

RELAȚIA DINTRE *PÍSTIS*, *DIÁNOIA* ȘI *NOÛS* ÎN GNOSEOLOGIA LUI CLEMENT DIN ALEXANDRIA

Loredana Boșca*

loredanabosca@yahoo.com

Abstract: *An analysis of Clement's gnoseology highlights the existence of a double faith theory, identifiable in Aristotelianism and Stoicism, which will be introduced by the Alexandrian to the Christian philosophy. That theory will infuse the whole medieval philosophy of Scholasticism, especially the Jewish, Islamic and Christian. The Hellenistic instances of faith and the way faith relates to reason are taken over by Clement and given further to the Jewish East, to Saadia Gaon for instance, but also to that Arab Islamic, to Averroes. We find the same theory by Augustine of Hippo and later by Thomas Aquinas in the West. It's about what Clement called *prólepsis* and *pístis epistemonokón*. Hence a certain understanding of the relationship between philosophy and theology, but also an outlining of what was called the theory of double truth by Maimonides.*

Keywords: *reason, faith, intellect, gnosis, contemplation, logos.*

Analiza raportul dintre rațiune și credință, un subiect predilect al gânditorilor din Evul Mediu, s-a constituit ca temă clasică pentru istoricii acestui segment al istoriei filosofiei și a angajat consecințe majore pentru un subiect și mai amplu: raportul dintre *filosofie* și *teologie*. Abia în secolul al XIII-lea, la Toma d'Aquino, va apărea distincția clară dintre *teologia dogmatică* și *filosofie*. Cea din urmă, asemenea celorlalte științe, ar fi rezultatul efortului rațiunii umane. Teologia, în schimb, pe lângă suma de adevăruri provenite de pe urma rațiunii omenești, lucrează și cu adevăruri revelate, imuabile. Totuși, la Toma d'Aquino, teologia nu diferă de filosofie prin obiectul supus cercetării, ci prin *metoda de cunoaștere* pe care o presupune, precum și prin *tipul de adevăr vizat*. Misterele divine nu pot fi analizate, pur și simplu, cu metodele rațiunii. Faptul existenței lui Dumnezeu este acceptat de teolog prin credință și prin adoptarea necondiționată a adevărilor revelate. Filosoful, însă, va fi nevoit să dezvolte argumente de natură rațională, condiționate de o sumă de presupozitii piramidal-logice, pentru a putea ajunge la aceleași concluzii la care a ajuns și teologul.

Cum teologia nu se constituise ca disciplină autonomă a spiritului în secolul al II-lea d.H, Clement din Alexandria nu a distins între filosofie și teologie, ci între *filosofie* (în accepție generală, ca sumă a școlilor și doctrinelor filosofice în ordine istorică) și *filosofia cea adevărată* sau filosofia creștină¹ (Bardy, 1949, p. 97-108;

* Conf. univ. dr. – Universitatea „Spiru Haret”, București.

¹ Vezi G. Bardy, „*Philosophie*” et „*philosophe*” dans le *vocabulaire chrétien des premiers siècles* în „*Revue d'ascétique et de mystique*” 25 (1949), Toulouse, p. 97-108; Henry Chadwick and J.E.L. Oulton (eds.), *Alexandrian Christianity. Selected Translation of Clement and Origen*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1954, p. 15-40, 93-171; A. M. Malingrey,

Chadwick and Oulton, 1954, p. 15-40 and 93-171; Malingrey, 1961, p. 204 *et passim*; Eric Osborn, 2005, p. 197-205; *idem*, 1993, p. 1-69 and 240-299; Stead, 1994, p. 54-65; Hadot, 1995, p. 71-144; Fiskå Hägg, 2006, p.1-71; Richardson, 2006, p. 225-228; Robertson, 2008, p. 29-45; Itter, 2009, p. 79-108).

Așadar, diferența majoră dintre Clement și Toma, în privința înțelegerii raportului dintre filosofie și teologie, constă în aceea că, pentru cel dintâi, „teologia” este o tot o filosofie, dar una în care raționalitatea și intuitivitatea (mai corect spus, suprarăționalitatea) coexistă. Pentru Toma, filosofia va reprezenta domeniul exclusiv al raționalității, al gândirii discursive.

Clement din Alexandria a utilizat trei termeni pentru a denumi filosoful și filosofia: *philósophos*, *philosophía* și *philosopheîn*. Acești termeni clasici au căpătat semnificații noi. Filosofia este și știința lucrurilor divine¹ (Clement din Alexandria, 1982, II, 46-47) și arta de a trăi virtuos, dar și exercițiul spiritual care debutează cu purificarea² (*idem*, 1982, IV, 54). Filosoful este gnosticul perfect, contemplativul ajuns la desăvârșirea virtuții și la îndumnezeire. În alt loc³ (*idem*, 1982, IV, 55), *philosopheîn* echivalează pur și simplu cu a fi creștin, iar câteodată *philosophía* este asimilabilă, pur și simplu, doctrinei creștine.

Clement a stabilit o origine comună spiritualității ebraice, filosofiei barbare și grecești cu filosofia creștină. Această origine este comună deoarece este *divină*. O observație importantă: el nu restrânge creștinismul la un ansamblu de acțiuni prescrise, la rit, ci insistă pe necesitatea aspectului intelectual al doctrinei. Filosofia, ca exercițiu rațional, este indispensabilă gnosticului pentru a-l conduce la adevăr și pentru a-l feri de eroare. Vedem că, la Clement, *critica istoriei filosofiei* se împletește fericit cu strădania de a *defini statutul filosofiei*, de a identifica scopul ei, dar și de a indica *instrumentarul metodologic* pe care trebuie să-l utilizeze filosoful creștin.

