice și filosofice până la teologia lui Palama. Această istorie, în schimb, poate fi cel mai bine înțeleasă prin aprofundarea evoluției conceptului de *energeia*.

În Apus, din perspectiva importanței sale pentru discuția noastră, termenul cel mai apropiat de *energeia* este *esse*, infinitivul latin al lui „a fi”. Este binecunoscut faptul că Augustin L-a identificat pe

Dumnezeu cu ființa însăși, *ipsum esse*, și că Toma din Aquino a făcut din această identificare piatra de temelie a unei teologii naturale construite cu grijă. Mai puțin cunoscut este că termenul *esse* – în-deosebi în înțelesul oferit lui de Toma, „actul de a fi” – are o istorie care îl leagă de *energeia*. Primii autori latini care l-au folosit pe *esse* au fost Boethius și Marius Victorinus. Dar ei nu au făcut decât să traducă în latină idiomul filosofic al neoplatonicienilor greci, precum Porfir. Individual, *esse* – ca act de a fi – este echivalentul direct al grecescului *energein katharon*, „actul pur”, pe care Porfir sau altcineva din cercul său (autorul Comentariului anonim la *Parmenide*) l-a identificat cu Unul. Aceasta înseamnă că *esse*, în întrebuintărea sa filosofică, poate fi înțeles ca derivând din *energeia*. Desigur, trebuie să reținem că nu aceasta este originea lui *esse*, ci doar a dobândit anumite rezonanțe adiționale și că nu toate aceste rezonanțe au rămas operative în folosirea sa târzie. Cu toate acestea, pentru un cadru general preliminar, trebuie să ne gândim la o tulpină comună, *energeia* (așa cum apare în neoplatonism), care dezvoltă două ramuri: „energiile” în Răsărit și *esse* în Apus.

Iată doar o primă aproximare. Ea omite observația că *energeia* a mai avut și o întrebuintăre nefilosofică, cel puțin la fel de importantă pentru dezvoltarea gândirii răsăritene pe cât a fost influența neoplatonismului. Această întrebuintăre nefilosofică poate fi găsită în scrierile istorice și științifice, în corpusul scrierilor magice grecești, în scrierile hermetice și, mai presus de toate, în Noul Testament și la primii Părinți ai Bisericii. Pentru a înțelege distincția esență - energii este necesar să o abordăm în lumina acestei istorii anterioare. Iată un alt argument pentru originea ei mai timpurie decât cea din neoplatonism: neoplatonismul însuși este virtual imposibil de înțeles fără o considerare a originilor sale. Afirmații precum: Unul se află mai presus de intelect, sau că intelectul este identic cu obiectele sale, sau că efectul preexistă în cauză, probabil vor părea cititorilor moderni exasperant de obscure, dacă nu sunt înțelese în relație cu argumentele care le justifică. În cea mai mare parte, aceste argumente fie au fost pentru prima dată formulate de Platon și Aristotel, fie folosesc concepte și terminologii provenind de la aceștia. Din fericire, de vreme ce subiectul nostru este *energeia*, putem să începem cu Aristotel, cel care a inventat acest termen.

În sens mai larg, sunt de părere că axarea pe tradiția creștină exclusiv, văzând în dezvoltările anterioare doar un preambul la

aceasta, înseamnă a distorsiona istoria. Atât autorii păgâni, cât și cei creștini se confruntau cu aceleași chestiuni fundamentale, folosind adesea același vocabular și aceleași unelte conceptuale. Nimeni nu poate compara Comentariul anonim la *Parmenide* cu Victorinus, sau pe Iamblichos cu Capadocienii, sau pe Proclus cu Dionisie – sau, pentru subiectul în discuție, pe Aristotel cu Toma din Aquino –, fără să recunoască faptul că ceea ce aveau aceștia în comun este cel puțin la fel de important ca ceea ce îi desparte. Înțelegerea celor două tradiții, răsăriteană și apuseană, ca dezvoltări dintr-o moștenire comună a metafizicii clasice ne poate ajuta să-i înțelegem cum se cuvine pe acești autori importanți. Procedând astfel, mutăm accentul comparației de pe probleme de dogmă și ecleziologie, pe chestiuni de metafizică fundamentală. Sper că lucrarea mea va demonstra că aceasta este abordarea corectă și că, prin omiterea ei, s-a interpretat greșit întreaga problematică a relației dintre cele două tradiții.

