

ELEMENTE DE TIP TRANSDISCIPLINAR ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ BIZANTINĂ

DORU COSTACHE

Transdisciplinaritatea este o construcție intelectuală a timpurilor noastre pe care o datorăm, ca obiect împlinit, lui Basarab Nicolescu¹, un concept întru articularea căruia, indirect, au contribuit și alți români de marcă, precum Ștefan Lupașcu și Lucian Blaga. Dincolo de aspectele sale tehnice, simplu spus transdisciplinaritatea reprezintă un generos cadru al cugetării holistice, având ca fundament o viziune a complexității dinamice a realității, sau mai degrabă a realităților, o viziune care conferă dreptul de cetate misterelor ființei, fiindului și cunoașterii, în toată amplitudinea și intensitatea acestora. Neașteptat poate, deși în sine un concept contemporan, în mare măsură inspirat de fizica și filosofia cuantică, transdisciplinaritatea își trage sevele din pământuri originare – universul tradiției² – a căror explorare în lumina transdisciplinarității se află încă abia la începuturi. Într-adevăr, îndrăznesc a spune, cu îndreptățire sper, că transdisciplinaritatea aduce la lumină – actualizează, pentru a zice în limbajul filosofiei clasice – potențe ascunse în profunzimile uitate ale spiritului omenesc. Astfel, transdisciplinaritatea reprezintă vocea clară, expresia articulată a unor tendințe latente care se regăsesc, cel mai adesea fără aplicare conștientă și explicită, în varii culturi tradiționale. Prin aceasta, perspectiva transdisciplinară aduce servicii incalculabile cunoașterii și experienței umane. Spre exemplu, și pentru a introduce tema eseului de față, prin intermediul conceptelor de niveluri ale realității și percepției, și prin evidențierea funcției unificatoare a sacralului, transdisciplinaritatea contribuie decisiv la clarificarea aceluia *modus operandi* care s-a impus în istorie sub numele de spirit bizantin.

Tradiția patristică bizantină nu face excepție în privința utilizării unor principii de factură transdisciplinară³, care se regăsesc de fapt în mai toate opțiunile sale teoretice și atitudinile sale practice. În cele ce urmează, mă voi referi, mai întâi, la formula hristologică a sinodului de la Chalcedon (pe care o voi discuta în conversație cu ideea dogmei la Lucian Blaga), apoi la unele aspecte ale hermeneuticii scripturale a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Voi încheia cu o analiză a raporturilor dintre diversele arii ale cunoașterii, așa cum au fost reprezentate de sinteza bizantină,

¹ Lucrare prezentată la Academia Română, Aula Magna, cu ocazia simpozionului aniversar Basarab Nicolescu – 70 (București, 12 noiembrie 2012). Prezint aici o versiune revizuită a prelegerii inițiale. Am publicat și o versiune lărgită, în limba engleză, cu titlul „The Transdisciplinary Carats of Patristic Byzantine Tradition”, *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science* 4 (2013) 131-40.

² B. NICOLESCU, „Nous, la particule et le monde, deuxième édition, revue et augmentée”, *Transdisciplinarité* (Monaco: Éditions du Rocher, 2002) 196-205.

³ B. NICOLESCU, *De la Isarlik la valea uimirii*, Vol. 2: *Drumul fără sfârșit* (București: Curtea Veche, 2011) 82-84.

reprezentare ilustrată de contribuțiile Sfinților Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palamas. Intenția acestei abordări este dublă. Pe de o parte, voi încerca să pun în evidență transdisciplinaritatea ca produs logic și natural al unui fenomen cultural evolutiv ce a inclus, la un moment dat în istorie, și tradiția patristică bizantină. Pe de altă parte, și corelativ, intenția mea este de a arăta cum transdisciplinaritatea poate fi de ajutor în domeniul studiilor patristice contemporane, prin evidențierea unor potențialități de obicei neștiute ale tradiției Părinților Bisericii din perioada bizantină. Dedic eseu de față Profesorului Basarab Nicolescu, în semn de recunoștință pentru impactul pe care transdisciplinaritatea l-a avut și îl are atât în devenirea mea personală cât și în cercetare.

DOGMA HRISTOLOGICĂ

Între predecesorii săi întru cugetarea transdisciplinară, Basarab Nicolescu îl amintește ca un contributor important pe Lucian Blaga, un adevărat „om al terțului”, care a descoperit „complementaritatea contradictorie” a realității chiar mai înainte de Lupasco⁴. Înscrierea lui Blaga în această tradiție îmi permite referirea la viziunea sa despre dogmă ca antinomie transfigurată⁵, un concept crucial pentru înțelegerea logicii hristologiei chalcedoniene. Logica hristologică se află la baza întregului sistem intelectual bizantin, care în diversitatea bogată a formelor sale de expresie prezintă nenumărate exemple de gândire inclusivă. Mai precis, este o logică a unității în distincție și a diversității în unitate, o logică ce a condus la articularea unei întregi culturi a paradoxurilor, a antinomiilor deopotrivă ireductibile și convergente – cu adevărat miezul sintezei bizantine. Înțelegerea structurii dogmei condiționează așadar înțelegerea tradiției pe care o întrupează și reprezintă. Și aici recursul la conceptul blagian al dogmei se dovedește a fi întru totul util.

