

BONAVENTURA - DESPRE TREPTELE ILUMINĂRII MINȚII ÎN ÎNĂLȚAREA NOASTRĂ SPRE DUMNEZEU

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *According to Bonaventure, the human mind is capable of knowing God, but knowledge implies an effort to ascend to God in successive stages, and each stage represents a form of illumination of mind. These stages of ascension to God are six, and six are also the faculties through which our mind achieves knowledge: senses, imagination, reason, intellect, intelligence and "synderesis", that is moral consciousness. As a result of its supreme illumination, the mind, overcoming itself, directly contemplates God through "mental ecstasy". At the same time, the soul rests in "ecstatic peace", experiencing merging with the divinity, which for it means the supreme fulfilment of itself, the attainment of the supreme Good and the attainment of its happiness. But transfiguration is, first and foremost, a gift from God, as a reward for man's effort on the path of enlightenment. That is why it is a mystical, mysterious, incomprehensible fact, whereby the mind, encompassed by "mystical wisdom", rests fully satisfied in God, as a legitimate presence and a privileged witness to all the divine mysteries.*

Keywords: *Bonaventure, mind, illumination, God, soul, knowledge, Being, Good, mystique, ecstasy.*

Reprezentant de seamă al Ordinului franciscan în secolul de aur al scolasticii, Bonaventura este unul dintre cei mai mari teologi ai Evului Mediu. Bun cunoscător al filosofiei grecești, care l-a inspirat în special prin Platon, Aristotel și neoplatonici, pus la punct cu marea filosofie arabă, dezvăluită Europei nu cu mult timp în urmă, dar intim aderent la credința și întreaga tradiție creștină, pe care o valorifică într-un mod creator, Bonaventura și-a consacrat opera teologico-filosofică înțelegerii tainelor divinității și a raporturilor omului cu aceasta. În opinia lui, înțelegerea sau cunoașterea nu poate fi limitată la planul strict intelectual, căci ea este nu doar condiționată, ci și desăvârșită de intensitatea trăirii spirituale, care, susținută de grația divină, este menită să-l apropie cel mai mult pe om de Dumnezeu, contopindu-l, în final, cu acesta, într-o inefabilă comuniune. Din acest punct de vedere, scrierile lui Bonaventura sunt o expresie strălucită a misticii creștine occidentale.

¹ University of Craiova, Romania.

Înălțarea spre Dumnezeu ca act de cunoaștere sau de iluminare a minții

Un exemplu în acest sens este lucrarea *Itinerarium mentis in Deum*, care în limba română a fost tradusă deopotrivă cu *Itinerariul minții în Dumnezeu*² și *Itinerariul minții spre Dumnezeu*³, fiecare traducere evidențiind un aspect important al demersului pe care, în viziunea lui Bonaventura, mintea⁴ noastră îl realizează în încercarea de a-l înțelege pe Dumnezeu: ea se îndreaptă către el, dar, pe măsură ce înaintează, pătrunde în acesta, familiarizându-se din ce în ce mai mult cu diversele aspecte ale dumnezeirii. În același timp, actul de cunoaștere este rezultatul și expresia concretă a unei iluminări⁵ a minții, realizată prin exercițiul capacităților sale

² Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere din limba latină, note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994.

³ Bonaventura, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere, studiu și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Notă introductivă și note de Florina-Rodica Hariga și Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2012.

⁴ Pentru Bonaventura mintea înseamnă cea mai înaltă parte a sufletului rațional, dimensiunea lui cea mai performantă, singura orientată direct și capabilă de cunoaștere a inteligibilului suprem, dar ea își subordonează, în calitate de structuri ale sale, toate formele de expresie a gândirii/cunoașterii. „Augustin a introdus sensul minții (*mens*) ca vizând în mod inextricabil vederea spiritului (*oculi mentis*, *acies mentis*). Așa cum este refolosită de Bonaventura, mintea (*mens*) indică înclinația sufletului spre ceea ce este dincolo de sine; către lucrurile spirituale și adevărul pur; într-un cuvânt, către Dumnezeu, Logos și Hristos, care sunt chiar inima învățăturii lui Bonaventura.” (Ray C. Petry (editor), *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press, 1957, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, p. 128).

⁵ Teoria iluminării divine, ca mijloc indispensabil de cunoaștere, se bazează pe principiul creștin fundamental potrivit căruia omul, dată fiind slăbiciunea sa funciară, nu este capabil să ducă nimic la bun sfârșit folosindu-se exclusiv de propriile sale forțe, ci are nevoie să fie susținut și de către divinitate. Prin urmare, nici la adevăr nu poate să ajungă dacă nu este însuflețit de credință, singura care îl orientează fără greș în direcția corectă. Teoria a fost formulată ca atare de către Augustin, în secolul al V-lea, și se referă la adevărurile esențiale, eterne, absolute, adică la ideile (în sens platonician) pe care sufletul le primește de la Dumnezeu (corespondent al simbolului „soarelui” din filosofia platoniciană și neoplatonică) și care formează cadrul și temeiul întregii activități cognitive. Ea a fost preluată și reformulată în diverse moduri în decursul Evului Mediu, inclusiv în mediul franciscan al secolului al XIII-lea, căruia i-a aparținut și Bonaventura, care s-a

cognitive naturale, dar având drept motor iubirea creștină, drept călăuză sau „mijlocitor” pe Iisus Hristos, iar ca suport permanent bunăvoința infinită a lui Dumnezeu.

Așadar, din perspectiva lui Bonaventura, mintea omului este capabilă să îl cunoască pe Dumnezeu, dar cunoașterea implică un efort de înălțare către acesta, în care intervine nu numai capacitatea noastră cognitivă teoretică ci și latura noastră moral-spirituală, care, de fapt, legitimează întregul demers cognitiv. De aceea, el nu poate fi conceput în afara unei vieți virtuoză, a rugăciunii și a smereniei, precum și a devoțiunii față de Dumnezeu și a dorinței fierbinte de a-l întâlni față în față. Iar la final, ca urmare a iluminării minții, care ajunge să îl contemple în mod direct pe Dumnezeu, prin „extaz mental”⁶, sufletul nu atinge doar o simplă „înțelegere” a lui, ci se odihnește în „pacea extatică”, experimentând contopirea cu divinitatea, ceea ce înseamnă suprema împlinirea de sine.

„... căci este imposibil să pătrunzi în Ierusalimul ceresc prin contemplație dacă nu intri pe poartă, cu Sângele Mielului. Și nu vei fi pregătit pentru contemplațiile divine care conduc la extaze mentale, dacă nu ești ca Daniel «prea-iubit » (...) De aceea îl îndrept pe cititor să asculte mai întâi geamătul rugăciunii, prin Hristos Crucificatul, prin al cărui sânge suntem vindecați de viciile lubrice (*Evrei*, 1, 3); să nu se creadă însă că este suficientă lectura fără miruire (cf. *I Ioan*, 2, 20, 27); speculația fără devoțiune; cercetarea fără admirație; circumspecția fără exultare; lucrarea fără pioșenie; știința fără caritate;

raportat la Augustin ca la un adevărat maestru. Bonaventura concepe iluminarea ca pe un proces cognitiv care se desfășoară treptat, pe etape precis determinate, care antrenează în mod plener rațiunea, credința, voința și afectivitatea, și care conduce sufletul deopotrivă la adevărul despre lume și despre Dumnezeu, definindu-se nu doar ca o simplă „edificare” sau „lămurire”, cât, mai ales, pe ultima și cea mai înaltă treaptă, ca o veritabilă „transfigurare”.

