

INTUIȚIA ȘI MISTICISMUL ÎN EXPERIENȚA RELIGIOASĂ CU O INCURSIUNE ÎN FILOSOFIA ANTICĂ ȘI MODERNĂ

Eugeniu BRĂILĂ

Catedra Filosofie și Antropologie

Almost everyone is ready to admit that religious averments have as a foundation ones beliefs. But what is the relationship between religious beliefs and knowledge? Is it religious belief emotional, intellectual or willed? Religious averments are based on authority, speculations, or personal preconceptions?

The fact that religious reality is known not by feelings or philosophical reasoning, but by intuition was affirmed by different scholars that insist that God needs to be found in personal inner experience of the humankind as an instantaneous revelation of the religious absolute. Some of them argued for rational intuition and others for sensorial intuition. In this article we are looking on both this views.

Există o mulțime de puncte de vedere în legătură cu sursele credințelor spirituale ale oamenilor. De asemenea, diferiți cercetători au ajuns la concluzii diferite cu privire la natura realității religioase și a metodei sau metodelor prin care acestea trebuie verificate. Multe răspunsuri contradictorii la întrebările legate de Dumnezeu reflectă un dezacord profund în privința căilor de cunoaștere și validare a problemelor religioase. Vom încerca să vedem ce metode, dacă există vreuna, se potrivește cel mai bine în domeniul filosofiei religiei sau al teologiei.

Aproape toată lumea pare gata să admită că afirmarea religioasă este în special o problemă de credință. Dar în ce relație se află credința religioasă cu cunoașterea? Este credința esențialmente emoțională, volitivă, morală sau intelectuală? Afirmările religioase se întemeiază pe autoritate, intuiție, experiență, speculație, pe preferință sau pe prejudecată personală?

Faptul că realitatea religioasă este cunoscută nu prin observația simțurilor sau prin raționamentul filosofic, ci prin intuiție sau înțelegere imediată, a fost afirmat de diferiți gânditori care insistă că Dumnezeu trebuie găsit în experiența interioară proprie a omului, ca o revelație instantanee a Absolutului religios. Unii au apărat intuiția rațională, iar alții intuiția senzorială și astfel avem mai multe opinii.

a) Misticismul religios. Misticismul religios descrie intuiția ca pe o cale de cunoaștere care se opune atât rațiunii, cât și sensibilității și astfel, și revelației divine inteligibile. Misticii pretind că intuiția directă în lumea invizibilă este posibilă prin iluminarea personală ca mijloc de acces la Divin, care ar transcende toate nivelurile obișnuite ale experienței umane [1]. Divinul, nu se spune, este inefabil, adică nu poate fi cunoscut pe baza criteriilor aplicabile vieții cotidiene; Dumnezeu transcende distincțiile dintre adevăr și neadevăr și este dincolo de bine și de rău. Concentrarea personală asupra Divinului prin transcenderea psihică a categoriilor de spațiu și de timp, adevăr și eroare, bine și rău cuprinde conștiința abordatorului în Totul infinit și duce la o uniune și identificare extatică cu Inefabilul [2]. Deoarece uniunea imediată a misticului cu realitatea ultimă elimină în chip declarat categoriile de gândire și de experiență, se susține că realitatea religioasă este neverificabilă prin căile obișnuite de cunoaștere, aplicabile altor relații umane.

Și acum, dacă ceea ce se spune despre Dumnezeu trebuie să fie contradictoriu sau paradoxal – adică dincolo de criteriul adevărului și falsului – atunci ar putea să pară criticilor acestei concepții că nu putem vorbi deloc inteligibil despre Divin. Mistical poate să considere că eșecul rațiunii de a valida sau de a confirma pretențiile sale dovedește incompetența rațiunii în ce privește problemele religioase. Dar n-ar trebui mai bine să se pună la îndoială credibilitatea intențiilor metafizice care cer suspendarea rațiunii? Ce criteriu de adevăr și eroare mai rămâne dacă Dumnezeu este dincolo de adevăr?