Potrivit lui Blaga, în vreme ce intelectul enstatic, reducăționist, refuză misterele, antinomiile și expresiile lor paradoxale, producând o imagine unidimensională a realității, intelectul ecstatic, inclusivist, respiră aerul pur al misterului, simțindu-se în largul său în lumea obiectelor antinomice și a paradoxurilor care le exprimă⁶. Blaga privea morfologia ereziei ca pe o perfectă exemplificare a gândirii enstatice, reductive, în timp ce dogma chalcedoniană rămânea reprezentativă pentru intelectul ecstatic, numit de către bizantini apofatic. În traducere transdisciplinară, percepția lui Blaga se referea la cele două tipuri de logică, binară și ternară. Intelectul enstatic se exersează orgolios prin simplificarea misterele, întreținând netulburat somnul rațiunii prin faptul că nu acceptă decât obiectele pe care le poate reprezenta potrivit canoanelor înguste ale logicii binare, logica terțului exclus. Intelectul ecstatic corespunde spiritului treaz și deopotrivă smerit, operând cu mijloacele logicii ternare, a terțului inclus, manifestând puterea de a accepta realitatea așa cum i se descoperă, în toată complexitatea sa⁷; de aceea, când dogmatizează, intelectul ecstatic caută să-și înfrângă limitele, să se dezmarginască, ajungând la articulări radical antinomice ale realității – „dogma este articularea misterului ca mister”, spunea Blaga – antinomii exprimate paradoxal printr-un proces de scindare ori transfigurare. Blaga privea această ultimă parte a procesului intelectual, transfigurarea „ecstatică” a antinomiilor⁸, ca o concesie făcută bieteii minți omenești⁹, însă tocmai acest proces interesează aici, pentru că, în opinia mea, el ilustrează o gândire de tip transdisciplinar.

În manieră pontificală, etimologic vorbind, antinomia ori dogma (în accepția lui Blaga) încearcă să cuprindă aspecte diverse și chiar contradictorii, aruncând punți, așadar, peste varii niveluri ale realității. Pentru a da seamă de aceste niveluri, intelectul ecstatic călătorește pe calea

⁴ B. NICOLESCU, *De la Isarlik la valea uimirii*, Vol. 1: *Interferențe spirituale* (București: Curtea Veche, 2011) 62-63.

⁵ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, în *Opere*, Vol. 8: *Trilogia cunoașterii*, ed. D. Blaga (București: Minerva, 1983) 216-227.

⁶ BLAGA, *Eonul dogmatic*, 264-265; idem, *Cunoașterea luciferică*, în *Opere*, Vol. 8: *Trilogia cunoașterii*, ed. D. Blaga (București: Minerva, 1983) 315-320, 389-403.

⁷ BLAGA, *Eonul dogmatic*, 265.

⁸ BLAGA, *Eonul dogmatic*, 216-224.

⁹ BLAGA, *Eonul dogmatic*, 221.

smereniei, refuzându-și natura, adică preferința de tip aristotelic pentru logica necontradictorie, preferința cartesiană pentru idei clare și distincte, precum și preferința pozitivistă pentru reprezentări unidimensionale ale realității; în schimb, el caută a se așeza simultan în rosturile unor niveluri diverse ale percepției. Intellectul ecstatic știe că atât logica binară a noncontradicției cât și mărginirea unidisciplinară vor rămâne mereu incapabile de copleșitoarea complexitate a realității¹⁰. Această înțelegere îl determină să caute transcenderea specializării, deși nu prin anularea competențelor disciplinare, ci prin efortul uriaș al considerării obiectelor din diverse unghiuri epistemologice. Este ca și cum, privind un munte, intelectul ecstatic, tipic transdisciplinar, are intuiția simultană a tuturor versantelor; mai mult, el circumscrie muntele și de sus în jos, și de jos în sus, dând seamă de fiecare nivel al realității prin faptul că se apropie de acestea cu mijloacele varilor niveluri ale percepției.

Adevărat, e greu de crezut că o singură minte umană poate accede la *mathesis universalis*, aici, capacitatea de a se situa pe toate nivelurile percepției, dar nu mă îndoiesc de faptul că – în metamorfoza existențială și cognitivă pe care o numim experiența sfințeniei – apropierea minții omenești de o asemenea performanță rămâne o posibilitate. Mai la îndemână este însă cazul unei comunități operante în parametrii intelectului ecstatic, o comunitate pe care nu mă sfiesc a o numi transdisciplinară. Una din cele mai bune ilustrații a manierei de lucru proprii unei comunități transdisciplinare – îndrumată de principiul numit de Sfântul Maxim *συνεξέτασις*, „împreună-analiză”¹¹ – este sinodul, fie acesta local, regional ori ecumenic. De altfel conceptul sinodului (de la Gr. *σύνδοχος*, „cale comună” sau „împreună-călătorie”) exprimă cu mare precizie principiul comunității transdisciplinare. În cadrul unei asemenea adunări eclesiastice obiectul în dispută, de obicei o antinomie doctrinală, este considerat din varii perspective, în cele din urmă fiind formulat în termeni paradoxali. Cazul clasic este desigur cel al sinodului ecumenic de la Chalcedon (AD 451); am mai lucrat asupra concluziei doctrinare a acestui sinod, împreună cu Basarab Nicolescu¹², fapt pentru care nu voi insista acum asupra tuturor detaliilor. Importanța acestui sinod constă în faptul de fi reușit articularea dogmei hristologice în două limbaje teologice diferite, ilustrând, anume, percepțiile celor două mari școli ale timpului, Alexandria și Antiohia. Rivalitatea și opozițiile dintre cele două școli sunt binecunoscute. În timp ce, motivată existențial, teologia alexandrină era interesată de persoana lui Hristos și de misterul unității complexe a acesteia, școala antiohiană, motivată hermeneutic, explora metafizica raporturilor dintre cele două firi sau naturi ale Domnului. Altfel spus, dezacordul lor consta în orientarea personalistă a primei și preferința celei de-a doua pentru domeniul ontologiei. În primul caz, explorarea persoanei lui Hristos trebuia să conducă la descifrarea conținutului sfințeniei, iar în celălalt caz metafizica celor două naturi trebuia să faciliteze exegeza unor pasaje problematice din Evangheliile. Aceste demersuri au fost genial sintetizate la Chalcedon.