⁶ Extazul este o stare spirituală excepțională, de „ieșire din sine”, de „abandon” a sufletului sau a minții, atunci când acestea contemplează realitățile inteligibile. Îl întâlnim la Platon, ca experiență a sufletului în raport cu Ideile, dar mai ales la neoplatonici, care, inspirându-se din cultele orientale, i-au acordat o importanță deosebită, considerându-l calea privilegiată pentru cunoașterea/fuziunea cu absolutul, adică principiul tuturor lucrurilor. În secolul al VI-lea e.n., Dionisie pseudo Areopagitul, neoplatonician creștin, teoretizează intens extazul mistic, prin care suntem absorbiți de divinitate, devenind una cu aceasta și dobândind astfel suprema împlinire.

inteligența fără umilitate; studiul lipsit de grația divină, oglindă a înțelepciunii divine inspirate.”⁷

Dar fiindcă distanța între condiția noastră umană și divinitate este incomensurabilă, practic infinită, procesul de cunoaștere nu se poate realiza dintr-o dată, ci în trepte succesive, iar fiecare treaptă reprezintă o formă de iluminare a minții, care înseamnă și o modalitate prin care individul se înalță, depășindu-se pe sine însuși pentru a deveni astfel demn de favoarea divină. Pe fiecare treaptă noi obținem o cunoaștere specifică a lui Dumnezeu, dobândind o parte a adevărului despre el, și cu cât înaintăm pe treptele iluminării cu atât progresăm și în adevărul despre Dumnezeu. În momentul atingerii lui depline, mintea îl reflectă pe Dumnezeu ca într-o oglindă, exprimând într-un mod „speculativ” (lat. *speculum*-oglină) înțelepciunea divină. În același timp, sufletul ajunge la Binele suprem și obține beatitudinea, adică fericirea.

Strategia înălțării spre Dumnezeu

Pentru ca înălțarea noastră spre Dumnezeu să fie încununată de succes, ea nu trebuie să se realizeze la întâmplare, ci să urmeze o strategie, iar Bonaventura consideră că cea mai adecvată dintre ele este aceea de a ține cont de însăși structura realității, care se caracterizează prin trei nivele ierarhice principale: material, spiritual și divin. Prin urmare, mintea trebuie să se îndrepte pe rând către ele, într-un demers ascendent. Astfel, este necesar ca mai întâi ea să pornească de la lucrurile materiale, care îi sunt exterioare, pentru că ele, în calitate de creații ale lui Dumnezeu, sunt semne ale lui, oferindu-ne, în felul lor, indicii și călăuzindu-ne către acesta.

Cel de al doilea nivel, spiritual, este reprezentat chiar de mintea umană, care trebuie să se adâncească în sine și să se cunoască pe ea însăși, dacă vrea să se apropie și mai mult de Dumnezeu, fiindcă mintea noastră ca atare este „imaginea lui Dumnezeu, nesfârșită, spirituală și lăuntrică.”⁸ În al treilea rând, mintea trebuie să se îndrepte direct către Dumnezeu, „care este spirit pur, etern și deasupra tuturor”⁹, și care reprezintă totodată „Principiul cel dintâi”¹⁰, obținând astfel cea mai înaltă și adecvată cunoaștere de care ea este capabilă.

⁷ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op. cit., pp. 6-7.

⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

Dar pentru a analiza aceste trei nivele de realitate, mintea folosește facultăți cognitive diferite, și de aceea ea poartă nume diferite atunci când le abordează separat. Astfel, pe primul nivel, ea se manifestă ca „senzualitate sau animalitate” (*animalitas seu sensualitas*), cu alte cuvinte, ca senzorialitate, iar cunoașterea lui Dumnezeu realizată prin simțuri constituie „teologia simbolică”;¹¹ pe cel de al doilea nivel, mintea se manifestă ca spirit (*spiritus*), iar rezultatul cunoașterii spirituale formează „teologia proprie”. În sfârșit, pe cel de al treilea nivel, mintea, în manifestarea ei cea mai autentică (*mens*) se înalță și își exprimă „iubirea” față de Dumnezeu, experimentând „extazul supranatural”, ceea ce conduce la crearea „teologiei mistice”¹².

De fapt, cercetarea complexă a fiecărui nivel de realitate necesită intervenția a câte două facultăți ale sufletului, astfel încât în total este nevoie de șase facultăți cognitive distincte¹³, și anume: simțurile, imaginația, rațiunea, intelectul, inteligența și syndereza, aceasta din urmă înseamnând rațiunea practică, identificată de regulă conștiinței moralei, cea care ne îndreaptă în mod natural și necesar voința către bine – syndereză

¹¹ Termenul este introdus de Dionisie pseudo Areopagitul, și desemnează metoda de interpretare a Bibliei trecând de la conținutul concret al textelor, la sensul lor ascuns, ceea ce constituie o cale importantă de apropiere de divin.

¹² Același Dionisie introduce și acest termen, pentru a exprima metoda de raportare la divinitate într-un limbaj profund antinomic și aporetic, în scopul familiarizării cu maniera total inedită de a fi a divinității și pentru a pregăti experiența extazului.

¹³ Din punctual de vedere al lui Étienne Gilson, aceste facultăți cognitive trebuie distinse de facultățile generale ale sufletului, care sunt doar în număr de patru: vegetativă, senzitivă, intelectul și voința. Toate cele aduse în discuție în *Itinerarium...*, ar fi, de fapt, „atitudini” sau „aspecte”, cu alte cuvinte funcții ale intelectului, activate ca urmare a adaptării lui la obiectul asupra căruia își îndreaptă atenția. Astfel, sufletul, mânat de rațiunea superioară, care îl îndreaptă către realitățile superioare lui, își activează „aspectele” intelectului, care acționează în felul următor asupra lui: „primul întoarce sufletul către sensibil, adică mai întâi către „lucrurile sensibile” (cap. I), apoi către „facultatea” de a simți (capitolul II); al doilea îndreaptă sufletul către inteligibilul uman, adică mai întâi către facultățile sale naturale (cap. III), apoi către facultățile sale reformate prin har (cap. IV); al treilea îndreaptă sufletul către inteligibilul transcendent nivelului uman, adică mai întâi către ideea Ființei (cap. V), apoi către ideea de Bine (cap. VI). Ultimul nivel, acela al bucuriei pasive și pătrunsă de extaz, este prin definiție în afara liniei cunoașterii.” (Étienne Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943, pp. 304-305).

pe care Bonaventura o califică drept „culme a minții”.¹⁴ Ținând cont că fiecare facultate în parte ne oferă un tip anume de cunoaștere a lui Dumnezeu, rezultă că există șase trepte ale iluminării în efortul minții noastre de înălțare către divinitate, ceea ce este în concordanță cu importante aspecte din relatările biblice.

