

Respectiv Tocmai de aici izvorăște însă sămânța celui de-al treilea exemplu, al perihorezei antropice. El cred că nu este relevant doar în expresia directă, pe care am menționat-o mai sus; căci el deschide o altă poartă. Anume, este oare posibil ca și celelalte entități din mulțimea de referință (adică și alți oameni) să acceadă la un statut reflexiv? (Cum am văzut în paragraful anterior, astfel s-ar asigura o mai mare stabilitate logică structurii perihoretice.) Întrebarea nu are o relevanță numai conceptuală: ea este centrală credinței creștine. Căci ea ridică problema mântuirii și a îndumnezeirii fiecărei persoane umane.

Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu nu sunt decât extinderea relațiilor afectuoase dintre persoanele divine la creaturile conștiente.<sup>34</sup> (Stăniloae: 1996, p. 197)

Ca urmare, trebuie să ne putem aștepta ca relațiile perihoretice să se exprime între Iisus Hristos și persoanele umane într-un mod mai extins. Mai întâi, Iisus Hristos să fie în fiecare dintre aceștia: „Părinte drepte, lumea pe Tine nu te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, și aceștia au cunoscut că Tu M-ai trimis și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (Ioan: 17, 25-26). Invers însă, în mod simetric, atunci când persoanele umane sunt mântuite, relația perihoretică trebuie să implice că fiecare dintre acestea va fi la rândul său în El<sup>35</sup>. Or, aceasta înseamnă, în formula

34. Nu voi reveni aici la exemplele lui Moltmann de extindere a aplicării ideii de perihoreză, mergând până la cazul în care se ajunge ca „Dumnezeu să fie toate în toți” (I Cor.: 17, 28).

35. Omul ajunge să participe la firea dumnezeiască: cum scrie Apostolul Petru, „Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care, după mare mila Sa, prin învierea lui Iisus Hristos din morți, ne-a născut din nou, spre nădejde vie, spre moștenire nestricăcioasă și neîntinată și neveștejită, păstrată în ceruri pentru voi” (I Petru: 1, 3-4).

atribuită Sf. Irineu, că „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să poată deveni dumnezeu”<sup>36</sup>.

Desigur, nu e locul aici să discut pe larg despre mântuire și despre îndumnezeire, despre ceea ce se cheamă „urcușul duhovnicesc al creștinilor în Hristos”. Am vrut numai să accentuez ce structură logică a relației de perihoreză este indusă în cazul de față.

Voi nota de asemenea următorul lucru. Faptul că logica perihorezei se poate extinde încât să acopere cazul în care demografia mulțimii de referință cuprinde oameni (îi cuprinde doar pe unii dintre ei – cei „vrednici”; sau pe toți oamenii), deci la ideea că noi, oamenii, putem spera la statutul de entități reflexive, nu trebuie să fie surprinzător. Dimpotrivă, ține de Dumnezeirea însăși faptul că există o perihoreză antropică.

Un argument în acest sens se găsește în Maxim Mărturisitorul. După Maxim, faptul că Dumnezeu devine om și, totodată, omul devine Dumnezeu prin unire cu El face parte dintr-un „plan” divin cu semnificație ontologică. Spun deci: ține de logica perihorezei ca un caz al acesteia să fie reprezentat de unirea ipostatică și, de asemenea, ca un alt caz (extindere a logicii perihorezei ipostaselor) să fie cel în care și oamenii obțin statutul de entități reflexive, prin participarea la firea divină.

Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute, numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. (Maxim Mărturisitorul: 2005; 22, pp. 94-95)

---

36. Citim în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*: pe om Dumnezeu îl „făcu soț și moștean și iubit fiu și-i dăruî de fu Dumnezeu și biruitor împărăției sale cei cerești, cum iaste scris și zice: «Fiți sfinți, cum sunt și eu sfânt, fiți Dumnezeu, cum sunt și eu Dumnezeu!»” (Neagoe Basarab: 2001, p. 24).