Rezultând din sinteza celor două metode, alexandrină și antiohiană, hristologia chalcedoniană propune *ante factum*, dincolo de cuprinsul său doctrinar, elemente ale unei scheme intelectuale de tip transdisciplinar – reprezentând o adevărată dogmă, în sens blagian. Mai precis, în timp ce predică antinomia hristologică a unității în distincție, normativă pentru spiritul bizantin, dogma scindează planurile antinomiei, prezentând misterul lui Hristos în forma transfigurată a unicității hypostatice/personale, *ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν* (corespunzând sensibilității alexandrine), și a dualității ființiale, *ἐν δύο φύσει* (corespunzând sensibilității antiohiene)¹³. In-

¹⁰ BLAGA, *Eonul dogmatic*, 203.

¹¹ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capita de charitate*, proem. (PG 90, 960B).

¹² D. COSTACHE și B. NICOLESCU, „Repere tradiționale pentru un context comprehensiv necesar dialogului dintre știință și teologie: Dogma de la Chalcedon”, în *Noua reprezentare a lumii: Studii inter- și transdisciplinare*, Vol. 4, ed. M. Stavinschi și D. Costache (București: XXI Eonul dogmatic, 2005) 33-45, mai ales 33-45.

¹³ *Creeeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Vol. 1, ed. J. Pelikan and V. Hotchkiss (New Haven and London: Yale University Press, 2003) 180.

strumentele acestei scindări sunt patru celebre adverbe, dintre care primele două, „neîmpărțit” și „nedespărțit” (ἀδιαίρετως și ἀχωρίστως), tipic alexandrine, se referă la complexitatea persoanei lui Hristos, iar ultimele două, „neamestecat” și „neschimbat” (ἀσυγχύτως și ἀτρέπτως), tipic antiohiene, la imutabilitatea celor două naturi¹⁴. Astfel, cele patru adverbe permit conjugarea armonioasă și creatoare a unor tendințe teologice diferite. În lumina acestor adverbe, deoființă cu Tatăl și cu omenirea, Hristosul bizantin, Dumnezeu adevărat și om adevărat, dar în același timp o unitate existențială situată mai presus de cele două naturi, divină și umană, se descoperă ca „obiect” transdisciplinar; așadar, dogma chalcedoniană deopotrivă conține și transcende reprezentările proprii tradițiilor teologice amintite anterior, în sinteza cuprinzătoare a complexității Domnului. Ceea ce implică prezența în conștiința eclesială și utilizarea de către aceasta a principiului transdisciplinar al terțului inclus. Cele două noțiuni, i.e. unitatea și dualitatea, altfel de neconceput împreună – în mentalitatea reducăționistă care operează, aristotelic, cu logica binară a terțului exclus –, sunt percepute acum ca împreună-adevărate și consistente.

Așadar, aplicată judicios, metodologia transdisciplinară, fie în versiunea incipientă a dogmatismului blagian, fie în articularea matură la care a ajuns în gândirea nicolesciană, permite întrevăderea unui potențial logic al credinței chalcedoniene – potențialul logicii ternare, inclusive – care scoate la lumină valențe ignorate ale tradiției bizantine ortodoxe. Dogma de la Chalcedon apare astfel nu doar ca o elegantă formulă doctrinară, ci și, sau mai ales, ca un puternic instrument intelectual la dispoziția Bisericii Ortodoxe, atât în ce privește înțelegerea propriei tradiții cât și în privința conectării sale cu realitățile lumii de astăzi. Utilizarea conștientă a acestui instrument, ale cărui contururi sunt precizate prin intermediul metodologiei transdisciplinare, se poate dovedi așadar de real folos în misiunea contemporană a Bisericii, atunci când e vorba, spre exemplu, de discernerea unor probleme de felul articulării identității proprii fără refugiarea în solipsism sau a deschiderii colocviale fără abandonarea propriei perspective asupra valorilor.

NIVELURILE INTERPRETĂRII

În cele ce urmează, voi discuta un aspect legat de metafora muntelui cunoașterii, aici Taborul, muntele transfigurării lui Hristos, în lumina exegezelor oferite de Sfântul Maxim în capitolul zece al *Cărții dificultăților* (*Ambiguorum liber*). Deși evenimentul taboric a făcut deja obiectul unei îndelungi contemplații despre semnificația mistică a Scripturii și a naturii create¹⁵, sfântul a revenit asupra temei, porțiunea de interes referindu-se la sensurile simbolice întrupate de Moise și Ilie¹⁶, așa cum au fost percepute de către cei trei apostoli martori. Am arătat în altă parte¹⁷ cum, în interpretarea evenimentului, Mărturisitorul i-a înfățișat pe cei doi profeți ca reprezentând două moduri ale vieții spirituale, căsătoria și celibatul, ambele venerabile și conducând spre Hristos. Într-o serie de note asupra materialului meu amintit la n.17, în prelegerea pe care a oferit-o în octombrie 2012 la simpozionul internațional dedicat Sfântului Maxim de către Universitatea din Belgrad¹⁸, patrologul australian Adam G. Cooper a observat că e posibil ca – privită în context – simetria pe care am sesizat-o să fie de fapt dezechilibrată de preferința sfântului pentru celibat și alte aspecte corelate acestei stări. Acum, că e vorba de o simetrie sau de o asimetrie, ceea ce contează este faptul că raportul în cauză nu poate fi considerat în afara întregului secțiunii dedicată

¹⁴ *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, 180.

¹⁵ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambiguorum Liber* 10 (PG 91, 1125D-1137C).

¹⁶ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1160C-1165A).