„Este nevoie să ridicăm aceste trei grade principale la șase, întrucât Dumnezeu însuși a făcut lumea în șase zile, în a șaptea odihnindu-se; astfel că micul univers însuși urmează să fie îndreptat către liniștea contemplației, parcurgând cele șase trepte ale iluminăției. Căci, șase erau treptele până la tronul lui Solomon (III Regi, 10,18 sqq.); Serafimii, pe care i-a văzut Isaia (Isaia, 6, 2), aveau șase aripi, și tot atâtea zile s-au scurs până ce Dumnezeu l-a chemat pe Moise din mijlocul norului (Exodul, 24, 16); și Hristos, cum zice Matei (17, 1 sqq.), după șase zile și-a luat ucenicii, ducându-i « pe un munte înalt », schimbându-se la față, « înaintea lor » (cf. *De Spiritu et Anima*, inter. op. Sf. Augustin, cap. 10, 14 și 38). De aceea, șase ar fi și treptele înălțării în Dumnezeu, trecând de la cele de jos la cele de sus, de la cele exterioare la cele interioare, de la cele temporale la cele veșnice.”¹⁵

Totuși, Bonaventura nu stabilește aici o corelație mecanică, exclusivă, între aceste trepte ale iluminării și cele șase facultăți de cunoaștere amintite

¹⁴ În realitate, pentru Bonaventura, syndereza (rațiunea practică, cea care deține toate principiile acțiunii raționale) se distinge de conștiință. Din punctul său de vedere, conștiința ține de activitatea de cunoaștere, chiar dacă practică, nu teoretică, în vreme ce syndereza ține de voință și afectivitate. Ea este o călăuză a conștiinței, pe care o luminează. Prin această poziție Bonaventura se apropie de Augustin, care leagă și el syndereza de voință, și se deosebește de Toma din Aquino, care identifică conștiința fie cu syndereza fie cu aplicarea principiilor acesteia la conduita noastră morală concretă, pe care în modul acesta o îndrumă. „Și astfel, sfântul Bonaventura își produce propria sa teorie. La fel cum inteligența, în creația sa, a primit o lumină, « *naturale iudicarium* » care o direcționează în ordinea cunoașterii, la fel și voința a primit o înclinație naturală, « *naturale quoddam pondus* », care o direcționează în ceea ce privește acțiunea. Lumina naturală a rațiunii se numește conștiință atunci când vine vorba de cunoașterea binelui moral; iar înclinația naturală a voinței se numește syndereză, atunci când vine vorba de orientarea către același bine moral. (...) syndereza nu este altceva decât voința, în măsura în care ne îndreaptă, de la sine, spre binele moral.” (Lottin Odon, « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », in: *Revue néoscholastique de philosophie*, 29^e année, Deuxième série, numéro 15, 1927, pp. 284 ; 286).

¹⁵ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., pp. 10-11.

mai sus, astfel încât mai degrabă avem de-a face cu priorități sau preeminențe ale unei facultăți sau alteia în circumscrierea și abordarea diverselor sfere supuse investigației cognitive.

Prima treaptă a iluminării minții

Aceasta constă din analiza lumii sensibile pornind de la datele pe care simțurile ni le oferă despre ea.

„A-l regăsi pe Dumnezeu prin urmele pe care le-a lăsat în lucruri înseamnă « a intra pe calea lui Dumnezeu », dar și a regăsi, de-a lungul ei, toate dovezile despre existența lui, care se obține îndeobște din cercetarea sensibilului. Caracteristic însă pentru atitudinea Sfântului Bonaventura este faptul că nu se oprește deloc la elaborarea tehnică a acestor dovezi și ne îndeamnă să-l percepem nemijlocit pe Dumnezeu, prezent sub forma mișcării, ordinii, măsurii, frumuseții și așezării lucrurilor; ba mai mult, el spune limpede că putem conchide existența lui Dumnezeu pornind de la orice, astfel încât, pentru o minte și o inimă purificate, fiecare obiect și fiecare aspect al fiecărui obiect trădează prezența secretă a creatorului. De aceea, dialectica *Itinerarului* tinde mai degrabă să înmulțească unghiurile din care să-l zărim pe Dumnezeu, decât să ne constrângă să ajungem la el pe un număr redus de cărări.”¹⁶

Prin urmare, ca să poată cunoaște realitatea sensibilă, mintea își pune în acțiune nu numai contemplarea, adică percepția, ci și credința și judecata. Mai întâi, prin *contemplare*, aceasta ia act de existența prezentă a lucrurilor și de modul lor de organizare, dar merge mai departe de simpla receptare neutră și înțelege că toate acestea sunt semne ale puterii, înțelepciunii și infinitei bunătăți ale lui Dumnezeu. La un nivel superior, cu ajutorul *credinței*, lumea sensibilă receptată prin simțuri este cercetată din perspectiva originii, a funcționalității și a finalității ei, ceea ce îi evidențiază minții alte calități ale divinității, și anume puterea, providența și dreptatea.

„Deci, prin *credință*, suntem încredințați că *duratele* au fost făcute prin *Verbul vieții* (Evrei, 11, 3) ; prin credință credem că s-au făcut timpurile celor trei legi, adică acela al naturii, acela al Scripturii și acela al grației, care se succed într-o decurgere firească; și tot prin ea, că lumea se va sfârși cu judecata din urmă.”¹⁷

În sfârșit, prin intermediul *judecății* sau al cercetării raționale, mintea distinge diferitele tipuri de existență și ierarhiile dintre ele. Ea reușește

¹⁶ Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995, p. 409.

¹⁷ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 13.

astfel să clasifice ființele în inferioare, superioare și de mijloc, în corporale, spirituale și mixte, în pământești, cerești și supracerești, detectându-le însușirile specifice, și ajungând să înțeleagă adevărul că Dumnezeu este „ființă trăitoare și inteligentă, pur spirituală, incoruptibilă și neschimbătoare”.¹⁸ Experiența cu lucrurile ne arată deci că existența, însușirile, precum și felul lor de manifestare și organizare sunt mărturii și semne ale diverselor calități divine, ceea ce ne ridică treptat la înțelegerea lui Dumnezeu ca ființă supremă, puternică, înțeleaptă și bună în mod absolut, înțelegere care echivalează cu o iluminare a minții. Asta înseamnă că, într-un fel, ea îl vede pe Dumnezeu în întreaga lui creație¹⁹, iar astfel pătrunde, până la un punct, chiar în Dumnezeu.