Insistența că eul este absorbit total de infinitul religios, într-o uniune extatică ce transcende distincția subiect-obiect, ar părea de altfel să anuleze abilitatea misticului de a oferi o dare de seamă personală asupra stării de lucruri reale. Căci pierderea conștiinței de sine nu poate însemna decât abandonarea oricărei cunoașteri personale, în general [3].

Mistical trebuie să respecte canoanele rațiunii și ale convenției logicii, dacă dorește să comunice ceva despre realitatea inefabilă. Și totuși, realitatea ultimă, fie că este capabilă de reprezentare inteligibilă, și în cazul acesta inefabilul e un termen impropriu, fie că nu este capabilă, caz în care misticul nu are nici un temei de a vorbi despre Inefabil [4]. Una este ca cineva să zică că a văzut o farfurie zburătoare, și pe această

bază să argumenteze – împotriva celor ce n-au văzut-o – că asemenea mecanisme ciudate există, dar e cu totul absurd să descrii o realitate despre care se susține că este în chip inerent inexprimabilă. Pur și simplu, nu are rost ca cineva să susțină în public că a intuit inexprimabilul. Misticul nu poate formula experiența pe care ar trebui s-o aibă alții, dacă aceștea i-ar împărtăși credința, fiindcă în cazul unei „intuiții inexprimabile” nimeni n-ar putea ști ce experiență a avut altcineva [5].

De asemenea, misticul nu are nici o bază sigură pentru credința că acel Inefabil ar fi altceva decât o plămuire a imaginației sau doar un concept limitativ care descrie tot ce ar putea depăși capacitatea omului de a cunoaște. Nu există nici o bază legitimă pentru a transforma experiențele paradoxale sau contradictorii în afirmații despre natura realității ontologice [6]. Pretinsa inefabilitate a experienței religioase trădează mai mult limitele stânenitoare ale metodei mistice decât ne vorbește cu adevărat despre natura lui Dumnezeu. Transcenderea de către noi a relațiilor spațiu-timp este o deformare psihologică datorată abstracțiunii concentrate; ea nu e un sesam deschide-te! Pentru informația inteligibilă despre realitatea supranaturală. Apărătorii teologiei negative (teologie catafatică), care ca și misticii au promulgat teza inefabilității divine, susțin faptul că Dumnezeu există, dar declară că nu putem spune cu certitudine ce este Dumnezeu. Vladimir Lossky în cartea sa, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, descrie teologia negativă ca fiind calea desăvârșită și, de fapt, singura cale care se potrivește când e vorba despre Dumnezeu [7]. El scrie, „dacă văzându-L pe Dumnezeu cunoaștem ceea ce vedem, nu L-am văzut pe Dumnezeu în sine, ci ceva inteligibil, ceva care este mai prejos de El. Tocmai prin necunoaștere ajungem să cunoaștem pe Acela care-i mai presus de toate obiectele cunoștințelor posibile. Procedând prin negații, ne ridicăm de la treptele cele mai de jos ale ființei până la culmile sale, îndepărtând în mod progresiv tot ceea ce poate fi cunoscut, spre a ne putea apropia de Cel Necunoscut în întinericul necunoașterii absolute” [8]. Dar cum se poate susține că ceva, despre care nu putem afirma cu precizie nimic, există cu adevărat? Ce bază sigură are misticismul ca să insiste că Dumnezeu există, că Dumnezeu este inefabil, că timpul nu este real pentru Dumnezeu, că Dumnezeu e totul?

Sigur că oricine are tot dreptul să insiste că el are cu totul alte păreri despre Dumnezeu decât ceilalți. Dar misticul n-ar trebui să-și considere părerile prea valoroase în cazul în care ele nu i-ar aparține decât lui. Dar dacă cineva pretinde valabilitate universală pentru orice afirmație despre divin, el trebuie să introducă criterii care să facă posibilă judecata, adică analiza concepțiilor alternative. Simplul fapt că cineva pretinde că urmează o epistemologie proprie nu îl îndreptățește la un auditoriu înțelegător – așa după cum un piromaniac nu merită reabilitarea din cauza că acționează potrivit unui cod moral propriu. Fără îndoială, mulți oameni religioși au experiențe antrenante, care poartă în ele o convingere lăuntrică a adevărului pozițiilor pentru care nu pot aduce nici un suport logic, tot așa cum mulți alții au „presentimente” puternice, care nu pot fi justificate în mod rațional, dar care pot să se conformeze sau nu faptelor. Deși experiențele de acest fel, oricât ar fi de răspândite, pot asigura date pentru abordarea populară a psihologiei religiei, ele nu sunt de un interes teologic sau filosofic deosebit.