¹⁷ D. COSTACHE, “Living above Gender: Insights from Saint Maximus the Confessor”, *Journal of Early Christian Studies* 21:2 (2013) 261-290, mai ales 287-288.

¹⁸ Între timp, textul a fost publicat. A se vedea A. G. COOPER, „Saint Maximus on the Mystery of Marriage and the Body: A Reconsideration”, în ed. Bishop MAXIM VASILJEVIĆ, *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection, Contemporary Christian Thought Series* 20 (Alhambra, CA: Sebastian Press, 2013) 195-221, mai ales 204-207.

celor doi profeți, în care Cooper sesiza opt asemenea perechi. Astfel, în cheie simbolică Moise reprezintă cuvântul legii, înțelepciunea, cunoașterea, acțiunea, căsătoria, moartea, timpul și realitatea sensibilă, în timp ce Ilie reprezintă cuvântul profeției, bunătatea, educația, contemplația, celibatul, viața, natura și realitatea noetică. Cooper are dreptate să observe că în viziunea maximiană, de factură monastică, aspectele semnificate de Ilie sunt mai importante decât cele semnificate de Moise. Înainte de a trece la tema care mă interesează, aş observa însă că dezechilibrul dintre cele două grupuri se referă la manierele lor diferite de a conduce către Hristos, mai lesne ori mai greu; altfel, în viziunea Sfântului Maxim, explicit sau implicit, toate acestea se împlinesc în Hristos, un aspect asupra căruia voi reveni curând.

De interes aici sunt, întâi, faptul că Sfântul Maxim a sesizat diverse nuanțe semnificate de prezența celor doi profeți, și apoi, faptul că, cel puțin la prima vedere, el nu a manifestat un interes deosebit către a pune aceste aspecte într-un deplin acord. Mai precis, departe de a impune exclusiv o lectură pe verticală, unde rațiunea ori spiritul legii (νομικὸν...λόγον) ar corespunde înțelepciunii (σοφίαν), cunoașterii (γνώσιν), căii ascetice (πρωξις), căsătoriei (γάμον), vieții (ζωή), timpului (χρόνον) și creației sensibile (αἰσθητὴν κτίσιν)¹⁹, sfântul a propus mai curând, cred eu, o lectură orizontală, în perechi, așa cum a mai procedat și în alte locuri²⁰. Astfel privite, spiritul legii corespunde spiritului profetic (προφητικὸν λόγον), înțelepciunea corespunde bunătății (χρηστότητα), cunoașterea corespunde educației (παιδείαν), și așa mai departe. Interesant, chiar dacă lectura verticală este în sine consistentă cu podurile construite de Sfântul Maxim peste prăpăstiile dintre realități²¹, textul nostru nu încearcă explicit o armonizare verticală a celor opt perechi de sensuri, sugerând în schimb unificarea lor în plan orizontal, patru dintre cele opt perechi făcând referire la Hristos și/sau Dumnezeu. Din capul locului textul interpretează prezența lui Moise și a lui Ilie lângă Hristos ca sugestie a faptului că Domnul, Logos și Dumnezeu, este originea și conținutul proclamărilor din Lege și din Profeți²²; tot așa, a doua interpretare prezintă înțelepciunea și bunătatea ca fiind unite cu Hristos după cum cei doi sfinți, care le slujesc drept simboluri, sunt uniți cu el²³; mai jos, atât căsătoria prin Moise cât și celibatul prin Ilie sunt în vecinătatea Logosului divin (παρὰ τῷ Λόγῳ) și conduc spre el în manieră mistică²⁴; și mai departe, cei doi sfinți semnifică faptul că „atât natura lucrurilor cât și timpul (τὴν φύσιν τῶν ὄντων καὶ τὸν χρόνον) se arată a fi lângă Dumnezeu (παρὰ τῷ Θεῷ), [...] cauza și creatorul lor”²⁵. Celelalte patru perechi – cunoaștere și educație, asceză și contemplație, viață și moarte, lumea sensibilă și lumea inteligibilă – sunt discutate numai ca semnificate de cei doi profeți, fără o referire explicită la posibila lor unificare. Știm însă din alte locuri că Mărturisitorul a prezentat fie și numai o parte dintre acestea (e.g. inteligibilul și sensibilul, asceza și contemplația) ca unite între ele²⁶. Asemenea paralele maximiene permit interpretarea întregii secțiuni pe de o parte în sensul explicit al unificărilor orizontale, iar pe de altă parte ca unificare prin raportarea la Hristos, care se află atât în, cât și între și dincolo de aceste perechi²⁷; această înțelegere este la fel de bine reprezentată în *Cartea dificultăților*²⁸.

Este de reținut curajoasa explorare a celor două figuri profetice din tot atâtea puncte de vedere – transdisciplinarele niveluri ale percepției. Într-adevăr, în această multidimensională explorare sunt implicate diverse paliere disciplinare, de la studiul Scripturii la contemplarea cosmosului, de la etică la epistemologie, de la teorie la ființă, toate subsumate realității complexe reprezen-

¹⁹ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1161A-1164A).

²⁰ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia* 7 (PG 91, 684D-685A).

²¹ *Ambiguorum Liber* 41 (PG 91, 1304D-1308C).

²² *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1161A, 1164A).

²³ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1161A).

²⁴ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1161D).

²⁵ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1164A).

²⁶ *Mystagogia* 2 (PG 91, 668C-669D); *Quaestiones ad Thalassium* 63 (PG 91, 681A).

²⁷ *Ambiguorum Liber* 10.31 (PG 91, 1164A, 1165D-1168A).