Cele de mai sus ajută la explicarea structurii cărții. Aceasta începe cu identificarea tulpinii comune a celor două tradiții, de la Aristotel prin Plotin (Capitolele I-IV); observă, apoi, dezvoltările preliminare din Apus (Capitolul V) și Răsărit (Capitolul VI); abordează dezvoltarea tradiției răsăritene (Capitolele VII și VIII) și, în final, completează ambele tradiții cu o comparație între Augustin, Toma și Palama (Capitolul IX). Epilogul continuă ceea ce această Prefață lasă neterminat, analizând cum poate comparația celor două tradiții să lămurească situația actuală.

Atragem atenția în privința unor chestiuni ce țin de specificul textului. Cititorii nefamiliarizați cu textele patristice trebuie avertizați că se vor confrunta cu două sisteme care merg în paralel. Astfel, dacă *Enneade* I.6.9 este secțiunea 9 din capitolul 6 al cărții I a *Enneadelor*, *De Trinitate* X.8.11 se referă la paragraful 11 sau capitolul 8 din *De Trinitate*, în funcție de sistemul folosit (majoritatea edițiilor le dau pe amândouă). Referitor la traduceri, acolo unde a fost posibil, le-am folosit pe cele existente, dar am adus modificări pentru a păstra consecvența terminologică și stilistică. Aceasta este valabil îndeosebi pentru traducerile vechi ale scrierilor patristice. În privința următorului aspect am abandonat orice speranță de consecvență: alegerea titlurilor în latină sau engleză; le-am folosit pe amândouă, fără discriminare, în funcție de întrebuintarea lor comună. În mare parte, am citat la note forma abreviată a edițiilor

și a traducerilor, rezervând Bibliografiei informațiile și referințele editoriale complete.

Capitolele de la 1 la 5 au fost scrise inițial sub formă de disertație în cadrul studiilor de filosofie antică de la Universitatea Texasului din Austin. Aș dori să mulțumesc membrilor comisiei mele (R.J. Hankinson, Alexander Mourelatos, Stephen White, Robert Kane, și Cory Juhl) pentru îndrumarea lor în acest proiect. De asemenea, aș dori să le mulțumesc lui John Bussanich, John Finamore, Harold Weatherby, Ward Allen și John Jones pentru comentariile asupra diferitelor secțiuni din capitolele ulterioare. Capitolul 2 a fost inițial publicat în *Journal of the History of Philosophy*, o parte din capitolul 5 în *Review of Metaphysics*, și părți din capitolele 6 și 7 în *Journal of Neoplatonic Studies*. Le mulțumesc editorilor acestor reviste pentru permisiunea acordată.

În cele din urmă, vreau să vorbesc despre o altfel de datorie. Cea mai mare dificultate în înțelegerea tradiției răsăritene a fost întotdeauna faptul că este atât de adânc înrădăcinată într-o practică trăită. Chiar și a vorbi doar despre „aspectele filosofice” ale tradiției implică riscul unei distorsionări grave. Niciodată nu au existat în Răsărit diviziuni între filosofie și teologie sau teologie și misticism, precum în Apus, fiindcă, în parte, aceste separări presupun un concept despre rațiunea naturală care este el însuși, la rândul lui, un produs al tradiției occidentale. Pentru istoricul filosofiei, aceasta înseamnă că, atunci când cercetează moștenirea culturală a Răsăritului, se poate confrunța cu o mare problemă care nu face, în mod normal, parte din domeniul său profesional: anume discuțiile detaliate despre teologia trinitară, rugăciune, practica ascetică, mila față de săraci, exegeza biblică, adesea exprimate într-un limbaj baroc complex. Sarcina cercetătorului este să clarifice elementele filosofice recunoscute în contextul lor fără să le falsifice sau să le schimbe înțelesul propriu. Nu știu dacă am reușit să-mi îndeplinesc sarcina, dar sunt sigur că nu aș fi început și nu aș fi avut idee cum să încep, fără oamenii care m-au învățat câte ceva despre semnificația acestei tradiții ca practică trăită. Primul dintre ei este soția mea. A spune că această carte îi este dedicată nu este îndeajuns; în mintea mea, numele ei este scris pe fiecare pagină.