A doua treaptă a iluminării minții

Aceasta constă în contemplarea lui Dumnezeu tot în lucrurile sensibile, ținând însă cont de „esența”, „puterea” și „prezența” fiecăruia, nu doar de simpla lor existență și de modul lor de organizare, ca în cazul primei trepte. În acest scop, mintea își pune în acțiune puterea aprehensivă, delectarea și discernământul. De fapt, acestea se exercită asupra imaginii fiecărui lucru în parte, numită de Bonaventura „formă”, „specie sensibilă” sau „speciozitate”, care se formează mai întâi în mediul exterior, apoi intră în organul de simț corespunzător și de aici pătrunde în suflet, care o captează tocmai datorită forței lui *aprehensive*. În felul acesta, sufletul poate să interiorizeze întreaga lume și s-o supună apoi unei analize cognitive din ce în ce mai complexe. De exemplu, pornind de la imaginile lucrurilor materiale, dar ghidată de principiul rațional al cauzalității, mintea poate ajunge să înțeleagă cauzele externe sau interne, materiale sau spirituale care acționează asupra lucrurilor.²⁰

Pentru a atinge adevărul asupra lucrurilor mintea se folosește în primul rând de capacitățile ei naturale, dar acestea trebuie să fie secondate de

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ Ideea că toate lucrurile lumii sunt semne ale lui Dumnezeu, care se revelează prin ele, iar întreaga lume este ca o carte deschisă care așteaptă să fie citită de către sufletul inițiat, iluminat, a fost dezvoltată de Ioan Scottus Eriugena încă din secolul al IX-lea. Numai că pentru el înțelegerea naturii divine și contopirea cu Dumnezeu nu sunt posibile decât după moarte, și numai pentru sufletele total spiritualizate și mântuite, care mijlocesc mântuirea întregii creații.

²⁰ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, *op.cit.*, pp. 17-19.

iluminarea divină, care intervine pentru a le conferi rezultatelor actelor de cunoaștere certitudinea absolută a științei, pe care intelectul uman nu este capabil să le-o asigure numai prin forțe proprii.

„Astfel, existența certitudinii științei presupune existența acestei necesități absolute în lucrurile pe care noi le cunoaștem, chiar dacă acestea se schimbă și pot să nu existe. Dat fiind faptul că (...) lucrurile create posedă, chiar și la nivelul esenței lor, o necesitate relativă (...) nu era suficient să se afirme existența esenței necesare a lucrurilor și facultatea unei lumini intelectuale naturale pentru a explica cunoașterea științifică umană. Într-adevăr, esența și lumina naturală a intelectului agent²¹ nu ar putea explica, în aceste condiții, decât o parte a fenomenului în cauză. Prin urmare, ajutorul divin se dovedește necesar pentru a da socoteală de certitudine, deoarece numai un astfel de ajutor ar explica faptul că un intelect poate revela o necesitate absolută în sensul strict al cuvântului, adică o necesitate care poate să existe doar în ideile lui Dumnezeu.”²²

După aprehensiune, și în cazul în care lucrul aprehendat este „convenabil” din perspectiva diverselor simțuri, urmează „*delectarea*”, apreciată după diverse criterii. Astfel, vederea ia în considerare forma (inclusiv proporția), mirosul și auzul se ghidează după „suavitate”, iar gustul și simțul tactil țin cont de „puritate”. În orice caz, faptul că lucrurile ne oferă delectare este o dovadă că Dumnezeu, creatorul și originea lor, este izvorul, cauza adevăratei, originarei delectări.

În al treilea rând vine *discernământul*, care, prin simțul particular, distinge calitățile efective ale lucrurilor, iar prin simțul interior distinge ce este sănătos sau nociv, și arată care este rațiunea pentru care obiectul ne delectează. Pentru asta, el face abstracție de loc, de timp și de mișcare, procedează la „epurare și abstragere”, detectând astfel ceea ce este „imutabil”, „incircumscribibil”, „indeterminabil” și „interminabil”, deci etern și de natură spirituală. Dar în felul acesta discernământul ajunge chiar la Dumnezeu, care, având toate aceste determinații, „*e rațiunea tuturor*

²¹ „Pe urmele lui Jean de la Rochelle, sfântul Bonaventura integrează fără rezerve noțiunea de intelect agent în antropologia sa.” Intelectul agent, de sorginte aristotelică, este subordonat de către Bonaventura iluminării divine, ceea ce este o influență a lui Dionisie pseudo Areopagitul. (Edouard-Henri Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1991, pp. 337-338).

²² José Antonio Valdivia Fuenzalida, „Nécessité, certitude et illumination selon Saint Bonaventure”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, numéro 2, juin 2017, pp. 253-254.

*lucrurilor și regula infailibilă și lumina adevărului în care toate cele ce sunt strălucesc fără prihană, indelebil, neîndoielnic, invariabil, injudiciabil, incomunicabil, interminabil, indivizibil și intelectiv.”*²³

În plus, ghidându-se după modelul raportului dintre imagine și obiectul care o generează, sufletul înțelege că lumina eternă, adică Dumnezeu, generează și ea o imagine, care îi este „egală, consubstanțială și coeternă”, și care nu este altul decât Iisus Hristos. Așadar, mintea înțelege că generarea speciei sensibile de către lucruri este o imagine a generării Verbului divin de către Dumnezeu, și că Iisus Hristos este specia primară care, spre deosebire de speciile sensibile, inferioare în raport cu lucrurile, se află în raport cu generatorul său în proporția ideală, care exprimă deplina egalitate cu acesta.²⁴

Analizând retrospectiv primele două trepte ale iluminării, Bonaventura apreciază că ele ne înalță spre Dumnezeu pornind de la lucrurile sensibile, care sunt „semne” sau „urme” ale sale în lume, sub formă de „umbre”, „rezonanțe”, „picturi”, „vestigii”, „simulacre” sau „spectacole”. Deși lucrurile sunt doar copii imperfecte ale originii, modelului și scopului lor absolut, adică Dumnezeu, ele ne stimulează să trecem de la semn la semnificat, de la sensibil la inteligibil.

„Căci lucrurile create ale acestei lumi sensibile semnifică pe cele invizibile, ale lui Dumnezeu: pe de o parte pentru că Dumnezeu față cu orice creat este originea, modelul și scopul; și orice efect este semnul cauzei, copia a ceea ce este exemplar și calea către sfârșit acolo duce. Pe de altă parte, prin propria reprezentare. De asemenea și prin prefigurarea profetică; prin operațiunea angelică și, în fine, prin totalitatea instituirii (*ex superadito institutionis*). Prin urmare, orice creat este, din natură, o efigie și o similitudine a eternei înțelepciuni; dar mai ales este a aceleia care în Scriptură este asumată prin Spiritul profetic de prefigurare a celor spirituale. În mod special, acele create în a căror efigie Dumnezeu apare prin ministeriul angelic; la fel, în fine, ceea ce poate institui pentru a semnifica și ceea ce nu are numai rațiune de semn după numele comun, dar și după Sacrament.”²⁵

Dar, pentru a înainta pe calea cunoașterii lui Dumnezeu, aceste prime două trepte trebuie depășite prin cea de

²³ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu, op.cit.*, p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

A treia treaptă a iluminării minții

Aceasta implică înălțarea spre Dumnezeu prin cercetarea de către minte a minții însăși, adică a modului în care ea realizează cunoașterea și își manifestă voința. Asta deoarece Bonaventura este convins că mintea noastră poate să privească direct în față lumina adevărului, care strălucește în ea ca într-o oglindă, deși „în mister”, și de aceea imaginea lui Dumnezeu apare aici cu mult mai adecvată decât în urma analizei lucrurilor materiale. În acest scop, mintea se apleacă asupra operațiilor sau „habitudinilor” principalelor sale capacități cognitiv-deliberative: memoria, intelectul și virtutea electivă. Fiecare dintre acestea dispune de câte trei operații.