²⁸ *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1129CD, 1152CD).

tată simbolic de cei doi sfinți. Deși în micul prolog al secțiunii Sfântul Maxim a reiterat faptul că aceste percepții sunt numai la îndemâna celor care, precum apostolii, contemplă mysterele „în moduri cu adevărat gnostice (δι' ἀληθοῦς...γνωστικὸς τρόπος)”²⁹, important este faptul că hermeneutica maximiană poate fi reprezentată în forma tipic transdisciplinară a unui pom sau munte al cunoașterii³⁰, în care competențele disciplinare – ramuri și, respectiv, altitudini – sunt încorporate sintetic unui întreg care se află în ele, între ele și dincolo de ele. Această concluzie este confirmată de menționarea lui Hristos, în patru din cele opt perechi (și în alte locuri în cuprinsul corpusului maximian³¹), în sensul unui principiu mediator în care poate fi identificată funcția transdisciplinară a terțului inclus. În viziunea Mărturisorului, așadar, Hristos este mediatorul ternar al polarităților, fără ca prin această mediere variile aspecte ale realității și cunoașterii să fie topite într-un întreg indistinct. Marea lecție a interpretării supraetajate a celor doi profeți de către Sfântul Maxim constă tocmai în faptul de a fi prezentat unitatea dinamică a întregului ca înfăptuită fără sacrificiul nivelurilor de percepție și realitate.

Asemenea dogmei chalcedoniene, și foarte posibil inspirată de aceasta, hermeneutica maximiană a Scripturii asigură Bisericii o nemăsurată flexibilitate în interiorul unui cadru riguros. Altfel spus, această hermeneutică multidimensională, bogată în valențe transdisciplinare, permite acomodarea unor percepții varii asupra realității în timp ce interpretează aceste percepții în contextul strict al tainei lui Hristos.

ȘTIINȚĂ, TEHNOLOGIE, TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ SPIRITUALĂ

Complexitățile sintezei bizantine nu se reduc la zona diafană a devenirii personale și a înfăptuirilor contemplative, cu toate că valoarea acestor aspecte pentru cultura umană în general și transdisciplinaritate în special nu poate fi ignorată. În cele ce urmează, voi încerca să ilustrez deschiderile mai concret transdisciplinare ale bizantinilor prin două exemple patristice, mai precis bipolaritatea Maximiană privind viața spirituală și lumea tehnologiei, și epistemologia tripartită a Sfântului Grigorie Palamas. Am discutat ambele aspecte în diverse locuri, așa că nu voi insista în detaliu asupra lor.

Ne-am familiarizat deja cu Sfântul Maxim Mărturisorul, considerat aproape unanim drept cel mai semnificativ teolog bizantin. Probabil că una din cele mai fascinante contribuții ale sale este ceea ce numesc o *theory of everything*³², o generoasă viziune a realității expusă pe larg în *Cartea Dificultăților* 41, și succint în *Răspunsurile către Talasie* 48³³. Această cuprinzătoare cosmologie, care a făcut obiectul cercetării multor savanți contemporani³⁴, descrie cinci polarități sau niveluri ale realității, fiecare nivel conținând două elemente aflate, dacă nu în contradicție, cel puțin în raporturi de creatoare tensiuni. Cele cinci polarități – în ordine descendentă, necreat-creat, inteligibil-sensibil, cer-pământ, paradis-civilizație și bărbat-femeie – apar ca tot atâtea provo-

²⁹ *Ambiguum Liber* 10.31 (PG 91, 1160A).

³⁰ NICOLESCU, *Nous, la particule et le monde*, 187-189; 14, pp. 46-47.

³¹ Vezi e.g. *Quaestiones ad Thalassium* 60 (PG 90, 620C-621C).

³² D. Costache, “Going Upwards with Everything You Are: The Unifying Ladder of St Maximus the Confessor”, *Science and Orthodoxy: A Necessary Dialogue*, ed. B. Nicolescu and M. Stavinschi (Bucharest: Curtea Veche, 2006) 135-144; idem, “Seeking Out the Antecedents of the Maximian Theory of Everything: St Gregory the Theologian’s Oration 38”, *Phronema* 26:2 (2011) 27-45.

³³ *Ambiguum Liber* 41 (PG 91, 1304D-1316A); *Quaestiones ad Thalassium* 48 (PG 90, 436AB).

³⁴ F. STANJEVSKIY, “Une anthropologie à la base d’une pensée religieuse: L’unité de l’homme dans la théologie de Maxime le Confesseur”, *Forum Philosophicum* 12 (2007) 409-428; H. U. VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, tr. B. E. Daley (San Francisco: Ignatius Press, 2003); B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà: L’antropologia di Massimo il Confessore* (Roma: Armando Editore, 2002) 174-180; A. NICHOLS, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Edinburgh: T&T Clark, 1993) 165-167; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1965) 373-427.

cări adresate ființei umane, care este chemată să-și atingă destinația transcendentă (semnificată de termenul ἀνθρῳπος³⁵, ființa care privește în sus și, deopotrivă, ființa care crește în sus) prin unificarea acestora. Procesul unificării are loc în sensul invers al enumerării polarităților, așadar începând cu sinteza antropologică dintre bărbat și femeie, și continuând cu unificarea terestră a lumii civilizate și a vieții paradisiace ori spirituale, până la cea mai înaltă sinteză, a creatului și a necreatului. Desigur, relevantă pentru eseu de față ar fi întreaga teorie, confirmând o dată mai mult caratele transdisciplinare ale gândirii bizantine; totuși, pentru scopul imediat al acestei secțiuni, anume de a discuta relația dintre viața spirituală și lumea științei, sau, aici, a tehnologiei, mă voi opri pe scurt la cea de a doua unificare.

