

**„RĂUL” ÎN OPERA LUI PROCLUS, *DE MALORUM SUBSISTENTIA*,  
ȘI ÎN *CORPUSUL AREOPAGITIC*. DEPENDENȚA DISCUȚIEI DESPRE  
RĂU ÎN *NUMELE DIVINE* DE LUCRAREA LUI PROCLUS:  
O REEVALUARE A PROBLEMEI**

PETRU MOLODEȚ-JITEA

**“Evil” in Proclus’ work *De malorum subsistentia* and in the *Corpus Areopagiticum*. The Dependency of the Treatment of Evil in the *Divine Names* on Proclus’ Work: A Reconsideration of the Issue.** The paper restates the problem of Pseudo-Dionysius the Areopagite’s dependency regarding the treatment of evil in *The Divine Names* on Proclus’s *De malorum subsistentia*. While acknowledging the well documented influence received by the author of the *Corpus Areopagiticum* from Proclus Diadochus, the paper endeavors to highlight the fundamental differences between the two. Furthermore, the case of Dionysius’ plagiarism will be treated as only one – although significant – case of accommodation of the Platonic and Neo-platonic philosophy to the Christian doctrine. Thus, we will try to show that in this, as in other cases, the strategy of Pseudo-Dionysius is to alter significantly, but tacitly, the philosophical elements that he evidently borrows from Proclus’ *De malorum subsistentia*.

**Keywords:** evil, being, non-being, parasite existence, deficiency, privation, weakness, created, uncreated.

**PROBLEMA PLAGIATULUI DIN *DE MALORUM SUBSISTENTIA*  
ȘI STATUTUL *CORPUSULUI AREOPAGITIC***

Problema localizării temporale a *Corpusului areopagitic* a primit o soluționare clară, după cum bine se știe, la sfârșitul secolului al XIX-lea, când doi cercetători germani, Stiglmayr și Koch<sup>1</sup>, au arătat că există în mod indubitabil o dependență clară a tratării problemei răului în *Numele divine* (IV, 18–35) de aceea pe care o găsim într-o mică lucrare a lui Proclus, *De malorum subsistentia*, care face parte dintr-un triptic alături de alte două mici tratate: *De decem dubitationibus circa providentiam* și *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*. Demonstrația făcută de cercetătorii germani a produs în următorul secol o avalanșă de lucrări care au reevaluat radical statutul tradițional al *Corpusului areopagitic*. Un prim efect l-a constituit localizarea alcătuirii *Corpusului* cândva între a doua jumătate a secolului al V-lea și începutul celui de-al VI-lea. Ca urmare a dependenței

<sup>1</sup> H. Koch, 1895, “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, în *Philologus* 54, 438–454. J. Stiglmayr, 1895, “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, în *Historisches Jahrbuch* 16, 253–273; 721–748.

observate de Stiglmayr și Koch, au început să apară, astfel, tot mai multe lucrări care documentează împrumuturile făcute de (cel deja numit) Pseudo-Dionisie mai ales din autorii neoplatonici. Efectul acestei documentări merge în unele cazuri până la conturarea unui Dionisie ca autor neoplatonic sub înfățișare creștină<sup>2</sup>. Un al doilea efect al demonstrației strânsei legături dintre Dionisie și Proclus l-a constituit aproape completa discreditare a celui dintâi. Dionisie nu numai că nu este cel care el însuși și Tradiția Bisericii au pretins că este, ci, mai mult decât atât, opera lui apare mai degrabă ca o însăilare – uneori mai inteligentă, alteori mai puțin – a doctrinelor filosofice și teologice de dinaintea lui. Urmând această linie, poate că una dintre cele mai dure evaluări a discuției asupra răului din *Numele divine* îi aparține lui Carlos Steel: „În comparație cu modelul său, Dionisie se dovedește [...] a fi prea puțin original. Și, ceea ce este mai grav, prin faptul că l-a parafrazat pe Proclus, el a distrus coerența și claritatea argumentației filosofului. Dintr-o expunere clară și didactică a realizat un rezumat confuz și obscur în care articulația argumentelor se pierde. [...] Este vorba de rezumate prost realizate, de pasaje tautologice, de fraze de o mare banalitate și fără interes filosofic. Și ce greacă de proastă calitate, lipsită de orice grație! În sfârșit, tratatul asupra răului compus de Dionisie dă cititorului obiectiv impresia că nu este altceva decât o proastă compilație a textului lui Proclus.”<sup>3</sup>

În cele ce urmează, vom încerca să arătăm că, tocmai la o analiză atentă și în ciuda faptului că Dionisie împrumută masiv din tratatul lui Proclus, există diferențe fundamentale de abordare a problemei răului, care ar trebui să-l determine pe un cititor obiectiv să reevalueze (cel puțin într-o anumită măsură) fundamentarea blamului la care a fost supus autorul *Corpusului areopagitic*. Avem în vedere aici atât soluțiile fundamentale pe care cei doi autori le oferă problemei răului, cât și perspectivele (credem, fundamental diferite) din care cei doi analizează problema. Este vorba, pe de o parte, de statutul existențial al răului, pe care Proclus îl include în cadrul existenței, dar nu ca o existență separată, de sine-stătătoare, ci ca un parazit al ființei pe care o deviază, astfel, de la adevăratul ei scop; în vreme ce Dionisie va împrumuta metafora răului ca parazit, el îl va exclude, totuși, întru totul din domeniul existenței: răul nu are, astfel, un statut existențial nici măcar ca parazit, pentru că el nu face altceva decât să paraziteze o ființă, care, ca ființă, este bună și provine din Bine. Pe de altă parte, în ciuda împrumuturilor evidente, diferența dintre cei doi devine clară în momentul în care Dionisie spune că răul apare la nivelul demonilor, deci al îngerilor căzuți, lucru pe care Proclus îl declară a fi imposibil. Așa cum vom încerca să arătăm, acesta nu este un simplu subterfugiu retoric menit să păstreze aparențele creștine – așa cum s-a susținut de prea multe ori –, ci ne arată că în subtextul discuției dionisiene asupra răului putem distinge viziunea fundamental creștină a diferenței de natură dintre Creator și creatură,

<sup>2</sup> Vezi, spre exemplu, Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, 2007.

<sup>3</sup> Carlos Steel, “Proclus et Denys: De l’existence du mal”, în *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*, edités par Ysabel de Andia, Institute d’Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 90, 92.

dintre creat și necreat, viziune în mod evident diferită de aceea a procesiunii neoplatonice din binele primordial.

Analiza pe care o vom întreprinde se va situa, prin urmare, la nivelul viziunilor fundamentale expuse în cele două lucrări (*De malorum subsistentia* și *De divinis nominibus*<sup>4</sup>), plecând de la analiza lor textuală. Aceasta din urmă nu va urmări, însă, documentarea împrumuturilor evidente realizate de Dionisie din Proclus (lucru realizat deja cu acribie de alți cercetători<sup>5</sup>), ci, pornind chiar de la recunoașterea acestor împrumuturi ca fapt indubitabil, va încerca să surprindă în ele diferențele fundamentale, care trimit la rândul lor la diferențe fundamentale de viziune. Analiza se va structura în trei mari părți: una dedicată rezumării și analizei tratatului *De malorum subsistentia*, o alta dedicată paragrafelor 18–35 din capitolul IV al *De divinis nominibus* și o secțiune de concluzii.