Astfel, *memoria* se manifestă deopotrivă ca „amintire”, „primire” și „previziune”. Exersându-și toate aceste operațiuni asupra lucrurilor temporale trecute, prezente și viitoare, pe care le primește din exterior în calitate de „fantasme”, adică de imagini ale lucrurilor sensibile, memoria este capabilă să le rețină și să și le reprezinte pe toate deopotrivă, ceea ce înseamnă că ea „posedă efigia eterității al cărei prezent indivizibil se extinde asupra tuturor timpurilor”.²⁶ În plus, aceleași operații sunt aplicate de memorie și lucrurilor simple și eterne, precum „punctul, clipa și unitatea”, care reprezintă deopotrivă principiile lucrurilor materiale și ale științelor, și pe care memoria le primește de la un nivel de realitate superior celui sensibil.

Dar ceea ce este cel mai relevant este faptul că memoria percepe toate aceste elemente atemporale, inteligibile nu ca pe ceva total nou, ci ca pe ceva familiar, care îi este înăscut minții. Concluzia lui Bonaventura este că memoria are în sine o lumină în care sunt prezente, adică se oglindesc adevăruri invariabile, eterne, de natură superioară, divină, ceea ce demonstrează că „sufletul este imagine și asemănare ale lui Dumnezeu”²⁷, fiind prezent în Dumnezeu, iar Dumnezeu, la rândul său, este prezent în el, ceea ce face ca sufletul să îl poată înțelege pe Dumnezeu.

Operațiunile principale ale *intelectului* (cu alte cuvinte „virtutea intelectivă”) sunt înțelegerea semnificațiilor termenilor, cunoașterea indubitabilă a adevărului propozițiilor și înțelegerea necesității deducțiilor în cadrul raționamentelor. Dar ca să înțelegi termenii trebuie să-i definești, ceea ce presupune cunoașterea noțiunilor superioare, mergând până la noțiunea supremă, ființa în sine, pe care n-o poți cunoaște dacă nu-i cunoști

²⁶ *Ibidem*, p. 27.

²⁷ *Ibidem*, p. 28.

condițiile, „care sunt unul, adevărul și binele”, și dacă nu înțelegi că ea este rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor, în lipsa căreia nici acestea nu pot fi cunoscute.

„Ființa poate fi gândită ca parte și întreg, ca imperfectă și perfectă, în potență și act, după ceva și separată, după parte și ca totalitate, trecătoare și permanentă, prin altul și prin sine, amestecată cu ne-ființa și pură, dependentă și absolută, ulterioară și primă, mutabilă și imutabilă, simplă și compusă. <Dar> intelectul nostru nu va ajunge la deplina inteligibilitate a ființei dacă n-o va înțelege în ceea ce are ea mai pur, în ceea ce este în act, mai în completitudine și în absolut, adică, în ceea ce este ea, ființă în sine și eternă, cu rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor în ea. Cum ar putea înțelege intelectul ceea ce este incomplet și defectiv, dacă n-ar cunoaște ființa fără de vreo lipsă ?”²⁸

Pe de altă parte, ca să înțelegi adevărul propozițiilor trebuie să știi că acesta este neschimbător, de aceea el nu poate proveni nici de la lucruri, nici de la propria noastră minte, care sunt schimbătoare, ci de la lumina eternă, imuabilă a divinității, care se propagă în întreaga lume. În sfârșit, înțelegerea necesității deducțiilor logice, care nu depinde de existența sau nonexistența lucrurilor în materie sau în suflet, dovedește faptul că există un domeniu rațional, inteligibil, imuabil, etern, care reprezintă însuși adevărul, de care intelectul nostru este strâns legat, dar la care el poate fi împiedicat să ajungă datorită „concupiscentei” și „fantasmelor”.

În ceea ce privește operațiunile *virtuții elective*, acestea sunt deliberarea, judecata și dorința. Deliberarea presupune să cercetezi ceea ce este mai bun, dar nu poți face asta dacă nu ai conceptul optimului, sau al Binelui suprem, care trebuie dat anterior și care guvernează deliberarea. Prin urmare, judecata ce rezultă în urma deliberării trebuie să se realizeze din perspectiva unei reguli care o transcende, care nu poate fi, la rândul ei, supusă judecății, și de aceea ea este superioară minții, care o primește de la creatorul său, adică Dumnezeu, care este chiar Binele suprem. De altfel orice dorință este, în ultimă instanță, dorință de Binele suprem, scopul ultim al tuturor lucrurilor, ființa supremă fericită către care se îndreaptă iubirea noastră. Fiindcă, în mod direct sau indirect, toate dorințele noastre se subordonează Binelui suprem, chiar dacă omul se poate înșela asupra lui, iar atunci el se îndreaptă în realitate către un simulacru, către o falsă imagine a acestuia.

²⁸ *Idem.*

În concluzie, operațiile capacităților de cunoaștere și deliberativă ne conduc în mod firesc la „sufletul lui Dumnezeu”: „memoria ne conduce la eternitate, inteligența la adevăr, potența electivă la bunătatea supremă”,²⁹ care împreună exprimă Trinitatea divină și raporturile dintre persoanele acesteia. Astfel, memoria este mintea generatoare (*mens generans*), simbol al Tatălui creator. Din ea apare înțelegerea inteligenței, Cuvântul (*verbum*) adică, deci Fiul. Legătura dintre cele două este iubirea (*amor*), exprimată de voință sau virtutea electivă, ce desemnează atributul principal al Sfântului Spirit.

În felul acesta, Bonaventura ne spune că sufletul nostru însuși posedă o unitate trinitară, formată după modelul unității divine, iar în virtutea acestei structuri, el realizează o ierarhie tripartită a întregii cunoașteri raționale, căreia îi conferă numele generic de filosofie, dar în care integrează deopotrivă științele teoretice și practice.

Astfel, mai întâi întâi avem de-a face cu „filosofia naturală”, care tratează despre cauza existenței și ne conduce către puterea Tatălui. În al doilea rând, avem „filosofia rațională”, care analizează rațiunea înțelegerii, ceea ce revelează înțelepciunea Verbului divin, deci pe Iisus Hristos. În sfârșit, „filosofia morală”, care ne arată cum să trăim, și ne conduce către bunătatea Sfântului Spirit. La rândul său, filosofia naturală se împarte în metafizică, care se ocupă de esența lucrurilor și ne orientează astfel către Tatăl, în calitate de principiu prim; matematică, care, vorbind despre numere și figuri, ne conduce către Fiul ca imagine a Tatălui; și fizică, care se ocupă de „virtuți” și „operațiunile difuzive”.