Am arătat în altă parte că sintezele maximiene nu implică fuziunea elementelor care constituie cele cinci polarități³⁶; unificarea are loc prin construirea unor poduri existențiale care, pe de o parte protejează diferențele, iar pe de alta promovează cooperarea și comuniunea. Recunoaștem aici logica de tip chalcedonian a Sfântului Maxim, potrivit expresiei lui Andrew Louth³⁷. Înainte de a arăta însă în ce constă cea de a doua sinteză, este important să identificăm problema pe care aceasta încearcă să o soluționeze în cadrul logicii chalcedoniene. Îndărătul celei de-a doua unificări se află tensiunea, greu de suportat chiar și în zilele noastre, dintre viața spirituală sau experiența mistică și lumea științei și a tehnologiei. Pentru redarea acestei tensiuni, Sfântul Maxim a ales să folosească metafora paradisului (παράδεισος) și a lumii locuite sau civilizate (οἰκουμένη)³⁸. Într-adevăr, cum am arătat în alt loc, paradisul maximian nu apare doar ca o aluzie la narațiunea scripturală despre Adam și Eva, de fapt și cel mai adesea desemnând viața spirituală sau, mai bine, experiența sfințeniei³⁹. În acele vremuri, cercurile monastice, puternic afectate de spiritualismul tradiției origeniste târzii, cultivau un tip de decontextualizare civilizațională care interzicea uzul tehnologiei, socotită ca ținând de sfera ticăloasă a trupescului. Adevărat, pe urmele Sfântului Grigorie Teologul, însuși Sfântul Maxim desemna experiența paradisiacă drept „viață netehnologică [ζωὴ ἀτέχνω]”⁴⁰, dar în deplin acord cu teologul Cappadocian el înțelegea prin aceasta independența, libertatea sfinților față de orice unelte ori instrumente, fără vreo implicație negativă privind tehnologia. Așadar, împotriva cercurilor monahale care disprețuiau știința și tehnologia în numele detașării de cele materiale, dar și împotriva celor complet dependenți de unelte și mijloace tehnice, pentru care viața spirituală este fără sens, Sfântul Maxim propunea perspectiva integrativă a unei viețuiri paradisiace în contextul lumii civilizate. Tehnologia și tot ceea ce ține de civilizație nu sunt inerent rele; de fapt, luate ca atare, instrumentele create de omenire sunt neutre din punct de vedere etic; ceea ce poate imprima o valoare negativă uneltelor este uzul incorect, irațional al acestora, ignorarea utilității lor reale. Mărturisitorul a revenit insistent asupra modului în care proasta întrebuințare a lucrurilor devine posibilă. Este vorba de o desfășurare a activităților umane „fără minte (ἀνοήτως)” și „împotriva firii (παρὰ φύσιν)”, prin orientare către „cele mai prejos de om (τὰ ὑπ’ αὐτόν), peste care el fusese dumnezeiește rânduit să stăpânească”⁴¹. În alt loc⁴², Sfântul Maxim relua ideea cu și mai multă intensitate, construind o antiteză între libertatea originară a omului față de „cele de sub el, din jurul său și dinlăuntrul său (ὑπ’ αὐτόν, ἢ περὶ αὐτόν, ἢ κατ’ αὐτόν)”, și existența umană desfășurată sub tirania necesității, care-l constrânge să cerceteze „rațiunile meșteșugurilor (περὶ λόγους τεχνῶν)” spre a-și crea

³⁵ *Ambiguorum Liber* 41 (PG 91, 1305B).

³⁶ COSTACHE, “Going Upwards with Everything You Are” 139-140.

³⁷ A. LOUTH, *Maximus the Confessor* (London and New York: Routledge, 1996) 22-23, 49-51; B. G. BUCUR, “Fore-ordained from All Eternity: The Mystery of the Incarnation according to Some Early Christian and Byzantine Writers” *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008) 199-215, mai ales 200-201, 203-205.

³⁸ *Ambiguorum Liber* 41 (PG 91, 1305A,D).

³⁹ COSTACHE, “Living above Gender” 278-79.

⁴⁰ *Ambiguorum Liber* 45 (PG 91, 1356A); Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL, *In sanctum Pascha* (PG 36, 632C).

⁴¹ *Ambiguorum Liber* 41 (PG 91, 1308C); *Quaestiones ad Thalassium*, proem. (PG 90, 253A-D).

⁴² *Ambiguorum Liber* 45 (PG 91, 1353C).

unelte, de care mai departe depinde spre a supraviețui. Dincolo de sugestia scripturală pe care o conține, acest contrast pune în evidență nu inutilitatea uneltelor, ci faptul că în cele din urmă omul trebuie să le fie stăpân și nu să fie dominat de ele – sau de orice alte puteri anonime, spre a-l parafraza pe Noica.

A doua unificare, înfăptuită de omul care adoptă o viață întru sfințenie, demonstrează faptul că știința și tehnologia nu sunt incompatibile cu experiența spirituală⁴³, și faptul că în viziunea maximiană desăvârșirea umanității nu poate fi realizată unilateral nici pe seama vieții interioare, nici pe seama progresului civilizației. Fără să implice confuzia planurilor, prin faptul de a fi promovat ambele aspecte Mărturisitorul a reconfirmat propensiunile transdisciplinare ale tradiției patristice bizantine. Viziunea maximiană, de tip holistic, a pregătit articularea palamită a raporturilor dintre știință și/sau tehnologie, pe de o parte, și teologie și spiritualitate pe de alta.