În secolul al XIX-lea F.H. Jacobi (1743-1819), Fiedrich von Schelling (1775-1854) și Friedrich Schleiermacher (1768-1834) au susținut că contactul cu realitatea ultimă trebuie făcut nu pe cale intelectuală sau conceptuală, ci pe cale intuitivă, mistică, nemijlocită [9]. Absolutul trebuie simțit, nu conceput. Drept rezultat, oamenii aceștia au scris nu despre Dumnezeu ca Obiect Religios, ci despre propriile lor sentimente religioase. Schleiermacher, fondatorul liberalismului protestant, a înlocuit în consecință teologia sau Știința despre Dumnezeu cu psihologia experienței religioase. Prima ediție a lucrării lui intitulată *Addresses on Religion to Its Cultured Despisers* a subliniat că intuiția (pe care o definește ca fiind o percepție directă a realității religioase ce confruntă mintea nemijlocit) este egală cu sentimentul și a văzut universul ca fiind cauza ei divină evocatoare. Mai târziu, Schleiermacher a mutat întreaga greutate a experienței religioase doar asupra sentimentelor, ca relație directă și nemijlocită [10]. Ambele abordări au abandonat raționamentul discursiv și revelația divină dată în mod obiectiv ca instrumente ale accesului sufletului la Dumnezeire. În schimb, accentul lui Schleiermacher a căzut asupra conștiinței de sine nemijlocite, de dincolo de rațiune și voință. Problema serioasă care rămâne este cum poate ști omul ce anume intuiește sau simte, cum poate justifica el că ceva de dincolo de sentimentele sale interioare este într-adevăr obiectiv. Criticii lui Schleiermacher au subliniat, pe bună dreptate, că religia creștină nu e doar o categorie specială de simțire, ci că ea oferă informații valabile despre Dumnezeu, așa cum este El cu adevărat [11].

Ca teorie a cunoașterii religioase, intuiționismul mistic este implicit panteist. El întunecă atât transcendența Dumnezeului-Creator, cât și îndărătnicia morală a omului. El presupune în conștiința de sine a omului o

latență secretă față de conștiința de Dumnezeu, față de o conștiință nemijlocită a lui Dumnezeu prin absorbirea eului în Infinit. De aceea, el respinge revelația divină mediată și dată în mod obiectiv. Cu toate că *Biblia* insistă categoric că omul mai poartă încă chipul lui Dumnezeu, deși deteriorat prin căderea în păcat, ea subliniază totuși deosebirea ontologică, morală și noetică a lui Dumnezeu; revelația Divină nu poate fi manipulată prin inițiativa omului și prin tehnici mistice, dar e mediată pretutindeni din inițiativa lui Dumnezeu, prin Logosul Lui. Mai mult, *Biblia* ne prezintă această revelație divină mediată ca fiind rațională și obiectivă și nu transcendând distincțiile logice și sfera adevărului și neadevărului. Ba mai mult, Logosul lui Dumnezeu stă în centrul Divinității și aceasta este un accent biblic ferm. Deși există o latură misterioasă a lui Dumnezeu, revelația este mister înlăturat și transmite informații despre Dumnezeu și scopurile Sale.

Dumnezeul *Bibliei* care se autorevelează nu este nici dincolo de bine și de rău. Dreptatea lui Dumnezeu și ticăloșia păcatului omenesc sunt sublinieri ce aparțin exclusiv revelației Dumnezeului celui viu. De asemenea, Dumnezeul *Scripturii* poate fi văzut nu doar dincolo de spațiu și timp. Dumnezeul creației Se revelează prin universul spațiu-timp și chiar în istoria omenirii. Cosmosul creat Îi mărturisește gloria, iar faptele istoriei Îi reflectă scopul.