### DESPRE EXISTENȚA RELELOR SAU RĂUL CA EXISTENȚĂ PARAZITARĂ

„Care este natura răului și de unde își are originea”<sup>6</sup> – aceasta este dilema cu care se deschide *De malorum subsistentia*, lucrare în care Proclus își propune să trateze problema existenței sau nonexistenței răului<sup>7</sup>. Problema este tratată în manieră scolastică: Proclus prezintă mai întâi principalele poziții susținute de predecesorii lui, unii îmbrățișând poziția nonexistenței răului, pe când alții pe cea a existenței lui, pentru ca, apoi, filosoful neoplatonic să-și expună propria teorie cu privire la această problemă. Aceasta este în mare organizarea tratatului. În cadrul acestei diviziuni, poziția susținută de Proclus va fi la rândul ei subdivizată urmând viziunea fundamentală a acestuia privind organizarea ierarhică a totului: de la zei, care sunt mai presus de ființă, trecând prin îngeri, demoni și eroi, care nicicând nu se despart de bine, și ajungând la suflete, corpuri și materie, care sunt caracterizate prin intermitența participării la bine, printr-un caracter mixt dat de formă și lipsă de formă și prin lipsa oricărei calități și forme.

#### A. Răul nu există

Potrivit acestei poziții, răul nu există din cel puțin două motive. Tot ceea ce există are binele drept cauză. Dacă binele este cauza ființei, iar răul este contrar

<sup>4</sup> Pentru *De malorum subsistentia* (de aici înainte DMS) am utilizat ediția *Procli Diadochi Trii Opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Ed. H. Boese, Brolini apud W. de Gruyter et socios, 1960, pp. 172–265. Citarea s-a făcut după paragraf și pagina ediției. Traducerea pasajelor din greacă veche și latină a fost confruntată cu aceea realizată de Jan Opsomer și Carlos Steel în Proclus, *On the Existence of Evils*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003. Pentru *De divinis nominibus* (de aici înainte DN) am utilizat ediția realizată de Beate Regina Suchla în *Corpus Dionysiacum I*, Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990. Citarea s-a făcut după paragraf și pagina ediției. Traducerea pasajelor din greacă veche ne aparține.

<sup>5</sup> Vezi, spre exemplu, C. Steel, *art. cit.*, pp. 105–116.

<sup>6</sup> DMS, I., p. 173: Τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν, ἥτις τέ ἐστι καὶ ὅθεν ἔχει τὴν γένεσιν.

<sup>7</sup> DMS, *ibidem*: Εἴτε οὖν ἐστὶ τὸ κακὸν, εἴτε μὴ.

binelui, rezultă că răul nu poate să existe. În plus, dacă orice ființă are binele drept cauză, atunci orice ființă dorește binele. Dar un contrar nu poate avea dorința contrarului său. Prin urmare, răul nu există și nu face parte dintre ființe, pentru că, rău fiind, nu poate avea dorința binelui. Pe de altă parte, faptul că răul nu poate exista este arătat și de faptul că răul este mai îndepărtat de bine chiar și decât neființa. De ce? Dacă binele este dincolo de ființă, răul este dincolo de neființă. Dar ființa și neființa sunt luate aici în sine sau în sens absolut (*simpliciter*<sup>8</sup>). Prin urmare, dacă binele este dincolo de ființa-în-sine, răul este dincolo de neființa-în-sine, ceea ce înseamnă că el este mai îndepărtat de bine chiar și decât neființa-în-sine<sup>9</sup>.

### B. Răul există

Cei care susțin existența răului pleacă de la manifestarea lui și de la existența viciilor în suflete. Potrivit acestei poziții, dacă răul nu există, atunci viciile nu mai pot fi deosebite de virtuți: „fie virtutea nu este contrară răutății, [...] fie răul nu se opune întotdeauna binelui”<sup>10</sup>. Dar, dacă viciile se opun virtuților, iar răul se opune întru totul binelui, atunci relele nu există numai nominal, ci real<sup>11</sup>. Prin urmare, răul există ca atare. Nu numai atât, dar el este chiar necesar pentru existența întregului, pentru că, în lumea devenirii, generarea și coruperea sunt două aspecte ale aceluiași proces. Iar dacă existența răului în calitate de corupere este un lucru necesar, atunci el este într-un anumit sens un rezultat al binelui<sup>12</sup>.

### C. Poziția lui Proclus

În susținerea propriei poziții, Proclus va ține cont de ambele teze rezumate mai sus. El va începe prin a afirma că, asemenea binelui și neființei, putem vorbi despre rău în două sensuri: ca rău în sine sau absolut și ca rău particular sau relativ. Prin urmare, așa cum binele ca bine sau binele absolut este dincolo de ființă, fiind în același timp cauza tuturor celor ce sunt, iar binele relativ este amestecat cu lucrurile care au parte de devenire și în care, așadar, se poate manifesta privarea de bine (în sens relativ), tot astfel și neființa poate fi concepută în două moduri: ca neființă absolută și ca neființă relativă. În primul caz, ne raportăm la neființa absolută ca nefiind absolut nimic, iar nu în sensul ne-ființei supraesențiale, care este binele; în cel de-al doilea caz, vorbim de neființă în sens relativ, ca fiind constitutivă lumii devenirii. În acest din urmă sens, neființa se poate spune că „există” cel puțin ca privare. În același fel și răul, ca rău absolut, nu se poate spune că există (pentru că toate ființele sunt rezultatul binelui), dar ca rău relativ, care se opune unui bine relativ într-o ființă particulară, el există și se manifestă<sup>13</sup>. În acest punct, Proclus

<sup>8</sup> *Simpliciter* traduce aici adverbul ἀπλῶς, care nu are numai sensul de *simpliciter*, ci și pe acela de *in mod absolut*.

<sup>9</sup> DMS, 2.–4., pp. 174–176.

<sup>10</sup> DMS, 4., p. 179: ἢ μὴ εἶναι τὴν ἀρετὴν ἐναντίαν τῇ κακίᾳ, [...] ἢ τὸ τῷ ἀγαθῷ μαχόμενον μὴ πάντως εἶναι κακόν.

<sup>11</sup> DMS, *ibidem*.

<sup>12</sup> DMS, 5., pp. 179–181.

<sup>13</sup> DMS, 8.–9., pp. 186–188.

face o precizare extrem de importantă atât pentru viziunea sa de ansamblu, cât și pentru discuția noastră: „Prin urmare, toate sunt bune pentru Tatăl tuturor, iar răul există în lucrurile care nu pot rămâne într-un tot în acord cu binele. [...] Răul există pentru lucrurile pentru care există într-adevăr rău, adică pentru cele a căror natură nu i-a fost dat să rămână în mod neamestecat în bine”<sup>14</sup>. Așa cum se va vedea în continuare în exercițiul căutării răului la toate nivelurile existenței (supraființiale sau ființiale), pentru Proclus răul poate să apară numai la nivelul ființelor a căror participare la bine nu este continuă sau neamestecată și la nivelul ființelor compuse din lumea devenirii. Din acest punct de vedere, răul este într-un fel „necesar”<sup>15</sup> acestui nivel, de jos, al existenței, în care răul poate afecta chiar și substanța unei ființe compuse precum corpul. Proclus specifică, totuși, faptul că răul nu poate afecta unitățile – care, datorită preeminenței lor, dau ordine răului și îl fac bun<sup>16</sup> –, ci numai existențele particulare: numai pentru acestea și într-o privință sau alta răul există ca atare. Răul privește, așadar, nivelul de existență care poate suferi schimbare. După aceste afirmații de principiu, Proclus trece la căutarea răului pe fiecare treaptă a existenței.