Într-adevăr, Sfântul Grigorie Palamas a urmat în chip explicit pașii Sfântului Maxim, în mai mult decât o privință. Practicant al misticii isihaste – calea bizantină a păcii interioare – și teoretician al participării omului la energiile dumnezeiești necreate⁴⁴, Palamas a fost în același timp un spirit enciclopedic. Alianța celor două dimensiuni ale formării sale, științific-filosofică și teologic-spirituală, i-a permis incursiuni creatoare în mai toate aceste arii⁴⁵. Am discutat pe larg despre acestea, în varii împrejurări. Voi menționa aici doar faptul, relevant pentru discuție, că Sfântul Grigorie a dovedit o incredibilă libertate față de constrângerile logicii aristoteliene a noncontradicției și a terțului exclus. Spre pildă, Stavros Yangazoglou nota cum, în discutarea silogismelor demonstrative, Palamas a afirmat că acestea sunt și nu sunt utilizabile în privința lui Dumnezeu⁴⁶. Această soluție, denotând logica terțului inclus, aduce cu antinomiile transfigurate ale lui Blaga: Palamas a scindat planurile contradicției în sensul că silogismele demonstrative pot fi utilizate în cazul energiilor divine, rămânând însă neputincioase în ce privește viața lăuntrică a lui Dumnezeu.

Observăm aceeași libertate în maniera în care Sfântul Grigorie a operat în cadrul unei scheme integrative de tip ierarhic, unde cuvântul „ierarhie” nu semnifică o comparație de tipul superior-inferior, ci stratificarea nivelurilor de percepție în funcție de diversele niveluri ale realității. Mai precis, scrierea palamită *O Sută Cincizeci de Capitoare*⁴⁷ descoperă caracterul poligonal al viziunii sfântului, care s-a dovedit a fi deopotrivă un excelent teolog și un savant, la nivelul acelor vremuri. Surprinzător însă, ceea ce aflăm în această scriere nu este o amalgamare teologico-științifică a cunoașterii despre lume, ci o repartizare de tip disciplinar a subiectelor tratate și a metodelor utilizate. Astfel, Sfântul Grigorie a discutat aici ca om de știință aspecte precum energia naturală a lucrurilor, împotriva tendințelor mitic-platonizante de a atribui mișcării calități de factură animistă⁴⁸; tot ca om de știință a exprimat rezerve față de datele îndoielnice culese prin simțuri⁴⁹. Mai mult, el a pus în evidență utilitatea cercetării științifice care duce la inovație tehnologică și astfel la îmbunătățirea

⁴³ *Ambiguorum Liber* 41 (PG 91, 1305D).

⁴⁴ D. BRADSHAW, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 234-42.

⁴⁵ D. COSTACHE, “Theology and Natural Sciences in St Gregory Palamas”, în *God, Freedom and Nature*, ed. R. S. Laura, R. A. Buchanan, and A. K. Chapman (Sydney – New York – Boston: Body and Soul Dynamics, 2012) 132-138; idem, “Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas’ On the Divine and Deifying Participation”, *Phronema* 26:1 (2011) 9-25; idem, “The Other Path in Science, Theology and Spirituality: Pondering a Fourteenth Century Byzantine Model”, *Transdisciplinary Studies* 1 (2011) 39-54; idem, “Queen of the Sciences: Theology and Natural Knowledge in St Gregory Palamas’ One Hundred and Fifty Chapters”, *Transdisciplinarity in Science and Religion* 3 (2008) 27-46.

⁴⁶ S. YANGAZOGLU, “Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of St Gregory Palamas” *The Greek Orthodox Theological Review* 41:1 (1996) 1-18, mai ales 10.

⁴⁷ R. E. SINKIEWICZ, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters – A Critical Edition, Translation and Study, Studies and Texts* 83 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988) 82-256.

⁴⁸ *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 84-86, 88, 96-98.

⁴⁹ *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 98-102.

nivelului de trai al societății⁵⁰. În capitolele palamite dedicate cunoașterii naturale nu aflăm de altfel aproape nicio referință teologică – fapt de natură să-i uimească pe teologii timpurilor noastre, prea adesea tentați de construcții supranaturaliste. Asemănător, în capitolele referitoare la teologie, care constituie în mare măsură o trecere în revistă a clasicei narațiuni despre creație, cădere și mântuire⁵¹, Palamas nu a făcut referiri de natură științifică. Discernem din cele de mai sus faptul că sfântul lucra conștient pe două planuri disciplinare pe care le înțelegea ca autonome una față de cealaltă, în privința competențelor respective. În chiar termenii săi, este vorba despre cunoașterea naturală (φυσική), care explorează diversitatea fenomenelor cosmice, și de cunoașterea spirituală (πνευματική), competentă în „cele ale Duhului (τὰ τοῦ πνεύματος)”⁵².

Această demarcație de tip disciplinar corespunde distincției, fundamentale pentru Sfântul Grigorie Palamas, dintre cunoașterea în limitele creatului și cunoașterea de tip mistic, care operează dincolo de aceste limite⁵³. Ceea ce contează aici este faptul că în demarcarea cu precizie a competențelor celor două câmpuri epistemologice, Palamas nu a ezitat să se plaseze, paralel, în ambele, spre considerarea obiectelor la îndemână. Această atitudine corespunde temei patristice și transdisciplinare a muntelui, sfântul nostru dovedind capacitatea, rară, de a ataca muntele cunoașterii dinspre diverse puncte cardinale. Mai precis, și adăugând celor două câmpuri amintite o a treia dimensiune, el a utilizat metoda științifică în explorarea naturii, a interpretat teologic sensul existenței umane și cosmice, și a promovat viața mistică ori spirituală ca mod de atingere a perfecțiunii omenești. Astfel procedând, Sfântul Grigorie s-a dovedit consistent pe de o parte cu precizările sale privind cele trei tipuri de percepție, empirică, reflectivă și mistică⁵⁴, iar pe de alta, posibil, cu precizările Sfântului Vasile privind calitățile cercetătorului creștin, anume purificare personală și contemplație (dimensiunea spirituală), curiozitate științifică și capacitate teologală⁵⁵. Este vorba de o schemă tripartită a informației științifice, a formației teologice și a transformării spirituale⁵⁶, o schemă ierarhică despre care am vorbit mai mult în alte locuri, în care regăsim amplificat programul Sfântului Maxim de sintetizare a lumii civilizate și a experienței paradisiace. Și de această dată, mesajul este la fel de generos: în cadrul acestei scheme ierarhice, evident transdisciplinară, fiecare domeniu al cunoașterii își poate aduce nestingherit contribuția specifică. Aceeași schemă afirmă limpede posibilitatea ca cineva din sfera teologiei și a vieții spirituale să fie de asemenea capabil, sau capabilă, de a contribui la progresul științei și, de ce nu, al tehnologiei. De fapt, acest program, care a funcționat mai mult sau mai puțin implicit în lumea bizantină, s-a dovedit a fi un factor generator de uimitoare inovații, care încă așteaptă să fie redescoperite⁵⁷. În lumina celor de mai sus, nu ar constitui o exagerare să numim tradiția bizantină drept obiect transdisciplinar în care se întâlnesc armonios toate aceste percepții, atitudini și activități.