Astfel, aproape fiecare punct al accentului deosebit pus asupra misticismului intuitiv ne împiedică să vorbim despre „misticism creștin” pentru a evita neînțelegerile profunde. Nu trebuie să punem la îndoială faptul că unii oameni au experiențe religioase inefabile, deși cercetarea apostolului Pavel asupra religiilor lumii [12] le cataloghează drept deformări umane ce înăbușă revelația Dumnezeului adevărat. Doctrina din *Noul Testament* a uniunii cu Hristos nu e deloc o variantă a misticismului religios, ci o alternativă a lui. Intimă cum e relația credinciosului cu Hristos, ea nu implică nici o pierdere a personalității și a identității, nici nu duce la absorbția în Divin. Caracterul este profund schimbat de nașterea din nou, dar „eu” rămâne o realitate ontologică. „Am fost răstignit împreună cu Hristos și trăiesc... dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” [13]. Și viața pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc prin credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine [14]. Mai mult, *Biblia* nu prescrie exerciții mistice sau tehnici oculte pentru apropierea de divinitate; în loc de aceasta, ea proclamă pătrunderea inteligibilă a revelației divine și încuviințează rugăciunea verbală inteligibilă adresată lui Dumnezeu, cum Iisus Însuși i-a îndemnat pe ucenicii Lui să I se adreseze Tatălui în Rugăciunea „Tatăl Nostru” [15]. *Biblia* nu conține niciunde ideea speculativă că disjunctia ontologică de Divin ar fi problema centrală a omului, care trebuie rezolvată prin căutarea din partea omului a uniunii extatice cu Inefabilul; mai degrabă, problema esențială e aceea de a birui înstrăinarea morală a omului de Creatorul său, iar revelația și ispășirea pe care Însuși Dumnezeu o asigură deschide calea spre restabilirea părtașiei spirituale [16].

b) Intuiția rațională. Cu toate că intuiția conține sensul de „înțelegere nemijlocită”, o astfel de înțelegere poate fi descrisă nu doar ca fiind mistică și supranaturală, ci și rațională. Cei ce susțin intuiția rațională insistă că ființele omenești știu că anumite afirmații trebuie să fie nemijlocit adevărate, fără a apela la deducții, cu alte cuvinte, că toți oamenii posedă anumite adevăruri apriorice nederivate, fără nici un proces deductiv prin care aceste adevăruri să derive din ceva [17]. De aceea, trebuie să se facă o distincție clară între intuiția rațională și intuiția mistică.

Unii raționaliști laici au susținut că omul are intuiții inteligibile, fie pe baza preexistenței sufletului (Platon), fie a unei identități directe a spiritelor uman și divin (Hegel) [18]. Raționaliștii moderni timpurii, ca și înaintașii lor grecii clasici, au considerat rațiunea omenească a fi tainic divină [19]. În *Timaeus*, Platon afirmă că numai intuiția intelectuală ne poate scăpa de ceea ce este, în cel mai bun caz, doar o opinie adevărată despre anumite realități absolute sau despre existența lor [20]. În timp ce Aristotel a respins posibilitatea unor adevăruri înnăscute și a derivat întreaga cunoaștere prin senzații [21]. El a susținut că intuiția și cunoașterea demonstrabilă sunt sigure. Uneori, Aristotel pare să echivaleze intuiția cu intelectul activ văzut ca ceva mai mult decât o funcție umană [22].

Descartes a susținut și el că mintea posedă facultăți producătoare de cunoaștere intuitivă, inclusiv certitudinile existenței de sine și ale matematicilor [23]. El a încercat să derive toate celelalte adevăruri din certitudinea intuitivă a existenței de sine, afirmând că intuiția și deducția ne dau o cunoaștere fără riscul iluziei [24]. El a definit intuiția ca fiind gândul pe care o minte atentă și limpede ni-l dă atât de repede și de distinct, încât suntem eliberați în întregime de îndoială în legătură cu ce înțelegem [25]. Descartes nu se bazează pe nimic atunci când spune că intuiția merită mai multă încredere decât senzația. El face din „Cogito” sau din certitudinea intuitivă a existenței de sine a omului cel dintâi adevăr al sistemului său [26].