### 1. Nivelul zeilor

Acesta este primul și cel mai înalt nivel al existenței, care este dat de apropierea de bine. La Proclus, zeii sunt definiți prin faptul că posedă „prima parte a ființei, mai mult, toate ființele și substanța noetică”<sup>17</sup>; ei sunt „mai presus de toate ființele și dau măsurile ființei”<sup>18</sup>; lucru și mai important, „pentru zei, faptul de a fi zei înseamnă a fi în acord cu binele”<sup>19</sup>, pentru că ei sunt rezultatul bunătății înseși. Prin urmare, așa cum nu există căldură în zăpadă, nici frig în foc, tot astfel nici în zei nu există rău, după cum nu există nimic divin în rele<sup>20</sup>. Așadar, răul nu este de regăsit la nivelul zeilor, „nici în mod absolut, nici temporal”<sup>21</sup>.

### 2. Nivelul îngerilor, demonilor și eroilor

Asemenea zeilor care există în sânul Unului și al binelui, existența îngerilor, a demonilor și a eroilor este dată de comunicarea binelui. Mai ales existența

<sup>14</sup> DMS, 10., pp. 190, 191: *Omnia igitur bona omnium patre, et est malum in non omnino secundum bonum stare potentibus.* [...] καὶ τὸ κακὸν ἐστὶν, οἷς δὲ καὶ ἔστι κακόν· ἔστι δὲ ὧν ἡ φύσις ἀμιγῶς ἐν τῷ ἀγαθῷ μένειν οὐ πέφυκεν.

<sup>15</sup> DMS, 10., p. 190: *propter quod autem et hoc ‘necessarium’ esse diximus prius.*

<sup>16</sup> DMS, 9., p. 189: τὸ... κακόν, [...] τάττεται δὲ καὶ ἀγαθύνεται διὰ τὴν τῶν ὄλων ἀγαθῶν ὑπερβολήν.

<sup>17</sup> DMS, 11., p. 190: *primam entis partem habent, magis autem entia Omnia et intellectualem substantiam.*

<sup>18</sup> DMS, 11., p. 190, 192: *entium omnium sunt ultra et measure entis.*

<sup>19</sup> DMS, 13., p. 193: *diis le esse deos secundum bonum est.*

<sup>20</sup> DMS, 12., p. 193: *Neque enim nivī caliditas, aiunt, neque ingni frigiditas inest; neque igitur in diis malum, neque in malis quod entheon (id est divinum).*

<sup>21</sup> DMS, 13., p. 194: *Non ergo in diis malum, neque simpliciter neque secundum tempus.*

îngerilor este definită prin comunicarea binelui. Ca atare, îngerii sunt în deplină comuniune și continuitate cu binele ai cărui mesageri sunt prin esența lor. Potrivit lui Proclus, îngerii stau „ca în pridvoarele zeilor, dând glas tăcerii acestora”<sup>22</sup>. Autorul neoplatonic face aici o remarcă importantă: ceea ce are funcția de a face cunoscut și a comunica Unul are un caracter unitar, iar cel care comunică și anunță ceva „este în al doilea rând ceea ce cel care a fost anunțat era înainte de a-și începe lucrarea spre celelalte”<sup>23</sup>. Prin urmare, între îngeri și zei există o continuitate ontologică deplină, diferența dintre ei fiind numai una de grad. Astfel, există o deplină continuitate a comunicării ființiale a binelui, de la cele mai înalte ranguri ale zeilor până la nivelul demonilor, eroilor și chiar al unora dintre suflete.

Așadar, răul nu poate fi regăsit acolo unde există o deplină continuitate cu binele. Îngerii nu pot în niciun caz face loc răului, pentru că altfel nu ar mai fi îngeri, dar nici demonii și eroii nu o pot face, pentru că prin însăși natura lor ei îndeplinesc funcții conforme cu binele. Astfel, chiar dacă demonii și eroii au rolul de a pedepsi unele suflete sau de a-i ține departe pe unii oameni de temple și de locurile consacrate zeilor, făcând acest lucru, ei nu săvârșesc un rău, ci un bine, pentru că îndeplinesc rolul de instrumente ale medicului sufletelor, care este binele.

### 3. Nivelul sufletelor

La acest nivel avem de-a face cu o tripartiție, anume a sufletelor pure, a celor căzute și a celor iraționale. Important este că răul poate fi regăsit, dacă poate fi regăsit undeva, tocmai la acest nivel. Motivul este dat de faptul că, spre deosebire de treptele discutate mai sus, sufletele pot suferi schimbare și pot, astfel, tinde spre ceea ce este superior (adică spre contemplarea și participarea la banchetul binelui) sau spre ceea ce este inferior (adică spre lumea devenirii și a coruperii)<sup>24</sup>. Participarea la bine este, așadar, în esență intermitentă, și nu continuă. Sufletele pure sunt cele a căror participare la bine este superioară tuturor celorlalte. Acestea sunt trimise mai degrabă de sus pentru a deveni exemple de virtute pentru cele de jos, astfel încât sufletele pure se apropie cel mai mult de rangurile superioare. Cu toate acestea, în coborârea spre lumea devenirii, sunt și ele afectate de îmbrăcarea în trup și suferă la rândul lor un anumit grad de uitare a realităților superioare. Întunecarea dată de această uitare este aproape totală pentru sufletele care cad din cauza unei slăbiciuni și a unei neputințe de a-i imita pe zei și de a rămâne în compania lor. Pe de altă parte, pentru sufletele iraționale, răul constă în a nu acționa potrivit propriei naturi<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> DMS, 14., p. 194: *velut in prothyris... deorum... pronuntians illorum silentium.*

<sup>23</sup> DMS, 14., p. 195: *et totaliter nuntians quodcumque in secundo ordine hoc est, quod nuntiatum erat ante eam que in alia operationem.*

<sup>24</sup> DMS, 20., 200.

<sup>25</sup> Vezi întreaga discuție de la 21., p. 200, până la 26., p. 205.

#### 4. Nivelul naturii și al corpurilor

Răul poate fi regăsit și la acest nivel, dar din cauze diferite. Potrivit lui Proclus, natura ca atare, natura ca întreg, nu poate fi umbrită de vreun rău, pentru că, în ea însăși, natura este expresia binelui în lucruri – de la cele mai de sus până la cele mai de jos: „Căci, pentru întreaga natură nimic nu este contra naturii, pentru că toate rațiunile provin din ea. Pentru o natură particulară, însă, un lucru va fi potrivit naturii, altul nu va fi potrivit naturii”<sup>26</sup>. Răul apare, așadar, în cazul naturilor particulare, dar atunci când în compusul dat de formă și materie substratul material domină forma<sup>27</sup>. Acest lucru se poate petrece, la rândul lui, atunci când forma sau rațiunea de a fi a unui lucru nu poate să rămână pură din cauza substratului sau atunci când contrariile care o înconjoară devin mai puternice decât ea<sup>28</sup>. Pe de altă parte, pentru corpurile care subzistă în materie răul le afectează însăși substanța pe care o poate corupe; pentru cele care nu subzistă, însă, în materie, răul nu afectează substanța, ci el apare „în lucrările și transformările vieții” prin manifestarea contrariilor<sup>29</sup>.