CAPITOLUL 3

Între Aristotel și Plotin

Istoria răspândirii aristotelismului după moartea Stagiritului este lungă și încâlcită. Se pare că lucrările care compun ceea ce numim *Corpus Aristotelicum* au fost inițial însemnări pentru prelegerile susținute adepților săi în Lyceum. De asemenea, Aristotel a scris mai multe lucrări de popularizare, așa-zisele scrieri „exoterice”, care au ajuns până azi doar fragmentar. Din rândul acestora face parte și *Protrepticul*, a cărui discuție despre *energeia* a fost prezentată în Capitolul I. Opinia generală este că lucrările exoterice au circulat în perioada elenistică, iar la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr. încă formau principalul fundament pentru înțelegerea lui Aristotel de către publicul educat.¹ Soarta tratatelor de școală este și mai obscură. Conform unei istorii relatate de Strabon și Plutarh, „Cărțile lui Aristotel” au trecut după moartea sa în mâinile lui Teofrast, studentul și prietenul lui Aristotel și cel de-al doilea conducător al Lyceumului. Teofrast, la rândul său, le-a înmânat lui Neleus din Skepsis, care le-a dus în orașul său natal. Acolo au zăcut în obscuritate până ce au fost recuperate, spre sfârșitul secolului II î.Hr., de Apellicon, un bibliofil care le-a adus la Atena. El a publicat o ediție cu greșeli și cu puține note. În sfârșit, pe la mijlocul secolului I î.Hr., a fost publicată o ediție corectată de un erudit peripatetician, pe nume Andronicus din Rodos. Ulterior, toate manuscrisele tratatelor de școală s-au bazat pe această ediție.²

¹ Vezi W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6 (Cambridge, 1981), 49-59. [W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești I-II*, trad. Mihnea Moise, Ioan Lucian Muntean și Diana Roșculescu (București: Editura Teora, 1999); n.tr.]

² Strabo, *Geografia* XIII:154 [Strabon, *Geografia* I-III, trad. Felicia Vanț-Ștef (București: Editura Științifică, 1974-1983); n.tr.]; Plutarh, *Sulla* 26 [Sylla, trad. N.I. Barbu, în Plutarh, *Vieți paralele* III (București: Editura Științifică, 1966), 290-337; n.tr.].

Până în acest punct al istoriei manuscriselor lui Aristotel nu remarcăm nimic dubios. Însă atât Strabon, cât și Plutarh trag concluzia că, de vreme ce Neleus a dus tratatele de școală la Skepsis, peripateticienii de după Teofrast nu au cunoscut practic niciuna dintre lucrările mai tehnice ale lui Aristotel. Desigur, firesc ar fi să presupunem că alte copii au fost disponibile. Cu toate acestea, nu există multe dovezi care să contrazică realitatea, inclusiv sugestia că tratatele de școală au fost uitate pentru mult timp.³ Așadar, este mai rezonabil să credem că răspândirea conceptului de *energeia* în perioada elenistică s-a petrecut în cea mai mare parte prin intermediul *Protrepticului*. Aceasta ar putea fi adevărat și în cazul măștrilor filosofi. A ajuns până la noi o relatare în care Zeno, întemeietorul stoicismului, își amintea că îl văzuse pe profesorul său, Crates cinicul, citind *Protrepticul* pe când se afla în atelierul unui cizmar.⁴ Deși detaliile acestei povestiri pot fi apocrife, ipoteza sa, că Zeno și Crates cunoșteau *Protrepticul*, este întemeiată. Nu avem nicio dovadă comparabilă directă cum că stoicii sau alți neperipateticieni ar fi citit tratatele de școală ale lui Aristotel, deși dovada indirectă, în forma împrumuturilor și a implicării critice, este mai sugestivă. Dar nu mult din ceea ce este relevant pentru studiul nostru poate fi dedus dintr-o asemenea dovadă circumstanțială. Pentru a vedea precis unde și cum apare *energeia*, este cu mult mai folositor să ne îndreptăm privirea chiar asupra literaturii care a supraviețuit.