În timp ce Descartes începe cu „cogito”, Baruch Spinoza (1632-1677) începe cu argumentul ontologic, dar în maniera explicit panteistă [27], consideră că definiția rațională sau consistența matematică este însăși rațiunea și ființa lui Dumnezeu [28].

Empiricii moderni, nu derivă așa-numita cunoaștere intuitivă dintr-o facultate înăscută care-i asigură omului principiile inițiale, ci atribuie întreaga cunoaștere deducției din observație în baza inducției. În afară de „Dumnezeu există”, un exemplu standard de cunoaștere nondeductivă oferită de raționaliști a fost acela că fiecare întâmplare are o cauză. În acord cu insistența lui că cunoașterea umană constă numai din percepții ale simțurilor și din imagini ale memoriei, David Hume (1711-1776) a negat că această cauzalitate are vreo bază exterioară sau obiectivă și a crezut că găsește doar o necesitate psihologică subiectivă pentru legăturile cauzale [29]. El la fel ca și Friedrich Nietzsche (1844-1900), Emile Durkheim (1858-1917) și William James (1842-1910) au aplicat o explicație evoluționistă a intelectului, căile de bază ale gândirii omenești, inclusiv categoriile gândirii și legile logicii, erau considerate ca fiind doar una dintr-un număr de posibilități ale evoluției; oricât de utile, ele sunt considerate interschimbabile cu alte categorii și alte logici [30]. Pozitiviștii logici au susținut că presupusele adevăruri intuitive sunt simple adevăruri analitice derivate din supunerea la convențiile logice, deși această explicație nu reușește să facă față pretențiilor că omul are o cunoaștere intuitivă prelingvistică și, mai mult, confundă dobândirea cunoașterii cu abilitatea lingvistică de a o exprima [31].

Kant susține în mod convingător că senzorialul lui Hume duce la scepticism [32]. O bază empirică a cunoașterii nu numai că sacrifică toate normele, dar și rațiunea universal valabilă și nu-și poate justifica rațional propria poziție. Cunoașterea umană nu include adevărurile înăscute, dar presupune categorii apriorice ale gândirii și forme de percepție, care conferă obiectelor percepute senzorial ordine prin conținuturi exprimate în noțiuni [33]. Chiar și afirmațiile matematicii, care combină capacitățile înăscute și intuițiile apriorice ale spațiului și timpului devin cunoaștere numai dacă și în măsura în care există obiecte senzoriale cărora să le fie aplicat acest material epistemologic [34]. Kant a definit intuiția drept cunoaștere care se află în relație imediată cu obiectele [35]. Categoriile și formele intuiției sunt condiția oricărei experiențe posibile, deci a oricărei cunoașteri. Dar precum cunoașterea umană nu este posibilă decât datorită formelor apriorice de care ea depinde, tot astfel cunoașterea nu e posibilă decât pentru că există o lume înconjurătoare pe care o cunoaștem prin aceste forme, precum cunoaștem lumea în imaginea ochelarilor. Ca să putem vedea lucrurile în culoarea sticlelor, trebuie ca aceste lucruri să existe. Dar ce nu putem cunoaște este natura în sine a lucrurilor înconjurătoare, așa cum ele sunt fără de formele spiritului nostru. De aici se trage argumentul lui Im. Kant. Deci nici o judecată nu e posibilă cu privire la adevărul intuițiilor. Postularea pe care o face despre un Dumnezeu imposibil de cunoscut pe cale cognitivă a încurajat opinia că este posibil să se experimenteze ceea ce nu poate fi definit pe cale conceptuală, adică inefabilul. De aceea, pentru Kant, intuiția nu este, în contrast cu concepția intuiționiștilor raționali, un mijloc de cunoaștere cognitivă a lui Dumnezeu.

Convingerea cea mai profundă a lui Kant este că cine dorește să derive categoriile gândirii din experiență, nu poate scăpa de scepticismul epistemologic [36]. El a subliniat că cunoașterea umană e posibilă numai datorită categoriilor apriorice de gândire care garantează valabilitatea universală a cunoașterii omenești și asigură baza pentru adevărurile matematice [37]. Credința în Dumnezeu, deși nu poate fi științific probată, ea nu poate fi nici științific combătută. Dumnezeu credinței rămâne separat de cel al științei, dar rămâne îndreptățit de practică. Deoarece pentru Kant Dumnezeu prezintă principiul regulativ, care conduce activitatea noastră științifică și practică.