Respectiv Plecând de aici, Maxim împarte veacurile în două mari epoci istorice. Prima cuprinde perioada până la care s-a împlinit lucrarea prin care Dumnezeu s-a făcut pe Sine om; în cursul celei de-a doua „ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea” (p. 95). Iar această împărțire a istoriei creației ține de esența acesteia, nu e ceva care i s-a adăugat în mod contingent<sup>37</sup>.

Voi încheia acest capitol cu o observație mai generală. Atunci când ideea de perihoreză a apărut prima dată în mod explicit în teologia creștină, la Ioan Damaschin, ea era strâns legată de discuțiile standard până atunci privind firea sau firile divinității. Abia atunci când logica perihorezei a fost deșțelenită, când rolul ei în înțelegerea comprehensivă a raporturilor intertreimice, a persoanei lui Iisus Hristos, a relațiilor dintre persoanele umane și divinitate s-a limpezit, abia atunci am putut să notăm faptul că perihoreza dislocă din locul lor concepte precum cel de atribute ori de fire (ousia), care au părut esențiale pentru a ne procura înțelegeri precum cele menționate. Colbul care se vede

---

37. Structura argumentului lui Maxim Mărturisitorul privind „planul” dumnezeiesc, care încă de dinainte de creație a inclus atât întruparea, cât și procesul de mântuire și îndumnezeire ale omului, este extrem de interesantă. Argumentul are un caracter teleologic și indică ideea că creația lumii de către Dumnezeu este constrânsă de aceste două condiții. Ele nu sunt însă exterioare lui Dumnezeu, nu exprimă limitări ale lui Dumnezeu, ci țin de „viața Treimii”, de raporturile perihoretice din interiorul Treimii divine. Nu e greu de notat acum o analogie cu unul dintre argumentele discutate pe larg în cosmologia contemporană, privind validitatea așa-numitului principiu antropic. Principiul antropic în cosmologie are mai multe forme. Cea tare spune, în forma cea mai simplă, că universul trebuie să aibă acele proprietăți care permit ca viața conștientă să se dezvolte la un moment dat în istoria acestuia (Barrow, Tipler: 1986). În contextul pe care îl discutăm acum rolul proprietăților care constrâng universul existent pentru a permite viața este jucat de constrângerile privind întruparea lui Dumnezeu și, respectiv, de mântuire și îndumnezeire ale omului. Costache (2013) leagă într-un mod interesant aceste teme de gândirea lui D. Stăniloae.

Respectiv, astăzi pe orice încercare de a face încă apel la astfel de concepte este greu de șters.

Ideea de perihoreză nu cade însă sub acest orizont. Ea reprezintă un alt cadru conceptual, care – față de cel standard, anterior – are cel puțin două avantaje. Primul este că oferă o înțelegere mai clară a, repet, relațiilor intertextuale, a persoanei lui Iisus Hristos, a locului omului în lume, fără a introduce însă complexități uneori inutile și greu de gestionat teoretic. Al doilea este că ea face ușor de înțeles statutul entităților reflexive, în dublul registru în care ele funcționează: ca entități în lume, dar și ca principiu al acesteia. E, de aceea, important să îi recunoaștem perihorezei nu doar meritele clarificatoare din punct de vedere teologic, ci și – mai presus de acest lucru – faptul că ea fundamentează un cadru conceptual distinct.

#### 4.4. Anexă. Despre argumentul ontologic

Ideea perihorezei a avut pentru mine un rol instrumental. Am încercat să arăt (Miroiu: 2001) că apelul la ea aruncă o lumină cu totul nouă asupra așa-numitului argument ontologic privind existența lui Dumnezeu<sup>38</sup>, formulat în secolul al XI-lea de către Anselm din Canterbury (1996; 1997).