Filosofia are cel puțin un dublu rol: unul în raport cu trecutul cultural al omenirii și unul în acord cu ceea ce trebuie să desemneze cultura creștină de acum

„*Philosophia*”. *Étude d'un group de mots dans la littérature grecque des Présocratique au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, 1956; Eric Osborn, *Clement of Alexandria*, Oxford University Press, Cambridge, 2005, p. 197-205; *idem*, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 1-69 and 240-299; C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 54-65; P. Hadot, *Philosophy as a Way of Live: Spiritual Exercises from Socrate to Foucault*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 71-144; Henny Fiskå Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford Early Christian Studies, eds. Gillian Clark and Andrew Louth), Oxford University Press, Oxford New York, 2006, p. 1-71; Cyril C. Richardson (ed.), *Early Christian Fathers*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, p. 225-228; David Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria. Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate Publishing Limited, England, 2008, p. 29-45; Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language), vol. 97, Brill, Leiden Boston, 2009, p. 79-108.

¹ *Stromata* II, 46-47. Toate citările urmăresc edițiile: Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, traducere de Nicolae I. Ștefănescu, Editura Librăriei Teologice, 1939 și Clement Alexandrinul, *Stromate în Scrieri*, traducere de D. Fecioru, București, Editura I.B.M. al B.O.R., 1982.

² *Stromata* VI, 54.

³ *Stromata* IV, 55.

încolo. În primul caz, deci, filosofia a fost pentru greci un maestru, un pedagog moral, exact în maniera în care Legea iudaică împlinea aceeași funcție în spațiul cultural ebraic. Filosofii nu au fost altceva decât profeți chemați să transmită grecilor ceea ce transmiteau profetii ebraici iudeilor. Consecința acestei afirmații este mult mai importantă decât ni s-ar putea părea. A nu admite că filosofia este un bun, oferit oamenilor de creatorul tuturor perfecțiunilor, înseamnă, pentru Clement, a sluți, a mutila ideea de providență. Recunoaștem ușor concepția lui Epictet cu privire la subiect. Asemenea lui Epictet, dar și lui Sextus Empiricus sau lui Plutarch, Clement a considerat că filosofia ne-a fost oferită *katà hépekolouthema*, „în urmare”, „în consecință”, „indirect” de către Dumnezeu, și nu *katà proegoumenon*, adică „prin sine”, „în mod esențial”, „direct” sau „din principiu”.

Există, totuși, locuri în care Clement vorbește despre o filosofie acordată *nemijlocit* grecilor¹ (Clement din Alexandria, 1982, I, 28). De cele mai multe ori, însă, indică intermediarii responsabili cu transmiterea adevărului: iudeii, îngerii sau chiar o înțelepciune universală, *phrónesis*, răspândită în sânul întregii umanități. *Phrónesis*, ca ultimă cale oferită grecilor pentru a cunoaște parțial adevărul, este, de fapt, rațiunea imanentă, concepută stoic, prezentă în toate lucrurile, putând îmbrăca diferite forme, în funcție de cum este concepută: *noésis*, *gnósis*, *épistéme*, *pístis* sau *téchné*. Semnificația acestor termeni este esențială în gnoseologia elaborată de Clement al Alexandriei. Dar tema cunoașterii intelectuale nu poate fi desprinsă de problema sufletului uman.

Nimic nu este mai dificil decât încercarea de a corobora concepția alexandrinului despre suflet (atât cât este ea platonice, stoică și gnostică) cu cea despre facultățile intelectuale ale omului. Dar există în filosofia stromateică un termen care mijlocește aceste convergențe necesare: *hégémonikón*, termen de inspirație stoică, situat în inimă și care desemnează facultatea coordonată a sufletului care cârmuiește toate celelalte facultăți psihice. Clement nu numai că îi va schimba localizarea, dar nu o va considera niciun principiu intern, ci o *facultate superioară dobândită din exterior*.

În *Stromata* VI, Clement afirmă că sufletul este ajutat de *hégémonikón*-ul prin care noi raționăm, el nefiind corporal, ci acel suflet rațional insuflat prin chip. Ideea originii exterioare a *hégémonikón*-ului a fost introdusă poate de Anaxagoras și Pitagora, dar a ajuns până la Philon (care vorbea despre *noûs*-ul introdus în om din afara lui) și, de aici, la Clement. Acesta utilizează termenul într-un context biblic: „Cap este cel care conduce (*hégémonikón*)”. Localizat în cap, nu în inimă, acesta are menirea de a acționa corectiv asupra dorințelor. Așadar, nu are numai o funcție morală esențială, aceea de a conduce sufletul prin comandament rațional, dar este și sursă a cunoașterii. În *Pedagogul*² (Clement din Alexandria, 1939, II, 28.3), Clement numește această putere *logismós-hégémonikón*, dar în alte texte el conferă acest rol *noûs*-ului.

Cel mai bine poate fi înțeleasă concepția lui Clement despre *noûs* (intelect) dacă o comparăm cu doctrinele anterioare. În ceea ce privește facultățile cognitive

¹ *Stromata* I, 28.

² *Pedagogul* II, 28.3.

ale omului, în gnoseologia antică a funcționat diferențierea operațională dintre rațiune și intelect. Aparent, amândouă desemnau capacitatea de gândire sau spiritualul, fiind precizată separația dintre *a distinge prin rațiune* și *a înțelege prin intelect*. Intelectul era situat „deasupra” rațiunii, ca o facultate superioară a gândirii omenești. Ambii termeni (*diánoia* și *noûs*) își au originea în verbul *noein* – a gândi, a cunoaște, originar, a cugeta, a avea ceva în intenție. De aici sintagma *dia-noémαι*: mă gândesc, reflectez asupra a ceva, meditez la ceva.