***Energeia* în școlile elenistice**

Scrierile filosofilor din aceeași generație cu Aristotel și ale celor care au urmat imediat după aceștia sunt primele în care trebuie să căutăm o reacție la cugetările lui Aristotel despre *energeia*. În cea mai mare parte, aici nu identificăm prea multe indicii. Cuvântul nu apare printre fragmentele lui Speusipus sau Xenocrate, nici printre cele ale diferitelor lucrări pseudoplatonice despre care se crede că au fost scrise în perioada de început a Academiei, nici în

³ Vezi Guthrie, *History*, vol. 6, 59-65, și H.B. Gottschalk, „Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D.”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36.2 (1987), 1083-88.

⁴ Stobaeus, *Antologia* IV.32.31.

desișul celor care ne-au parvenit sub numele lui Aristotel, precum *Problemele*, *Economia*, *Retorica pentru Alexandru* și altele.⁵ Vom vorbi despre marile școli elenistice – epicureii, stoicii și scepticii –, abordându-le pe scurt, înainte de a reveni la Teofrast și la succesorii săi.

Prima apariție a termenului în afara Lyceumului este atestată într-un fragment al lui Nausifanes din Teos păstrat de Filodemos.⁶ Nausifanes a fost discipolul lui Democrit și învățător al lui Epicur, și a jucat un rol strategic în formarea epicureismului ca liant între cei doi mari atomiști. Contextul afirmației în care apare *energeia* putea fi foarte bine extras din *Protrepticul* lui Aristotel: „Atribuim meșteșugul constructorului nu numai celui care acționează (ἐνεργούντα), nici nu luăm în considerare doar activitatea (ἐνέργειαν) în sine, ci mai degrabă abilitatea de a lua lemnul și uneltele potrivite și de a făuri o lucrare în conformitate cu meșteșugul constructorului”. Deși acest contrast dintre *energeia* și abilitatea sa (τὸ δύνασθαι) este un lucru des întâlnit la Aristotel, sursa cea mai probabilă a influenței directe este *Protrepticul*.

O altă atestare timpurie se găsește într-o discuție fragmentară a lui Epicur în care vorbește despre diferite tipuri de plăcere: „Lipsa de bucurie și lipsa de suferință sunt plăceri în stare de repaus; bucuria și veselia se învederează în activitatea de mișcare (κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται)” (Diogenes Laertius, *Viețile* X.136).⁷ Epicur dorește aici să distingă între plăcerile statice (sau „katastematice”), și cele care implică mișcarea sau schimbarea. Așa cum spune clar în altă parte, plăcerile katastematice nu sunt doar cele care nu constă din schimbare și nu o necesită; ele nici nu depind de stimulul extern,

⁵ Singura excepție se găsește în *Problemele* XIX.29 920a6, în care apare afirmația: „activitatea (ἐνέργεια) este de natură etică și modelează caracterul”.

⁶ Filodemos, *Retorica* 34 (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels și W. Kranz, 75B1).

⁷ Afirmația este ușor confuză, fiindcă ἐναργεῖα nu pare să adauge nimic care să nu fi fost spus deja de κατὰ κίνησιν. Redundanța l-a determinat pe H. Ritter să sugereze revizuirea sensului termenului ἐναργεῖα, ca însemnând „distinct, manifest”. Deși amendamentul nu a fost acceptat de editorii lui Epicur, este adevărat că ἐνέργεια și ἐνάργεια sunt frecvent confundate în manuscrise. Pentru exemple ale acestui fenomen, vezi viața lui Epicur scrisă de Diogenes (X.48, 52) [Diogenes Laertius, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. Constantin I. Balmuș, introd. Aram Frenkian (Iași: Editura Polirom, 2001), 342; n.tr.].