În această anexă nu voi insista asupra textului lui Anselm și nici asupra interpretărilor și reconstrucțiilor date acestuia. Voi sugera doar o modalitate de a-i înțelege structura logică. Îl amintesc aici. Iată cum sună în traducerea lui Al. Baumgarten:

Prin urmare, Doamne, care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima lui nesocotit: Nu este*

38. O cercetare a argumentului, în forma lui clasică, e realizată de Vlăduțescu în *Postfața* la Anselm (1997).

Respectiv *Dumnezeu?* E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă nu înțelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a pictat, el va avea și-n minte, dar va și înțelege că lucrarea sa există. Este convins, așadar, nesocotitul că există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înțelege; iar ceea ce este înțeles se află în intelect. Și e sigur că acela decât care nu-i cu puțință a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este și în fapt. Așadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuși este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că așa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, și în intelect, și în fapt (Anselm din Canterbury: 1996, pp. 13-14).

Argumentul ridică, din punct de vedere filosofic, probleme cardinale. Între acestea, una este a naturii existenței, alta este a rolului modalității. Dificultatea de la care am pornit în analiza argumentului a fost că acesta, într-un sens, nu este despre Dumnezeu treimic; la fel ca și celelalte argumente (precum cele cinci căi ale lui Toma din Aquino), argumentul vizează mai degrabă un Dumnezeu înțeles doar ca principiu, care ar corespunde prioritar Tatălui. În el nu este loc pentru a-i invoca nici pe Iisus Hristos și nici pe Duhul Sfânt.

O reconstrucție a unui text precum cel în care e formulat argumentul ontologic are întotdeauna ca preliminarii anumite asumptii logice și filosofice. Asumptiile semantice au fost cele mai importante pe care le-am avut în vedere în reconstrucția pe care am dat-o argumentului ontologic anselmian. Rezezmându-mă pe cele sugerate în capitolele anterioare, consider

Respectiv, că argumentul ontologic poate fi reconstruit schimbându-i-se radical structura. Și anume, îl putem reformula astfel încât să poarte nu asupra unei idei abstracte de Dumnezeu, ci asupra Treimii divine și, îndeosebi, asupra celei de-a doua persoane divine, Logosul întrupat: Iisus Hristos.

Mai precis, eu susțin că argumentul ontologic nu e menit să arate că Dumnezeu există, ci altceva: că, dacă este să argumentăm că Dumnezeu există, atunci Dumnezeu nu poate fi conceput decât ca entitate cu caracter reflexiv, care deci presupune întruparea Logosului. Adică: pentru mine argumentul constă în aceea că, dacă se poate dovedi că Dumnezeu există, atunci concluzia lui este că Hristos există. Așadar, acea entitate (Dumnezeu) despre care vrem să afirmăm că există trebuie să fie construită (concepută) într-un anumit fel – anume ca entitate reflexivă. Argumentul nu trebuie luat așadar ca probând că ceva există, ci altceva: că nu poate fi luat ca existent decât ceva care satisface anumite cerințe logico-semantiche.

Concret, să observăm mai întâi că una dintre premisele centrale ale argumentului este cea de posibilitate. Este următoarea: „există ceva, fie și în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare”. (E acea premisă pe care trebuie, zice Anselm, să o accepte până și nesocotitul.) A spune că ceva este în intelect, adică poate fi gândit, înseamnă a susține că acela este posibil. Ca urmare, premisa noastră este aceasta: este posibil să existe ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Pe scurt, voi scrie: este posibil că  $x$  este  $M$ . Atunci forma logică a argumentului anselmian va depinde de felul în care construim premisa de posibilitate<sup>39</sup>.

Cum poate fi tratată o astfel de premisă? În cadrele semantice standard avem ceva de felul următor: acel  $x$  care are mărime anselmiană maximă este un obiect, la fel ca celelalte obiecte. Existența lui este existență într-o lume; existența lui actuală este existență în lumea actuală. Tratat după calapodul celorlalte obiecte, lui Dumnezeu nu i se

39. Rolul premisei de posibilitate este crucial: argumentul spune că este sigur că Dumnezeu există, dacă e sigur că Dumnezeu e posibil. Filosoful care a subliniat rolul central al premisei de posibilitate în cadrul argumentului a fost Leibniz.