La Platon, întâlnim departajarea netă dintre *diánoia*, *noûs* și *noésis* (rațiunea, intelectul și intuiția nemijlocită). Dacă *diánoia* desemna ansamblul proceselor de operare și de analiză ale gândirii sau progresul metodic în cunoaștere, *noésis* dădea seamă de capacitatea noastră de a contempla cu mijloace nesensibile. Ideile, adică înțelegerea, intenția nemijlocită, suprarăționalitatea. La rândul său, *noûs*-ul desemna „ochiul spiritului”, „instrumentul” prin intermediul căruia se producea contemplația și care permitea accesul la conținuturi independente de sensibilitate. Pe scurt, *noûs*-ul era un fel de „percepție” (cu statut special) a realităților spirituale. Contemplația ideilor a fost descrisă ca un fel de gândire nediscursivă, ca un fel de „vedere mentală”, un „ceva” care se află în gândire și nu o gândire conceptuală similară cu *a opera prin gândire cu ceva*. Altfel spus, rațiunea (*diánoia*) produce o cunoaștere de tip conceptual, în vreme ce actul contemplației, care se realizează prin intermediul *noûs*-ului, este în sine nediscursiv. Pentru Aristotel, *noûs*-ul este ceva divin, iar viața trăită în conformitate cu el este, de asemenea, divină în raport cu cea omenească. Primul Principiu, Actul pur, este Intelectul și Inteligibilul pur, astfel încât omul care trăiește potrivit *noûs*-ului este iubit de zei (*theophiléstatos*), cum arată în *Etica Nicomahică* X,9.

Deși distinge ferm între rațiune (*logistikón*) și intelect (*noûs*), Clement din Alexandria a identificat uneori aceste două facultăți: *noûs*-ul și *hégémonikón*-ul¹ (Clement din Alexandria, 1982, VI, 135.1). De altfel, a ezitat permanent în privința denumirilor pe care să le atribuie facultății directive și superioare a sufletului, numind-o când *hégémonikón*, când *pneuma*, când *noûs*, când *logos*, *logismós* sau *logistikón*.

Credem că explicația renunțării parțiale la utilizarea distincției între rațiune și intelect, atunci când introduce în discurs *hégémonikón*-ul, ține de aceeași metodă operațional-reducționistă pe care a aplicat-o și în cazul raportului dintre suflet și trup. Dacă vorbim despre om ca despre *compusul* sufletului cu trupul, atunci inteligibil este ca *hégémonikón*-ul, facultatea care cârmuiește și morala și cunoașterea, să conțină în sine și *facultatea rațională*. Sau poate fi vorba despre o simplificare menită să evedențieze cât mai precis nu numai acea parte a sufletului care se va mântui (*pneuma*), dar și rolul gândirii (discursive sau intelectuale) în mântuire. În plus, numeroase texte aduc în prim plan teoria iluminării divine prin Logos. Or, *Logosul* este Rațiunea universală care se revarsă în *hégémonikón*-ul uman, în *chip*. Și cum în această Rațiune, mintea umană își află adevărurile eterne și necesare, este inteligibil de ce *hégémonikón*-ul este conceput de Clement și rațional. Mai mult decât atât, *hégémonikón*-ul este facultatea în care *logosul* își

¹ *Stromata* VI, 135-1.

manifestă forța de atracție asupra tuturor componentelor sufletului, aducându-le la unitate¹ (Clement din Alexandria, 1982, V, 80.4). Este și centrul vital al ființei, un principiu care animă nu numai *pneuma* carnală, dar care coordonează deopotrivă cunoașterea și acțiunea.

Alexandrinul utilizează, așadar, cinci termeni pentru a desemna rațiunea: *diànoetikón*, *psyké logiké*, *logismós* și *logistikón* și *hégémonikón*. Or, *hégémonikón* este echivalent, în alte locuri, cu *noûs* și cu *pneuma*. Acesta este motivul pentru care cei mai mulți dintre interpreții operei sale nu au sesizat distincția pe care o operează între rațiune și intelect, distincție utilizată de Clement atunci când analizează, din punct de vedere strict filosofic, sursele, procesele și tipurile de cunoaștere. În acest caz, opune totdeauna cunoașterii raționale, mijlocită, prin *diànoetikón*, cunoașterea intelectuală sau spirituală, nemijlocită, prin *noûs*. Atunci când, însă, are în vedere explicația mecanismului cunoașterii omenești *din punct de vedere spiritual*, adică al raportului gândirii omenești cu gândirea divină, Clement nu mai operează această distincție dintr-un motiv foarte clar. Aici analiza vizează omul ca *eikón*, ca imagine a lui Dumnezeu, posesor al aceluși *hégémonikón*, despre care am vorbit, și pe care Clement îl concepe ca termen generic pentru întreaga activitate intelectuală a omului. În acest caz, *hégémonikón* desemnează atât cunoașterea conceptuală, discursivă, cât și cunoașterea intuitivă, fiind sinonim atât cu *diànoetikón*, *logismós* și *logistikós*, cât și cu *noûs* și *pneuma*.

Dacă nu este sesizată această distincție filosofică dintre rațiune și intelect, nici analiza raportului existent între credință (*pístis*) și rațiune nu pleacă de la asumptii corecte. Clement întreprinde pentru prima oară în perimetrul filosofiei creștine o analiză și o critică a concepțiilor filosofice și gnostice despre credință, stabilind și impunând accepțiile dezirabile pe care trebuie să le capete în filosofia creștină. Găsim indicații în textele sale despre natura și principiul credinței, despre obiectul și rolul ei, despre raporturile sale cu rațiunea, dar și relația ei cu liberul arbitru.