CONCLUZIE

În cele de mai sus am văzut cum, într-o serie de înfăptuiri teoretice, unii dintre cei mai proeminenți Sfinți Părinți ai tradiției bizantine au ilustrat, mai mult sau mai puțin instinctiv, prin-

⁵⁰ *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 102; Yangazoglou, “Philosophy and Theology” 14.

⁵¹ *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 114-150.

⁵² *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 102; Costache, “Queen of the Sciences?” 40-43.

⁵³ *παντα τ ργα*, Vol. 3, ed. P. Chrestou (Thessalonika: Γρηγόριος Παλαμς, 1983) 226, 230; Bradshaw, *Aristotle East and West*, 236-237.

⁵⁴ *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*, 156-158; *παντα τ ργα*, Vol. 3, 236.

⁵⁵ Sfântul VASILE CEL MARE, *Homiliae in Hexaemeron*, proem. (PG 29, 4A).

⁵⁶ COSTACHE, “The Other Path in Science, Theology and Spirituality” 50-51; idem, “Queen of the Sciences?” 41-42.

⁵⁷ B. N. TATAKIS, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, tr. G. D. Dragas (Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2007); A. SPANOS, “To Every Innovation, Anathema” (?) Some Preliminary Thoughts on the Study of Byzantine Innovation”, în *Mysterion, strategike og kainotomia*, ed. H. Knudsen, J. Falkenberg, K. Grønhaug, K. and Å. Karnes (Oslo: Novus Forlag, 2010) 51-59.

cipii ale demersului transdisciplinar. Maniera în care au abordat complexitatea realității, pe care au contemplat-o pe mai multe niveluri, evocă într-adevăr principiile operante ale metodologiei transdisciplinare. Am văzut de asemenea cum opțiunile lor teoretice au găsit ecouri practice în atitudinea integrativă a bizantinilor, care pe de o parte au învățat să respecte competențele diverselor discipline, iar pe de alta au acordat tuturor acestora dreptul de cetate, ajungând la o concepție generoasă privind posibilitatea explorării vieții spirituale în contextul lumii civilizate. Istoria culturală a transdisciplinarității trebuie să înscrie aceste contribuții în cartea sa de onoare, chiar dacă, potrivit unei observații a filosofului ortodox David Bradshaw, de la răscrucea primelor două milenii creștine încoace, vestul a ignorat obstinat lumea bizantină și realizările sale, atât intelectuale cât și civilizaționale⁵⁸.

Potențialul transdisciplinar al tradiției bizantine nu ar putea fi pus în evidență în toată splendoarea sa dacă transdisciplinaritatea nu ar fi erupt, literalmente, în zilele noastre. Într-adevăr, după cum caratele mesianice ale Scripturii ebraice au fost evidențiate prin venirea lui Hristos în lume, tot astfel potențele transdisciplinare ale tradiției bizantine au fost *post hoc* iluminate de adventul transdisciplinarității. În acest sens, atât tradiția bizantină în special cât și tradițiile lumii în general beneficiază enorm de lumina proiectată de metodologia transdisciplinară contemporană asupra propriilor lor valori și aspirații. Nu în ultimul rând, și aducând discuția în orizontul studiilor patristice, utilizarea unor elemente de factură transdisciplinară contribuie la redescoperirea valențelor polivalente și inclusive ale tradiției ortodoxe, fără de care uimitoarea bogăție a acestei tradiții ar rămâne deopotrivă neînțeleasă și uitată.

ABSTRACT

DORU COSTACHE, *Transdisciplinary Elements in the Patristic Byzantine Thinking*

Starting from the premises that transdisciplinary elements are to be found in various traditional cultures, such as the polyvalent and inclusive perception, this essay suggests that the use of such elements in the patristic Byzantine tradition was not always a mere instinctive reaction. More precisely, the author identifies in the Byzantine world theoretical and practical attitudes that indicate the use of transdisciplinary elements both consistently and consciously. Following a succinct introduction to the transdisciplinary principles, the essay deals with presenting and analyzing a few examples of transdisciplinary thinking in the patristic Byzantine tradition, such as the Chalcedonian Creed; the multilayered hermeneutics of St. Maximus; and the inclusivism practiced by St. Maximus and Gregory Palamas with regard to the relations between technology and spiritual life. In the end, the lecture suggests accepting transdisciplinarity as a logical and natural product of an evolving cultural phenomenon which included, at a certain point in history, the patristic Byzantine tradition.

KEYWORDS: transdisciplinary hermeneutics, Chalcedonian Christology, inclusive logics, layers of reality and perception, Byzantine tradition

⁵⁸ BRADSHAW, *Aristotle East and West*, 263-64.