Filosofia rațională se divide în gramatică, care guvernează capacitatea noastră de exprimare, logică, care ne învață arta argumentării, și retorică, care ne conferă forța de convingere și de impresionare – toate trei sugerând misterul Sfintei Treimi. În ceea ce privește filosofia morală, aceasta se împarte în monastică, care are drept centru de interes „primul principiu necreat”, economică, care se ocupă de „familiaritatea Fiului”, și politică, care vizează „libertatea Sfântului Spirit”.³⁰

Din perspectiva lui Bonventura, toate aceste forme de cunoaștere provin în mintea noastră de la Dumnezeu, fiind o imagine a acestuia, și, în aceeași măsură, ele ne conduc spre el, pentru a-l putea contempla. Dar numai credința și înțelepciunea ne fac să înțelegem acest adevăr indubitabil, în

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ *Ibidem*, pp. 32-33.

vreme ce „nebunii”, adică cei neluminați de aceste haruri spirituale, au mintea oarbă, întunecată, și nu-și dau seama de statutul și de puterea acesteia.

Totuși, de vreme ce și pe această treaptă facultățile noastre cognitive sunt îndreptate cu precădere tot asupra lumii sensibile, nici acum sufletul nu se poate elibera complet de ea, astfel încât contemplarea lui Dumnezeu se realizează numai tangențial, „prin ceea ce trece pe lângă noi”.³¹ Este însă nevoie să-l cunoaștem pe Dumnezeu chiar „prin noi”, dar asta presupune să ne înălțăm pe cea de

A patra treaptă a iluminării minții

În cadrul acesteia, sufletul depășește cunoașterea pe care o realizează prin intermediul științei sau al filosofiei, pentru a se îndrepta către cunoașterea dobândită pe calea înțelepciunii.

„În terminologia bonaventuriană, înțelepciunea desemnează, în general, cunoașterea realităților suprasensibile și, mai corect, cunoașterea realităților supranaturale, adică teologia; știința, dimpotrivă, este ansamblul cunoștințelor noastre raționale, care își au originea în percepția lumii sensibile, adică filosofia. Calea înțelepciunii sunt deci principiile și metodele teologiei; (...) Calea științei, sunt, evident, principiile și metodele filosofiei; Aristotel le-a întărit prin realismul său gnoseologic, în vreme ce Platon le compromitea cu idealismul său. Dintre toți filosofii păgâni, Filosoful ocupă astfel primul loc în aprecierea sfântului Bonaventura (...). Dar ca principal teolog, *tanquam praecipuo expositori totius Scripturae*, Augustin urmează calea înțelepciunii fără a neglija din această cauză calea științei, căci inteligența credinței presupune o cunoaștere aprofundată a lucrurilor naturii. De aceea, vom găsi în opera sa atât discursul înțelepciunii, cât și pe cel al științei, iar Bonaventura îl va considera maestrul său nu numai în teologie, ci și în filosofie.”³²

Angajat cu hotărâre pe calea înțelepciunii, mintea pătrunde și mai adânc în cunoașterea de sine, revelându-și și exersându-și calitățile interne, reprezentate de principalele virtuți teologale: credința, speranța și iubirea (în sensul de caritate) în și pentru Iisus Hristos. Practicarea acestor virtuți purifică, iluminează și desăvârșește sufletul, care astfel își reface toate simțurile interne, spirituale, prin care îl poate percepe pe Dumnezeu în

³¹ *Ibidem*, p. 34.

³² Patrice Robert, „Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 6, numéro 1, 1950, p. 157.

maniere cu totul superioare, determinând mintea să-și manifeste în mod plener devoțiunea, admirația și bucuria în fața revelării lui Dumnezeu.

În această etapă a iluminării, cunoașterea este potențată de afectivitate, abnegație și înălțime morală, și nu se poate realiza fără intervenția grației divine. Ca urmare, sufletul se restructurează, organizându-se ierarhic pe nouă nivele de iluminare, care corespund celor nouă ordine ale îngerilor, ilustrând astfel progresul foarte bine gradat pe care mintea îl realizează pe drumul cunoașterii lui Dumnezeu prin adâncirea în sine.

„Astfel că spiritul nostru este însemnat cu treptele celor nouă ordine, care sunt dispuse în interiorul său după cum urmează: informația (*nuntiatio*), comentariul (*dictatio*), calea (*ductio*), dispunerea (*ordinatio*), coroborarea (*roboratio*), asumarea (*susceptio*), descoperirea (*revelatio*), consacrarea (*unctio*), care corespund celor nouă grade din ordinul îngerilor, în acest mod, în mintea omenească, se observă că primele trei corespund naturii, următoarele trei, grației. Cele care sălășluiesc în suflet, când intră în sine, intră în Ierusalimul suprem, unde, luând seamă de ordinele îngerilor, îl văd pe Dumnezeu însuși, care este în acestea, și își lucrează lucrările sale.”³³

De aceea, dacă pe treapta precedentă speculația minții se realiza în formă filosofică și științifică, acum ea stă sub patronajul revelației, al Sfintei Scripturi, care întărește virtuțile teologale ale sufletului, și în special caritatea, care ne orientează deopotrivă spre Dumnezeu și spre aproapele nostru. Iar dacă mai înainte ne lăsam conduși către divin de puterile sufletului rațional, sădite în noi în mod natural, acum cele care se manifestă plener drept călăuze sunt în primul rând simțurile spirituale, virtuțile dobândite prin grație, extazele mentale, actele de purificare și iluminare, care conduc împreună la o adevărată restructurare a minții, „după modelul Ierusalimului suprem”, adică ceresc. În felul acesta omul dobândește sfințenia trupului și a sufletului, iar mintea lui se transfigurează într-o adevărată „casă a Domnului”, sau într-un „templu al Sfântului Spirit”, care este locuit de drept de Înțelepciunea Divină.³⁴

Dar cu toate că, prin sfințenie, ne-am înălțat atât de sus pe calea iluminării, încă nu reușim să avem o cunoaștere directă, nemijlocită a lui Dumnezeu. Împreună, cea de a treia și cea de a patra treaptă ne oferă o contemplare a acestuia numai „din noi”, ca într-o oglindă, sau prin imagini, ceea ce ne situează exact la mijloc pe drumul iluminării, între contemplarea

³³ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., pp. 36-37.

³⁴ Ibidem, p. 39.

lui Dumnezeu prin lucrurile sensibile, adică prin vestigii sau semne, și cunoașterea lui față în față, experiență capitală, în raport de care toate celelalte trepte anterior parcurse nu sunt decât etape pregătitoare. Această apropiere directă de Dumnezeu, care obligă mintea să iasă din sine și să își înalțe privirea deasupra sa, către „lumina Adevărului etern”, începe odată cu cea de

A cincea treaptă a iluminării minții

Ea presupune să-l contemplăm pe Dumnezeu „în sine”, îndreptându-ne atenția către atributele lui „invizibile și eterne”, numite „esențialele” sale, cu alte cuvinte către esența divină, care nu este alta decât Ființa însăși sau Ființa în sine. Viziunea acestuia se realizează cu ochii minții, dar numai ai minții omului antrenat și purificat prin credință, viață morală, abnegație și exercițiu spiritual, căci el singur devine capabil și demn să primească grația revelatoare a luminii și iluminării supreme.