În primul rând, credința are un caracter necesar: anticipație a gândirii (*prólepsis*), ea trebuie presupusă în vederea cercetării sau dovedirii tuturor problemelor ridicate de mintea umană. Credința, deci, are un caracter necesar în raport cu înțelegerea și capătă, un dublu înțeles: 1) de noțiune preconceptută a unui obiect și 2) ca adeziune a spiritului la primele principii. Epicur afirmase deja că fără anticipație, fără pre-concepție nu se poate cerceta, nici dovedi sau respinge ceva. Or, spune Clement, această adeziune a spiritului este, în mod clar, *originară, nereflexivă, spontană*. În raport cu ea, celelalte facultăți ale gândirii sunt pasive. Momentul efectiv în care se trece de la credința ca adeziune a spiritului la credința prin demonstrație, deci reflexivă, ajutată de rațiune, este cel în care credința capătă caracterul unui act moral, al unui asentiment liber (*synkatáthesis*). Astfel, la originea tuturor opiniilor și doctrinelor, Clement așază un conținut originar al spiritului, spontan la început, deliberat apoi, care nu este decât credința. În ce sens diferă, atunci, știința de credință?

¹ *Stromata* V, 80-4.

Pentru Clement, distincția dintre ele este evidentă și o formulează de mai multe ori: știința este esențial demonstrativă și se construiește plecând de la datele experienței, în vreme ce specificul credinței este de a afirma, în afara oricărei demonstrații, obiectul său, care este unul imaterial și nevizibil. Cu toate acestea, *èpistème* și *pistós* se presupun reciproc, neputându-se concepe între ele un raport de opoziție. Știința presupune credința, adică principiile prime nedemonstrabile ele însele, dar pe care se constituie întregul eșafodaj al demonstrației. Credința furnizează științei aceste principii. Deci, în viziunea lui Clement, evident impregnată de aristotelism, orice demonstrație are ca punct de plecare credința în principii prime. Plecând de aici, intră în acțiune simțurile și rațiunea care pot furniza, fără îndoială, principiile demonstrației. Cognat¹ (Cognat, 1858, p. 171-205) observă inspirat că, pentru a fi într-adevăr demonstrative, concluziile științei trebuie să fie conforme principiilor din care sunt deduse. De aceea, credința trebuie declarată superioară științei, dar și criteriu suprem al oricărei demonstrații.

Credința aceasta naturală este concepută de Clement în sensul anticipației epicureiste, dar și al judecății aristotelice. În *Protreptikos*, Clement face din credință baza simțului moral, un ceva înnăscut care îi dictează omului, spontan și înaintea oricărui raționament, ce trebuie să facă. Distinctă de *noûs* și de *logos*, de intelect și de rațiune, *credința* diferă și prin modalitatea în care își înțelege obiectul, dar și prin metoda sa. *Noûs*-ul procedează prin intuiție, *logosul* prin raționament și demonstrație, în vreme ce credința funcționează prin sentiment (*períphasis*).

Toți oamenii posedă ideea unică și comună ce are ca subiect existența unei Ființe absolute. Această idee (*prólepsis*) ne încredințează, deci ne convinge, de existența acestei Ființe suverane și a acestei providențe divine. A-l cunoaște pe Dumnezeu prin *períphasis* înseamnă a-l cunoaște în această idee (*prólepsis*) și nu ca o concluzie a unui raționament sau ca rezultat al unei argumentări, ci ca o mișcare spontană a spiritului. De aceea, *pístis* este distinctă prin obiectul ei: Dumnezeu *cunoscut cu inima*, în alt mod decât prin intelect sau rațiune, care dă seamă de o altă modalitate de „percepție” și de trăire a adevărului. Această credință se traduce ca *sentiment prim*, autoevident, al ființei omenești, sentiment care nu este produs de rațiune² (Clement din Alexandria, 1982, II, 2).

Există, însă, și un alt fel de credință, pe care am numit-o *prin demonstrație*, care nu este nici comună tuturor, nefiind naturală, dar nici necesară în raport cu natura umană. Ea presupune actele intelectuale, dar și voința. În relație cu intelectul, orice act de credință implică o anumită cunoaștere nu numai a lui Dumnezeu, care se comunică, dar și a *sensului* cuprins în această comunicare. Astfel, în raport cu intelectul, credința atinge cel mai înalt nivel în gnósis, iar, în raport cu voința, în *hómoiouis*, în asemănarea cu Dumnezeu, în deificare.

¹ J. Cognat, *Clément d'Alexandrie. Sa doctrine et sa polémique*, E. Dentu, Paris, 1858, p. 171-205.

² *Stromata* II, 2: „Credința pe care grecii o insultă ca fiind un lucru inutil și barbar este o anticipare voluntară, un asentiment pios, fundamentul lucrurilor în care trebuie să sperăm și convingerea că lucrurile în care credem se vor dovedi cum le credem”.

Clement discută raportul existent între credință și rațiune în *Stromata* I¹ (Clement din Alexandria, 1982, I,24), *Stromata* II² (*ibidem*, II,9-12) și *Stromata* V³ (*idem*, V, 1-2). Dacă credința, ca anticipație a gândirii, este necesară pentru a adevăra la adevăr, nu mai puțin necesară este rațiunea care trebuie să probeze acest adevăr. Deci, în *filosofia stromateică*, credința se află într-un anumit raport nu numai cu rațiunea, ci și cu intelectul, ca facultăți de cunoaștere cu funcții distincte. Raportată la rațiune, credința este baza, *suportul oricărei cunoștințe și oricărei științe*: „Filosofii definesc știința o disciplină care nu poate fi zdruncinată de rațiune”⁴ (Clement of Alexandria, 1982, II, 9-4). Dacă dovada rațională este „consimțământ văzut al unui lucru necunoscut”, credința este consimțământul care „ne unește cu lucruri nevăzute”⁵ (*ibidem*, II, 9-1). Din confruntarea credinței cu rațiunea va rezulta ceea ce Clement numește *credința dobândită prin învățatură argumentată*.