Ceea ce se poate deduce din această discuție este că, în fond, materia ar putea fi considerată un fundament sau principiu al răului, pentru că, în baza a ceea ce s-a spus mai sus, răul își face apariția și este tot mai mare cu cât ne apropiem mai mult de materie. De altfel, la sfârșitul acestui subcapitol, materia este definită ca „lipsă absolută de măsură, nedeterminare absolută și întuneric absolut”<sup>30</sup>. Toate aceste caracteristici defăneau în Antichitatea greacă tot ceea ce putea fi rău. Această discuție îi oferă lui Proclus prilejul de a pune în discuție „prejudecata” predecesorilor lui privind răutatea materiei.

#### 5. Nivelul materiei

Critica pe care Proclus o face acestei teze trimite în mod evident la concepția lui Plotin, care ajunsese, într-adevăr, la concluzia că materia este sediul răului<sup>31</sup>. Pentru Proclus, însă, a susține răutatea materiei înseamnă a susține implicit existența a două principii ale lumii, unul bun și altul rău – ceea ce nu este posibil. Pe de altă parte, dacă materia este rea, iar totul trebuie să aibă un singur principiu, cum acesta nu poate fi decât binele, atunci binele este autorul răului sau nici binele nu va mai fi bine, nici răul rău. Nu în ultimul rând, dacă lumea în întregul ei, acest „zeu binecuvântat”<sup>32</sup>, nu este completă fără universul devenirii, iar materia este un element constitutiv, deci necesar, al acestuia, cum poate fi materia un rău? „Pentru că răul și necesarul sunt două lucruri diferite și, în vreme ce unul este cel fără de

<sup>26</sup> DMS, 27., p. 206: *Toti quidem enim nature preter naturam nichil: omnes enim rationes ab ipsa; ei autem que per singula hoc quidem secundum naturam erit, hoc autem non secundum naturam.*

<sup>27</sup> DMS, 27., p. 206.

<sup>28</sup> DMS, 27., pp. 206–207.

<sup>29</sup> DMS, 29., p. 208.

<sup>30</sup> DMS, 29., p. 208.

<sup>31</sup> Plotin, *Enneade*, I,8,3,5.

<sup>32</sup> Platon, *Timaeus*, 34B8–9.

care nu este cu putință a fi, celălalt este privarea de ființă<sup>33</sup>. Pentru a arăta că materia nu este în sine rea, Proclus face o distincție între lipsa de măsură ca opoziție față de măsură, lipsa de măsură ca absență a măsurii și a îndepărtării acesteia și lipsa de măsură ca substrat și ca dorință a măsurii și limitei. Lipsa de măsură a materiei intră – spune Proclus – în această din urmă categorie, dar – așa cum s-a arătat în prima parte – a dori măsura înseamnă a dori forma, iar a dori forma înseamnă a dori binele. Însă ceea ce dorește binele nu poate fi rău și, de aceea, materia nu poate fi rea sau sediu al răului. Concluzia este întărită și de faptul că răul se manifestă ca slăbiciune și cădere în suflete înainte ca acestea să primească un trup. Nu numai atât, dar materia nu este nici măcar factorul care atrage și împinge sufletele spre uitare și rău, pentru că există suflete în trupuri care rezistă acestui impuls. Prin urmare, materia ca atare este un lucru necesar, dar nu rău: ea poate fi considerată un rău numai în mod relativ, prin îndepărtarea de bine.

## 6. Este privarea un rău?

Dacă nimic din ceea ce s-a discutat până acum nu este în sine un rău, se pune întrebarea dacă privarea în sine sau privarea de ființă este răul. Acest lucru ar fi adevărat, spune Proclus, dacă binele ar fi identic cu ființa, întrucât privarea de ființă ar fi atunci identică cu privarea de bine. Cum, însă, răul este mai presus de ființă, nici privarea în sine nu este neapărat un rău: „spre exemplu: o boală se află într-un trup atunci când se manifestă o lipsă a ordinii, dar nu a întregii ordini, pentru că o privire a întregii ordini distruge totodată și subiectul și răul care rezidă în el”<sup>34</sup>.

## 7. Care sunt cauzele răului?

Pentru Proclus, trei instanțe pot fi la originea oricărui lucru: zeii, lumea noetică, adică sediul formelor, și sufletele. Cum primele două nu pot fi cauzele relelor, pentru că „zeii cunosc și fac răul ca bine”<sup>35</sup>, iar formele au o natură eternă, imutabilă și există permanent în bine, astfel încât ele nu pot fi cauzele relelor<sup>36</sup>, răul nu poate apărea decât la nivelul sufletelor și la acela al corpurilor. Sufletul nu este, însă, rău prin natura lui, ci prin faptul că manifestă o slăbiciune: „Este evident că, pe de o parte, răul se naște în suflete din cauza unei slăbiciuni și a unei puteri a inferiorului în ele și că, pe de altă parte, se naște în corpuri din cauza amestecului de elemente neasemnănătoare, adică de formă și de lipsă de formă, dar și a celui de rațiuni contrare”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> DMS, 32., p. 213: ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ μὲν ἐστὶ τοιοῦτον οὐ χωρὶς εἶναι ἀδύνατον, τὸ δὲ τοῦ εἶναι στέρησις.

<sup>34</sup> DMS, 38., p. 225: οἷον ἀταξίας μὲν παρούσης, ἀλλ’ οὐ πάσης, νόσος ἐν σώματι· ἡ πάσης γὰρ τῆς τάξεως στέρησις ἅμα τὸ τε ὑποκείμενον ἀνεῖλε καὶ τὸ ἐν αὐτῷ κακόν.

<sup>35</sup> DMS, 42., p. 233: γινώσκουσι οἱ θεοὶ τὸ κακὸν ἢ ἀγαθόν.

<sup>36</sup> DMS, 43., pp. 232–234.

<sup>37</sup> DMS, 49., p. 243: ὅτι δὲ τὸ κακὸν ἐν ψυχαῖς μὲν δι’ ἀσθένειαν φύεται καὶ τὴν τοῦ χεῖρονος ἀλκὴν..., ἐν δὲ σώμασι διὰ τὴν τῶν ἀνομοίων σύμμειξιν, <τοῦ εἶδους λέγω καὶ τοῦ ἀνειδέου>, καὶ αὐτῶν ἐναντίων λόγων, διὰ τούτων δηλόν.



## 8. Răul ca existență parazită

Ajungem, astfel, în centrul argumentației procliene, care se dovedește a fi în acest punct extrem de originală. Neavând o cauză unică din care să derive (ci multiple cauze secundare), răul nici nu se poate spune că există în sine. Din acest punct de vedere, el nici nu se opune binelui ca atare sau absolut (pentru că binele, ca origine a ființei, nu suportă contrar), ci numai unui bine parțial sau relativ a cărui existență o parazitează. Ca parazit, el este, astfel, subcontrar<sup>38</sup> binelui și nu contrar lui: „Forma și natura relilor este o lipsă, o nedeterminare și o privare, iar modul existenței lor se aseamănă mai degrabă unei existențe parazitare”<sup>39</sup>.