avându-și sursa în chiar constituția organismului. Este interesant faptul că Epicur asociază acest fel de plăcere mai degrabă cu stări personale precum libertatea în fața tulburării și absența durerii, decât cu activitatea. Prin aceasta el se deosebește de Aristotel, care leagă plăcerea de activitatea împlinită. Astfel, se cuvine să spunem că deși Epicur adoptă terminologia aristotelică, el procedează în acest mod pentru a ajunge la o concluzie nearistotelică.⁸

Cine se dedică studierii stoicilor poate afla multe ocurențe ale termenului în mărturiile străvechi, dar niciuna care să poată fi identificată cu siguranță ca derivând chiar de la stoici. Candidații cei mai probabili sunt diferitele definiții atribuite stoicilor de Diogenes Laertios și Sextus Empiricus. Însă chiar și acestea ar putea proveni dintr-un manual doxografic și prezintă puțin interes filosofic. Așadar, cele mai proeminente școli elenistice oferă pur și simplu material insuficient pentru studiul lui *energeia*. Lipsa nu se reflectă doar în numărul aparițiilor, ci și în cel al rezonanțelor termenului. Nu există niciun indiciu al folosirii aristotelice a lui *energeia* cu sensul de actualizare, nici al opoziției cu *kinēsis*. Chiar opoziția cu *dynamis* în sensul de capacitate, care ar fi trebuit să fie vizibilă în *Protreptic*, pare a nu fi lăsat nicio urmă după Nausifantes. În capitolul următor voi discuta această omisiune sau nepăsare generală în contextul apariției termenului în alte tipuri de literatură elenistică. Pentru moment, să ne întoarcem la Teofrast, care, mai mult decât oricine altcineva, întruchipează continuarea directă a tradiției aristotelice.

Nu poate exista nicio îndoială asupra faptului că Teofrast a citit și și-a însușit cu grijă materialul despre *energeia* din tratatele de școală ale lui Aristotel. El repetă definiția dată de Aristotel mișcării, din *Fizica* III.1, inclusiv versiunile care cuprind atât *energeia*, cât și *entelecheia*, deși îl combate pe Aristotel, spunând că mișcarea se găsește în toate cele zece categorii.⁹ Se pare că Teofrast a dezbătut teoria din *Metafizica* VIII.2, cum că substanța, în sensul de formă, este *energeia*,

⁸ Nu se poate nega probabilitatea ca Epicur să se fi inspirat din concluzia lui Aristotel: „plăcerea constă mai mult în odihnă decât în mișcare” (VII.14 1154b25-28). Însă chiar în acest loc Aristotel leagă o astfel de plăcere cu divină *energeia akinēsia*, astfel că nu există deosebire între *energeia* și plăcerea de durată, dependentă de sine.

⁹ Fr. 153A-C Fortenbaugh.

însă lucrările sale pe acest subiect s-au pierdut.¹⁰ Din *Parafrază la discursul lui Teofrast „Despre suflet”*, de Priscian din Lidia, aflăm că Teofrast a avut multe de spus despre subiectele care gravitează în jurul termenului *energeia* din *De Anima*. Din nefericire, faptul că a avut acces la surse nu l-a ajutat să dobândească o înțelegere mai profundă a aspectelor mai dificile ale filosofiei lui Aristotel... Teofrast recunoaște că intelectul potențial trebuie să fie afectat cumva, dacă trebuie să devină lucrător sau actualizat (εἰς ἐνέργειαν ἦξει), dar el este pus în dificultate de posibilitatea ca un lucru incorporeal să afecteze un altul, și de aspectul că intelectul nu gândește întotdeauna (Fr. 307, 320A). Expunerea doctrinei sale, cum că intelectul în act devine identic cu obiectul său, este încrezătoare și entuziastă, dar nu adaugă nimic la afirmațiile lui Aristotel (Fr. 317-19).