Există și o raportare a credinței la intelect, atunci când credința presupune *înțelepciunea generică*, „percepția” realităților spirituale, care nu face apel la discursivitate. Aceasta ar fi, dacă ne întoarcem la accepțiile credinței, credința „dată prin har”, care „ne ridică de la bucuriile care nu au nevoie de demonstrație la principiul simplu și universal”⁶ (Clement din Alexandria, 1982, II, 14-1). În acest sens, credința deschide poarta cunoașterii *iluminative, suprarăționale, unitive*.

Sintetizând cele spuse până aici, privită din perspectiva rațiunii, credința trebuie înțeleasă ca prognoză, ca „preconcepție a minții” (ca gând orientat spre ceva evident), momentan a-logică, dar care va putea fi cândva argumentată rațional, iar din punctul de vedere al intelectului, credința înseamnă cunoaștere unitivă a omului cu Dumnezeu, adică gnoză. Vedem, așadar, că între credință și cunoaștere există, în viziunea lui Clement, apropiere până la identificare.

Apologia cunoașterii la Clement pretinde, însă, câteva clarificări. Este evident că filosoful nostru rupe cu îndemnul paulinic de a renunța la înțelepciunea profană. Rațiunea este absolut necesară pentru a accede la înțelepciune, dar a cere dovezi cu privire la existența lui Dumnezeu i se pare un act inutil de vreme ce, pentru omul rațional, care surprinde ordinea universului, aceasta este *evidentă prin ea însăși*. Tocmai necesitatea cunoașterii lui Dumnezeu de către noi reclamă, din punctul de vedere al lui Clement, intervenția Logosului întrupat, a Pedagogului, care să ne conducă și să ne inițieze în tainele divine. Dacă credința ar fi fost de ajuns, atunci am fi fost în situația de a crede în ceva ce nu cunoaștem: „nu trebuie să fie credința inactivă și singură, ci însoțită de cercetare. Nu spun: să nu cercetezi cu niciun chip! Că Domnul a spus: <Caută și vei afla>”⁷ (Clement din Alexandria, 1982, V, 11-1)..

J. Cognat a întreprins probabil cea mai completă analiză a concepției lui Clement asupra facultăților cunoașterii. El observă că aptitudinile naturale ale

¹ *Stromata* I, 2-4.

² *Stromata* II, 9-12.

³ *Stromata* V, 1-2.

⁴ *Stromata* II, 9-4.

⁵ *Stromata* II, 9-1.

⁶ *Stromata* II, 14-1.

⁷ *Stromata* V, 11.1.

cunoașterii nu reprezintă ansamblul cunoașterii în viziunea alexandrinului. Rațiunea este cea mai importantă dintre ele, dar ea trebuie cultivată prin studiul științelor enciclice. Știința nu este înnăscută, ci se obține, ca și virtutea, presupunând libertatea personală de a dobândi sau nu cultura, precum și voința de-a ne preocupa de ea până devine un habitus al ființei. Cognat¹ (Cognat, 1858, p. 141) îl citează pe P.E. Speelman² (1855), care descoperise, în scrierile lui Clement Alexandrinul, „una dintre cele mai curioase analize ale eului uman”. Omul îl cunoaște pe Dumnezeu *katà émphasin*, *katà diáphasin* și *katà períphasin*. J. Cognat însuși deslușește etimologiile termenilor: de la *phaiso* (de unde *phásis*), combinat cu *èn-*, *diá-* și *perí-*, rezultă derivatele *a apărea în (émphasin)*, *a apărea prin (diáphasin)* și *apărea în jurul (períphasin)*.

Termenul *émphasis* apare în *Stromata* V³ (Clement of Alexandria, 1982, V, 13): Speelman afirmă că în fragmentul cu pricina Clement indică trei modalități de cunoaștere: intuitivă, deductivă și cea a simțului comun. Ele corespund celor trei facultăți ale sufletului: *noûs* (sau rațiunea pură), *logos* (sau rațiunea deductivă) și *pístis* (sau credința care ține de inimă, dar și de inteligență, putând fi considerată mai degrabă o facultate morală, decât una intelectuală). *Noûs*-ul, în viziunea lui Speelman, este asimilat luminii naturale, ochilor spiritului sau aptitudinilor contemplative, reprezentând chipul sau imaginea lui Dumnezeu în om. Modul în care intelectul își atinge obiectul nu este o operație discursivă, nu este o judecată sau un raționament rezultat dintr-un act de comparare, ci modul său de percepere este emfatic, după Speelman, adică intuitiv, contemplativ. Pe scurt, este „vederea ochiului care percepe un lucru într-o oglindă sau în oglindirea apei”⁴ (Clement din Alexandria, 1982, I, 19). Dacă acest obiect „perceput” prin *noûs* este Ființa absolută, Dumnezeu ne-a dat în noi înșine chipul său, reflectându-se astfel în inteligența noastră. Această idee primă despre Dumnezeu devine pentru spiritul uman măsura adevărului tuturor ființelor, lumina în care toate celelalte ne apar ca inteligibile. În alți termeni, ideea de Dumnezeu (considerat ca ființă absolută), ca ființă în sine, este înnăscută și prezentă în noi. În concluzie, nu este rezultatul experienței sensibile și niciun produs al activității intelectuale. Sufletul, deci, o sesizează direct în oglinda pe care o poartă în sine însuși. Dumnezeu nu se manifestă numai în sufletul uman prin *eikón*-ul său, pe care l-a imprimat în fondul cel mai adânc al naturii sale, ci se dezvăluie și în creația sensibilă. Aici începe rolul facultății secunde a sufletului: *logosul* sau *rațiunea deductivă*.