Proclus include, astfel, răul în rândul accidentelor. Acesta nu are o cauză eficientă și una finală, pentru că numai existențele care își au originea în bine au astfel de cauze. De altfel, binele este cauza eficientă și finală a tuturor existențelor, iar răul ca existență parazită nu face altceva decât să deturneze un lucru de la atingerea scopului înscris în propria natură. Cum e posibil acest lucru? E posibil în existențele a căror natură este divizată între o parte mai bună și una mai rea<sup>40</sup> și în cele în care diversitatea este cauzată de îndepărtarea de Unu<sup>41</sup>. Pe de altă parte, pentru aceste existențe răul intervine în momentul în care fiecare dintre ele nu mai funcționează în conformitate cu ceea ce le este imediat superior, ci în conformitate cu ceea ce le este inferior. Adică, pentru sufletele de sus, factorul superior este lumea noetică pe care ele sunt chemate prin natură să o contemple; pentru sufletele iraționale, factorul superior și binele propriu este rațiunea, iar pentru trupuri este natura. Prin urmare, răul intervine în acele existențe a căror participare la bine este intermitentă și care, astfel, din cauza unei slăbiciuni și a unei incapacități de a rămâne în binele propriu, cad de la ceea ce le este superior spre ceea ce le este inferior.

Cum s-ar putea explica, însă, puterea și seducția de care răul dă dovadă de multe ori? Nu prin el însuși, spune Proclus, pentru că în sine și prin sine el nu este ceva. Această putere și-o trage din binele particular pe care îl parazitează. Și, cu cât binele care este parazitat are o putere mai mare în agent, cu atât răul, odată prezent, va avea o mai mare putere de manifestare<sup>42</sup>.

Aceasta este soluția pe care Proclus o oferă problemei răului. Pe baza acestei expuneri vom trece acum la analiza răului așa cum o regăsim în *Numele divine*.

<sup>38</sup> DMS, 54., p. 253: οὔτε στέρησις ἐστὶ παντελῆς οὔτε ἐναντίον, ἀλλ’ ὑπεναντίον τῷ ἀγαθῷ.

<sup>39</sup> DMS, 49., p. 243: τὸ εἶδος καὶ ἡ φύσις αὐτῶν ἔλλειψις ἐστὶ καὶ ἀοριστία καὶ στέρησις, καὶ ὁ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν τρόπος *parypostasi magis assimilatur*.

<sup>40</sup> DMS, 50., p. 247: ἡ δὲ ἀτευξία διὰ τὴν τοῦ ποιούντος ἀσθένειαν· τοῦτο δέ, ὅτι ἔλαχε φύσιν <τοιαύτην>, ἧς τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ κάλλιον.

<sup>41</sup> DMS, 50., p. 246.

<sup>42</sup> DMS, 52., pp. 248–250.

#### ANALIZA DISCUȚIEI ASUPRA RĂULUI DIN *NUMELE DIVINE* IV.18–35

La o simplă lectură a tratatului dionisian, analiza răului poate provoca nedumerire. Așa cum a observat Christian Schäfer în analiza pe care a dedicat-o structurii *Numelor divine*, ceea ce frapază este tocmai inserția discuției asupra răului într-o lucrare care are ca subiect numele atribuite divinității<sup>43</sup>. Nu numai atât. Se pune întrebarea de ce ocupă această digresiune – dacă o putem numi așa – un spațiu atât de mare, mai mare chiar decât cel dedicat binelui. Am putea adăuga: De ce a ținut autorul *Corpusului areopagitic* să insereze în acest tratat un rezumat al unei opere pe care nu numai că nu o citează, ci o preia în unele locuri aproape cuvânt cu cuvânt? Faptul în sine că a preluat fără să citeze nu ar trebui să ne intrige sau să ne conducă la o atitudine de desconsiderare, dacă ne gândim că preluarea fără citare era o practică a epocii și că practica citării, cu tot ceea ce presupune ea, apare abia în epoca modernă. Spre exemplu, Dionisie preia fără să citeze în *Numele divine*<sup>44</sup> un pasaj celebru din *Banchetul*, ceea ce cu siguranță a fost observat atât de cititorii din epoca patristică, cât și de cei din cea modernă, fără ca nimeni să-l fi acuzat de plagiat. Întrebarea își păstrează, însă, validitatea dacă ținem cont de amploarea preluării din *De malorum subsistentia*.

Soluția oferită de Proclus la problema răului este una – am putea spune – inedită pentru întreaga Antichitate greco-romană, ceea ce nu putea fi trecut cu vederea de contemporanii cu sensibilități teologico-filosofice și cu pregătire în aceste domenii. Filosoful neoplatonic combate, așa cum am spus, “prejudicata” comună întregii Antichități potrivit căreia răul rezidă în cele din urmă în materie. Noutatea viziunii procliene trebuie să-l fi frapat și pe autorul *Areopagitelor*, motiv pentru care acesta a decis, probabil, să o integreze în viziunea lui creștină. N-ar fi fost, de altfel, prima dată când o făcea: *Corpusul* este plin de astfel de adaptări. Acesta rămâne, însă, într-adevăr, cel mai frapant caz de adaptare din întreaga operă dionisiană. Faptul că este o adaptare și nu o preluare ca atare rămâne să arătăm în cele ce urmează.

#### STRUCTURA DISCUȚIEI DESPRE RĂU ÎN *NUMELE DIVINE*

Discuția asupra răului este inserată între numele divin al Erosului și numele divin al Ființei. Ca structură, ea constituie un rezumat al discuției din *De malorum subsistentia* și repetă în bună măsură pașii urmați de Proclus în analiza răului, cu o diferență notabilă: discuția asupra răului se deschide cu problema motivului pentru care, deși „Frumosul-și-Binele este demn de a fi dorit, râvnit și iubit de toate”,

<sup>43</sup> Christian Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Brill, Leiden, Boston, 2006, p. 133.

<sup>44</sup> DN, IV.7, p. 151. Pasajul preluat este din *Banchetul* 211a–b.

„mulțimea demonilor nu dorește Frumosul-și-Binele, ci, atașată fiind de materie și căzută din identitatea angelică dată de rotirea în jurul dorinței binelui, ajunge cauza tuturor relelor, atât pentru ea, cât și pentru alții”<sup>45</sup>. Abia după menționarea acestei dileme, Dionisie formulează întrebările generale cu privire la natura răului cu care se deschide și tratatul lui Proclus: „Ce este răul? Din ce principiu și-a primit subzistența și în care dintre cele-ce-sunt există? Și cum este posibil ca binele să fi dorit a-l crea și cum de, dorind acest lucru, a putut să o facă? Iar dacă răul derivă dintr-o altă cauză, ce altă cauză poate exista pentru cele-ce-sunt în afara binelui? Și cum este posibil ca, dacă există providență, să existe răul sau să se nască sau să nu fie distrus?”<sup>46</sup>.