În momentul în care contemplă Ființa absolută, mintea „intră” în esența divină, cunoscând Adevărul divin, ceea ce îi aduce împlinirea, fericirea autentică, supremă. De aceea, lucrul cel mai important în această relație este trăirea spirituală, care este, de fapt, cu totul inefabilă și intransmisibilă. În ciuda acestui lucru, Bonaventura încearcă să transpună în cuvinte conținutul unei asemenea experiențe și să descrie Ființa ca atare, iar pentru asta el nu are la îndemână un alt vocabular mai sugestiv decât acela pus la dispoziție de întreaga speculație filosofică moștenită de la vechii greci.

Prin urmare, el ne spune că Ființa însăși, care înseamnă actul pur de a fi și exclude neființa, este simplă, primordială, eternă, infinită, imuabilă și imutabilă, fiind fără început și fără sfârșit, dar constituind începutul și sfârșitul tuturor, scopul și modelul suprem al oricărei alte ființe, determinate, relative. Ființa este cauza eficientă, universală, suficientă, supremă, a tuturor esențelor. Ea este „suprem in infinită și absolut multiplă în putere”³⁵, natura inteligibilă permanent prezentă, care pătrunde totul, dar este deasupra tuturor, fiind totul în toate, dar nimic din cele ce sunt, cuprinzându-le pe toate, dar fiind numai una. Ea este perfectă, este unul suprem și universal, prin urmare ea nu poate fi decât Dumnezeu, care întrunește toate atributele sale, și care o numește în modul cel mai legitim, legitimându-și, la rândul-i, astfel, existența.

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

„Prin urmare, pentru că ființa este în modul simplității, din acest motiv este *mai înainte*. Apoi, întrucât este prin această condiție a simplității *mai înainte*, pentru aceasta nu este făcută prin altceva, nici din sine; ceea ce înseamnă că este *eternă*. La fel, fiind primă și eternă, rezultă că nu este și prin altceva, este deci *simplă* în absolut. Apoi, primă, eternă și absolut simplă, înseamnă că nu este un amestec al posibilității cu actul: deci este în cel mai înalt grad *actuală*. Prima, eternă, simplă și act pur, rezultă că e *perfectiunea*. Adică, nimic nu-i *lipsește*, și nimic nu-i poate *fi adăugat*. Dar ceea ce este prim, etern, simplu, actual, perfect, în urmarea tuturor acestora, rezultă că este *unul suprem*. Cel despre care, deci, se poate zice că este, prin supraabundența multifelurită, cu privire la toate. (...) De unde, Dumnezeu este numele *ființei* prime, eterne, simple, actuale, perfecte (în absolut); astfel că este imposibil să gândim că Dumnezeu nu este, nici că nu este decât *unul singur*.”³⁶

De aceea Bonaventura ne asigură de faptul că, în mod reciproc, Ființa este și ea „numele prim” al lui Dumnezeu, căruia îi vizează unitatea esenței.

„Totuși, ceea ce încearcă el să stabilească, este, prin mijlocirea ideii lui Avicenna, conform căreia ființa este primul lucru dobândit de către gândire, o cunoaștere imediată a lui Dumnezeu ca Ființă, ca « act pur de a fi » (...) sesizarea Ființei este lucrul cel mai familiar pentru noi și în felul acesta noi îl sesizăm imediat pe Dumnezeu, în vreme ce adevărata sa natură este Binele, cauză finală, căreia îi corespunde Ființa în calitate de cauză eficientă.”³⁷

Dar Dumnezeu nu înseamnă numai esența divină, care îl exprimă într-o manieră concentrată. În toată plenitudinea sa, el este reprezentat ca Trinitate a persoanelor divine, deci contemplarea trebuie să ajungă și la acestea, la fiecare în parte și la toate împreună, în înțelegerea profundă a relațiilor dintre ele. Acest lucru se realizează pe cea de

A șasea și ultima treaptă a iluminării minții

Pentru a se putea înălța către Trinitatea Dumnezeiască mintea trebuie să se îndrepte de data aceasta către Binele în sine, Binele suprem, care reprezintă celălalt „nume prim” al lui Dumnezeu. Binele suprem nu poate să nu existe, de vreme ce este imposibil să gândești că nu există acel optim absolut, acel ceva „mai bun decât orice”. Iar optimul absolut nu-l poate desemna decât pe Dumnezeu, căci numai acesta, în calitate de ființă

³⁶ *Ibidem*, p. 43.

³⁷ Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Bernard Grasset, Paris, 1998, p. 1159.

perfectă, absolută, întrunește în sine superlativul de excelență în raport cu orice altceva, indiferent de formele de manifestare ale acestui „altceva”.

Bunătatea absolută, ca act pur al carității, este principiul suprem după care Dumnezeu se raportează la tot ceea ce există,³⁸ iar același principiu guvernează și relațiile dintre ipostazele divine. Cele trei persoane, deși diferite, sunt una ca esență, pe care o împărtășesc în aceeași măsură, și de aceea își sunt consubstanțiale, coeternale și coegale, fiind legate între ele prin iubire, în sens de caritate, într-o absolută cointimitate de natură, voință și acțiune.

„În cazul că vei ajunge să contempli cu ochiul minții puritatea bunătății, care este actul pur al principiului calitativ, în iubire « gratuită » și « îndatorată » și în unirea amândurora (...), care este răspândire plenisimă prin modul naturii și prin acela al voinței, care este difuzia prin Verb, în acesta toate fiind spuse, și prin Har, în care toate cele hărăzite sunt date, vei fi în stare să vezi prin transmisia Binelui suprem că este cu necesitate Treimea Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. Căci în urmarea binelui suprem, împărtășirea supremă din el; și din aceasta, consubstanțialitatea supremă, ca, la rândul-i, din ea să decurgă configurabilitatea supremă, iar mai departe coegalitatea supremă ca și coeternitatea, tot asemenea. Iar din toate acestea, cointimitatea absolută, în care unul este în mod necesar în altul prin totala în-cercuire, și se manifestă cu altul prin indiviziunea universală a substanței, a virtuții și a lucrărilor Prea-Sfintei Treimi.”³⁹

Iar la acest nivel suprem, trinitar, al manifestării divine, se revelează încă o dată, asemănarea profundă dintre om și Dumnezeu, care îi și permite celui dintâi să se înalțe către Creator prin cunoaștere.

„În Dumnezeu există o unitate a naturii persoanelor ce alcătuiesc Treimea, în timp ce în om există o unitate a esenței, într-o treime a facultăților care sunt

³⁸ „Pentru sfântul Bonaventura și pentru sfântul Toma Aquino, nu va mai fi vorba doar de a găsi o lege care să asigure binele întregului, punând întotdeauna fiecare dintre părțile sale în locul pe care îl merită; nici măcar nu se va mai pune problema ca fiecare parte să se resemneze cu locul său și să îl accepte ca pe un bine, deoarece în acest fel este bine pentru întreg; ceea ce vor căuta ei să definească este o providență care dorește binele părților în calitate de părți și care guvernează universul astfel încât, considerată ca parte, partea fiecărui [întreg] să fie bună. Pentru a ajunge la această concluzie, ei au trebuit să (...) aprofundeze doctrina augustiniană a ideilor.” (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1969, p. 163).