În *Stromata* VIII, Clement definește *logosul* ca „facultate naturală a sufletului care ține și se înlănțuiește sau care combate și elimină”⁵ (Clement din Alexandria, 1982, VIII, 3). El ne conferă legile logice și demonstrația. *Logos*-ul este rădăcina *noûs*-ului, din care-și extrage întreaga putere, dar diferă prin obiectul său imediat, prin modul de „percepție” și prin efectele sale. Obiectul imediat al rațiunii discursive, deductive nu este inteligibilul pur, Ființa absolută, ci universul sensibil și material în

¹ J. Cognat, *Clément d'Alexandrie. Sa doctrine et sa polémique*, E. Dentu, Paris, 1858, p. 141.

² P.E. Speelman analizează gnoza clementină într-un articol din „Revue Catholique” nr. 4-5-6, 1855.

³ *Stromata* V, 13.

⁴ *Stromata* I, 19.

⁵ *Stromata* VIII, 3.

raport cu Creatorul său. Deci, rațiunea nu-l cunoaște pe Dumnezeu în mod nemijlocit, ci *diaphasic*, adică ea numai întrevede, sesizează raporturile existente între cele create și Creatorul lor, raport plin de armonie și de unitate.

Exercitarea rațiunii deductive presupune existența, în minte, a unor noțiuni cu privire la existentele furnizate prin percepția sensibilă. Caracterul distinctiv al rațiunii este să sesizeze *raporturile dintre noțiuni*. Produsele rațiunii diferă de cele ale *noûs*-ului, întrucât sunt idei complexe, sintetice, nu simple și indivizibile. Ca și *noûs*-ul, facultatea rațională este naturală și comună tuturor oamenilor. Concluzia lui Cognat¹ (Cognat, 1858, p. 140), este că Alexandrinul admite o dublă sursă a cunoașterii: pe de o parte, *revelația supranaturală*, pe de alta *rațiunea deductivă*, aceasta fiind, la rândul ei, iluminată natural de lumina Logosului divin. Acesta este, de fapt, raportul dintre credință și rațiune.

Însă rațiunea nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu, prin puterile sale naturale constitutive, nici să îl conceapă, nici să-l înțeleagă, nici să-i demonstreze existența deplin.

Alexandrinul pare să recunoască dobândirea unei cunoașteri obscure a lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii, dar și a uneia clare prin *Logosul* divin, adică în unitate cu el. Ideea că toți oamenii posedă noțiunea despre adevăratul Dumnezeu nu intră în conflict cu afirmarea de către Clement a ideii că această noțiune poate fi pentru unii mai mult sau mai puțin distinctă, mai mult sau mai puțin pură sau mai mult ori mai puțin rafinată.

Tema limitelor rațiunii, a competenței intelectului, a credinței răsădite în mod natural în om se coroborează, la Clement, cu cea a *apofatismului*, deoarece este greu de găsit, în viziunea lui, o *definiție potrivită* pentru Ființa infinită care este Dumnezeu. Pe de altă parte, această observație se traduce într-un principiu teognozic general: *demonstrația științifică este inacceptabilă în privința dovedirii existenței lui Dumnezeu*, întrucât l-ar privi pe acesta în raport cu o *cauză exterioară sieși*. Din acest motiv, Clement nu poate concepe recursul la demonstrația deductivă propriu-zisă în ceea ce privește existența lui Dumnezeu. Este nevoie de cunoașterea supranaturală pentru a afirma, nu a demonstra existența lui Dumnezeu.

În concluzie, în viziunea lui Clement, există o *cunoaștere comună tuturor, naturală*, rod al *eikón*-ului răsădit în noi, dar care nu este egal dezvoltată la toți oamenii. Dar există și o *cunoaștere superioară*, filosofică, rod al exercițiului rațional și al educației sau instrucției, ce are ca fundament dialectica. Prin cunoașterea filosofică, mintea se înalță la o noțiune a naturii mult mai clară, mai distinctă. Un alt tip de cunoaștere, cel *supranatural* sau *mistic*, care se distinge și de cunoașterea comună și de cunoașterea filosofică, este *nediscursiv, intuitiv*, având alt obiect și altă finalitatea decât precedentele cunoașteri. La rândul ei, cunoașterea supranaturală, care se realizează prin *noûs*, este cunoașterea în care omul se unește efectiv cu Principiul său. *Noûs*-ul omenesc și Dumnezeu intră într-o comuniune intimă, potrivit calității spirituale a omului. Astfel, Clement numește *épignósis* cunoașterea intelectuală a lui Dumnezeu de către ebraici, o cunoaștere primitivă ce trebuie înțeleasă ca primă treaptă spre *gnósis*, spre

¹ J. Cognat, *op. cit.*, p. 140.

cunoașterea desăvârșită a creștinilor. La rândul ei, *gnósis* devine ecstasis atunci când se realizează viziunea beatifică sau „vederea față către față” cu Dumnezeu.

Astfel, identificăm la Clement patru tipuri de cunoaștere: a) *cunoașterea rațională, naturală*, b) *épignósis* sau *cunoașterea prin revelația pozitivă*, întâlnită la ebraici și cunoașterea prin revelația indirectă, nespecială, la greci; c) *gnósis*, care le depășește pe cele anterioare și presupune contemplația¹ (Despre spiritualitatea intelectualistă a se vedea Aalst, 1964, p. 151-168; Crouzel, 1962, p. 373; Crouzel, 1989; Clark, 1992; Stead, 1994 and Wolfson, 1956), specifică creștinilor și d) *ecstasis*, o stare-cunoaștere a celor desăvârșiți, care pare un tip de cunoaștere absolută, în același timp negativă, *apofatică* în raport cu celelalte, nefiind foarte clar dacă ființa omenească poate s-o dobândească în timpul vieții sale pământești.

Concepția lui Clement din Alexandria despre *gnósis*, despre cunoașterea desăvârșită, este ultimul nivel la care trebuie să analizăm problema raportului dintre credință și rațiune. Se cuvine să repetăm că *gnósis* înseamnă, la Clement, atât știința constituită rațional, cât și înțelegerea spirituală care urmează contemplației (*theoría*).