După cum se poate vedea, discuția filosofică privitoare la natura răului este precedată de o întrebare de natură teologică prin care Dionisie afirmă implicit că demonii, adică îngerii căzuți, sunt existențele care introduc răul în lume. Prin urmare, Dionisie nu trebuie să caute în manieră filosofică cauzele apariției răului în lume: acestea îi sunt livrate chiar de doctrina creștină pe care autorul o îmbrățișează. Tocmai de aceea, argumentația discuției asupra răului din *Numele divine* diferă radical de aceea din *De malorum subsistentia*: ea nu este de tip filosofic, ci teologic (deși se folosește de instrumentarul filosofiei). Aceasta din urmă nu înaintază prin postularea unei premise, care mai apoi este testată, ci susține și exprimă principiile pe baza revelației. Tocmai de aceea, Dionisie va respinge deschis tipul de abordare filosofică îndată după formularea întrebărilor amintite mai sus: „Acestea sunt, probabil, întrebările pe care le va pune un raționament prins în astfel de aporii, însă noi îi vom cere să-și întoarcă privirea spre adevărul lucrurilor și vom spune deschis, mai întâi, următorul lucru”<sup>47</sup>. Tocmai de aceea, am putea spune că reproșul formulat de Carlos Steel și pe care l-am citat la începutul lucrării este lipsit de obiect: Dionisie nu-și propune să discute asupra răului în maniera argumentației filosofice, ci afirmă o învățătură care are la bază revelația creștină. Acest lucru poate fi probat și prin structura sintactică a propozițiilor, care sunt în bună măsură enunțative, și nu interogative. În plus, în structura argumentației, Dionisie nu expune cele două poziții fundamentale asupra existenței răului pentru a le pune apoi în fața tribunalului rațiunii, așa cum face Proclus. Autorul *Areopagiticelor* pare să îmbrățișeze încă de la început teza că răul nu există<sup>48</sup> și nu provine din bine în defavoarea tezei care susține că el există. De altfel, el chiar combate această din urmă poziție. Structura expunerii poate fi, într-adevăr, urmărită pe fundalul celei din tratatul proclian, cu diferențele expuse, însă, mai sus.

<sup>45</sup> DN, IV.18, p. 162: Εἰ πᾶσιν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητὸν..., πῶς ἡ δαιμονία πληθὺς οὐκ ἐφίεται τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, πρόσυλος δὲ οὐσα καὶ τῆς ἀγγελικῆς περὶ τὴν ἔφεσιν τὰγαθοῦ ταυτότητος ἀποπεπτωκυῖα, κακῶν ἀπάντων αἰτία καὶ ἑαυτῆ καὶ τοῖς ἄλλοις.

<sup>46</sup> DN, IV.18, p. 163. Cf. DMS, I., p. 172.

<sup>47</sup> DN, IV.19, p. 163: Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐρεῖ τοιόσδε ἀπορῶν λόγος, ἡμεῖς δὲ ἀξιώσομεν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν ἀποβλέπειν καὶ πρῶτόν γε τοῦτο εἰπεῖν παρῴρησασόμεθα.

<sup>48</sup> Aceasta este și concluzia analizei făcute de Sarah Klitenic Wear și John Dillon în *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2007, p. 76.

### POZIȚIA AUTORULUI *CORPUSULUI AREOPAGITIC* ASUPRA PROBLEMEI RĂULUI

Așadar, îndată după respingerea tipului de argumentație filosofic, Dionisie afirmă: „Răul nu provine din bine, iar dacă provine din bine nu este rău, pentru că nici proprietatea focului nu este aceea de a răci, și nici cea a binelui de a le produce pe cele care nu sunt bune. Întrucât toate cele-ce-sunt provin din bine, pentru că ține de natura binelui faptul de a produce și de a conserva, iar de cea a răului faptul de a corupe și de a distruge, nicio ființă dintre cele-ce-sunt nu provine din rău. Dar nici răul în sine nu ar exista dacă ar fi rău pentru sine”<sup>49</sup>. Recunoaștem aici paralela dintre atributul binelui de a produce și a conserva și aceea a focului de a încălzi pe care Proclus o folosește de mai multe ori pentru a combate poziția potrivit căreia răul provine în cele din urmă din bine.

Argumentul pe care Dionisie îl aduce în continuare pentru a arăta că răul nu există este aproape întru totul similar cu cel din prima parte a tratatului lui Proclus pe care am expus-o mai sus, cu o diferență. Pentru Dionisie, binele este mai presus atât de ființă, cât și de neființă, pe când răul nu este de regăsit nici între cele-ce-sunt, nici între cele-ce-nu-sunt, el fiind mai îndepărtat de bine chiar și decât neființa. Până aici nu avem altceva decât un rezumat al primei poziții expuse de Proclus. Dionisie afirmă, însă, că atât ființa, cât și neființa există la modul supraființial în bine<sup>50</sup>, ceea ce exclude cu totul răul din orice tip de existență, care are în fond binele ca origine. Proclus afirmă la rândul lui, așa cum am văzut, că răul este mai îndepărtat de binele absolut decât neființa absolută, dar susține, totuși, o apropiere între neființa relativă (de fapt, co-relativă la ființele care participă în mod intermitent la bine) și răul relativ, pentru că răul este o privare particulară care se opune unui bine particular. Pe de altă parte, pentru Dionisie atât ființa, cât și neființa sunt predeterminate la modul supraființial în bine, ceea ce exclude cu totul răul din sânul existenței.

În continuare, Dionisie rezumă cea de-a doua poziție expusă de Proclus (anume aceea care susține existența răului plecând de la manifestarea lui), preluând-o aproape cuvânt cu cuvânt din tratatul proclian<sup>51</sup>, și o combate folosind chiar argumentul acestei poziții. Pentru cei care o susțin, existența răului este demonstrată și de faptul că o prezență diminuată a binelui nu presupune existența răului, ceea ce înseamnă că manifestarea acestuia are o altă bază decât existența diminuată a

<sup>49</sup> DN, *ibidem*: Τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ εἰ ἐκ τἀγαθοῦ ἔστιν, οὐ κακόν, οὐδὲ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ ἀγαθὰ παράγειν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σώζειν, τῷ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολλύειν, οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ. Καὶ οὐδὲ αὐτὸ ἔσται τὸ κακόν, εἴπερ καὶ ἐαυτῷ κακὸν εἴη.

<sup>50</sup> DN, IV.19, pp. 163–164: „Dacă toate cele-ce-sunt provin din bine și binele este mai presus de cele-ce-sunt, chiar și ceea-ce-nu-este există în bine ca fiind, pe când răul nu este nicio o existență anume (pentru că, altfel, nu ar fi întru totul rău), nicio nonexistență (pentru că ceea-ce-nu-este deloc nu este nimic, în afară de cazul în care am spune că există la modul supraființial în bine)”. (Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ καὶ τἀγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τἀγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν ὄν, τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἔστιν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντῃ κακὸν, οὔτε μὴ ὄν, οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τἀγαθῷ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο.)