³⁹ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 47.

subordonate una alteia, relația dintre acestea asemănându-se, într-o oarecare măsură, cu relațiile din interiorul lui Dumnezeu.”⁴⁰

Dar, punând în evidență acest lucru,

„Sf. Bonaventura nu vrea să afirme că noi putem demonstra doctrina Treimii prin lumina naturală a rațiunii, pornind de la analiza naturii umane, căci el neagă posibilitatea oricărei dovezi filosofice a misterului, ci, mai degrabă, că, ghidat de lumina credinței, omul poate găsi o analogie a Treimii în natura rațională a omului. (...) Este vorba de o asemănare proporțională « manifestă » și, din acest punct de vedere, omul trebuie să fie considerat imaginea lui Dumnezeu. Termenul « manifestă » are în vedere faptul că Treimea s-a exprimat, s-a manifestat într-un anume grad în alcătuirea naturii umane.”⁴¹

Pe această treaptă a iluminării depline, mintea este capabilă, printr-un exercițiu deopotrivă de contemplare și admirație, să înțeleagă la modul cel mai profund unitatea naturii divine cu cea umană în persoana lui Iisus Hristos, ceea ce ne conduce către o percepție superioară a comuniunii dintre om și Dumnezeu, care unește în mod tainic „pe cel suprem și pe cel infim, circumferința și centrul, *alpha* și *omega*, cauza și cauzatul, Creatorul și createle, anume *cartea scrisă înăuntru și în afară*.”⁴²

În felul acesta mintea a ajuns la capătul procesului îndelung și ascendent de iluminare, în care Adevărul lui Dumnezeu i se dezvăluie într-un mod plener și complex, iar aceasta îl receptează cu toate capacitățile sale de înțelegere. După un asemenea prelungit efort, minții nu îi mai rămâne decât să se odihnească, și, cuprinsă de extaz, să se bucure de rodul tuturor eforturilor sale anterioare.

Rodul iluminării și „trecerea dincolo” de sine a minții prin extaz

Prin urmare, rezultatul ultimei trepte a iluminării minții, este pacea totală a sufletului, odihna reconfortantă și binefăcătoare oferită de viziunea directă a lui Dumnezeu, care presupune pătrundere în el și comuniune deplină cu el. Aceasta înseamnă extazul mental. Dar Bonaventura ne avertizează că mintea nu reușește prin ea însăși să cuprindă întreaga sferă a divinității, pentru că ei îi este accesibilă de drept numi zona care poate fi înțeleasă și cunoscută. Or, la fel de mare ca și aceasta, este zona de

⁴⁰ Frederick Copleston, *Istoria filosofiei, Volumul II: Filosofia medievală*, Editura ALL, București, 2009, p. 270.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu, op.cit.*, p. 50.

incomprehensibil a divinității, la care mintea nu mai are acces. A merge mai departe către ea înseamnă a trece dincolo de orice înțelegere, devenind una cu Dumnezeu într-o trăire inefabilă, în care mintea trebuie să își abandoneze „toate operațiunile intelectuale și vârful afecțiunii”,⁴³ transformându-se și transfigurându-se în altceva decât sine, pe măsura noii realități în care ea pătrunde. Însă, din punctul de vedere al lui Bonaventura, abia această stare cu totul ieșită din comun a minții exprimă adevărata înțelepciune.

„Ea arată faptul că, în ultimă instanță, fundamentul gândirii îi rămâne acesteia ascuns, că acest fundament se află dincolo de propria sa putere de a gândi. De aici rezultă sfera de aplicabilitate și limita rațiunii naturale. Dar, în același timp, Bonaventura împinge cunoașterea dincolo de această limită. Căci întreaga aventură a cunoașterii este în final orientată către această depășire (trecere) și își găsește împlinirea în faptul de a fi în afara sa ca un exces al minții (*excessus mentis*). Într-adevăr, numai în felul acesta e de găsit înțelepciunea; o înțelepciune care în același timp scapă oricărei înțelegeri.”⁴⁴

Dar, în mod evident, oricât s-ar strădui, mintea nu poate realiza această trecere sau acest transfer în Dumnezeu prin propriile sale forță și voință. Trecerea dincolo de sine a minții este, în primul rând, un dar venit de la Dumnezeu, prin mijlocirea lui Iisus Hristos, drept răsplată pentru efortul îndelungat realizat pe calea iluminării, oferit numai celui care, „pătruns de focul Duhului Sfânt”, își dorește cu adevărat și intens acest lucru, către care este mânat „de credință, de speranță și de caritate, de devoțiune, admirație, exultare, venerație, laudă și bucurie.”⁴⁵ De aceea transfigurarea, care înseamnă nu doar o depășire de sine, ci și o totală împlinire și o eliberare, este un fapt „mistic și foarte tainic”, de neînțeles, prin care mintea, cuprinsă de „înțelepciunea mistică”, se odihnește pe deplin satisfăcută în Dumnezeu, în calitate de prezență legitimă și martor privilegiat al tuturor misterelor divine.

Acest lucru este tot ceea ce își poate dori orice om, iar mesajul lui Bonaventura este că oricare dintre noi, în virtutea statutului său existențial, are șansa de a atinge această culme a împlinirii spirituale dacă are dorința

⁴³ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁴ Andreas Speer, „Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues”, in: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 77, fascicule 3, 2003, p. 377.

⁴⁵ Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, op.cit., p. 52.

și perseverența de a-și valorifica la un nivel superior însușirile, înaintând spre și în Dumnezeu pe calea iluminării minții.

BIBLIOGRAFIE

- BONAVENTURA, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere din limba latină, note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994.
- BONAVENTURA, *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, Ediție bilingvă, Traducere, studiu și tabel cronologic de Florina-Rodica Hariga, Notă introductivă și note de Florina-Rodica Hariga și Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2012.
- COPLESTON, Frederick, *Istoria filosofiei, Volumul II: Filosofia medievală*, Editura ALL, București, 2009.
- COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Bernard Grasset, Paris, 1998.
- FUENZALIDA, José Antonio Valdivia, „Nécessité, certitude et illumination selon Saint Bonaventure”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, numéro 2, juin 2017.
- GILSON, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995.
- GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1969.
- Gilson, Étienne, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943.
- PETRY, Ray C., (editor), *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press, 1957, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006.
- ODON, Lottin, « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », in: *Revue néo-scholastique de philosophie*, 29^e année, Deuxième série, numéro 15, 1927.
- ROBERT, Patrice, „Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)”, in: *Laval théologique et philosophique*, Volume 6, numéro 1, 1950, p. 157.
- SPEER, Andreas, „Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues”, in: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 77, fascicule 3, 2003.
- WÉBER, Edouard-Henri, *La personne humaine au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris, 1991.