Majoritatea filosofilor antici preferă utilizarea termenilor *gignósko* sau *gnóme*, mai puțin a celui de *gnósis*, pentru a desemna cercetarea, ancheta judiciară, cunoașterea, inteligența, judecata, decizia sau intenția. Grecii utilizau termenul *gnósis* pentru a indica *existența unei decizii luate în cunoștință de cauză*, fie pentru a introduce în discurs ideea credinței secundată de cunoaștere. Ultima variantă este preluată de filozofii creștini și, evident, de Clement. Acesta, însă, utilizează acest termen, cum vom vedea, într-o bogată varietate de accepții.

La Clement, *gnósis* înseamnă cunoaștere desăvârșită, cunoaștere a ființei ca ființă (a lui Dumnezeu, așadar), dar și *cunoaștere adaptată contingentului*. Este vorba despre o cunoaștere care are, pe de o parte, un obiect unic, pe Dumnezeu, dar care, odată dobândită, aducând asemănarea omului cu *Logosul*, permite accesul la cunoașterea sensului creației. Astfel, *gnósis* nu înseamnă doar cunoașterea lui Dumnezeu, ci și o cunoaștere care se convertește într-una adaptată lumii reale, ființelor existente sau doar posibile, în care este surprinsă rațiunea lor formală, divină.

A-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă, așadar, două lucruri: o cunoaștere transfiguratoare și mântuitoare, dar și o cunoaștere care are efecte în înțelegerea realului, de vreme ce ar adăuga minții noastre senzori întregitoare care îi lipseau. Cunoașterea desăvârșită, dacă este atinsă de către contemplativ, nu trebuie restrânsă numai la planul realităților nevizibile, ci antrenează o comprehensiune superioară, transfigurată, a realităților vizibile. Cum, la Aristotel, metafizica avea ca obiect studiul ființei ca ființă, Clement folosește un limbaj exclusiv filosofic

¹ Despre spiritualitatea intelectualistă a se vedea P. van der Aalst, *Contemplation et Hellénisme* în „Proche-Orient Chrétien” 14 (1964), p. 151-168; H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique”*, Bruges, 1962, p. 373; H. Crouzel, *Origen*, Harper & Ronn, San Francisco, 1989; E. A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1992; C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994 și W.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1956.

pentru a desemna teognozia, cunoașterea supremă a Principiului-Dumnezeu, dar și asemănarea cu *Logosul* prin care are loc mântuirea. Probabil că a preferat utilizarea termenului *gnōsis* din două rațiuni principale: α) fiind mai rar utilizat, venea să desemneze mai precis *știința Ființei ca ființă* în „noua” filosofie și β) recurgea, astfel, la o terminologie specifică, la termeni deopotrivă neotestamentari (paulinici) și gnostici.

Concluzii. Clement va furniza o anumită schemă a raportării credinței la rațiune nu numai filosofilor creștini, dar și celor iudaici sau arabi, precum și misticilor răsăriteni și apuseni. Putem vorbi despre o *teorie a dublei credințe*, identificabilă în stoicism și în aristotelism, care va fi introdusă de Clement din Alexandria în filosofia creștină. Teoria va infuza în întreaga filosofie medievală, mai ales în scolastica iudaică, islamică și creștină. Ocurențele elenistice ale credinței și maniera raportării credinței la rațiune sunt preluate de Clement și transmise Orientului iudaic, lui Saadia Gaon¹ (Agus, 1998, p.156; Gilson, 1995, p. 340-341) de pildă, dar și celui arab islamic, lui Averroes² (Corbin, 2005, p. 280-288; Jolivet, 1997, p. 129-134; Gilson, 1995, p. 333). Aceeași teorie o vom regăsi și la Augustin din Hippona sau, mai târziu, la Toma d’Aquino, în Occident. Este vorba despre ceea ce numește Clement *prólepsis* și *pístis épistemonokón*. Acestea sunt sintagmele utilizate de Clement pentru a pune în evidență cele două tipuri de credință³ (Wolfson, 1943).

Primul tip de credință, *prólepsis*, este credința primitivă, universală, dar și superioară celeilalte, desemnând când noțiunea preconceptută a unui obiect (în sugestie stoică), când adeziunea spontană a spiritului la primele principii (în cheie aristotelică). Deoarece acest tip de credință reprezintă, în fond, o cunoaștere succintă a adevărilor necesare ale științei, ea este, în viziunea lui Clement, „rațiune oferită omului prin har”. Este vorba despre o înclinație universală spre

¹ J. B. Agus, în *Evoluția gândirii evreiești. Din vremurile biblice până la începutul epocii moderne*, Hasefer, București, 1998, p. 156, citează un fragment din introducerea tratatului *Emunoth Vedeoth* al lui Saadia: „Căci, după ce și-au terminat studiile, discipolii nu suferă nici de confuzie, nici de contestare... Domnul ne-a înștiințat că limpezimea completă se va ivi numai atunci când *căutând prin raționamente fiecare parte a revelației* transmisă prin profeții Săi va fi cunoscută și El ne asigură că oponenții săi nu vor găsi în Tora niciun argument contra noastră; cei ce contestă modul nostru de a vedea nu au certitudinea absolută de partea lor (s.ns)”. Este aceeași idee a conținutului credinței, care poate fi demonstrat rațional, conducând la ceea ce Saadia numește „certitudinea absolută”, care lipsește credinciosului ce nu se îndeletnicește cu exercitarea susținută și călăuzită temeinic a rațiunii. A se citi și E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, Humanitas, 1995, p. 340-341.

² Henri Corbin, *Istoria filosofiei islamice*, Herald, București, 2005, p. 280-288; Jean Jolivet, *Averroès în: Dictionnaire de l’Islam. Religion et civilization*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1997, p. 129-134. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 333, notează în legătură cu raportul credinței cu rațiunea la Averroes: „El (Averroes (n.ns.) spune despre concluzia rațiunii că este necesară, nu că este adevărată; dar nu spune nici că învățătura credinței ar fi adevărată, ci numai că o îmbrățișează cu hotărâre. Fără îndoială, așează cunoașterea filosofică în vârful ierarhiei cunoașterii, dar așa face și Sfântul Toma: știința este o cunoaștere mai desăvârșită decât credința; cum să ne convingem că, nici pentru Averroes, credința, deși mai puțin evidentă decât rațiunea, nu este la fel de certă? ... dar Averroes spune că, la Profet, credința și rațiunea, religia și filosofia coincid”.

³ H. A. Wolfson, *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Tomas and its origin in Aristotle and the Stoics în: „The Jewish Quarterly Review”, (Saadia Studies), nr. 33, 1943.*

credință, ca una dintre primele mișcări ale spiritului uman, dar și condiția întregii educații intelectuale. Când numește credința *prólepsis*, nu face decât să afirme că unele adevăruri sunt crezute, acceptate ca atare, înainte de orice demonstrație și înțelegere, sens în care credința precede în mod necesar exercițiul rațiunii. În alt loc, dimpotrivă, recunoaște existența logic anterioară a rațiunii în raport cu credința, întrucât simpla judecată asupra credinței reclamă existența rațiunii „înaintea” ei. Clement admite, deci, existența unei credințe primitive ca punct de plecare pentru credința prin demonstrație.

Acest al doilea tip de credință, *pístis èpistemonokón*, este credința reflexivă, ajutată de rațiune. Credința de acest gen nu este comună tuturor, nefiind naturală, dar nici necesară în raport cu natura umană. Ea presupune și actele intelectuale și voința, reprezentând, de fapt, argumentarea fermă și sigură a conținuturilor credinței. Altfel spus, este credința demonstrată rațional. Aceasta ne dovedește că Alexandrinul nu a luat în discuție numai problema naturii credinței, dar și raportul dintre credință și capacitatea omului de a constitui știința, precum și *problema raționalității credinței însăși*. Arătând calitatea credinței de a fi o specie a cunoașterii, funcționând ca principiu gnoesologic, Clement deschide drum concepției tomasiene despre credință, așa cum apare ea în *Summa Theologiae*.

De aici o anumită înțelegere a raportului dintre *filosofie și teologie*, dar și conturarea a ceea ce s-a numit *teoria dublului adevăr*, eronat pusă pe seama lui Boethius din Dacia. Aceasta pare să aibă, totuși, o altă paternitate: evreul Maimonide. Într-adevăr, acesta, influențat de contrapunerea arabă dintre *kalam* și *falsafah*, indica un raport de neutralitate între filosofie și teologie, discipline care ar conduce la afirmarea unor adevăruri numai aparent divergente.

REFERINȚE

1. Aalst, P. van der, (1964), *Contemplation et Hellénisme* in: „Proche-Orient Chrétien” 14, p. 151-168.
2. Agus, J. B., (1998), in *Evolution of Hebrew Thought. From Biblical Times until the Early Modern Era*, Bucharest, Hasefer.
3. Bardy, G., (1949), „Philosophie” et „philosophe” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles în „Revue d’ascétique et de mystique” 25, Toulouse.
4. Chadwick, H. and Oulton, J.E.L. (eds.), (1954), *Alexandrian Christianity. Selected Translation of Clement and Origen*, Kentucky, Westminster John Knox Press, Louisville.
5. Clark, E. A., (1992), *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton Univ. Press.
6. Clement din Alexandria, (1939), *Paedagogus*, traducere și comentarii de Nicolae I. Ștefănescu, București, Editura Libraria Teologică.
7. Clement of Alexandria, (1982), *Stromate* în: *Texte*, traducere și comnetarii de D. Fecioru, București, Editura I.B.M.al B.O.R..
8. Cognat, J., (1858), *Clément d’Alexandrie. Sa doctrine et sa polémique*, Paris, Editura Dentu.

9. Corbin, Henri, (2005), *History of Islamic Philosophy*, Bucharest, Editura Herald.
10. Crouzel, H., (1989), *Origen*, San Francisco, Harper & Ronn.
11. Crouzel, H., (1961), *Origène et la „connaissance mystique”*, Paris, Bruges.
12. Gilson, E., (1995), *Philosophy in the Middle Ages*, Bucharest, Editura Humanitas.
13. Hadot, P., (1995), *Philosophy as a Way of Live: Spiritual Exercises from Socrate to Foucault*, Oxford, Blackwell Publishing.
14. Hägg, Henny Fiskå, (2006) *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford Early Christian Studies, eds. Gillian Clark and Andrew Louth), Oxford New York, Oxford University Press.
15. Itter, A. C., (2009) *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language), vol. 97, Brill, Leiden/Boston.
16. Jolivet, Jean, (1997), *Averroès in: Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilization*, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel.
17. Malngrey, A. M., (1961), „*Philosophia*”. *Étude d'un group de mots dans la littérature grecque des Présocratique au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, Klincksieck.
18. Osborn, Eric, (2005), *Clement of Alexandria*, Cambridge, Oxford University Press.
19. Osborn, Eric, (1993), *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
20. Richardson, Cyril C. (ed.), (2006), *Early Christian Fathers*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press.
21. Robertson, David, (2008), *Word and Meaning in Ancient Alexandria. Theories of Language from Philo to Plotinus*, England, Ashgate Publishing Limited, p. 29-45.
22. Stead, C., (1994), *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
23. Wolfson, H. A., (1956), *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Harvard University Press.
24. Wolfston, H. A., (1943), *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Tomas and its origin in Aristotle and the Stoics in: „The Jewish Quarterly Review”* nr. 33 (Saadia Studies), London, Macmillan & Company.