<sup>51</sup> Cf. DN, IV.19, p. 164 cu DMS, 4., p. 178.

binelui. Dimpotrivă, pentru Dionisie tocmai faptul că binele se extinde până la cele din urmă existențe, în care „binele este prezent abia ca un ecou îndepărtat”<sup>52</sup>, arată că răul nu există, pentru că „chiar dacă o anumită calitate le-a părăsit sau nu o mai posedă întru totul, cele-ce-sunt continuă să existe și pot subzista, pe când ceea ce este lipsit, în orice fel, de bine, nu o poate face în niciun fel, niciunde: nici nu era cândva, nici nu este, nici nu va fi, nici nu poate să fie”<sup>53</sup>. Pentru Dionisie, puterea covârșitoare a binelui este tocmai aceea că le poate face și pe cele private de el și însăși privarea de el să participe în întregime la el<sup>54</sup>. Este o afirmație paradoxală, care cu greu poate fi justificată în baza metafizicii neoplatonice, în care pe măsură ce ne îndepărtăm de procesiunea binelui și ne apropiem de lumea devenirii, cu atât mai mult apare posibilitatea existenței răului, chiar dacă nimic din ceea ce este nu este în sine rău. Afirmația își poate găsi, însă, explicația în cadrul unei metafizici creștine, în care Dumnezeu se comunică întru totul în ceea ce mai târziu s-a numit energiile Lui necreate<sup>55</sup>, fără ca acest lucru să însemne că El iese din transcendența Lui absolută. Pentru Dionisie, Dumnezeu este întreg prezent întregii creații pe care în același timp o transcende în mod absolut.

Concluzia acestei prime părți este clară pentru autorul *Corpusului areopagitic*: „răul nu este ceva existent”<sup>56</sup>. Ca urmare a acestei concluzii, ceea ce în tratatul lui Proclus era o căutare a răului la nivelul fiecărui nivel ontologic, pentru Dionisie devine negarea existenței răului la fiecare nivel în parte. Cu toate acestea, analiza dionisiană o urmează aproape punct cu punct pe aceea din *De malorum subsistentia*, folosind aproape aceleași formulări, iarăși, cu câteva diferențe notabile. Spre deosebire de cea a lui Proclus, analiza dionisiană începe de la nivelul existențelor create, pentru a trece apoi la Dumnezeu, îngeri, demoni, suflete, ființe iraționale, natură, materie și privarea de Bine. La urmă este tratată pe scurt și problema existenței răului în legătură cu providența.

Potrivit autorului creștin, răul nu poate fi regăsit la nivelul celor-ce-sunt pentru că acestea provin din și își au cauza în bine. Prin urmare, dacă s-ar afirma

<sup>52</sup> DN, IV.20, pp. 165–166: ἄλλοις κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα πάρεστι τὰγαθόν.

<sup>53</sup> DN, IV.20, 166: καὶ ἀπελθούσης ἢ μηδὲ ἐγγενομένης πάντη τῆς ἕξεως ἔστι τὰ ὄντα καὶ ὑφίστασθαι δύνатаι, τὸ δὲ κατὰ πάντα τρόπον τοῦ ἀγαθοῦ ἐστερημένον οὐδαμῆ οὐδαμῶς· οὔτε ἦν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔσται οὔτε εἶναι δύνатаι.

<sup>54</sup> DN, *ibidem*: τοῦτο ἔστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως «τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος», ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησις δυναμοὶ κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν.

<sup>55</sup> Faptul că a vorbi de una dintre primele formulări ale doctrinei energiilor necreate în *Corpusul dionisiac* nu este o speculație lipsită de fundament, poate fi probat prin numeroase exemple. Alegem unul dintre ele în care *raza supraființială* a divinității este una dintre formulările energiilor necreate: „Apoi, după înțelegerea deplină proprie nouă a celor deiforme, făcând să înceteze activitățile noastre înțelegătoare, ne avântăm, pe cât ni se cuvine, spre raza supraființială, în care El a prestabilit în mod suprainefabil toate limitele tuturor cunoștințelor, pe care nu o putem înțelege, nici exprima, nici vedea în întregime într-un mod anume pentru că e despărțită de toate și supranecunoscută, rază care, în ea însăși, le conține în mod supraființial de dinainte pe toate împreună cu toate cunoștințele și puterile lor materiale, avându-și temelia, prin puterea ei fără hotare, mai presus și de mințile supracerești.” (DN, I.4, p. 115)

<sup>56</sup> DN, IV.20, p. 168: Οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακόν.

existența răului din bine am ajunge la aceleași contradicții formulate mai sus și ar trebui să postulăm existența a două principii primordiale – ceea ce nu este cu putință. Mai mult decât atât, însuși Dumnezeu va fi supus afectelor din cauza principiul rău care i-ar fi egal în rang și putere.

La următorul nivel, cel al lui Dumnezeu, care este de fapt cel mai de sus și care corespunde nivelului zeilor din tratatul proclian, răul nu poate să apară dintr-un simplu motiv: „dacă binele este în Dumnezeu chiar ființa Sa, dacă se va abate de la bine, atunci uneori va exista, alteori nu”<sup>57</sup>. Prin urmare, răul nu poate fi găsit în Dumnezeu și nu provine din El, „nici în mod absolut, nici temporal”<sup>58</sup>.

Răul nu poate fi găsit nici la nivelul îngerilor, pentru că, prin natura lui, îngerul este „imagine a lui Dumnezeu, manifestare a luminii nevăzute, oglindă nepătată, întru totul transparentă,... care primește în sine... întreaga frumusețe a asemănării cu Dumnezeu, care este întipărire a binelui”<sup>59</sup>. În acest context apare o diferență fundamentală față de doctrina lui Proclus. În vreme ce pentru acesta îngerul „este în al doilea rând ceea ce cel care a fost anunțat era înainte de a-și începe lucrarea spre celelalte”<sup>60</sup>, vine adică în continuitatea unei succesiuni ontologice generate de procesiunea binelui, pentru Dionisie îngerul este, prin participare, în al doilea rând ceea ce cel anunțat este, după cauză, în primul rând<sup>61</sup>. Cuvintele-cheie sunt aici „prin participare” și „după cauză”, precizări care nu au corespondent în formularea lui Proclus, formulare care, altfel, este preluată aproape *ad litteram*. Diferă și timpul verbului „a fi”, participiu prezent, nominativ, masculin, diateza activă, la Dionisie, imperfect, persoana a treia singular, diateza activă, la Proclus. Tocmai de aceea, în vreme ce adverbele *πρώτως* și *δευτέρως* indică la Proclus numai o diferență de grad, la Dionisie ele indică o diferență de statut: creat pentru înger, necreat pentru Dumnezeu. Concluzia este întărită și de atributele metaforice pe care Dionisie le utilizează pentru înger: „imagine, manifestare, oglindă care primește în sine întreaga frumusețe a asemănării cu Dumnezeu”. Menționarea „asemănării” în acest context trimite la ontologia creștină a *chipului* și a *asemănării*: chipul este datul ontologic fundamental, imaginea divinului în creatura dotată cu inteligență, pe când asemănarea trimite la actualizarea acestui dat prin continua comunicare și participare la darurile divine.

Tocmai acest statut ontologic de creatură pe care îl are îngerul face posibilă căderea chiar și pentru el – ceea ce am văzut că era imposibil în sistemul lui Proclus. De aceea, ținând cont de poziția doctrinară pe care o îmbrățișează, Dionisie își structurează analiza răului în mod evident diferit față de Proclus. Pentru Dionisie,

<sup>57</sup> DN, IV.21, p. 169: Εἰ δὲ ἐν θεῷ τὰγαθὸν ὑπαρξίς ἐστίν, ἔσται ὁ μεταβάλλον ἐκ τὰγαθοῦ θεὸς ποτὲ μὲν ὄν, ποτὲ δὲ οὐκ ὄν.