Hegel (1770-1831) a căutat să depășească limitările metafizice ale concepției lui Kant, dar profunda sa exagerare neblică prin care echivalează rațiunea omului cu aceea a lui Dumnezeu însuși i s-a întors împotriva. Teoria sa susținea că noi intuim imediat mai degrabă concepte decât adevărul [38]. Rațiunea umană combină deci aceste concepte în afirmații și mediază cunoașterea. Adevărul e exprimat numai prin sistem, căci cunoașterea este conceptual sistematică [39]. Însă prin echivalarea Absolutului cu conștiința de sine reflexivă a gândirii umane, Hegel a eclipsat orice existență creată reală. Umanității după chipul lui Dumnezeu, el i l-a substituit pe Dumnezeu exteriorizat ca univers, așa încât distrugerea omului și a universului ar distruge ființa divină și viața [40]. Hegel a făcut din Dumnezeu o realitate inevitabilă prin divinizarea omului, caricaturizându-i astfel pe amândoi [41].

Dificultatea legată de intuiționismul mistic constă în faptul că el era fie nesemnificativ sub raport rațional, fie că voia propriul devotament față de inefabilitate ori de câte ori se aventura să verbalizeze un conținut intuitiv. În ce privește intuiția senzorială, problema era că a pierdut metafizicul în favoarea raționalului și nu a reușit să învingă cu succes scepticismul. Dilema intuiționismului rațional constă în aceea că adepții lui fie că

au afirmat intuiția umană pornind de la supoziții metafizice divergente, fie că nu au articulat nici o bază convingătoare pentru certitudinea intuitivă; mai mult, ei erau în mare dezacord cu privire la care afirmații sunt intuitive și la extinderea cunoașterii intuitive. De vreme ce nu toată lumea intuia ceea ce diverși filozofi insistau că este o problemă de cunoaștere intuitivă universală, teoriile laice erau prea puțin convingătoare.

Referințe:

1. Henry Carl F.H. Dumnezeu, revelație și Autoritate. - Oradea: Cartea Creștină, 1994, p.78.
2. Ibidem.
3. Ibidem.
4. Ibidem.
5. Ibidem, p.79.
6. Ibidem.
7. Lossky Vladimir. Teologia mistică a bisericii de răsărit. - Bonifaciu, 1998, p.22.
8. Ibidem.
9. Henry Carl F.H. Op. cit., p.79.
10. Ibidem, p.80.
11. Ibidem.
12. Biblia, Epistola lui Pavel către Romani, cap.1.
13. Biblia, Epistola lui Pavel către Galateni, 2:20.
14. Ibidem.
15. Biblia, Evanghelia după Matei, 6:9.
16. Henry Carl F.H. Op. cit., p.81.
17. Bagdasar N., Bogdan Vergil, Narly C. Antologie Filosofică. - Chișinău: Editura Uniunii Scriitorilor, 1996, p.44.
18. Henry Carl F.H. Op. cit., p.81.
19. Ibidem.
20. Ibidem.
21. Bagdasar N., Bogdan Vergil, Narly C. Op. cit., p.91.
22. Ibidem, p.93.
23. Ibidem, p.238.
24. Ibidem.
25. Ibidem.
26. Henry Carl F.H. Op. cit., p.82.
27. Bagdasar N., Bogdan Vergil, Narly C. Op. cit., p.291.
28. Henry Carl F.H. Op. cit., p.82.
29. Bagdasar N., Bogdan Vergil, Narly C. Op. cit., p.361.
30. Henry Carl F.H. Op. cit., p.82.
31. Ibidem, p.83.
32. Ibidem.
33. Bagdasar N., Bogdan Vergil, Narly C. Op. cit., p.384.
34. Ibidem.
35. Ibidem.
36. Ibidem.
37. Ibidem.
38. Ibidem, p.463.
39. Ibidem.
40. Henry Carl F.H. Op. cit., p.84.
41. Ibidem.

Prezentat la 10.10.2007