Cel mai interesant aspect al modului în care Teofrast se raportează la *energeia* este încercarea sa stângace de a formula o critică la adresa teoriei lui Aristotel despre Primul Mișcător. Lucrarea în care apar astfel de critici, *Metafizica* <lui Teofrast>, este evident menită să nască întrebări, în loc să ofere un răspuns. Cu toate acestea, întâlnim o tendință definitorie care motivează întrebările lui Teofrast, iar această tendință poate lămuri oarecum poziția lui. Două fragmente sunt de o foarte mare importanță:

[În privința principiilor]... am putea cerceta de bună seamă și o chestiune referitoare la repaos. Căci dacă ar fi un lucru mai bun, l-am putea atașa principiilor. Iar dacă ar fi și lipsire de mișcare, nu s-ar atașa principiilor; dar dacă este atribuit ca inactivitate (ἀργία) și lipsire de mișcare, nu ar putea fi atașat lor. Într-adevăr, ar trebui substituită activitatea (ἐνέργεια) ca fiind anterioară și mai de preț și să se pună mișcarea în obiectele perceptibile... Și senzația pare, într-un fel, să susțină că nu-i obligatoriu ca mișcarea să fie altfel decât ceea ce pune în mișcare, deoarece este în lucrare și pătimește o lucrare. Același lucru este adevărat, dacă (argumentul) se raportează la intelectul însuși și la Divinitate. (7b9-22)

Totuși, mișcarea este proprie naturii în genere și mai ales cerului. De aceea, dacă activitatea (ἐνέργεια) substanței fiecărui lucru și fiecare lucru când este în activitate (ἐνεργῆ) se mișcă, precum la animale

¹⁰ Fr. 152; cf. Teofrast, *Metafizica* 8a11, unde forma (μορφή) este descrisă ca „îndreptare către actualizare” (ὑγόμενον εἰς ἐνέργειαν).

și la plante (dacă nu, ele sunt omonime), este limpede că și cerul în rotație ar fi conform substanței sale, dar lipsit de ea și în repaos ar fi omonim. Căci rotația întregului este ca un fel de viață. Desigur, dacă în cazul animalelor nu trebuie cercetată viața decât în anumite situații specifice, atunci în privința cerului și a celor cerești nu trebuie cercetată deplasarea decât într-un mod bine determinat? Această aporie este relaționată într-un fel cu mișcarea provocată de ceea ce este imobil. (10a9-21)¹¹

În ciuda aluziei sugerate în propoziția finală, lucrările lui Teofrast care au supraviețuit nu au altceva de spus despre mișcătorul nemișcat, astfel că aceste două fragmente sunt tot ceea ce avem pentru a continua interpretarea concepțiilor sale. Din fericire, ele sunt consecutive și prezintă o poziție coerentă. În primul fragment, Teofrast este dispus să atribuie repaosul primelor principii doar dacă repaosul nu implică inactivitatea sau absența mișcării, și oferă *energeia* ca cel mai bun termen pentru acel tip de mișcare liniștită conceput de el. Este interesant faptul că, deși distinge explicit această *energeia* de acel *kinēsis* care se găsește în obiectele perceptibile, Teofrast nu se folosește de distincția lui Aristotel *energeia-kinēsis*. Pentru Teofrast, *energeia* este o mișcare circulară autocauzată; această idee reiese din apărarea mișcării de sine în primul fragment și este formulată explicit în afirmația din al doilea, potrivit căreia *energeia* cerului este „rotație conform substanței sale”. Într-adevăr, în al doilea fragment nu există niciun indiciu că *energeia* este distinctă de *kinēsis*, căci se spune că chiar și plantele și animalele dețin propria *energeia*.

Astfel, Teofrast pare dispus să revină la poziția lui Aristotel din *De Caelo*: cerul este doar o entitate materială a cărui fire este rotația. Este greu de spus dacă aceasta reprezintă o respingere intenționată a concepțiilor mature ale lui Aristotel sau doar o opinie care trebuie explorată ca parte a unui compromis dialectic. Teofrast este deplin conștient de noțiunea că Dumnezeu mișcă cerul ca obiect al dorinței. De fapt, el laudă inițial această explicație, fiindcă „stabilește un principiu pentru toate lucrurile și desemnează activitatea și ființa care sunt implicate” (însemnând, probabil, cele ale lui Dumnezeu) (5a6-8).

¹¹ Traducere adaptată după van Raalte [Teofrast, *Metafizica*, trad. Irina Ilie, introd. Gheorghe Vlăduțescu (București: Editura Paideia, 1998), 22-3; 28-9, traducere adaptată; n.tr.].