<sup>58</sup> DN, *ibidem*: Οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ τὸ κακὸν οὔτε ἐν θεῷ οὔτε ἀπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον. Formularea este identică cu aceea din DMS, 13., p. 194.

<sup>59</sup> DN, IV.22, pp. 169–170: «εἰκόων» ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ ἄγγελος, φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, «ἔσοπτρον» ἀκραιφνές, διειδέστατον,... εἰσδεχόμενον... τὴν ὠραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδείας.

<sup>60</sup> DMS, 14., p. 195.

<sup>61</sup> DN, IV.22, pp. 169–170: ὄν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ'αἰτίαν τὸ ἀγγελόμενον πρώτως.

răul poate să apară la orice nivel al existenței create, chiar dacă propriu-zis el nu există în mod esențial la niciunul dintre ele. Prin natură, nimic din ceea ce a fost creat nu e rău și nu îndeamnă la rău, dar creatura, în baza creaturalității sale, participă la bine, și nu este binele în sine, astfel încât ea poate devia de la ceea ce chiar natura ei o îndeamnă, anume să participe la bine. Așa putem explica de ce, la Dionisie, răul se poate manifesta acolo unde la Proclus nu era cu putință: „Prin urmare, neamul demonilor nu este rău prin faptul că există potrivit unei naturi, ci prin faptul că nu-și duce existența potrivit acelei naturi... Astfel încât, ceea ce sunt din bine sunt și sunt buni și doresc Frumosul-și-Binele, dorind să existe, să trăiască și să înțeleagă cele-ce-sunt. Dar, se spune că sunt răi din cauza unei privări, a unei fugi de și căderi din bunurile care le aparțin în mod propriu. Sunt răi în baza a ceea ce nu sunt și, dorind ceea ce nu este, doresc, de fapt, răul”<sup>62</sup>.

## CONCLUZII

Pentru Dionisie, spre orice treaptă a creației ne-am întoarce privirea, răul nu va fi de regăsit la nivelul substanței – așa cum se întâmplă la Proclus pentru corpuri –, ci numai la acela al activităților sau deprinderilor naturale, tocmai pentru că substanța sau ființa existențelor este predeterminată în rațiunile divine, în baza cărora Dumnezeu le creează pe toate „bune”. De aceea, răul ca atare nu poate fi găsit nici în îngeri, nici în suflete (fie ele raționale sau iraționale), nici în corpuri, nici în natură, nici în materie. Pe fiecare scară a ființei create, răul nu este altceva decât deficiență, slăbiciune, privare de bunurile acordate prin natură. Pentru suflete, răul este o „deficiență a deprinderilor și a activităților bune”, el constă „într-o privare de și alunecare din ele din cauza unei slăbiciuni proprii”<sup>63</sup>. La rândul ei, „natura nu este rea, ci răul particular care se găsește în ea este neputința de a împlini propria fire”<sup>64</sup>. În corpuri, „diformitatea și boala sunt o deficiență a formei naturale și o privare de ordine, iar acesta nu este un lucru cu totul rău, ci un bine inferior. Pentru că, dacă ar exista o disoluție totală a frumuseții, formei naturale și ordinii, corpul ar fi la rândul lui nimic”<sup>65</sup>. La nivelul materiei Dionisie repetă

<sup>62</sup> DN, IV.23, p. 172: Οὐκ ἄρα κακὸν τὸ δαιμόνιον φύλον, ἧ ἔστι κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἧ οὐκ ἔστι.... Ὡστε ὁ εἰσὶ καὶ ἐκ τὰγαθοῦ εἰσι καὶ ἀγαθοὶ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν τῶν ὄντων ἐφίεμενοι. Καὶ τῆ στερήσει καὶ ἀποφυγῆ καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. Καὶ εἰσὶ κακοί, καθ' ὃ οὐκ εἰσίν. Καὶ τοῦ μὴ ὄντος ἐφίεμενοι τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

<sup>63</sup> DN, IV.24, p. 172: Εἰ δὲ τὸ κακύνεσθαι ψυχὰς φαμεν, ἐν τίνι κακύνονται, εἰ μὴ ἐν τῆ τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν ἐλλείψει καὶ δι' οἰκείαν ἀσθένειαν ἀτευξία καὶ ἀπολισθήσει.

<sup>64</sup> DN, IV.26, p. 173: Ὡστε οὐκ ἔστι κακῆ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῆ φύσει κακὸν τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν.

<sup>65</sup> DN, IV.27, p. 173: Αἰσχος γὰρ καὶ νόσος ἐλλειψις εἶδους καὶ στέρησις τάξεως. Τοῦτο δὲ οὐ πάντη κακόν, ἀλλ' ἦτον καλόν. Εἰ γὰρ παντελῆς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἶδους καὶ τάξεως οἰχίσηται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα.

aproape întru totul argumentele dezvoltate de Proclus, cu diferența că, dacă pentru filosoful neoplatonic apropierea de materie face posibilă apariția răului, pentru Dionisie aceasta este un simplu mediu lipsit de calitate, care în sine nu este nici bun, nici rău. Dar pentru că ea provine din bine și este necesară „pentru a aduce întregul univers la împlinire”<sup>66</sup>, materia este bună.

Astfel, dacă pentru Proclus răul există și se manifestă la nivelul ființelor definite prin intermitența participării la bine și la nivelul existențelor definite prin amestecul de formă și lipsă de formă, pentru Dionisie răul nu este altceva decât o deficiență manifestată la nivelul activităților naturilor create, este o abatere de la scopul ființial al acestora. Prin urmare, putem spune că autorul *Corpusului areopagitic* păstrează de la Proclus viziunea răului ca parazit al existenței, ca slăbiciune și deficiență a activităților naturale, păstrând în același timp structura, conceptele și exemplele din *De malorum subsistentia* până la copierea unor pasaje întregi, dar aplică această viziune într-un sistem de referință diferit. De aceea, structura internă a argumentației lui Dionisie este semnificativ diferită de aceea a lui Proclus, care, deși a scos materia de sub incidența răului, este împins de sistemul său metafizic să păstreze existența răului în prejma materiei. Pentru Dionisie, ca și pentru Proclus, răul este un accident al ființei, care poate fi regăsit, însă, numai la nivelul activităților naturale, și nu la nivelul substanței.

#### BIBLIOGRAFIE

- Koch, H., 1895, “Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, în *Philologus* 54, 438–454.
- Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- Procli *Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Ed. H. Boese, Brolini apud W. de Gruyter et socios, 1960, pp. 172–265.
- Proclus, *On the Existence of Evils*, Traducere realizată de Jan Opsomer și Carlos Steel, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus, Corpus Dionysiacum I*, Ed. Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990.
- Christian Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Brill, Leiden, Boston, 2006.
- Carlos Steel, “Proclus et Denys: De l’existence du mal”, în *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*, édité par Ysabel de Andia, Institute d’Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 89–116.
- Stiglmayr, J., 1895, “Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, în *Historisches Jahrbuch* 16, 253–273; 721–748.
- Sarah Klitenic Wear și John Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2007.

<sup>66</sup> DN, IV.28, p. 174: πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου.